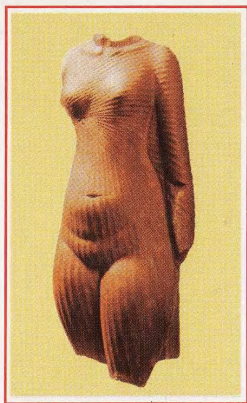


[david le breton]

ANTROPOLOGIA CORPULUI ȘI MODERNITATEA



editura amarcord



Titlul original : David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*

© – 1990 : Presses Universitaires de France

© – 2002 : Toate drepturile asupra acestei ediții sînt rezervate Editurii
AMARCORD, str. Alexandru Mocioni, nr. 6, ap. 3, tel./fax :
0256/203.964, 1900 – Timișoara, ROMÂNIA.

e-mail : office@amarcord.ro

web site : www.amarcord.ro

2
2010

DAVID LE BRETON

ANTROPOLOGIA CORPULUI ȘI MODERNITATEA

Traducere de
Doina LICĂ



EDITURA AMARCORD
Timișoara
2002

Seria : **CÎMP DESCHIS**

Coperta : Tors de femeie, probabil al reginei Nefertiti, 1365–1349 î. Hr.
Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Acest studiu se constituie ca o analiză antropologică și sociologică a lumii moderne, luînd corpul ca fir călăuzitor. Sînt aici, în oglinda unei societăți date, societatea noastră, cîteva capitole posibile ale unei antropologii a corpului. Este vorba și de o antropologie a prezentului, care preia adesea „calea”¹ etnologiei și a istoriei, pentru a aprecia, dintr-un unghi insolit și adesea mai fertil, un număr de practici, de discursuri, de reprezentări și de imaginarii, punînd în discuție corpul din perspectiva modernității.

Corpul reprezintă o temă deosebit de propice pentru analiza antropologică, deoarece aparține, cu drepturi depline, identității omului. Fără corpul care să-i dea un chip, omul nu ar exista. A trăi înseamnă a reduce continuu lumea la corp, prin simbolistica pe care o propune². Existența omului este corporală. Iar tratamentul social și cultural căruia acesta i se supune, imaginile ce-i redau consistența ascunsă, valorile distinctive, toate ne vorbesc, la rîndul lor, despre persoană și despre variațiile pe care definirea sa și modurile sale de existență le cunosc de la o structură socială la alta. Fiindcă se află în centrul acțiunii individuale

¹ Cf. Georges Balandier, *Le détournement: Pouvoir et modernité*, Fayard, 1987.

² Cf. David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, „Que sais-je?”, 1992.

și colective, al simbolismului social, corpul constituie o modalitate de analiză, cu un impact deosebit, pentru o mai bună înțelegere a prezentului.

Fără îndoială că nimic nu este mai misterios în ochii omului decât consistența propriului corp. Și fiecare societate s-a străduit, în stilul caracteristic, să dea un răspuns anume acestei enigme primare în care se ancorează omul. Corpul pare înțeles de la sine. Dar evidența e adesea calea cea mai scurtă a misterului. Antropologul știe că „în centrul evidenței, după exprimarea exemplară a lui Edmond Jabès, se află vidul“, adică un creuzet al sensului, pe care fiecare societate îl concepe în stil propriu, cu evidențe considerate ca atare doar de privirea familiară pe care o suscită. Ceea ce este evidență pentru unul, e nedumerire pentru altul, dacă nu chiar lipsă de înțelegere. Fiecare societate, în cadrul viziunii sale asupra lumii, deține o cunoaștere singulară asupra corpului : constituențele, performanțele, corespondențele sale etc. Ea îi dă sens și valoare. Concepțiile privind corpul sînt tributare concepțiilor privind persoana. Astfel, numeroase societăți nu separă omul de corpul său, la modul dualist atît de familiar occidentalului. În societățile tradiționale, corpul nu se distinge de persoană. Materiile prime ce dau consistență omului sînt aceleași care dau consistență cosmosului, naturii. Între om, lume și ceilalți, se întinde aceeași țesătură, cu motive și culori diferite, care nu modifică deloc structura comună (cap. 1).

Corpul modern este de alt ordin. El implică ruptura dintre subiect și ceilalți (o structură socială de tip individualist), dintre subiect și cosmos (materiile prime ce compun corpul nu au nici o corespondență în altă parte), dintre subiect și sine însuși (a avea un corp mai mult decît a fi propriul corp). Corpul de tip occidental este un loc al cezurii, cadrul obiectiv al suveranității *ego*-ului. El constituie partea indivizibilă a subiectului, „factorul de individuație“ (E. Durkheim) în colectivitățile caracterizate prin diviziune socială.

Concepțiile noastre actuale despre corp sînt legate de acceptarea individualismului ca structură socială, de apariția unei gîndiri raționale pozitive și laice asupra naturii, de regresul progresiv al tradițiilor populare locale, dar și de istoria medicinei, care constituie, în societățile noastre, o cunoaștere întrucîtva oficială a corpului. Cele care i-au dat naștere sînt condițiile sociale și culturale specifice (cap. 2 și 3). Am încercat să

oferim o istorie a prezentului, punînd jaloanele ce ni se par mai semnificative pentru definirea unei concepții asupra corpului și a statutului actual al acestuia. Un fel de genealogie a corpului modern, cu momentele de forță care sînt Vesalius și filosofia mecanicistă (cap. 2 și 3). Totuși, nici în societățile noastre occidentale, nu domnește unanimitatea în privința a ceea ce este corpul. Concepții mai difuze, mai mult sau mai puțin familiare sau coerente continuă să influențeze actorii, să alimenteze medicina tradițională (magnetism, vindecători etc.) sau pe cea „nouă” (acupunctură, auriculo–medicină, osteopatie, homeopatie etc.) (cap. 4).

Corpul din viața cotidiană este și punerea în joc a unei sensibilități. La începutul acestui secol, G. Simmel a schițat o sociologie a simțurilor, al cărei principiu îl reluăm aici, în lumina condițiilor sociale și culturale ce ne aparțin. Ce este *esthie** caracterizează astăzi viața cotidiană a omului modern (cap. 5)?

Un nou imaginar al corpului a luat avînt în anii '60. Omul occidental își descoperă un corp, iar noutatea își urmează drumul, atrăgînd discursuri și practici ce poartă aura mass–media. Dualismul contemporan opune omul și corpul său. Aventurile moderne ale omului și ale dublului său au făcut din corp un fel de *alter ego*. Loc privilegiat al bunăstării (forma), al aspectului plăcut (forme, *body–building*, cosmetică, dietă etc.), pasiunea pentru effort (maraton, jogging, surfing etc.) sau pentru risc (escaladări, „aventura” etc.). Grija modernă pentru corp, în cadrul „umanității noastre așezate”, constituie un inductor neobosit de imaginar și de practici. „Factor de individuație” deja, corpul dublează semnele distinctive, pune în valoare omul (cap. 8).

În societățile noastre occidentale, corpul reprezintă deci semnul individului, elementul de diferențiere, de distincție, și, în același timp, în mod paradoxal, este adesea disociat de acesta, datorită moștenirii dualiste ce apăsă mereu asupra caracterizării sale occidentale. Se vorbește astfel, ca printr-un clișeu, de „eliberarea corpului”, formulare tipic dualistă ce uită de condiția umană corporală, de omul inseparabil de corpul său, care îi dă consistența și sensibilitatea existenței sale în lume. „Eliberarea corpului”, dacă se acceptă provizoriu formula, e foarte relativă. Se poate arăta cu ușurință că societățile occidentale rămîn bazate pe o ștergere a

* Estezie (fr. *esthésie*) – aptitudine de a percepe senzațiile (n. trad.).

corpului, care se traduce prin numeroase rituri destinate tuturor situațiilor din viața cotidiană. Un exemplu, printre altele, de ștergere ritualizată : prevenirea contactului fizic cu celălalt, contrar altor societăți în care atingerea celuiilalt, în conversația curentă, de exemplu, reprezintă una din structurile elementare ale socialității. Statutul handicapărilor fizici în societatea noastră, angoasa difuză pe care o provoacă, situația marginală a „nebunului“ sau a bătrînilor, de exemplu (cap. 7) permit stabilirea limitelor „eliberării corpului“. Dacă există un „corp eliberat“, acesta este un corp tînăr, frumos, ireproșabil din punct de vedere fizic (cap. 6). Nu va exista, în acest sens, „eliberarea corpului“ decît dacă grija față de corp va fi dispărut. Dar sîntem departe de asta.

Și medicina clasică face din corp un *alter ego* al omului. Ea îndepărtează din îngrijirea sa omul bolnav, istoria lui personală, relația lui cu inconștientul, pentru a nu considera decît procesele organice ce au loc în el. Medicina rămîne fidelă moștenirii vesaliene, se interesează de corp, de boală, dar nu de bolnav. Aici se află originea a numeroase dezbateri etice contemporane, legate de creșterea importanței medicinei în domeniul social și de specificitatea concepției sale asupra omului. Medicina se bazează pe o antropologie reziduală, ea a făcut pariul corpului, estimînd ca posibilă îngrijirea bolii (percepută ca străină) și nu a unui bolnav ca atare. Fărîmițarea omului, ce predomina tacit practica medicală timp de secole, devine astăzi un element social care tulbură sensibilitățile. Pentru că medicina a făcut pariul corpului, pentru că îl desparte de om pentru a-l îngriji, adică pentru că îngrijește mai puțin un bolnav și mai mult o boală, ea se izbește astăzi, prin dezbaterile publice pe care le suscită, de revenirea brutală a celui respins : omul (eutanasiu, companie acordată bolnavilor și muribunzilor, pacienți în stare vegetativă cronică timp de luni sau chiar ani, pacienți conectați la aparate, cu care nu mai știi ce să faci, terapii adesea mutilante etc.). Radicala punere sub semnul întrebării a noțiunii de persoană, pe care o cunoaștem astăzi, traduce în mod esențial răsunsetul social al medicinei devenite una dintre instituțiile călăuzitoare ale modernității. Datele antropologice al căror fir roșu îl constituie separarea omului de corpul său sînt contestate. Un mare număr de probleme etice din vremea noastră, dintre cele cruciale, sînt legate de statutul acordat corpului în definirea socială a persoanei

(procreare asistată, explozia parentalității, prelevarea și transplantul de organe, determinarea structurii genomului, manipulările genetice, progresul tehnicilor de reanimare și al altor aparate de asistență, protezele etc.).

Chestiunile dezbătute astăzi în public nu constituie decît dezvoltarea acestei structuri de bază. Excluzînd omul la începutul demersului său, medicina se străduiește să-l regăsească mai apoi sub forma unei puneri sub semnul întrebării a ceea ce-i stă la bază. Medicina este a corpului, nu e o medicină a omului, ca în tradițiile orientale, de exemplu. Ne amintim de fraza Margueritei Yourcenar din *Piatra filosofală*³, cînd Zénon, medicul, foarte apropiat de Vesalius, se apleacă împreună cu prietenul său, medic și el, asupra cadavrului unui tînar, fiul acestuia : „În mirosul de oțet din camera unde disecam acel mort, ce nu mai era fiul, sau prietenul cuiva, ci doar un frumos exemplar al mașinăriei omenești...“ Frază programatică, medicina tratează „mașinăria omenească“, mai exact corpul, și nu fiul sau prietenul, adică omul în singularitatea sa (cap. 9).

Alte tipuri de medicină tradițională sau „nouă“ se străduiesc, dimpotrivă, să meargă dincolo de dualism, pentru a considera omul în unitatea sa indisolubilă (cap. 9). Noile proceduri de imagistică medicală urmăresc în real un secret al corpului, care nu aparține decît simbolisticii sociale a comunităților umane, dar ele declanșează riposta ineputabilă a imaginarului actorilor (cap. 10).

Aura corpului nu mai există cel puțin de la Vesalius și de la primii anomiști. Știința și tehnica, fidele proiectului lor de a controla lumea, încearcă, în aceeași mișcare paradoxală, să elimine corpul și, totodată, să-l imite.

Pe de o parte, să-i depășească limitele, să-l reconstruiască, să intervină în procesele sale. De parcă s-ar asimila condiția umană, într-o perspectivă gnostică, cu o cădere în corp, acesta devenind un membru supranumerar al omului, de care cel mai bine e să scape cît mai repede. Loc al fragilității, al morții, al îmbătrînirii, ceea ce trebuie combătut în primul rînd, pentru a evita pierderea. Fără a reuși, desigur, dar reînviind permanent speranța. Corpul, loc al insesizabilului, asupra căruia trebuie asigurat controlul.

³ Marguerite Yourcenar, *L'œuvre au noir*, „Poche“, p. 118 [ed. rom. : Marguerite Yourcenar, *Piatra filosofală*, trad. Sanda Oprescu, București, Editura Univers, 1999, p. 87].

Pe de altă parte, simultan, corpul paradigmă a unei medicine fascinate de procesele organice, astfel încât palidele sale imitații (fertilizarea *in vitro* etc.) sînt considerate evenimente remarcabile și suscită o rivalitate aparte între laboratoarele de cercetare sau serviciile spitalicești în vederea „premierei” (cap. 11).

Dacă o carte constituie o întreprindere solitară, ea este și alimentată de privirile și de vocile ce i-au însoțit îndeaproape drumul. Doresc să-i mulțumesc îndeosebi lui Mary-José Lambert, care prin prietenia sa, m-a ajutat să înțeleg mai bine și să observ eficiența vindecării tradiționale. Propria-i uimire legată de vindecare sau de ușurarea suferințelor nu a încetat să-mi alimenteze propria curiozitate în privința corpului și a relației terapeutice. Lui Philippe Bagros, medic-șef al unui serviciu spitalicesc din Tours, care mi-a arătat calea unei medicine a omului. Colaborarea pe care am avut-o pentru a introduce științele umane în programa facultății de medicină s-a dovedit deosebit de bogată și de stimulativă. Lui Martine Pasquer, Philippe Grosbois pentru numeroasele discuții avute, pentru intervențiile comune cu ocazia unor sesiuni de educație permanentă sau a unor cursuri, pentru împărtășirea aceleași sensibilități și a unor nedumeriri apropiate.

Aș mai dori să le mulțumesc lui Alain Gras, René Bureau și Margalit Emerique pentru că mi-au permis, grație încrederii și prieteniei lor, să limpezesc aspectele acestei cercetări.

Îmi mai exprim recunoștința și afecțiunea față de Hnina Tuil, care a cunoscut toate peripețiile, regretele și entuziasmele unei întreprinderi pe care nu a încetat s-o stimuleze prin prezența ei.

Rămîn, desigur, singurul răspunzător de analizele dezvoltate aici.

Capitolul 1

INSESIZABILUL CORPULUI¹

Misterul corpului

Reprezentările sociale atribuie corpului o poziție determinată în cadrul simbolismului general al societății. Ele numesc diferitele părți ce-l compun și funcțiile pe care le îndeplinesc, le explicitează relațiile, pătrund în interiorul invizibil al corpului, pentru a introduce acolo imagini precise, îi determină locul în cosmos sau în ecologia comunității umane. Această cunoaștere aplicată corpului este culturală. Chiar dacă e înțeleasă în mod rudimentar de către subiect, îi permite acestuia să dea un sens consistenței trupului său, să știe din ce se compune, să lege bolile sau suferințele sale de cauze precise și conforme cu viziunea asupra lumii, a societății, permite, în sfârșit, cunoașterea poziției sale față de natură și față de ceilalți oameni, printr-un sistem de valori.

Reprezentările corpului și cunoștințele legate de acesta sînt tributare unei stări sociale, unei viziuni asupra lumii și, în cadrul celei din urmă, unei definiri a persoanei. Corpul reprezintă o construcție simbolică, nu o realitate în sine. De unde mulțimea de reprezentări ce caută să-i dea un sens și caracterul lor eteroclit, insolit, contradictoriu, de la o societate la alta.

¹ Tezele prezentate în această primă parte au fost propuse pentru întâia oară, sub o altă formă, în David Le Breton, *Corps et individualisme*, în „Diogenè“, nr. 131, 1985 ; *Dualisme et Renaissance : aux sources d'une représentation moderne du corps*, în „Diogenè“, nr. 142, 1988.

Corpul pare a fi înțeles de la sine, dar, în final, nimic nu e mai insesizabil. El nu este niciodată un element dat indiscutabil, ci efectul unei construcții sociale și culturale. Concepția curent admisă în societățile occidentale își găsește formularea în anatomo-fiziologie, adică în cunoștințele biomedicale. Ea se bazează pe o concepție anume asupra persoanei, cea care îl face pe actorul social să spună : „corpul meu“, după modelul posesiunii. Această reprezentare s-a născut din apariția și din dezvoltarea individualismului în sînul societăților occidentale începînd din Renaștere, după cum vom vedea în capitolele următoare. Chestiunile pe care le vom aborda în lucrarea de față implică această structură individualistă ce face din corp incinta subiectului, locul limitării și al libertății sale, obiectul privilegiat al unei modelări și al unei voințe de control.

Explozia actuală a cunoștințelor despre corp², care face din anatomo-fiziologie o teorie printre altele, chiar dacă aceasta rămîne dominantă, ilustrează o altă etapă a individualismului, cea a unei replieri mai puternice asupra *ego*-ului : apariția unei societăți unde atomizarea actorilor a devenit un lucru important, fie că e suportată, dorită sau încă indiferentă³. Este vorba de o trăsătură semnificativă a societăților în care individualismul ține de structură : dezvoltarea unui caracter infinit de plural, de polifonic al vieții colective și al semnificațiilor sale. În asemenea societăți, într-adevăr, inițiativa revine mai mult actorilor sau grupurilor decît culturii, care tinde să devină un simplu cadru formal.

Asistăm astăzi la o accelerare a proceselor sociale, fără să urneze nivelul cultural. E adesea sesizabil un divorț între experiența socială a

² Cercetări nenumărate ale altor teorii asupra corpului, luate din Orient, din astrologie, din esoterism, recurgerea tot mai frecventă la forme tradiționale de vindecare, ce vehiculează și teorii asupra corpului, diverse și fără legătură cu modelul anatomo-fiziologic din medicină, recurgerea la medicina „blîndă“, îndepărtarea de medicina modernă și de viziunea sa puțin mecanicistă asupra corpului, cf. *infra*.

³ Căutarea actuală de noi forme de sociabilitate, de schimb și de tribalism, constituie un gen de rezistență față de atomizarea socialului. O modalitate de a menține o aparență de viață comunitară, dar în mod controlat și voluntarist, așa cum bine ilustrează fenomenul asociativ. Pe această temă, două concepții diferite : Yves Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1983 ; Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1985.

actorului și capacitatea sa de integrare simbolică. Rezultă o carență de sens, ce face uneori viața dificilă. Datorită absenței unui răspuns cultural care să-i ghideze alegerile și acțiunile, omul e abandonat în voia propriei inițiative, a singurătății sale, dezarmat în fața a numeroase evenimente esențiale ale condiției umane : moartea, boala, singurătatea, șomajul, îmbătrânirea, adversitatea... E convenabil ca, în îndoială, adesea în angoasă, să inventeze soluții personale. Tendința de retragere în sine, căutarea autonomiei care să mobilizeze numeroși actori, nu rămân fără consecințe sensibile asupra țesăturii culturale. Comuniunea de sens și de valori se risipește în structura socială, fără a o suda cu adevărat. Atomizarea actorilor accentuează în plus îndepărtarea elementelor culturale tradiționale, care cad în desuetudine sau devin indicii fără consistență. Ele se dovedesc prea puțin demne de investiții și dispar lăsînd un vid pe care nu-l umplu procedurile tehnice. Dimpotrivă, soluțiile personale proliferază și vizează să suplinească toate carențele simbolicului prin împrumuturi de la alte structuri culturale sau prin crearea de noi semnificații.

La nivelul corpului, se produce aceeași risipire a semnificațiilor. Concepția oarecum deziluzionată asupra anatomo-fiziologiei și progresele recente ale medicinei și ale biotehnologiei, dacă favorizează negarea morții, nu fac deloc atrăgătoare această reprezentare a corpului. Numeroși actori se dedau unei căutări neobosite de modele destinate să atribuie corpului lor un fel de supliment de suflet. Astfel se justifică recurgerea la concepții despre corp eteroclite, adesea contradictorii, simplificate, reduse uneori la rețete. Corpul din modernism devine un *melting pot* apropiat de colajele suprarealiste. Fiecare actor își „meșterește” reprezentarea propriului corp, individual, autonom, chiar dacă, pentru asta, caută în parfumul timpului, în știința vulgarizată a mass-media sau în hazardul lecturilor și al întâlnirilor sale personale.

Un studiu al relațiilor între corp și modernitate ne impune o reperare a drumului parcurs de individualism în structura socială și a consecințelor sale asupra reprezentărilor corpului. Vom vedea mai întîi cît de problematică și de indecisă este noțiunea de „corp”. Noțiunea modernă de corp reprezintă un efect al structurii individualiste a domeniului social, o consecință a rupturii solidarității ce unește persoana cu un colectiv și cu cosmosul printr-o rețea de corespondențe unde totul se leagă.

„Ne-ați adus corpul.“

O anecdotă surprinzătoare relatată de Maurice Leenhardt într-unul din studiile sale asupra societății canace ne va permite să punem corect această problemă și să arătăm cât de solidare sînt datele studiate în lucrarea de față cu o concepție despre corp tipic occidentală și modernă. Dar, înainte de a ajunge la asta, trebuie să determinăm concepțiile melaneziene asupra corpului⁴, ca și pe acelea ce structurează și dau sens și valoare noțiunii de persoană.

La canaci, corpul își împrumută caracteristicile de la regnul vegetal⁵. Parte nedesprinsă de univers, care îl scaldă, el își întrepătrunde existența cu arborii, cu fructele, cu plantele. Se supune pulsațiilor vegetalului, confundat cu acea *gemeinschaft alles lebendigen* (comuniunea a tot ce e viu), de care vorbea altădată Cassirer. *Kara* desemnează totodată pielea omului și scoarța copacului. Unitatea de carne și mușchi (*piē*) trimite la pulpa sau la sîmburele fructelor. Partea dură a corpului, osatura, e denumită cu același termen ca și inima lemnului. Acest cuvînt desemnează și resturile de coral aruncate pe plajă. Sînt cochiliile terestre sau marine ce servesc la identificarea unor oase precum craniul. Numele diferitelor viscere provin și ele din vocabularul vegetal. Rinichii și celelalte glande din interiorul corpului poartă numele unui fruct al cărui aspect seamănă cu al lor. Plămîinii, al căror înveliș amintește forma arborelui totemic al canacilor, *Kuni*, sînt identificați prin acest nume. În ceea ce privește intestinele, ele sînt asimilate cu împletiturile de liane din pădurea deasă. Corpul apare aici ca o altă formă vegetală sau vegetalul ca o extensie naturală a corpului. Nu există granițe vizibile între aceste două domenii. Doar conceptele noastre occidentale permit o asemenea delimitare, cu riscul unei confuzii și al unei reduceri etnocentriste a diferențelor.

Corpul nu e conceput de canaci ca o formă și o materie izolate de lume, el ține, în întregul său, de o natură care îl asimilează și totodată îl

⁴ Vom vedea, desigur, că nu e decît un fel de a vorbi. Concepțiile melaneziene asupra corpului nu-l vor considera niciodată o realitate autonomă și distinctă.

⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 54–70.

împresoară. Legătura cu vegetalul nu este o metaforă, ci o identitate de substanță. Numeroase exemple din viața cotidiană a canacilor ilustrează jocul acestei semantici corporale. Despre un copil rahitic se spune că „crește galben“, asemănându-se astfel unei rădăcini fără sevă, care piere. Un bătrîn se revoltă împotriva jandarmului ce vine să-i ia copilul pentru a-l supune la munci grele, impuse de albi. „Uită-te la brațele astea, spune el, sînt apă.“ Copilul e identic „cu un vlăstar de copac, la început apos, apoi, cu timpul, lemnos și dur“ (p. 63). Se pot enumera astfel numeroase exemple (pp. 65–66) ; aceleași materii acționează în lume și în trup ; ele stabilesc o intimitate, o solidaritate între oameni și mediul lor. În cosmogonia canacă, orice om știe din ce copac al pădurii a ieșit fiecare din strămoșii săi. Copacul simbolizează apartenența la grup, înrădăcinînd omul în pămîntul strămoșilor săi și atribuindu-i, în sînul naturii, un loc singular, care se contopește cu nenumărații arbori ce populează pădurea. La nașterea copilului, acolo unde se îngroapă cordonul ombilical, se plantează un vlăstar, care crește încetul cu încetul, pe măsura creșterii copilului. Cuvîntul *karo*, desemnînd corpul omului, intră în compunerea unor expresii care denumesc : corpul nopții, corpul toporului, corpul apei etc.

Se înțelege de la sine că noțiunea occidentală de persoană este lipsită de consistență în societatea melaneziană. Corpul fiind în legătură cu universul vegetal, între vii și morți nu există frontiere. Moartea nu e concepută sub forma aneantizării, ea marchează accesul către o altă formă de existență, unde defunctul poate lua locul unui animal, al unui copac, al unui spirit. El poate chiar să revină în sat sau în oraș și să se amestece printre cei vii, sub aspectul lui *bao* (pp. 67 sq.). Pe de altă parte, în timpul vieții, fiecare subiect există doar în relațiile sale cu ceilalți. Omul nu este decît un reflex. Nu are consistență decît în totalitatea legăturilor sale cu partenerii. Trăsătură relativ frecventă în societățile tradiționale și care ne trimite, de altfel, la lucrările sociologilor germani de la începutul secolului XX, la diferența ce o face Tonnie, de exemplu, între legătura comunitară și cea societală. Existența canacului e cea a unui centru de schimburi în cadrul unei comunități, unde nimeni nu poate fi caracterizat ca individ. Omul nu există acolo decît prin relațiile cu

celălalt, legitimitatea existenței sale nu provine doar din persoana sa ridicată la grad de totem⁶. Noțiunea de persoană în sens occidental nu e deci reperabilă în socialitatea și cosmogonia tradițională canacă. *A fortiori*, corpul nu există. Cel puțin nu în sensul dat de noi astăzi în societățile noastre. „Corpul“ (*karo*) se confundă aici cu lumea, nu este suportul sau dovada unei individualități, aceasta nefiind stabilită și persoana avînd baze ce o deschid spre toate fluxurile mediului. „Corpul“ nu constituie frontieră, atom, ci element nediscernabil într-un ansamblu simbolic. Nici o asperitate nu există între trupul omului și cel al lumii.

Iată acum anecdota de care vorbeam : Maurice Leenhardt, interesat să descopere aportul valorilor occidentale la mentalitățile tradiționale, întreabă un bătrîn canac, iar acesta răspunde, spre marea stupefacție a lui Leenhardt, „ceea ce ne-ați adus este corpul“ (p. 263). Impunerea acelei *weltanschauung* occidentale în anumite grupuri, împreună cu evanghelizarea lor⁷, îi conduce, pe cei care acceptă să renunțe la vechile lor valori, la o individualizare ce o reproduce, sub o formă atenuată, pe cea din societățile occidentale. Melanezianul cucerit, chiar în mod rudimentar, de aceste valori noi, se eliberează de rețeaua tradițională de sensuri, care integrează prezența sa în lume în cadrul unui *continuum*, devine în germene *indivisum in se*. Iar frontierele delimitate prin corpul său îl disting de acum înainte de semenii săi, chiar de aceia care au parcurs același drum. Separare de dimensiunea comunitară (și nu dispariție, în măsura în care influența occidentală nu poate fi decît parțială, citadină, mai degrabă decît rurală) și dezvoltare a unei dimensiuni societale, unde legăturile dintre actori sînt mai slabe. Un anumit număr de melanezieni sîrșesc deci prin a se simți mai mult indivizi într-o societate decît membri abia discernabili ai unei comunități, chiar dacă, în aceste societăți întrucîtva hibride, trecerea nu se face în mod radical. Retragerea înspre eu, înspre *ego*, ce rezultă din această transformare socială și culturală, duce la verificarea în fapt a unei puternice intuiții a lui Durkheim,

⁶ După formula lui Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 285.

⁷ Despre importanța individuației în creștinism, vezi Marcel Mauss, *La notion de personne*, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

conform căreia, pentru a distinge un subiect de altul, „este necesar un factor de individuație. Trupul joacă acest rol”⁸.

Dar această noțiune de persoană cristalizată în jurul eului, adică individul, constituie ea însăși o apariție recentă în cadrul istoriei lumii occidentale. Se impun aici câteva reflecții pentru a arăta solidaritatea dintre concepțiile moderne asupra persoanei și cele care, ca o consecință, atribuie corpului un sens și un statut. Devine imediat foarte important de subliniat drumul diferențiat al individualismului în cadrul diverselor grupuri sociale. Deja, în *Despre simucidere*, E. Durkheim arată că autonomia actorului în privința opțiunilor nu e aceeași, în funcție de mediul social și cultural în care acesta se înrădăcește. În anumite regiuni din Franța, de exemplu, dimensiunea comunitară nu a dispărut cu totul, ea se verifică tocmai în supraviețuirea și intensitatea anumitor concepții asupra corpului, puse în joc de tradițiile populare de vindecare, unde tutela simbolică a cosmosului, a naturii, este încă reperabilă. Ea se confirmă, în aceste regiuni, și prin neîncrederea față de o medicină tributară unei concepții individualiste asupra corpului. Vom reveni la acest subiect în continuare⁹.

Noțiunea de individualism, care servește drept bază acestei argumentări, este, în ochii noștri, mai mult o tendință dominantă decât o realitate intrinsecă a societăților occidentale. În schimb, această viziune asupra lumii plasează în centrul său individul (*ego cogito* cartezian) ce se află la originea concepțiilor noastre dominante asupra corpului¹⁰.

⁸ Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 386 sq. [ed. rom. : Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1995, pp. 249 sq.]. Emile Durkheim găsește, de altfel, aici principiul individuației prin materia care, în tradiția creștină, trimite la Toma d' Aquino.

⁹ Se vede, de exemplu în vrăjitorie, cum granițele subiectului depășesc limitele propriului corp, pentru a-i îngloba familia, bunurile, ca într-o întrepătrundere tipică structurării comunitare, unde omul nu este unul (*indivis*), ci un—om—în—relație sau mai degrabă o țesătură de relații.

¹⁰ Orice domeniu conceptual, indiferent de obiectul său, conține o anumită viziune asupra lumii și atribuie omului (chiar dacă numai în negativ) o anumită poziție, mai ales la nivelul practicilor pe care le susține. E ceea ce permite să se spună că anumite concepții (medicina, de exemplu) cuprind un important coeficient de individualism.

O nuvelă de V. S. Naipaul¹¹ ilustrează pe scurt, dar extrem de semnificativ, cuvintele bătrînului canac interogat de Maurice Leenhardt. În cîteva luni de şedere în Statele Unite, un servitor din Bombay va trăi procesul de „individuaţie” şi se va descoperi posesorul unui chip, apoi al unui corp. La Bombay, acest om trăia în umbra stăpînului său, un funcţionar din guvern. Seara el se întâlneşte cu prietenii, ceilalţi servitori de pe stradă. Soţia şi copiii îi sînt departe, îi vede rar. Într-o bună zi, stăpînul său e numit într-un post la Washington. După cîteva dificultăţi, acesta obţine de la guvern aprobarea ca servitorul să-l urmeze. Călătoria cu avionul îl confruntă cu o primă experienţă interculturală. Hainele sale sărăcăcioase atrag atenţia şi se vede expediat în fundul avionului. Îşi prepară un amestec de betel, dar se vede obligat să-l înghită pentru a nu scuipa pe mochetă sau pe scaune. Se foloseşte de toaletă urcînd pe scoică şi murdăreşte cabina etc. Trăia la Bombay într-un dulap din casa stăpînului ; la Washington i se acordă acelaşi spaţiu.

La început, nu se schimbă nimic în relaţia de supunere faţă de stăpîn. Oraşul îl terorizează, dar face timid primii paşi şi sfîrşeşte prin a prinde curaj. Cu tutunul adus din Bombay, pe care îl vinde unor hippies, îşi cumpără un costum. Şi pentru prima oară îi ascunde ceva stăpînului său. Îşi descoperă într-o zi, cu stupoare, chipul în oglindă : „Aveam să mă privesc acum în oglinda din baie, doar pentru a-mi studia chipul. În prezent aproape nu pot să cred asta, dar la Bombay putea trece o săptămînă sau chiar o lună fără să mă privesc în oglindă. Şi cînd mă priveam, nu era ca să văd cu ce semăn, ci ca să fiu sigur că frizerul nu m-a tuns prea scurt sau ca să urmăresc un coş pe cale să apară. Aici, încet—încet, am făcut o descoperire : am un chip plăcut, num-am văzut niciodată astfel, m-am văzut mai degrabă comun, cu trăsături ce nu serveau decît ca să mă identifice” (p. 42). În acelaşi timp cu descoperirea de sine ca individ, omul îşi descoperă chipul, semn al singularităţii sale, şi corpul, obiect al unei posesiuni. Naşterea individualismului occidental a coincis cu promovarea chipului.

¹¹ V. S. Naipaul, *Un parmi d'autres*, în *Dis-moi qui tuer*, Paris, Albin Michel (trad. Annie Saumart), 1983, p. 42.

Treptat, el înțelege tot mai bine „sforăriile” societății americane. Într-o zi, semn al eliberării progresive de *einstellung* din societatea sa, are o aventură amoroasă cu o femeie de serviciu din clădirea unde locuiește. Rușinat de fapta sa, aflat încă pe linia de trecere, se purifică și se roagă ore în șir. Curînd, își părăsește stăpînul fără a-l preveni și lucrează într-un restaurant. Trec luni în care își desăvîrșește procesul de individuație, parcurs fără voia sa. Se căsătorește atunci cu femeia de serviciu și devine, din acest motiv, un cetățean american din ce în ce mai integrat într-un mod de viață care i s-a părut atît de insolit în prima perioadă a șederii sale. Sînt semnificative ultimele rînduri din text, cele care încheie povestea acestui om, descoperirea faptului că are un corp și închiderea în acesta, care pune capăt sentimentului avut înainte de plecarea în Statele Unite, de a se confunda cu lumea, de a fi alcătuit din aceleași materii. „În trecut, scrie omul, eram contopit cu apa marelui fluviu, nu eram niciodată singur, cu o viață proprie, dar m-am contemplat într-o oglindă și am hotărît să fiu liber. Singurul avantaj al acestei libertăți a fost de a mă face să descopăr că am un corp, că trebuie, un număr de ani, să hrănesc și să îmbrac acest corp. Și apoi totul se va termina” (p. 68). Dacă existența se reduce la a avea un corp asemenea unui atribut, atunci, într-adevăr, moartea însăși nu mai are sens ; ea nu reprezintă decît dispariția unui bun, adică foarte puțin.

Polisemia corpului

De la o societate la alta, se succed imagini care încearcă să reducă din punct de vedere cultural misterul corpului. O mulțime de imagini insolite conturează prezența punctată a unui obiect fugar, insesizabil și totuși, în aparență, incontestabil¹². Formula cuvîntului corp ca fragment oarecum autonom al omului, al cărui chip îl poartă, presupune o distincție străină multor comunități umane. În societățile tradiționale, cu

¹² Vezi David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, „Que sais-je?”, 1992 (ediția a 3-a revizuită, 1996).

componentă holistă, comunitară, unde individul e imposibil de zărit, corpul nu constituie obiectul unei sciziuni, iar omul se contopește cu cosmosul, cu natura, cu comunitatea. În aceste societăți, reprezentările corpului sînt, de fapt, reprezentări ale omului, ale persoanei. Imaginea corpului e o imagine a sinelui, alimentată de materiile prime ce compun natura, cosmosul într-un fel de indistincție. Aceste concepții impun sentimentul unei înrudiri, al unei participări active a omului la totalitatea vieții și mai găsim, de altfel, urme active ale acestor reprezentări în tradițiile populare de vindecare (cap. 4 : *Astăzi corpul*). Uneori, o limbă continuă să ascundă rădăcini precise ce unesc microcosmosul corpului cu elementele din natură, în timp ce tradițiile populare încă vii nu mai rețin în credințele lor decît o parte din aceste corespondențe. *Euskara*, limba bască, una dintre cele mai vechi limbi indo-europene, datînd, fără îndoială, de mai bine de cinci mii de ani, dovedește afirmația de mai sus. Cinci categorii ce corespund elementelor naturii la vechii basci, cinci divinități de asemenea atestate de antropologia și istoria poporului basc ordonează componentele persoanei umane : pămîntul, apa, aerul, lemnul, focul. Aceste cinci principii ale cosmogoniei dau cinci rădăcini lexicale, care generează un întreg vocabular anatomic ce înscrie în venele limbii corespondența între corpul omenesc și cosmos¹³.

Corpul ca element izolabil al omului, căruia îi împrumută chipul său, nu poate fi conceput decît în structurile sociale de tip individualist, unde oamenii sînt despărțiți unii de alții, relativ autonomi în inițiativele lor, în valorile lor. Corpul funcționează ca o frontieră ce delimitează în fața celorlalți prezența subiectului. El este factor de individuație. Vocabularul anatomic strict independent de oricare altă referință marchează și întreruperea solidarității cu cosmosul. În societățile de tip comunitar, unde semnificația existenței omului marchează o fidelitate față de grup, de cosmos, de natură, corpul nu există ca element de individuație pentru

¹³ Pe această temă, Dominique Peillen, *Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque*, în *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, al 100-lea Congres național al Societăților savante, Montpellier, 1985. Un exemplu de același tip, Michèle Therrien, *Le corps Inuit (Quebec Arctique)*, Paris, SELAF/PUB, 1987 ; vezi și tradițiile buddhiste, hinduiste etc.

că individul însuși nu se distinge de grup, cel mult reprezintă o singularitate în armonia diferențială a grupului. Invers, izolarea corpului în sînul societăților occidentale (cf. *infra*) dovedește existența unei structuri sociale unde omul e rupt de cosmos, rupt de alții și rupt de sine însuși. Factor de individuație în plan social, în planul reprezentărilor, corpul se disociază de subiect și e perceput ca fiind unul din atributele sale. Societățile occidentale au făcut din corp un bun, mai degrabă decît o sursă identitară. Distincția dintre corp și prezența umană constituie moștenirea istorică a retragerii în concepția despre persoană, a componentei comunitare și cosmice și efectul rupturii operate în omul însuși. Corpul din modernitate, cel ce rezultă din reculul tradițiilor populare și din apariția individualismului occidental, marchează frontiera dintre un individ și altul, închiderea subiectului în el însuși.

Specificitatea vocabularului anatomic și fiziologic, care nu găsește nici o referință, nici o rădăcină în afara sferei sale, spre deosebire de cele cîteva exemple citate anterior, traduce și ruptura ontologică dintre cosmos și corpul uman. Și unul și celălalt sînt plasate într-o exterioritate radicală. Dificultățile epistemologice ridicate de corp în fața tentativelor de elucidare ale științelor sociale sînt multiple, acestea presupun adesea un obiect ce nu există decît în imaginația cercetătorului. Moștenire a unui dualism care disociază omul de corpul său. Ambiguitatea din jurul noțiunii de corp e o consecință a ambiguității din jurul încamării omului : faptul de a fi și de a avea un corp.

Antropologia biblică ignoră și ea noțiunea unui corp izolat de om. Foarte îndepărtată de gîndirea platoniciană sau orfică, ea nu privește condiția umană sub forma unei căderi în corp, a unei ensomatoze. Dualismul tipic unei *épistémè* occidentale nu se lasă descoperit aici. . . „Ebraica, spune Claude Tresmontant, este o limbă concretă, care numește doar ceea ce există. Astfel, ea nu are cuvînt pentru a semnifica «materia», nu mai mult decît pentru «corp», întrucît aceste concepte nu vizează realități empirice, spre deosebire de ceea ce vechile noastre obiceiuri dualiste și carteziene ne fac să credem. Nimeni nu a văzut niciodată «materie», nici «corp», în sensul dat de dualismul substanțial.”¹⁴ În

¹⁴ Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, 1953, p. 53.

universul biblic, omul este un corp, iar corpul său nu e altceva decât el însuși. Actul în sine de a cunoaște nu constituie realitatea unei inteligențe rupte de corp¹⁵. Pentru această antropologie, omul e o creatură a lui Dumnezeu, la fel ca ansamblul lumii : ruptura dintre om și corpul său, așa cum există în tradiția platoniciană sau orfică¹⁶, constituie pentru ea un non-sens. Lumea a fost creată prin cuvînt, „prin gura lui Yhwh, cerurile au fost făcute, iar prin suflul gurii sale, întreaga lui armată... , căci a spus și totul s-a făcut ; el a poruncit și totul a existat“ (p. 33). Materia constituie o emanație a cuvîntului, ea nu e încremenită, moartă, divizată, nesolidară cu celelalte forme de viață. Nu este nedemnă, ca în dualism. Încarnarea reprezintă realitatea omului, nu fără artefact. „Nu percep un «corp», care ar conține un «suflet» ; percep imediat un suflet viu, cu toată bogăția inteligibilității sale, pe care o descifrez în sensibilul ce mi-e dat. Acest suflet e pentru mine vizibil și sensibil, pentru că se află în lume, pentru că a asimilat elementele care l-au hrănit, pe care le-a integrat și care îl fac să fie trup. Esența acestui trup care e omul este sufletul. Dacă se ia sufletul, nu rămîne nimic, nu rămîne un «corp». Nu rămîne nimic, dacă nu praful lumii. De aceea, ebraica folosește pentru a desemna omul viu fie termenul «suflet», fie «trup», care vizează o singură și aceeași realitate, omul ce trăiește în lume“ (pp. 95–96).

De altfel, cuvîntul corp poate exista astfel în numeroase societăți africane, dar poate desemna, de la un loc la altul, noțiuni foarte diferite. În societățile rurale africane, persoana nu este limitată de conturul corpului său, închisă în sine. Pielea sa și consistența trupului său nu constituie granița individualității sale. Ceea ce înțelegem prin persoană e conceput în societățile africane sub o formă complexă, plurală. Opoziția esențială se află în structura holistă a acestor societăți, unde omul nu este un

¹⁵ Claude Tresmontant, *ibid*.

¹⁶ În același fel la canaci, cunoașterea este o modalitate fizică de apropiere și nu un act pur intelectual. Astfel, Maurice Leenhardt observă că obiceiul melanezian de a consulta pe cineva se folosește de întrebarea „care ți-e stomacul?“ Un canac cu vagi cunoștințe de franceză, întrebat în legătură cu părerea cuiva despre satul său, răspunde : „Eu nu cunosc stomacul pentru ea“. Cunoașterea melaneziană e corporală, nu se face prin spirit, printr-un eu ontologic distinct, mai exact cunoașterea canacă este existențială.

indivîd (adică indivizibil și distinct), ci un nod de relații. Omul e contopit într-o comunitate de destin, unde reliefîl său personal nu reprezintă indiciul unei individualități, ci o diferență favorabilă pentru complementaritățile necesare vieții colective, un motiv singular în armonia diferențială a grupului. Identitatea personală a africanului nu se oprește la corp, acesta nu-l separă de grup, ci, dimpotrivă, îl include. „Nu e vorba că etnologiei neagă diversitatea indivizilor înecîndu-i pe toți într-o comunitate primară, ce ar constitui singura realitate adevărată, notează Roger Bastide, el recunoaște că există oameni timizi și oameni îndrăzneți, oameni cruzi și persoane amabile, dar aceste caractere se organizează în același univers, constituie unitatea ultimă a lucrurilor, care e unitatea unei ordini. O ordine în care persoana dispăre în spatele personajului, deoarece el este cel ce se stabilește între «statute» diferențiale și nu este cel al complementarității contingente de temperamente multiple.”¹⁷ Omul african tradițional se scufundă în cosmos, în comunitatea sa, el ține de strămoșii săi, de propriul univers ecologic și toate acestea în străfundurile ființei sale¹⁸. Rămîne un fel de intensitate, conectată la diferite niveluri de relații. Din această rețea de schimburi își obține el principiul existenței.

În societățile occidentale de tip individualist, funcția corpului este de a întrerupe energia socială ; în societățile tradiționale, corpul, dimpotrivă, unifică energia comunitară. Prin corp, ființa umană se află în comunicare cu diferitele cîmpuri simbolice care dau sens existenței colective. Dar „corpul“ nu e persoana, căci alte principii stau la baza acesteia. Astfel, la populația dogon¹⁹, unde persoana e constituită prin articularea de planuri diferite, incluzînd în mod foarte singular ceea ce occidentalul are obiceiul de a numi corp. La populația dogon, persoana este compusă :

¹⁷ Roger Bastide, *Le principe d'individuation*, în *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973, p. 36.

¹⁸ Vezi, de exemplu, Louis-Vincent Thomas, *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle*, în *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., p. 387.

¹⁹ Ne bazăm aici pe cartea clasică Geneviève Calamé-Griaule, *Ethnologie et langue, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 32 sq. ; Germaine Diéterlen, *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon*, în *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., pp. 205 sq.

a) Dintr-un corp : partea materială a omului și „polul de atracție al principiilor sale spirituale“, un „grăunte de univers“ : substanța sa combină cele patru elemente, ca orice lucru care există : apa (sîngele și lichidele din corp), pămîntul (scheletul), aerul (suflul vital) și focul (căldura animală). Corpul și cosmosul sînt indisolubil legate, constituite din aceleași materiale, la scări dimensionale diferite. Corpul nu-și găsește deci principiul în el însuși, ca în anatomia și fiziologia occidentale ; elementele care îi dau un sens trebuie căutate în altă parte, în participarea omului la jocul lumii și al comunității sale. Omul există ca parte din cosmos, nu prin el însuși, ca în tradiția tomistă sau occidentală, unde imanența corpului, în măsura în care este materie, stă la baza existenței subiectului. Anatomia și fiziologia dogon leagă de asemenea omul de cosmos printr-o țesătură de corespondențe.

b) „Opt semințe simbolice sînt localizate în clavicule. Aceste semințe simbolice, principalele cereale din regiune, constituie baza alimentației la populația dogon, formată în majoritate din agricultori ; acest simbol exprimă «consubstanțialitatea» omului și a seminței, fără de care el nu ar putea trăi.“ (Germaine Calamé-Griaule, p. 34) Copiii primesc la naștere aceleași semințe ca părinții lor. Bisexualitatea inherentă ființei umane este marcată aici prin faptul că, în general, dogonul primește în clavicula dreaptă patru semințe „masculine“ de la tatăl său și de la ascendenții săi ignatici, iar în clavicula stîngă, patru semințe „feminine“ de la mama sa și de la ascendenții săi uterini. Prin aceste semințe, persoana e marcată în filiația grupului și se înrădăcinează și în principiul ecologic ce stă la baza vieții dogon. Semințele compun un fel de balansier vital, existența omului fiind legată de germinarea lor.

c) Forța vitală (*nàma*), al cărei principiu se află în sînge. Marcel Griaule o definește ca pe „o energie activă, impersonală, inconștientă, repartizată în toate animalele, vegetalele, în ființele supranaturale, în lucrurile din natură, și care tinde să persiste în ființa sa, suport căruia îi este afectată temporar (ființă muritoare) sau etern (ființă nemuritoare)”²⁰. *Nàma* rezultă din suma de *nàma* date de tată, de mamă și de strămoșul ce renaște în el.

²⁰ Marcel Griaule, *Masques dogons*, Institut d’Ethnologie, Paris, 1938, p. 160.

d) Cele opt *kikinu*, principii spirituale ale persoanei, împărțite în două grupuri de câte patru (masculi sau femele, inteligente sau proaste), gemene două câte două. Ele contribuie, în funcție de determinarea lor, la schițarea psihologiei persoanei, a dispoziției sale. Sînt localizate în diverse organe ale corpului, mai pot sta în rezervă în diferite locuri (o mlaștină, un altar, un animal...), în funcție de momentele psihologice trăite de cei ce le poartă.

Pot fi evocate astfel și alte reprezentări ale persoanei pe pămîntul african. Dar se presimte deja numărul de percepții ale „corpului” ce pot fi întîlnite. Definiția corpului e dată întotdeauna în negativ față de cea a persoanei. Nu este deloc o realitate evidentă, o materie incontestabilă : „corpul” nu există decît construit din punct de vedere cultural de către om. E o privire aruncată asupra persoanei de către societățile umane, care îi cercetează contururile fără a-l distinge, în cea mai mare parte a timpului, de omul pe care-l încarnează. De unde paradoxul societăților pentru care „corpul” nu există sau al societăților pentru care „corpul” constituie o realitate atît de complexă, încît sfidează înțelegerea occidentalului. La fel, pădurea e evidentă la prima vedere, dar există pădurea indianului și cea a căutătorului de aur, cea a militarului și cea a turistului, cea a negustorului de plante medicinale și cea a ornitologului, cea a copilului și cea a adultului, cea a fugarului și cea a călătorului... La fel, corpul nu dobîndește sens decît prin privirea culturală a omului.

Înțelegerea relațiilor dintre corp și modernitate impune o genealogie, un fel de „istorie a prezentului” (M. Foucault), o revenire asupra noțiunii de corp în *einstellung* occidentală, ca și o reflecție asupra noțiunii de persoană, fără de care nu s-ar putea înțelege mizele acestei relații. Vom vedea, încetul cu încetul, de-a lungul timpului, cucerind teren o concepție paradoxală asupra corpului. Pe de o parte, corpul ca suport al individului, frontieră a raportului său cu lumea ; și, la alt nivel, corpul disociat de om, căruia îi conferă prezența sa, și aceasta prin modelul privilegiat al mașinii. Vom vedea legăturile strînse dintre individualism și corpul modern.

Capitolul 2

LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : OMUL DISECAT

Corpul popular

Civilizația medievală și chiar cea renașcentistă este un amestec confuz de tradiții populare locale și de semnificații creștine. E vorba de un „creștinism folclorizat“, după fericita formulă a lui Jean Delumeau, care alimentează relațiile omului cu mediul său social și natural. O antropologie cosmică structurează cadrele sociale și culturale. Omul nu se distinge de țesătura comunitară și cosmică în care e inserat, se contopește cu mulțimea semenilor săi, fără ca singularitatea lui să facă din el un individ în sensul modern al termenului. El ia cunoștință de identitatea sa și de înrădăcinarea sa fizică în interiorul unei rețele înguste de corespondențe.

Pentru ca „individualizarea prin materie“, adică prin corp, să funcționeze, pe plan social, trebuie așteptată dezvoltarea individualismului. Atunci, corpul va fi, efectiv, proprietatea omului, încetînd să mai fie esența sa. Pe planul reprezentărilor, o teorie a corpului ca obiect independent de om, legat totuși de acesta, găsindu-și în el propriile resurse (specificitatea vocabularului anatomic și fiziologic), va dobîndi atunci o importanță socială sporită. Dar în colectivitățile umane de tip tradițional, holist¹, domină un

¹ Adoptăm aici definiția holismului (noțiunea de comunitate este utilizată aici în același sens structural) dată de Louis Dumont : „o ideologie care pune în valoare totalitatea socială și neglijează sau subordonează individul uman“. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 263.

fel de identitate de substanță între om și lume. o complicitate fără cusur. în care intervin aceleași componente. La fel cum omul din aceste societăți nu este separabil de corpul său, nici lumea nu e separabilă de om. Despărțirea va fi introdusă de către individualism și cultura savantă.

Pentru a discerne ce reprezentări ale omului (și ale corpului său) le precedă pe cele care ne caracterizează astăzi, se impune o întoarcere la sărbătoarea populară medievală. Se știe în ce măsură aceasta se află în centrul socialității, mai ales în secolul al XV-lea. Dar înțelegerea sensului sărbătorii medievale presupune abandonarea semnificațiilor noastre contemporane. Carnavalul și sărbătorile înrudite : cele ale nebunilor, ale măgarului, ale Inocenților etc., misterele, satirele, farsele, „rîsul pascal“, tapajele, aparțin unei regiuni uitate a istoriei.

În sărbătorile Carnavalului, de exemplu, corpurile se amestecă, indistinct, țin de aceeași stare a comunității aduse la incandescență... Nimic nu e mai străin acestor festivități decît ideea de spectacol, de îndepărtare și de apropiere doar prin intermediul privirii. În fervoarea străzii și a pieței publice, e imposibil să stai deoparte, fiecare om participă la efuziunea colectivă, la adunătura confuză ce rîde de uzanțele și de preceptele religiei. Principiile cele mai sacre sînt luate în zeflemea de bufoni, de nebuni, de regii Carnavalului ; parodiile, ironiile abundă din toate părțile. Perioada Carnavalului suspendă provizoriu obiceiurile împămîntenite și le favorizează renașterea și regenerarea prin această trecere la paradoxal. Este căutarea unui al doilea suflu, după ce marele rîs din piața publică a purificat spațiul și oamenii. Carnavalul instituie regula încălcării legilor, duce oamenii la o eliberare de pulsuniile de obicei refulate. *Intervallum mundi*, începerea unui alt timp în timpul oamenilor și al societăților unde trăiesc ei. Seriozitatea vieții se face țândări în fața rîsului nestăpînit al colectivității unite în același sacrificiu ritual al convențiilor. Sărbătoare tipic comunitară unde ansamblul oamenilor tinde provizoriu către comuniune, dincolo de tensiunile oricărei vieți sociale. Trebuie de toate pentru a alcătui o lume : Carnavalul duce această conștiință la un maximum de intensitate. Plăcerile Carnavalului celebrează faptul de a exista, de a trăi împreună, diferiți, chiar inegali, fragili și puternici totodată, fericiți și triști, emoționați și frivoli, mûritori și nemûritori.

În schimb, sărbătorile oficiale instituite de păturile conducătoare nu se disting de convențiile obișnuite, nu oferă evadări către o lume integrantă, ci dimpotrivă. Ele se bazează pe separare, ierarhizează actorii, consacra valorile religioase, sociale și atestă astfel germenii unei individualizări a oamenilor. Carnavalul dezleagă și confundă, acolo unde sărbătoarea oficială fixează și distinge. Răsturnările operate de festivitățile Carnavalului, timp de excese și de risipă, ilustrează sfârșitul și renașterea lumii, noua primăvară a vieții.

Corpul grotesc al sărbătorilor carnavalești se opune în mod radical corpului modern. Este un intermediar între oameni, semnul alianței. Nu e un corp separat, astfel că noțiunea de „corp grotesc” trebuie să ocolească echivocul. Corpul în societatea medievală și *a fortiori* în tradițiile Carnavalului nu se distinge de om, cum se întâmplă, dimpotrivă, cu corpul din modernitate, privit ca factor de individuație. Ceea ce refuză cultura populară a Evului Mediu și a Renașterii este tocmai principiul individuației, separarea de cosmos, ruperea omului de corpul său. Regresul treptat al risului și al tradițiilor din piața publică marchează apariția corpului modern ca entitate, ca semn de distincție al unui om față de altul.

Corpul grotesc e format din proeminente, din protuberanțe, debordează de vitalitate, se amestecă cu mulțimea, imposibil de separat, deschis, în contact cu cosmosul, nemulțumit de limitele pe care nu încetează să le depășească. Este un fel de „mare corp popular al speciei” (Bakhtine), un corp veșnic renăscând : plin de o viață ce se naște sau de o viață ce se pierde, pentru a renaște. „Corpul grotesc, spune Bakhtine, nu e demarcat de restul lumii, nu e închis, terminat, nici desăvârșit, ci se depășește pe sine, trece dincolo de propriile limite. Accentul se pune pe părțile corpului unde acesta este fie deschis lumii exterioare, fie că se află el însuși în lume, adică la orificii, la protuberanțe, la toate ramificațiile și excrescențele : gura deschisă, organele genitale, sîinii, falusul, pîntecele proeminent, nasul.”² Adică toate organele care vor fi ale rușinii în cultura burgheză.

Activitățile în care se complăce omul carnavalesc sînt tocmai cele unde se depășesc limitele, unde corpul debordează, își trăiește în

² Mikhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, col. „Tel”, p. 35.

plenitudine expansiunea spre exterior : actul sexual, sarcina, moartea, mîncatul, băutul, satisfacerea nevoilor naturale. Și toate acestea cu o sete cu atît mai mare cu cît existența populară e precară, perioadele de lipsuri frecvente și îmbătrînirea precoce. E un fel de corp provizoriu, mereu în transfigurare, fără odihnă. Un corp veșnic uimit, ce nu poate decît forfoti, de excese pe care le caută fără a obosi. Există numeroase ilustrări în opera lui Rabelais sau, la un nivel diferit, în cea a lui Cervantes sau a lui Boccaccio. Accentul se pune pe activitățile unui om inseparabil de corpul său, de comunitatea sa și de cosmos.

Deja în secolul al XVI-lea, în clasele educate ale societății, se conturează corpul rațional, care prefigurează reprezentările noastre actuale, marchează granița de la un individ la altul, închiderea subiectului. Este un corp neted, moral, fără asperități, limitat, reticent la orice eventuală transformare. Un corp izolat, separat de altele în poziție de exterioritate cu lumea, închis în el însuși. Organele și funcțiile carnavalesci vor fi treptat depreciate, devenind obiecte ale pudorii, personalizate. Sărbătorile vor fi mai ordonate, bazate mai mult pe separare decît pe confuzie³.

O antropologie cosmică

Carnavalul revelează un regim al corpului care nu se rezumă la subiect, ci îl depășește pentru a-și lua constituenții și energia din lumea dimprejur. Omul, imposibil de distins de înrădăcinarea sa fizică, este perceput prin includerea sa în cadrul forțelor ce controlează universul. Separarea rămîne limitată la noile clase conducătoare pe plan economic și ideologic, nu și-a exercitat influența în clasele populare, unde persistă o cunoaștere tradițională. Burghezia și reformații sînt propagatorii cei mai hotărîți ai unei viziuni asupra lumii pe cale să apară și care pune în centrul său individul, privind natura cu ochii unei raționalități în devenire.

³ Despre represiunea festivităților populare începînd cu remanierea culturală ce debutează atunci și dă rezultate începînd cu secolul al XVII-lea și vizează, sub controlul Bisericii și al statului, să stigmatizeze cunoașterea populară, vezi R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, 1978.

În clasele populare, *persona* rămîne subordonată unei totalități sociale și cosmice, care o depășește. Frontierele trupului nu marchează limitele monadei individuale. O rețea de corespondențe amestecă într-un destin comun animalele, plantele, omul și lumea nevăzută. Totul se leagă, totul răsună împreună, nimic nu este indiferent, orice eveniment semnalează ceva. Lévy-Bruhl vorbea altădată, pentru societățile tradiționale, de o mentalitate „primitivă” guvernată de legile participării, legată prin simpatie de toate formele animate sau inerte care există în mediul unde trăiește omul. E. Cassirer a evocat și el acest sentiment de continuitate, de „comunitate a tot ce trăiește”, ce face imposibilă detașarea unei forme de viață de restul lumii.

Prin această reprezentare, diversificată la nesfârșit în formele sale culturale, dar care lasă să i se vadă cu ușurință structura antropologică, nu există nici o ruptură calitativă între trupul omului și trupul lumii. Principiul fiziologiei umane e conținut în cosmologie. Corpul uman este, în tradițiile populare, vectorul unei includeri, nu motivul unei excluderi (în sensul în care corpul va defini individul și îl va separa de ceilalți, dar și de lume) ; el leagă omul de toate energiile vizibile și invizibile ce parcurg lumea. Corpul nu constituie un univers independent, întors spre sine precum modelul anatomic, codurile de politețe sau modelul mecanicist. Omul, voinic (în sens simbolic), este un câmp de forțe, putînd acționa asupra lumii și mereu supus influenței acesteia.

Este ceea ce arată și vrăjitoria populară : o înscriere a omului într-o țesătură holistă, unde totul se află în interrelație, unde un gest are influență asupra cosmosului și declanșează anumite forțe în mod deliberat (vrăjitoria) sau din neatenție. În *Les évangiles des quenouilles*, o trecere în revistă a cunoștințelor tradiționale feminine, publicată în 1480 la Bruges, se găsește un repertoriu organizat al credințelor despre boală, viața cotidiană, educarea copiilor, leacuri, corpul omenesc etc., ce ilustrează această forță înconjurătoare care conduce lumea. Datorită unui ansamblu de cunoștințe tradiționale, este posibil s-o supui, s-o utilizezi în propriul avantaj sau s-o dezlănțui asupra cuiva cînd vrei să-i faci rău. Să dăm cîteva exemple : „Dacă urinezi între două case sau contra soarelui,

faci boala de ochi numită albeață⁴. „Pentru ca să nu rămii înțepenit de cap sau de mijloc, trebuie să nu mănânci cap sau carne de pisică sau de urs.“ (p. 75) „Cînd urlă cîinii, trebuie să-ți astupi urechile, pentru că aduc vești proaste. Dimpotrivă, trebuie să auzi calul cînd țipă sau nechează.“ (p. 76) „Cel ce bea apă sfințită duminica la slujbă va alunga diavolul cel rău, care nu se va putea apropia de el la mai mult de șapte picioare toată săptămîna.“ (p. 78) „Cînd s-a născut un copil, dacă e băiat, trebuie dus la tatăl său și trebuie să i se pună picioarele pe piept, căci astfel copilul nu va avea o moarte urîă.“ (p. 106) Fiecare cuvînt din *Les évangiles des quenouilles* evocă o corespondență simbolică ce subordonează strîns toate componentele animale, vegetale, minerale, climaterice sau umane, unor filoane subtile de energie, unor cauzalități singulare, unde se pare că hazardul sau indiferența nu au niciodată posibilitatea să cîștige.

Pe multe pagini frumoase, L. Febvre a evocat, în acest sens, „fluiditatea unei lumi unde nimic nu e strict delimitat, unde ființele însele, pierzîndu-și granițele, își schimbă într-o clipă, fără a provoca altfel obiecții, forma, aspectul, dimensiunea, chiar regnul“, ca și cum am spune : și iată aștepta povești despre pietre care prind viață, se mișcă și avansează : iată arborii care învie ; iată animalele ce se comportă, în sfîrșit, ca oamenii și oamenii care se transformă, după bunul lor plac, în animale. Caz tipic, cel al vîrcolacului, al ființei omenești ce se poate găsi în același timp în două locuri distincte, fără ca nimeni să se arate surprins : „într-unul e om, în celălalt, animal“⁵.

Privită din punctul de vedere al separării, categoria corpului este o abstracție, un non-sens. Atunci, omul nu poate fi privit izolat de corpul său, nici măcar după moarte. Astfel, se consideră că trupul victimei sîngerează cînd se află în prezența asasinului. Dacă un criminal scapă de justiție în timpul vieții, i se deshumează cadavrul și e supus pedepsei pe care o merita. Lucien Febvre, pentru a-și susține afirmația că semnificația imposibilului nu reprezintă o categorie a mentalității renaștentiste, vorbește despre acel decapitat ce-și ia capul în mîini și începe să meargă

⁴ *Les évangiles des quenouilles*, traduits et présentés par Jacques Lacarrière, Paris, Imago, 1987.

⁵ Lucien Febvre, *François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 404–405.

pe stradă. Toată lumea îl vede : nimeni nu se poate îndoii. Și aici se observă în ce măsură corpul rămîne solidar cu persoana. De unde abundența de metafore organice pentru desemnarea domeniului social sau a unora dintre elementele sale : corpul social e unitar precum omul. De la unul la celălalt, se întinde *un continuum*, înglobînd condiția umană și lumea naturală sub auspiciile Revelației.

Se întîmplă totuși ca unii criminali să fie tăiați bucăți. Dar e vorba aici de oameni care s-au rupt în mod deliberat de legile comunității. Criminalul este un om lipsit de legături sociale, el își impune individualitatea împotriva voinței și valorilor grupului. *Colonia penitenciară* a lui F. Kafka prezintă o parabolă a destinului ce-l așteaptă în compensația crimei. În această nuvelă, un călător asistă cu oroare la supliciul unui condamnat. Ofițerul vorbește despre clemența de care beneficiază condamnații : „Condamnatului i se scrie cu grapa pe trup porunca pe care a încălcat-o”⁶. Acesta este atunci destinul criminalului : disidența sa realizează în miniatură o tăiere în bucăți a corpului social, de aceea e pedepsit metaforic prin tăierea în bucăți a propriului corp. Prin delictul de care s-a făcut vinovat, el și-a dovedit detașarea de comunitatea umană. Tortura vizează în el această încălcare a regulilor ce stau la baza pactului social. Nu e lipsit de semnificație faptul că primele cadavre oferite anatomistilor au fost tocmai cele ale unor condamnați la moarte. Dar, totuși, tăiat în bucăți de călău sau de scalpelul anatomistului după execuție, omul rămîne întreg din punct de vedere ontologic. Iar Biserica, chiar dacă permite disecția⁷ în mod foarte vigilant, are grijă ca omul „disecat” să aibă parte de o slujbă (la care participă și anatomistul și asistentul său) înainte de a fi înmormîntat creștinește. În ciuda crimelor sale, condamnatul nu încetează să aparțină corpului mistic al Bisericii.

⁶ Franz Kafka, *La colonie pénitentiaire* (trad. Alexandre Vialatte), Gallimard, col. „Folio”, p. 16 [ed. rom. : Franz Kafka, *Colonia penitenciară*, trad. Mihai Izbășescu, Iași, Editura Moldova, 1991, p. 99].

⁷ Să nu uităm totuși că mulți anatomisti sau artiști, Vesalius, Michelangelo, Leonardo da Vinci de exemplu, recurgeau la contrabanda cu cadavre, căutînd în cimitire sau în jurul spînzurătorilor pentru a-și procura corpurile de care aveau nevoie. Cf. David Le Breton, *La chair à vif : usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993.

Aneantizat din punct de vedere social, el rămîne om sub privirea lui Dumnezeu. Ritualul religios nu se adresează unei grămezi de carne dezmembrată, ci unui om, unui membru al *universitas*⁸.

Relicvele

Rămășițele pămîntești ale sfinților sînt și ele tăiate în bucăți, iar relicvele dispersate în toată creștinătatea. Dar în fragmentul de corp sanctificat e celebrată un fel de metonimie a slavei lui Dumnezeu. Relicvele ascund puteri favorabile : vindecarea bolilor, protejarea recoltelor, prevenirea epidemiilor, ocrotirea oamenilor în ceea ce fac etc., dar această putere de intervenție asupra desfășurării lucrurilor nu indică decît prezența lui Dumnezeu în ele. Organul prelevat din corpul sfîntului sau al sfintei este drumul pămîntesc cel mai scurt către împărăția cerurilor. În relicve, corpul mistic al Bisericii se face simțit sub o formă tangibilă și simplă, care răspunde dorințelor celor mai mulți oameni. Aceste *memoriae* favorizează o proximitate mai tangibilă a comunității cu acela pe care ea îl consideră creatorul său. Ele nu sînt adorate pentru ele însele, tot la fel cum nu sînt nici sfinții, ale căror destine crude le evocă Jacques de Voragine în *La légende dorée*. Individualitatea sfîntului nu e decît o voce consonantă în concertul laudelor adresate lui Dumnezeu. El nu este un om ce trăiește pentru sine, existența sa e traversată de comunitate. El nu există decît prin ea și pentru ea. El poate astfel să-și sacrifice viața fără durere. Sfinții și relicvele provenind din rămășițele lor pămîntești sînt mijloace de intervenție, de ajutor, formule de exprimare a credinței față de Dumnezeu, pe care le împărtășește colectivitatea. O urmă de individuație în aceste lucruri, fără îndoială, dar profund nuanțată de utilizarea relicvelor⁹.

⁸ Pentru noțiunea de *universitas*, vezi Pierre Michaud–Quentin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Vrin, 1970, mai ales pp. 11–57.

⁹ Despre relicve, vezi Nicole Hermann–Mascard, *Les reliques des saints : la formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975. Să-l amintim aici simbolic pe Sfîntul Pavel : „Căci precum trupul unul este, și are mădule multe, iar toate mădulele trupului, multe fiind, sînt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup“ (I Cor. 12, 12).

Uneori corpul dezmembrat al sfântului nu-și mai dezvăluie esența metafizică de templu al Sfântului Duh sub forma metaforei. Astfel, Piero Camporesi evocă, nu fără umor, dezmembrarea meticuloasă de care beneficiază în 1308 sora Chiara de Monfalcone, moartă în miros de sfințenie la mănăstirea augustinilor. Diferitele viscere sînt aranjate cu grijă într-un vas de pămînt, în vreme ce inima e pusă deoparte. Măicuțele, care fac ele însele toată această aranjare singulară, pentru a nu lăsa un bărbat să atingă un trup rămas virgin, admiră inima atît de plină de dragoste pentru Dumnezeu. Și unele își amintesc atunci că au auzit-o adesea pe sora lor spunîndu-le că îl are pe „Isus Hristos crucificat în inimă”. Cedînd unei intuiții, ele împlîntă o lamă în inima preafericitei și descoperă cu emoție forma Crucii desenată de nervi. O cercetare mai minuțioasă permite descoperirea altui nerv ce reprezenta biciul cu care a fost bătut Hristos. Miracolul nu se oprește aici. În fața unei adunări de teologi, de judecători, de doctori și de călugări convocați cu această ocazie, inima inepuizabilă a sorei Chiara dezvăluie, în fața ochilor uimiți ai martorilor, obiectele Patimii, precum „coloana, coroana de spini, cele trei cuie, lancea și prăjina cu buretele, reprezentate atît de viu, încît Berangario, atingînd vîrfurile lăncii și al celor trei cuie s-a ars, de parcă ar fi fost cu adevărat de foc”¹⁰. Relicva desprinsă din sfînt nu reprezintă semnul unei divizări a unității subiectului, ea nu singularizează corpul. Ea este o metonimie, încarnază, în stil propriu, „corpul mistic al Bisericii”, unde toți se confundă, în ciuda diferențelor dintre ei. În acest sens, dezmembrarea rămășițelor sfîntului nu traduce reducerea sa la un corp. Organul sustras semnifică persoana sfîntului, atestă mereu acțiunile sale trecute. Ne aflăm la antipodul disecțiilor operate de primii anatomici pentru a cunoaște interiorul invizibil al corpului uman (de această dată, detașat de subiectul încarnat), pentru care identitatea subiectului contează prea puțin.

Corpul de neatins

Într-o lume aflată sub semnul transcendenței creștine și în care tradițiile populare își mențin încă înrădăcinarea socială, omul (imposibil de deosebit

¹⁰ Cf. Piero Camporesi, *La chair impassible*, Flammarion, 1986, pp. 7 sq.

de corpul său) este o cifră a cosmosului, iar a lua sînge, chiar dacă numai pentru a vindeca, înseamnă a distruge alianța, a încălca un tabu.

În articolul său despre meseriile licite și ilicite din Evul Mediu, Jacques Le Goff subliniază oprobriul ce-i lega pe chirurg, bărbier, măcelar și călău¹¹. Asociere echivocă, prin care se atestă că, multă vreme, cei ce îngrijesc încălcînd limitele corpului nu se bucură de prea mult respect. Ca orice om pe care statutul său social îl pune în mod regulat în prezența unui tabu, chirurgii sînt personaje suspecte, îngrijorătoare, în ochii contemporanilor. Conciliul de la Tours din 1163 interzice medicilor monastici să ia sînge. Profesiunea medicală se schimbă în secolul al XII-lea¹², despărțindu-se în diferite categorii : cea a medicilor universitari, călugări mai abili în speculații decît în eficiență terapeutică. Ei nu intervin decît pentru bolile „externe“, fără a atinge corpul bolnavului. Categoria chirurgilor, care încep cu adevărat să se organizeze la sfîrșitul secolului al XIII-lea și acționează la nivelul interiorului corpului, mergînd dincolo de tabu-ul sîngelui. Sînt adesea laici, disprețuiți de medici, din cauza ignorării științei scolastice. Ambroise Paré, maestru chirurg care descoperă ligatura arterelor pentru evitarea hemoragiilor, salvînd astfel nenumărate vieți, este ridiculizat de casta medicilor călugări fiindcă nu cunoaște latina. La sfîrșitul vieții sale, doar metodele încep să-i fie aplicate, Facultatea de medicină opunîndu-se încă retipăririi operei sale. Contează mai puțin pentru medic îngrijirea și vindecarea bolnavilor decît cunoașterea latinei. Și, în sfîrșit, categoria bărbierilor, rivali ai chirurgilor, ce trebuiau să cunoască utilizarea pieptenului și a briciului, dar și diferitele puncte de sîngerare. Medicul ocupă poziția, în toate privințele privilegiată, a celui ce se presupune că știe, dar care nu se contaminează cu impuritatea sîngelui și disprețuiește corvezile înjositoare. Statutul celor trei profesii se definește începînd cu secolul al XIII-lea. Ierarhie subtilă care face

¹¹ Cf. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 93 [ed. rom. : Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, trad. Maria Carpov, București, Editura Meridiane, 1986, vol. 1, pp. 150 sq.] ; Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 119 sq.

¹² Vezi, de exemplu, Danièle Jacquard, *Le milieu médical du XI^e au XV^e siècle*, Genève, Droz, 1981.

din cea mai mare distanță pînă la bolnav și la corp, însemnul poziției sociale celei mai dorite și mai prestigioase. Într-adevăr, îndepărtarea de corp e cea care stabilește statutul acestor perspective diferite asupra omului bolnav. Mișcarea epistemologică și ontologică, care ajunge la inventarea corpului, este în desfășurare.

Nașterea individului

Ascensiunea individualismului occidental va face, treptat-treptat, să se ajungă la distincția dualistă între om și corpul său, nu dintr-o perspectivă direct religioasă, ci pe plan profan. Trebuie să ne punem întrebări acum privind legătura socială între individ și corp, pentru a afla sursele reprezentării moderne a corpului.

Premisele apariției individului pe o scară socială semnificativă sînt reperabile în mozaicul italian din *Trecento* și *Quattrocento*, cînd comerțul și băncile joacă un rol economic și social de o mare importanță. Negustorul este prototipul individului modern, omul ale cărui ambiții depășesc cadrele stabilite, omul cosmopolit prin excelență, care face din propriul interes mobilul acțiunilor sale, chiar și în detrimentul „binelui general“. Biserica nu se lasă indusă în eroare, încercînd să se opună influenței sale crescînde, înainte de a ceda teren, pe măsură ce nevoia socială de comerț devine mai pregnantă. În ciuda anumitor lacune, J. Burckhardt vorbește despre apariția acestei noțiuni noi de individ, care reprezintă, pentru unele straturi sociale privilegiate pe plan economic și politic, începutul unei slăbiri a *continuum*-ului valorilor și legăturilor dintre actori. În sînul acestor grupuri, individul tinde să devină centrul autonom al opțiunilor și al valorilor sale. El nu mai este animat de grija față de comunitate și de respectarea tradițiilor. Desigur, această conștientizare, care acordă omului o marjă de acțiune aproape nelimitată, nu atinge decît o fracțiune a colectivității, în mod esențial oamenii din orașe, negustorii, bancherii. Precaritatea puterii politice în aceste state italiene îl face, de asemenea, pe prinț să-și dezvolte un spirit al calculului, al insensibilității, al ambiției, al voluntarismului de natură să-i pună în lumină individualitatea. Louis Dumont subliniază pe bună dreptate că gîndirea

lui Machiavelli, expresie politică a acestui individualism pe cale de apariție, marchează o „eliberare a rețelei holiste a scopurilor umane”¹³.

Imaginea modernă a singurătății în care omul puterii suferă își manifestă atunci versiunea cea mai pregnantă în teama și neîncrederea nutrite în orice clipă de prinț față de năzuințele personale ale semenilor săi¹⁴. La umbra suveranului, sub protecția sa, apare o altă mare figură a individualismului născând, cea a artistului. Sentimentul de a aparține lumii și nu doar comunității de origine se intensifică prin situația de exil în care se află mii de oameni datorită vicisitudinilor politice sau economice ale diferitelor state. Impunătoare colonii de exilați se creează în orașele italiene, cea a florentinilor la Ferrara, de exemplu. Departe de a se abandona în voia tristeții, acești oameni îndepărtați de orașele lor natale, de familiile lor, își dezvoltă sentimentul nou al apartenenței la o lume mai mare. Spațiul comunitar a devenit prea strîmt în ochii lor pentru a pretinde că le închide ambițiile în limitele sale. Unica frontieră admisă de acești oameni ai Renașterii este cea a lumii. Sînt deja indivizi, chiar dacă ei continuă, în multe privințe, să aparțină unei societăți în care legăturile comunitare rămîn puternice. Au dobîndit un grad de libertate față de legăturile anterioare, ce înainte era de neconceput.

Divina Comedie a lui Dante este contemporană cu această slăbire încă imperceptibilă a cîmpului social, care acordă în mod cumpătat unor mii de oameni sentimentul de a fi cetățean al lumii mai degrabă decît al unui oraș sau al unei regiuni. Aventura lui Vergiliu în infern este cea a unui individ, ea anunță deja punerea în valoare a poetului, a artistului. Această mare operă e scrisă în limba vulgară, ca pentru a spori exilul interior al lui Dante, constrîns să trăiască în afara Florenței. Dar, în ciuda necazului său, acesta poate spune cu exaltare : „Patria mea este lumea în general”. Dumnezeu revelației, comunitatea, tradițiile locale devin referințe formale, ele nu ordonează în mod decisiv valorile și acțiunile unui om eliberat tot mai mult de *universitas*. *Uomo universale* începe să caute în convingerile sale personale orientarea relativă a acțiunilor sale asupra lumii. El își

¹³ Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, op. cit., p. 79.

¹⁴ Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, vol. 1, Paris, Denoël, col. „Médiation”, p. 9.

presimte importanța socială : nu mai sînt căile obscure ale providenței cele care pot decide legat de viața sa sau de cea a societății. el știe de acum că singur își fabrică destinul și că decide forma și sensul ce le poate lua societatea unde trăiește. Eliberarea de religios duce la conștiința responsabilității personale, curînd va duce la eliberarea de politic o dată cu apariția democrației.

Inventarea chipului

Geografia chipului se transformă. Gura încetează să mai fie căscată, gurmandă, loc al apetitului nestăvilat sau al strigătelor din piața publică, ea devine acum tributară unei semnificații psihologice, la fel de expresivă ca și celelalte părți ale feței. Adevăr unic al unui om unic, epifanie a subiectului, a *ego cogito*. Corpul din modernitate încetează să privilegieze gura, organ al avidității, al contactului cu ceilalți prin vorbire, strigăt sau cîntec, prin băutură sau hrană. Incandescența socială a carnavalului și a sărbătorilor populare devine mai rară. Axiologia corporală se modifică. Ochii sînt organele beneficiare ale influenței crescînde a „culturii savante”. Orice interes al chipului se concentrează în ei. Privirea, cu semnificație minoră pentru oamenii din Evul Mediu și chiar din Renaștere, dobîndește o soartă mai importantă în secolele ce vin. Semnificație a distanței, a devenit semnificația cheie a modernității, pentru că autorizează comunicarea, păstrînd atitudinea rezervată a interlocutorilor.

În secolul al XV-lea, portretul individual devine în mod semnificativ una dintre primele surse de inspirație ale picturii, răsturnînd în cîteva decenii tendința bine stabilită pînă atunci de a nu reprezenta persoana umană fără a recurge la o figură religioasă. Înfloririi creștinismului îi corespunde o respingere a portretului¹⁵, legată de teama că surprinderea imaginii omului să nu fie cea a omului însuși. Portretul nu e perceput ca un semn, ca o privire, ci ca o realitate ce expune persoana. La începutul Evului Mediu, doar înalții demnitari ai Bisericii sau ai Regatului lasă portrete

¹⁵ Dar acestea erau pe atunci foarte stilizate, fără marcă reală de individuație.

ale persoanelor lor, dar protejate de vrăjitorii prin consonanța religioasă a scenelor unde apar, înconjurați de personaje celeste. Exemplul Papei face ca donatori bogați să dorească a li se introduce imaginea în operele religioase (fresce, manuscrise, apoi spatele altarelor), la a căror realizare contribuie cu generozitate. Donația la adăpostul unui sfânt patronaj îi permite donatorului să-și asigure propria perenitate, amestecându-și prezența cu aceea a unor înalte personaje ale istoriei creștine. În secolul al XIV-lea, alte suporturi primesc portretele : spatele altarelor, fațadele hotelurilor și primele picturi de șevalet. În spatele altarelor, donatorul e cel mai adesea reprezentat în compania sfinților, dar uneori, și mai ales pe părțile exterioare, se întâmplă să fie reprezentat izolat. În special cu Jan Van Eyck afiliația neapărat religioasă a prezenței donatorului se estompează. *Fecioara cancelarului Rolin* (circa 1435) pune față în față, ca într-o discuție cordială între soți, Fecioara și donatorul. Topografia pânzei nu distinge Fecioara de omul profan : spațiul împărțit este egal pentru cei doi interlocutori. *Portretul familiei Arnolfini* (1434) celebrează fără consonanță direct religioasă intimitatea casnică a doi soți. La picioarele lor stă întins un câțel, care amplifică dimensiunea personală a scenei. Are loc o alunecare de la celebrarea religioasă înspre celebrarea profanului. Către 1380, totuși, Girard d'Orléans a deschis drumul, semnând unul dintre primele tablouri de șevalet unde figura doar profilul lui Ioan cel Bun.

În secolul al XV-lea, portretul individual, detașat de orice referință religioasă, ia avânt în pictură, la Florența ca și la Veneția, în Flandra ca și în Germania. Portretul devine tablou prin el însuși, suport al unei memorii, al unei celebrări personale fără altă justificare. Preocuparea față de portret și deci, în mod esențial, față de chip, va primi o importanță tot mai mare de-a lungul secolelor (fotografia înlocuind pictura : astfel, numărul actelor de identitate, fiecare purtând o fotografie, de care dispunem astăzi. Individuația prin corp rafinându-se aici prin individuația prin chip).

Pentru a înțelege toate acestea, trebuie amintit că fața este partea cea mai individualizată, cea mai singularizată a corpului. Chipul reprezintă cifra persoanei, de unde utilizarea sa socială într-o societate în care individul începe, încet, să se afirme. Promovarea istorică a individului o

marchează paralel pe cea a corpului și mai ales pe cea a chipului. Individul nu mai este *membrul* nedetașabil de comunitate, de corpul social, el devine un corp prin el însuși. Noua preocupare față de importanța individului duce la dezvoltarea unei arte centrate direct pe persoană și la rafinarea reprezentării trăsăturilor, o preocupare față de singularitatea subiectului, pe care secolele precedente o ignoraseră din punct de vedere social. Individualismul marchează apariția omului închis în corpul său, marchează diferența sa, și toate acestea în epifania chipului¹⁶.

Ascensiunea individualismului

Corolar al acestei dezvoltări a individualismului în Europa occidentală, gloria atinge tot mai mulți oameni : poeții se bucură în timpul vieții de un considerabil renume. Dante sau Petrarca ilustrează acest lucru. Altă trăsătură revelatoare, apariția semnăturii pe operele pictorilor. Creatorii din Evul Mediu rămân în anonim, contopiți în comunitatea oamenilor, cum sînt constructorii de catedrale. În schimb, artiștii din Renaștere își imprimă operele cu sigiliul lor personal. În lucrarea sa *Le grand atelier d'Italie*, André Chastel notează că „în a doua jumătate a secolului al XV-lea, autorul de tablouri tinde să se prezinte pe sine cu mai puțină discreție decît altădată. Este momentul cînd semnătura începe să fie afișată cum se cuvine, sub formă de *cartellino* (foaie sau plăcuță prezentînd numele artistului sau alte indicații despre execuția operei). Se mai practică includerea frecventă a portretului autorului în unghiul drept al compoziției, cum a făcut Botticelli în *Adorația Magilor*, a familiei Medici (circa 1476). Aceste trăsături noi, ce abundă după 1460, dezvăluie aparent o conștiință mai clară a personalității”¹⁷. Vasari îi celebrează pe acești oameni aduși dintr-o dată la o recunoaștere socială considerabilă. Artistul numai este valul de suprafață purtat de spiritualitatea mulțimilor, artizanul anonim ale marilor proiecte colective, el devine un creator

¹⁶ Cf. David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.

¹⁷ André Chastel, *Le grand atelier d'Italie (1500–1640)*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 177 sq.

autonom. Noțiunea de artist se încarcă cu o valență socială ce o distinge de celelalte profesii.

Orașele italiene din Renaștere se mândresc că au adăpostit oameni celebri : sfinți, dar și oameni politici, poeți, savanți, filosofi, pictori etc. Compensînd o glorie și ambiții pe care nimic nu le mai oprește, funcționează ironia, ale cărei forme se dezvoltă tot mai mult începînd cu *Quattrocento*¹⁸, formă de compensare, dar și de rezistență a grupului în fața unei autonomizări a indivizilor, care are loc în detrimentul său. Dar ironia nu are nimic comun cu rîsul din cultura populară, de esență comunitară. Ea este, într-o oarecare măsură, o ideologie a chipului, marchează o preocupare față de măsură, presupune distanța individuală. Dimpotrivă, rîsul popular concentrează esența carnavalescă a unui corp ce se desfășoară cu forță în hohote de rîs, nedistinct de om, un corp revărsîndu-se în natură, în cosmos, în mulțime, în exces (cf. *infra*).

Mișcarea de autonomizare relativă a actorilor din anumite grupuri sociale nu încetează să se accentueze pe măsură ce cadrele sociale ale economiei medievale explodează prin proliferarea intereselor personale. Economia medievală se opune, într-adevăr, structural, îmbogățirii unuia în detrimentul celorlalți. Ea se bazează pe măsură, pe preocuparea de a controla cel mai corect sumele alocate în schimbul unui serviciu. Acest *justum pretium* traduce noțiunea de „sacrificiu rezonabil, cerut consumatorului“ (Henri Hauser), suficient pentru ca familia producătorului să-și ducă zilele. Regulile canonice în vigoare interzic împrumutul cu dobîndă. Calvin în 1545 distinge legile cerești de legile omului, pentru a justifica ideea de credit și a da astfel o legitimitate decisivă întreprinderii comerciale sau bancare. În paralel, de altfel, reformații, opunîndu-se instituțiilor eclesiastice, refuzînd autoritatea preotului, fac din religie o problemă de conștiință personală, punînd fiecare om în fața lui Dumnezeu fără alt intermediar, moment important al evoluției individualiste. În acest context, ia avînt capitalismul la sfîrșitul secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea, amplificînd individualismul de-a lungul veacurilor.

¹⁸ J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 118 sq.

Corpul, factor de individuație

Cu sentimentul nou de a fi individ, de a fi el însuși, înainte de a fi membrul unei comunități, corpul devine frontiera precisă ce marchează diferența de la un om la altul. „Factor de individuație“, el devine ținta unei intervenții specifice : cea mai pregnantă este cercetarea anatomică prin disecția operată pe corpul uman. Țesătura comunitară ce reunea de secole, în ciuda disparităților sociale, diferitele ordine ale societății sub egida teologiei creștine și a tradițiilor populare începe deci să slăbească. Structurarea individualistă își face drum încet-încet în universul practicilor și al mentalităților din Renaștere. Limitat, la început și timp de mai multe secole, la anumite straturi sociale privilegiate, la anumite zone geografice, în esență la orașe. . . , individul se distinge de semenii săi. În același timp, reculul, apoi abandonarea viziunii teologice asupra naturii îl determină să considere lumea ce-l înconjoară o formă pură, indiferentă, o formă vidă din punct de vedere ontologic, pe care doar mîna omului are de acum autoritatea s-o modeleze. Această schimbare de distribuire a locului omului în cadrul cosmosului singularizează starturile burgheze. Individuația omului merge împreună cu desacralizarea naturii. Într-o asemenea lume a rupturii, corpul devine frontieră de la un om la altul. Pierzîndu-și înrădăcinarea în comunitatea oamenilor, rupîndu-se de cosmos, omul din straturile cultivate din Renaștere consideră faptul încarnării sale dintr-un unghi contingent. El se descoperă stînjinit de un corp, formă vidă din punct de vedere ontologic, dacă nu depreciață, accidentală, un obstacol în fața cunoașterii lumii înconjurătoare (*infra*). Căci vedem acest lucru : corpul reprezintă un rest. Nu mai este semnul prezenței umane, inseparabil de om, el e forma sa accesorie. Definiția modernă a corpului presupune că omul e rupt de cosmos, rupt de ceilalți, rupt de el însuși, corpul fiind reziduul acestor trei separări.

Omul disecat

Indice fundamental al acestei schimbări de mentalitate care autonomizează individul și proiectează o lumină aparte asupra corpului

uman, constituirea științei anatomice în Italia din *Quattrocento*, în universitățile din Padova, Veneția, Florența mai ales, marchează o mutație antropologică importantă. O dată cu primele disecții oficiale, la începutul secolului al XV-lea, apoi cu banalizarea relativă a acestei practici în secolele XVI și XVII europene, trăim unul din momentele cheie ale individualismului occidental. În ordinea cunoașterii, distincția între corp și persoana umană traduce simultan o mutație ontologică decisivă. Aceste diferite proceduri duc la inventarea corpului în *épistémè* occidental¹⁹.

Înainte, corpul nu se distinge de subiectul căruia îi împrumută un chip. Omul nu poate fi disociat de corpul său, el nu se supune încă acestui paradox singular de *a avea* un corp. Pe toată durata Evului Mediu, disecțiile sînt interzise, chiar de neimaginat. Efracția instrumentului în corp ar fi o violare a ființei umane, rezultat al creației divine. Ar însemna și atentarea la pielea și la carnea lumii. În universul valorilor medievale și renaștentiste, omul se află în contact direct cu universul, el condensează cosmosul. Corpul nu e izolabil de om sau de lume : el este omul și, pe scara sa, este cosmosul. O dată cu anatomistii și mai ales începînd cu *De corporis humani fabrica* (1543) a lui Vesalius, se naște o distincție implicită în *épistémè* occidental între om și corpul său. Aici își are izvorul dualismul contemporan, care privește, într-un mod tot implicit, corpul în manieră izolată, într-un fel de indiferență față de omul căruia îi împrumută chipul. Corpul nu se mai asociază cu verbul a fi, ci cu a avea. Dar ambiguitățile presărate în opera lui Vesalius sînt ilustrarea pregnantă a dificultății acestei treceri.

Primele disecții practice de anatomiciști în scopul formării și al cunoașterii dovedesc o schimbare considerabilă în istoria mentalităților occidentale. O dată cu anatomistii, corpul încetează să se epuizeze în totalitate în semnificația prezenței umane. Corpul intră în imponderabilitate, e disociat de om, e studiat pentru el însuși, ca realitate autonomă. El încetează să mai fie semnul ireductibil al imanenței omului și al ubicuității cosmosului. Dacă definim corpul modern ca pe indicele unei rupturi a omului cu el însuși, al unei rupturi între om și ceilalți și al unei rupturi între

¹⁹ Despre istoria disecției și consecințele sale antropologice, cf. David Le Breton, *La chair à vif...*, *op. cit.*

om și cosmos, găsim pentru prima oară aceste diferite momente în întreprinderea iconoclastă a primilor anomiști și mai ales începînd cu Vesalius. Totuși, distincția operată între prezența umană și corp, acordîndu-i acestuia din urmă privilegiul de a fi interogată din punct de vedere științific și în manieră specifică, indiferent de oricare altă referință (la om, la natură, la societate...), nu funcționează decît în perioada sa de început, bîntuit încă multă vreme de reprezentările anterioare, așa cum ilustrează în mod ciudat planșele din marea operă a lui Vesalius sau cele din numeroasele tratate de anatomie din secolele XVI–XVII. „În principiu, scrie astfel R. Caillois, nu trebuie să existe imagini mai potrivite a fi strict documentare, căci, în acest domeniu, orice fantezie este vinovată și periculoasă.”²⁰ Obiectivității dorite a figurii anatomice, multă vreme într-adevăr, i se adaugă suplimente provenite dintr-un imaginar frămîntat, chiar torturat.

Disecția aplicată omului nu este o întreprindere necunoscută înainte de Renaștere. Rareori fără îndoială, dar se pare că anticii o practicau. Galenus a deschis poate cîteva cadavre. Totuși, Vesalius, ironic, subliniază că rectificările aduse lucrărilor sale printr-o practică mai regulată a anatomiei umane „ne demonstrează clar că n-a făcut niciodată el însuși disecția unui cadavru uman încă proaspăt. Indus în eroare de disecțiile sale pe maimuțe (să admitem că le-a considerat cadavre umane deshidratate și pregătite pentru examinarea oaselor). I s-a întîmplat frecvent să-i taxeze, pe nedrept, de eroare pe vechii medici ce practicaseră disecția ființelor umane. În plus, s-ar putea găsi la el numeroase concluzii greșite în ceea ce privește chiar maimuțele”²¹. Pînă în secolul al XVI-lea, cunoștințele privind interiorul invizibil al corpului sînt furnizate de comentariile din jurul operei lui Galenus. Chiar Vesalius, în ciuda atacurilor de care nu-l cruță, rămîne, în anumite puncte, influențat de ilustrul său

²⁰ Roger Caillois, *Au coeur du fantastique*, în *Cohérences aventureuses*, Gallimard, p. 166.

²¹ André Vésale, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud–INSERM, 1987, p. 37. Această mică lucrare bilingvă (latină–franceză) nu reia, din păcate, decît prefața lui Vesalius din opera sa. Prefață la început pasionantă pentru o istorie a anatomiei și deci și despre gîndirea corpului în lumea occidentală.

predecesor. De fapt, tratatele de anatomie anterioare secolului al XVI-lea se bazează mai ales pe anatomia porcine, considerată pe atunci ca puțin diferită din punct de vedere structural de cea a omului. Corpul uman fiind de neatins, înseamnă că și omul, fragment al comunității și al universului, e de neatins. Încă în 1300, Papa Bonifaciu VIII se revoltă împotriva cruciaților care fierb carnea marilor personaje decedate pe pământuri străine spre a transporta mai ușor scheletul pînă în țara sa natală pentru înhumare. Este un semn, de altfel, că, pentru contemporani, omul rămîne nedisociat de corpul său, că nu-l putem distinge pe unul de celălalt. Dar Bonifaciu VIII, în bula sa *De Sepulturis*, condamnă cu hotărîre reducerea cadavrului la starea de schelet în numele dogmei învierii. Cadavrul nu poate fi dezmembrat, deteriorat, divizat, fără a compromite condițiile mîntuirii omului, pe care îl încarnează mereu. Corpul rămîne semnul omului, avem și aici dovada, dar de un alt ordin. A diviza un corp în bucăți înseamnă a distruge integritatea umană, a risca să-i compromiți șansele în perspectiva învierii. Corpul ține de registrul verbului a fi (omul e corpul său, dar mai e și altceva), nu intră încă în cel al verbului a avea (a avea un corp, eventual distinct de sine).

Dar sub egida unei suprapunerii de factori sociali, economici, politici, demografici etc., ale căror detalii privind circumstanțele depășesc cadrul studiului de față, trama culturală se transformă, tradițiile populare sînt combătute de păturile conducătoare, influența teologiei asupra spiritelor slăbește treptat, deschizînd calea unei secularizări a concepției legate de lume și a unei căutări a raționalității ce continuă și astăzi. Începînd cu Galilei, logica intelectuală pusă în mișcare într-o mulțime de domenii de către păturile savante din secolele XVI–XVII nu încetează să-și amplifice evoluția. Contra tradițiilor populare și a pozițiilor creștine, raționalitatea merge pe drumul său. Iar deschiderea corpurilor va fi jucat un rol deloc neglijabil în dinamica civilizației. Se cristalizează aici una dintre sursele actualei noastre reprezentări a corpului (și deci a omului). Cu Vesalius, se anunță o antropologie de alt ordin, care începe o cezură (nu încă pe-de-a-ntregul consumată) față de cea anterioară, ce făcea din om (și deci din corpul său) o parte din cosmos. Anatomia vesaliană este puțin diferită de aceea care caracterizează astăzi științele biomedicale, dar acesta nu e esențialul pentru noi. Ruptura epistemologică a lui Vesalius face posibilă gîndirea modernă a corpului, chiar dacă el doar o anunță.

Leonardo da Vinci și Vesalius

„O, tu, care te dedai la speculații privind această mașină care este a noastră, nu te întrista să o cunoști prin moartea altcuiva, ci bucură-te că intelectul nostru a fost dotat de către creator cu un asemenea instrument excelent.“ Acestea sînt cuvintele semnificative ale lui Leonardo din *Quaderni*. Și, într-adevăr, căile anatomiei moderne sînt deschise de doi oameni foarte diferiți. Chiar dacă istoria îi acordă o soartă favorabilă lui Vesalius (1514–1564), Leonardo (1452–1519) îl precedă în această aventură, disecînd vreo treizeci de cadavre și scriind numeroase note și dosare despre anatomia umană. Dar manuscrisele lui Leonardo nu au decît o influență redusă în epoca lor, iar apoi multă vreme cvasisecretă, din cauza neglijenței moștenitorului său, Francisco Melzi, care se mulțumește, în cincizeci de ani, să recopieze doar cîteva fragmente din manuscrisul consacrat picturii. Leonardo da Vinci nu și-a tipărit niciodată ideile sau desenele. Din cauza amplitudinii curiozităților și a talentelor sale, a fost și mai puțin făcut cunoscut de cercetătorii din secolele următoare. Așa cum subliniază Georges Sarton, Leonardo a disprețuit cele două invenții majore ale epocii sale : tipografia și gravura²², care ar fi putut face ca opera sa să pătrundă în acel secol și să devină perenă, în loc s-o lase dispersată și în paragină. Tratatate proiectate de Leonardo despre pictură sau anatomie nu văd lumina tiparului, la fel ca și multe din invențiile sale reunite doar în *Quaderni*. La moartea lui Melzi, acestea din urmă trec din mîină în mîină înainte de a cunoaște o difuzare mai amplă, în special începînd din 1796, cînd Chamberlaine reproduce o parte din desenele anatomice într-un volum. Mai ales posibilitatea tipografilor de a reproduce manuscrisele în facsimil (la sfîrșitul secolului al XIX-lea) va face cunoscută definitiv amploarea și calitatea muncii lui Leonardo în materie de anatomie. Vesalius n-a cunoscut, fără îndoială, niciodată aceste desene și comentarii și lui îi revine privilegiul de a introduce cunoștințele anatomice în corpusul științei moderne.

²² Georges Sarton, *Léonard de Vinci ingénieur et savant*, în *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI^e siècle*, PUF, 1953 ; vezi, în același volum, Elmer Belt, *Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci*.

Primele disecții oficiale au loc în universitățile italiene la începutul secolului al XIV-lea, avînd ca obiect cadavrele condamnaților. Ele se succed apoi la intervale regulate, sub controlul Bisericii, care cîntărește cu rigoare autorizațiile acordate. De unde solemnitatea acestor prime disecții : ceremonii lente etalate pe mai multe zile, realizate cu scopuri pedagogice la adresa unui public de chirurghi, bărbieri, medici și studenți. Ele se generalizează în secolul al XVI-lea, depășindu-și intenția inițială, pentru a lua amploare asemenea unui spectacol spre curiozitatea unui auditoriu compozit. Teatrele anatomice sînt menționate în ghidurile de călătorii. M. Veillon²³ citează un text din 1690, ce amintește prezența regulată a patru pînă la cinci sute de spectatori cu ocazia ședințelor publice de anatomie din grădinile regelui. Ne amintim, de altfel, în *Bolnavul închipuit*, de propunerea lui Diafoirus către Angélique : „Tot cu permisiunea tatălui dumneavoastră, vă invit să veniți într-una din zile – așa ca o distracție – să asistați la disecția unei femei, cînd o să iau și eu cuvîntul“ (Actul II, scena 6)*. Mentalitățile din acest secol au devenit deschise la lucruri ce-ar fi umplut de oroare oamenii din epocile anterioare, inclusiv oamenii care exersau profesiunea vindecării, discipoli ai lui Galenus. Corpul nu mai vorbește pentru omul al cărui chip îl portretizează : unul se distinge de celălalt. Anatomistii pornesc la cucerirea secretului trupului, indiferenți față de tradiții, tabu-uri, relativ liberi în legătură cu religia, ei pătrund în microcosmos cu aceeași independență de spirit ca și Galilei, revocînd printr-un termen matematic spațiul milenar al Revelației. M.–C. Pouchelle are dreptate cînd sugerează că, deschizînd corpul uman, anatomistii „deschideau, poate, calea altor descoperitori, fisurînd, o dată cu frontierele corpului, frontierele lumii pămîntești și ale macrocosmosului“²⁴.

Primele lecții de anatomie efectuate pe baza unui cadavru se organizează asemenea unui comentariu al lui Galenus, iar distanța față

²³ Marie Veillon, *La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XVI^e–XVII^e siècles)*, în *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud–INSERM, 1988, pp. 233–250.

* Molière, *Bolnavul închipuit*, trad. Tudor Bogdan și Ștefan Crudu, în *Opere*, vol. IV, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 662 (n. trad.).

²⁴ Marie–Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 137.

de corpul disecat traduce o subtilă ierarhie socială. O miniatură din tratatul lui Guy de Chauliac (1363) surprinde admirabil această topografie simbolică articulată în jurul relației cu corpul. Scena are loc la Universitatea din Montpellier, unde se practică disecția, cu titlu excepțional, din 1315. La o mică distanță față de masa unde se află cadavrul, *magister*, cu o lucrare a lui Galenus în mână, se mulțumește să citească cu voce tare textul consacrat. Cu cealaltă mână, la distanță, indică organele despre care vorbește. Cei ce deschid corpul fac parte din două categorii diferite de bărbieri. Cel ce taie carnea este analfabet, al doilea, care desprinde organele pentru a susține cuvintele maestrului, e mai instruit. În această miniatură, sînt prezenți mai mulți clerici. De la bula lui Bonifaciu VIII, Biserica solicită autorizațiile pentru actul anatomic. O călugăriță, cu mîinile împreunate într-o atitudine de rugăciune, și un preot sînt acolo pentru a veghea la mîntuirea femeii expuse astfel curiozității publice. Se mai observă gravitatea chipurilor, solemnitatea posturilor.

O altă planșă, provenind din *Anatomie de Mondo de Luzzi* (1532) de Latrian și Janot, ilustrează mai bine grija față de distanță a lui *magister*. La înălțimea catedrei, acesta din urmă citește o lucrare a lui Galenus, indicînd vag cu mîna organele pe care un bărbier se grăbește să le descopere, la ordinele unui cleric ce repetă cuvintele maestrului. În această planșă, călugării au dispărut. Între cele două tratate s-a interpus o schimbare de mentalitate.

***Fabrica* lui Vesalius**

„În sfîrșit, la Padova, la școala ce amai celebră din univers. . . , mi-am consacrat sîrguința cercetărilor privind structura omului și, respingînd metodele ridicole utilizate în celelalte universități, m-am ocupat de anatomie și am predat-o astfel încît nimic din ce ne-au transmis strămoșii să nu rămîină în umbră.”²⁵ În 1543, apare la Bâle *De corporis humani*

²⁵ A. Vésale, *La fabrique...*, op. cit., p. 35. Despre viața și opera lui Vesalius, cf. C. D. O'Malley, *Andreas Vesalins of Brussels, 1514–1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

fabrica a lui Vesalius. Un tratat enorm de 700 de pagini, conținând 300 de planșe gravate fără îndoială de Jean de Calcar, un elev al lui Tiziano. De la început, Vesalius își afirmă independența de spirit față de tradiția galenică. Frontispiciul lucrării (realizat, poate, de Tiziano) îl arată simbolic pe Vesalius intervenind asupra cadavrului. Gravura următoare îl prezintă din nou, invitând cititorul să învețe lecția din cartea sa. El ține brațul gol al unui om jupuit, având alături o pană și o hîrtie pentru a nota în detaliu observațiile. O dată cu Vesalius, anatomia se eliberează de jurămîntul de credință față de Galenus. Apariția lucrării *Fabrica*, în același an ca și *De Revolutionibus* a lui Copernic, marchează o dată importantă a acestui proces ce duce la inventarea corpului în gîndirea occidentală. Și totuși, *Fabrica* spune multe despre obstacolele mentale care trebuie încă ridicate pentru a putea privi corpul în mod definitiv ca virtual distinct de om.

Vesalius se naște la Bruxelles în 1514. Casa părinților săi nu e departe de locurile unde se desfășoară execuțiile capitale.

Din punct de vedere istoric, de altfel, o parte din știința anatomică pe cale de apariție se profilează în umbra spînzurătorilor (sau în singurătatea nocturnă a cimitirelor). Cadavrele rămîn acolo pînă la descărnare. Primele observații ale lui Vesalius privind anatomia unamă își au sursa în privirea detașată, care uită metodologic omul, pentru a nu lua în considerare decît corpul. Vesalius își face studiile la Louvain, apoi la Paris, unde, conform legendei, frecventează adesea cimitirele și spînzurătorile, spre a-și procura cadavrele de care are nevoie pentru disejecțiile clandestine. Pleacă apoi în Italia de Nord, propice pe atunci experiențelor iconoclaste. În 1537, devine doctor în medicină la Universitatea de Padova.

Planșele din *Fabrica* indică o mutație epistemologică încărcată de consecințe, dar ele plătesc un tribut semnificativ reprezentărilor anterioare ale omului și ale cosmosului. Anatomistul și artistul nu redau pe planșe o observare obiectivă a interiorului corpului uman, devenit vizibil. Transpunerea consistenței corpului pe spațiul cu două dimensiuni a paginii face orice duplicare imposibilă. Artistul, conturînd figurile anatomice sub privirea exigentă și complice a lui Vesalius, se înscrie într-o convenție, într-un stil. El operează o transpunere simbolică, în care preocuparea pentru exactitate, pentru fidelitatea față de obiect se suprapune jocului

confuz al dorinței, al morții, al angoasei. Pictarea celor jupuiți e departe de a fi neutră din punct de vedere afectiv în acest moment de început al reproducerii lor de mîna gravorului. Inconștientul artistului, cel al anatomistului, care veghează asupra fidelității detaliului, intervin în desenarea figurilor, în alegerea posturilor lor, a fondului ce le adăpostește. Dincolo de acest aspect individual, care o determină, intervine în negativ trama socioculturală, adică suma interdicțiilor, a rezistențelor înrădăcinate în spirit față de actul anatomic. Angloasa, culpabilitatea înconjoară disecțiile și suscită numeroase obiecții față de aceste violări ale integrității umane și de acest voyeurism morbid al interiorului corpului. Multă vreme, pînă în secolul al XVIII-lea și chiar după aceea, fiecare tratat de anatomie a reprezentat o rezolvare specifică a acestei dezbateri interioare care opunea setea de cunoaștere a anatomistului, pe de o parte, propriului inconștient și rezonanțelor afective ale valorilor inerente epocii, ancorate în el, pe de altă parte.

Planșele din *Fabrica* și din alte numeroase tratate dinainte de secolul al XVIII-lea prezintă corpuri torturate, unde alternează imagini încărcate de angoasă sau de oroare senină²⁶. Ele oferă de-a lungul paginilor situații insolite dintr-un muzeu imaginar al torturii, un catalog oniric al

²⁶ Roger Caillois, căutînd o definiție a fantasticului în afara căilor bătătorite, în afara cercetării intenționate a scriitorilor sau a artiștilor, consacră pagini frumoase acestor tratate de anatomie : Roger Caillois, *Au coeur du fantastique*, op. cit., pp. 165 sq. Evocînd mai sus imagini încărcate de angoasă, ne gîndim la anumite planșe din Vesalius, din T. Bertholin (frontispiciul din a sa *Anatomia Reformata*, 1651, este un model al genului), din G. Bilos, din Albinus (astfel, scheletele sale meditănd, confruntate deodată cu hipopotami în ale sale *Tabulae sceleti et musculorum corporis humani*) ; în privința ororii senine, exemplele ar fi numeroase : Gauthier d'Agauty, cu celebrul său „înger al anatomiei“ foarte admirat de suprarealiști ; alte planșe în care el „deschide spatele sau pieptul unor tinere femei surizătoare, admirabil coafate și machiate, pentru a aduce la lumină structura țesuturilor corpurilor lor“ (Roger Caillois, op. cit., p. 172) sau Juan Valverde (1563), Charles Estienne (1546) etc. Pentru o vedere de ansamblu asupra tratatelor de anatomie, trimitem la Jacques-Louis Binet și Pierre Descargues, *Dessins et traités d'anatomie*, Paris, Chêne, 1980 ; L. Choulant, *History and bibliography of anatomy illustration*, New York, Hoffner, 1962 ; A. H. Mayor, *Artists and anatomists*, New York, Metropolitan Museum pub., 1984.

insuportabilului. Munca anatomistului e atinsă de culpabilitate, ceea ce transpare prin figuri. Corpul ciopîrțit, sfîșiat, aduce astfel, simbolic, mărturie în privința omului pe care-l reprezenta și amintește de inviolabilitatea sa trecută. „În aceste documente a căror precizie este totul, există mai mult mister adevărat decît în cele mai delirante invenții ale lui Hieronymus Bosch“, scrie Roger Caillois²⁷. Vesalius își reprezintă jupuiții sau scheletele sub formă umanizată, avînd o anumită atitudine, și nu sub formă inertă, lipsită de semnele vieții. Corpul se șterge în fața prezenței umane, care transpare în stilizarea gesturilor cadavrului. La Vesalius și la mulți alții, corpul, disociat din punct de vedere epistemologic de om, devenit autonom, este contrazis de corpul figurat, jupuit, dar om înainte de orice. Preocuparea față de exactitate a anatomistului este depășită de refularea culturală a cercetării sale. Anumite planșe spun infinit mai mult despre asta decît credea autorul lor. Corpul protestează împotriva gestului care îl izolează de prezența umană. Prin insistența sa de a fi, el dovedește că e tot om. Corpul cu adevărat disecat de anatomist își ia revanșa simbolică prin intermediul corpului figurat, care își afirmă condiția umană.

Contrar aparențelor, Vesalius nu dezvăluie un cadavru, ci ceea ce rămîne un om disociabil de corpul său, un om care urlă sub efracția scalpelui, meditează la propria moarte și arată, prin gestică sa de torturat, refuzul (deja sortit eșecului, dat fiind că diseția a avut loc) acestei alunecări ontologice care face din corp un pur artificiu al persoanei și o dedică pe aceasta unui destin solitar, rupt de lume, rupt de ceilalți, orfană chinuită de apendicele de carne ce-i modelează chipul. „Omul lui Vesalius, constată G. Canguilhem, rămîne un subiect răspunzător de atitudinile sale. Inițiativa posturii în care se oferă examinării îi aparține lui și nu spectatorului.“²⁸ Mai mult, jupuiții lui Vesalius pozează precum actorii convenționali din *Commedia dell'arte*²⁹.

²⁷ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 173.

²⁸ Georges Canguilhem, *L'homme de Vésale dans le monde de Copernic*, 1543, în *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1983.

²⁹ Conform observației lui Claude Gandelman, *L'art comme Mortificatio carnis*, în *Le regard dans le texte*, Paris, Méridiens–Klincksieck, 1986, pp. 54–56.

Vechea introducere a omului ca element al universului nu mai apare decît în negativ în figurile lui Vesalius. Redus la condiția de jupuit și de schelet, omul renunță, simbolic, la cosmos. Semnificația corpului nu trimite la nimic altceva. Microcosmosul, pentru Vesalius, a devenit o ipoteză inutilă : corpul nu este altceva decît corp. Și, totuși, ca mai înainte, se impune o trecere la înconștientul personal și cultural al anatomistului. Detașat de corpul uman, cosmosul este respins neglijent în arierplan, el se degradează devenind un peisaj destinat să îndulcească expunerea prea crudă a jupuitorilor : atunci apar cîmpiile cultivate, clopotnițele, satele minuscule, colinele. Un univers socializat înconjoară figurile și le temperează singurătatea, dar prezența celorlalți oameni, ca și aceea a cosmosului, se reduce la aceste semne. Începînd cu Vesalius, omul cosmologic din epoca anterioară nu mai este decît caricatura lui însuși : un cosmos în zdrențe se oferă ca arierplan al omului disecat, devenind decor pur.

Vesalius face drumul posibil, dar rămîne în prag. Pentru o vreme, el atestă practica și reprezentarea anatomică în cursul căreia cel ce îndrăznește disecția nu este în totalitate eliberat de vechile reprezentări, înrădăcinate nu numai în conștiință, unde pot fi combătute, ci și (mai ales) în înconștientul cultural al cercetătorului, unde își continuă mult timp influența³⁰.

Despărțit în mod obiectiv de el însuși, redus la starea de corp, jupuitorul lui Vesalius nu încetează să manifeste, prin umanitatea posturilor sale, refuzul acestei stări de fapt. Distins în mod obiectiv de ceilalți oameni,

³⁰ Richard Selzer, chirurg american, evocă un portret al lui Vesalius care ormează holul unei celebre facultăți de medicină. El observă cît de „întipărită îi este pe chip o expresie de culpabilitate, de melancolie și de teamă. Știe că se pregătește pentru rău, pentru încălcarea legilor, dar nu se poate opri, fiind un fanatic... te înțeleg, Vesalius. Și azi, după atîtea călătorii spre înlăuntru, am același sentiment de încălcare a unei interdicții, cînd contemplan interiorul corpului, aceeași teamă irațională de a comite o faptă rea, pentru care voi fi pedepsit. Să ne gîndim, vederea organelor noastre ne este refuzată. Cîți dintre noi au parte de contemplarea propriei spline, propriei inimi, supraviețuind apoi? Geografia secretă a corpului nostru e un cap de meduză, care orbește ochiul destul de trufaș pentru a o privi în față“, Richard Selzer, *La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien*, Paris, Seuil, (trad. din amer.), 1987, p. 17.

devenit individ, stilizarea atitudinilor sale arată, totuși, o ancorare socială intactă : el rămîne om atunci cînd e privit. Și, în sfîrșit, rupt în mod obiectiv de cosmos, el se scaldă într-un peisaj natural, caricatură a microcosmosului, dar dovadă că Vesalius nu-l poate face încă să dispară în totalitate³¹.

Omul lui Vesalius anunță apariția unui concept modern, cel al corpului, însă rămîne în anumite privințe dependent de concepția anterioară a omului ca microcosmos. Tăindu-și trupul, izolînd corpul, distingîndu-l de om, el se distanțează și de tradiție. Dar se menține încă la marginea individualismului și într-un univers precopernician. Totuși, jalonul stabilit de Vesalius este esențial pentru ca omul să învețe să se lipsească de cosmos și de comunitatea sa și să se descopere curînd subsumat de către *cogito*. *Cogito*-ul, care fondează tocmai legitimitatea individului, a omului ce se bazează mai întîi pe el însuși. De la Vesalius la Descartes, de la *Fabrica* la *Discurs asupra metodei*, o absență se face simțită în gîndirea occidentală : la un anumit nivel, corpul se purifică de orice referință la natură și la omul pe care el îl încarna.

La Descartes, corpul se supune unei metafore mecanice, fapt ce revelează alunecarea produsă. Invers, metafora organică devine mai rară, desemnînd cîmpul social. Individualismul a cîștigat un teren considerabil. Corpul, „model prin excelență al oricărui sistem finit“, după observația pertinentă făcută de Mary Douglas³², nu mai e potrivit să reprezinte o colectivitate umană, a cărei dimensiune holistă începe să crească. Între secolele XVI și XVIII, se naște omul modernității : un om despărțit de el însuși (aici sub auspiciile clivajul ontologic dintre corp și om), despărțit de ceilalți (*cogito* nu este *cogitamus*) și despărțit de cosmos (de acum înainte, corpul nu mai pledează decît pentru el însuși, rupt de restul universului, își găsește țelul în sine, nu mai este ecoul unui cosmos umanizat).

³¹ Georges Canguilhem remarcă faptul că omul lui Vesalius își înscrie destinul într-o lume în multe privințe precoperniciană. „Pe pămîntul ce-l poate considera încă nemișcat, omul lui Vesalius își păstrează postura aristotelică : stă în picioare, cu capul sus către partea de sus a lumii, în corespondență cu ierarhia elementelor, analoagă cu ierarhia ființelor și oglindă a acesteia“, Georges Canguilhem, *op. cit.*, p. 29.

³² Mary Douglas, *De la souillure*, Maspero, p. 131.

Legat de individualism, adică de slăbirea legăturilor dintre actori și de aspectul mai voluntar al contactelor, o dată cu creșterea importanței vieții private opuse vieții publice, apare în secolul al XVI-lea un sentiment nou : curiozitatea³³. Contemporani cu legitimarea disecției în scopuri de cercetare medicală sau de învățămînt, persoane particulare își instalează la domiciliu cabinete anatomice, unde adună curiozitățile pe care corpul uman e susceptibil să le ascundă sau chiar rămășițele pămîntești ale unor oameni disecați, cu înclinație pentru orice „monstruozitate“. În posibilitatea de a reuni, pentru uz personal, cadavre umane în scopuri de curiozitate și colecție, cum se adună alte obiecte, fără a se percepe în această practică cea mai mică ruptură axiologică, se reperează din nou alunecarea corpului în afara persoanei și caracterizarea sa ca scop în sine, susceptibil să alimenteze investigații particulare : obiect anatomic, pentru a discerne structura sa internă, obiect de studiu estetic, pentru a defini proporțiile ideale, corpul face și obiectul unei expuneri³⁴.

Se colecționează rămășițe pămîntești sau fragmente anatomice, din cauza particularității lor sau pentru a acumula, precum Ambroise Paré, cunoștințe directe și metodice despre corp, spre a servi astfel mai bine practica medicală. Rupt de omul pe care-l încarna și pentru care rămîne doar semnul lipsit de valoare, vestigiu devenit indiferent al cuiva care nu mai e, este permis, prin această reprezentare, să se studieze și să se păstreze pentru edificare personală tumorile, pietrele, feteșii, membrele malformate sau să se conserve rămășițele disecate. În 1582, Ambroise Paré menționează că deține un cadavru uman, de care se folosește pentru a revizui anatomia : „Pot spune că am un corp la mine în casă, care mi-a fost dat de către magistratul penal numit Seguier, stăpîn la La Verrière, după ce a fost executat de justiție, în urmă cu 27 de ani, și pe care l-am

³³ Despre curiozitate, vezi K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

³⁴ Mai trebuie subliniat traficul de mumii între Egipt și Franța (de fapt, cel mai adesea confecționate cu puțin înainte de vînzarea cu cadavre de săraci, de bolnavi) ce caracterizează secolele XVI și XVIII. Unii medici, împotriva cărora se revoltă A. Paré, recomandă într-adevăr să se ia „mumii“ pentru protecție contra răului și pentru prelungirea vieții, cf. David Le Breton, *La chair à vif...*, op. cit., p. 237.

disecat : am ridicat aproape toți mușchii corpului de pe partea dreaptă... iar partea stângă am lăsat-o întreagă : pentru a-l conserva mai bine, l-am ciupit cu o pensetă în mai multe locuri, astfel încât lichidul să pătrundă în profunzimea mușchilor și a altor părți ; se mai văd și azi plămînii întregi, inima, diafragma, mediastinul, stomacul, splina, rinichii, părul din barbă și din alte zone, chiar unghiile, pe care le-am văzut crescînd, după ce le-am tăiat de mai multe ori”³⁵.

Inventarea corpului în calitate de concept autonom implică o mutație a statutului omului. Antropologia raționalistă anunțată de anumite curente din Renaștere și care se realizează în secolele următoare nu mai este inclusă în cadrul unei cosmologii, ea susține singularitatea omului, singurătatea sa și, în paralel, aduce la lumină un rest ce se numește corp. Știința anatomică stabilește autonomia corpului și neglijarea omului pe care, totuși, acesta îl încarnează³⁶. În *Piatra filosofală*, Marguerite Yourcenar spune povestea lui Zénon, personaj fictiv, dar verosimil, medic, alchimist și filosof, în același timp, născut în 1510. În timpul peregrinărilor sale, el face diseccții clandestine, mai ales împreună cu un confrate al cărui fiu a murit recent. Zénon își amintește : „În mirosul de oțet din camera unde disecam acel mort, ce nu mai era fiul, sau prietenul cuiva, ci doar un frumos exemplar al mașinăriei omenеști... ”³⁷ Medicina modernă apare în această ruptură ontologică, iar imaginea sa despre corpul uman își are sursa în reprezentările anatomice provenite din trupurile fără viață, unde omul nu mai este. O imagine grăitoare a acestei detașări,

³⁵ Citat de Marie Veillon, *La naissance de la curiosité...*, op. cit., p. 237.

³⁶ Hiperspecializarea medicinei actuale în jurul anumitor funcții sau al anumitor organe urmează aceeași logică. Aceasta este contradicția majoră a oricărei medicine care nu e cea a persoanei : e bolnav omul sau unul dintre organele sale, una dintre funcțiile sale? Trebuie îngrijit bolnavul sau boala? Considerînd adesea omul ca epifenomen al unei alterări ce nu atinge decît corpul, o mare parte a medicinei actuale își proclamă fidelitatea față de acest clivaj, anunțat de Vesalius. Argumentul obișnuit opus medicinei moderne este că ea se interesează de boală (de corp, de organul bolnav) mai mult decît de bolnavul însuși. Istoria personală a subiectului e considerată neglijabilă.

³⁷ Marguerite Yourcenar, *L'œuvre au noir*, „Le Livre de Poche”, p. 118 [ed. rom. : Marguerite Yourcenar, *Piatra filosofală*, trad. Sanda Oprescu, București, Editura Univers, 1999, p. 87].

a acestei despărțiri ontologice : în 1560, spaniolul Juan Valverde își publică *Anatomia del Corpo humano*, inspirată de lucrările lui Vesalius. Una din gravurile tratatului arată un jupuit care-și flutură pielea ca pe o cârpă, unde se ghicesc orificiile feței. În mîna stîngă, mai ține cu hotărîre cuțitul propriului supliciu. Dar deja un artist a deschis calea. Pe peretele Capelei Sixtine unde Michelangelo a pictat *Judecata de Apoi* (1536–1541), el s-a reprezentat pe sine ca jupuit. Și-a pictat propriul chip pe pielea smulsă martirului Bartolomeu, pe care o ține un personaj impozant, situat nu departe de Hristos–judecătorul.

Corpul ca rest

Între secolele XVI și XVII, mai ales o dată cu inițiativa anatomistă, se deschide calea ce apreciază științele populare și legitimează, în schimb, știința biomedicală pe cale de apariție. Știința corpului devine apanajul mai mult sau mai puțin oficial al unui grup de specialiști, protejați prin raționalitatea discursului lor. Cultura savantă ce-și ocupă locul în jurul secolului al XVII-lea nu atinge decît o minoritate din populația europeană, dar aceasta e cea activă. Ea transformă încet–încet cadrele sociale și culturale. De aceea, tradițiile populare de vindecare continuă să-și exercite influența și păstrează cunoștințe despre om și corp provenind din alte surse, aflate la antipodul științei anatomice și fiziologice.

Divorțul de corp în lumea occidentală trimite, istoric, la sciziunea între cultura savantă și praful culturilor populare, de tip comunitar³⁸. Ștergerea ritualizată a corpului, atît de tipică modernității, își găsește aici

³⁸ R. Muchembled a analizat temeinic procesul stigmatizării științelor populare de către elitele din cadrul „culturii savante”. „Straturile conducătoare au, fără îndoială, din ce în ce mai puțin, în decursul deceniilor, conștiința că atacă un tot cultural. Din punctul lor de vedere, nu există decît o singură civilizație : a lor. De cealaltă parte domnesc ignoranța, superstițiile și abuzurile, adică devierile de la normă, devierile ce trebuie corectate pentru a impune tuturor aceeași adeziune la aceleași valori, pentru a asigura stabilitatea și perenitatea ordinii sociale”, R. Muchembled, *op. cit.*, p. 227.

sursele. Devalorizat la nivelul straturilor sociale privilegiate din secolele XVI și XVII, corpul rămîne pe locul său central, pivot al înrădăcinării omului în structura lumii, pentru straturile populare. Se polarizează atunci două viziuni asupra corpului³⁹, una care îl depreciază, îl pune la distanță și ajunge la caracterizarea sa ca fiind diferit de omul pe care îl încarnează : e vorba atunci de a avea un corp ; cealaltă care susține identitatea de substanță între om și corpul său : e vorba de a fi propriul corp.

Știința antomică analizează corpul pe baza materiilor ce le scoate la iveală sub scalp. Corespondența între trupul omului și trupul lumii este întreruptă. Corpul nu mai trimite decît la sine însuși. Omul este, din punct de vedere ontologic, separat de propriul corp ce pare a-și trăi, desigur legat de om, aventura singulară. Nu e indiferent faptul că filosoful *cogito*-ului își mărturisește fascinația pentru anatomie. O anecdotă spune chiar că, unui vizitator ce-i pune întrebări legate de lecturile sale, Descartes îi răspunde arătînd pe o masă un vițel jupuit : „Iată biblioteca mea“. Să amintim fraza uimitoare din *Méditations* : „M-am considerat la început ca avînd un chip, mîini, brațe și toată această mașină compusă din oase și din carne, așa cum apare ea la un cadavru, pe care am numit-o corp“. Imaginea cadavrului apare firesc sub pana lui Descartes, denotînd astfel reificarea, absența valorii al cărei obiect este corpul. Descartes își continuă descrierea : „În plus, consideram că mă hrănesc, că merg, că simt și gîndesc, și raportam toate aceste acțiuni la suflet“. Axiologia carteziană înalță gîndirea, în timp ce denigrează corpul. În acest sens, filosofia sa constituie un ecou al actului anatomic, ea distinge în om corpul de suflet, acordînd celui din urmă singurul privilegiu al unei valori. Afirmarea *cogito*-ului drept conștientizare de către individ se bazează, în paralel, pe deprecieră corpului, ea denotă autonomia crescîndă a actorilor anumitor grupuri sociale față de valorile tradiționale ce se legau

³⁹ Vezi lucrările lui Norbert Elias, care arată în ce măsură „cunoașterea bunelor maniere“, etichetele corporale pe care le aplică straturile sociale privilegiate în raporturile de interacțiune, începînd din secolul al XIV-lea, dovedesc preocuparea de a se distinge de vulg, de țărănul ale cărui moravuri sînt considerate respingătoare ; cf. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Pluriel, „Livres de poche“.

solidar de cosmos și de ceilalți oameni. Susținînd *cogito*-ul mai degrabă decît *cogitamus*-ul, Descartes se susține pe sine ca individ. Clivajul pe care-l face între sine și corpul său e tipic unui regim de socialitate unde individul primează asupra grupului. Tipică este și absența de valoare ce afectează corpul, devenit frontieră între un om și altul. La urma urmei, corpul nu e decît un rest.

Capitolul 3

LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : CORPUL-MAȘINĂ

Revoluția galileeană

O dată cu diferitele etape epistemologice marcate de lucrările lui Copernic, Bruno, Kepler și mai ales Galilei, societatea „savantă” occidentală, infinit minoritară, dar activă, trece de la lumea închisă a scolasticii la universul nesfârșit al filosofiei mecaniciste. Ea se deplasează, după cum spune Koyré, de la „lumea lui aproximativ la universul preciziei”¹. Trecere mai degrabă de la un mod de inteligibilitate la altul, mai exact în privința anumitor criterii culturale, ce introduc în forță noile noțiuni de măsură, exactitate, rigoare etc. Oamenii Renașterii „trăiesc în voie într-o lume singulară, unde fenomenele nu sînt precis reperate, unde timpul nu pune, între evenimente și existențe, o ordine riguroasă de succesiune, unde ceea ce a încetat să fie poate exista încă, unde moartea

¹ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973. Nu se pune problema, desigur, să se dezvolte aici drumul parcurs de această metamorfoză radicală a viziunii lumii occidentale, care începe astfel în secolul al XVII-lea și se prelungește pînă în zilele noastre, cu o eficiență tot mai mare, cel puțin în planul stăpînirii naturii și a omului, care constituie proiectul său inițial. Trimitem la lucrările captivante ale lui Robert Lenoble, Georges Gusdorf, Alexandre Koyré... Ne interesează aici doar efectele acestui *change of mind* asupra reprezentărilor moderne ale corpului. Contează, totuși, să precizăm că mutația imaginii lumii este realizarea „straturilor savante” și că tradițiile populare nu vor fi decît foarte lent afectate de ea.

nu împiedică o ființă să mai existe și să se retragă în alte ființe, cu condiția să prezinte anumite similitudini... ei care nu au mereu și pretutindeni certitudinea noastră instinctivă că există legi². O dată cu secolul al XVII-lea și cu apariția filosofiei mecaniciste, Europa occidentală își pierde baza religioasă. Concepția filosofilor sau a savanților asupra naturii se eliberează de autoritatea Bisericii și a cauzelor transcendente, situându-se la un alt nivel : la înălțimea omului.

Dar dacă lumea se află la înălțimea omului, aceasta se întâmplă cu condiția ca omul să devină rațional și să se respingă percepțiile senzoriale în domeniul iluziei. Astronomia și fizica lui Galilei se scriu în formule matematice, sînt abstracte, refuzînd datele senzoriale și sentimentul orientării omului în spațiu. Sînt, de asemenea, radical străine convingerilor sale religioase, căci reduc spațiul Revelației la un punct infim, înecat într-un univers fără sfîrșit. Ele relativizează locul lui Dumnezeu creator. Acoperișul lumii ce adăpostea scena Revelației și a Patimilor se deschide spre spațiile infinite care îl speriau afîit de mult pe Pascal. Noile forme de cunoaștere, individualismul pe cale de apariție, dezvoltarea capitalismului îi eliberează pe unii oameni de fidelitatea lor față de tradițiile culturale și religioase. Pascal, la care se despart spiritul geometriei din Lumea Nouă și spiritul fineții filosofului sensibil la ceea ce stă la baza existenței omului, trăiește în agoasă această despărțire de la o epocă la alta... El oferă în *Provinciales* o formulă luminoasă pentru caracterizarea celor trei modalități de cunoaștere, invitate de acum la o radicală disociere : „Cele trei principii ale cunoașterii noastre, simțurile, rațiunea și credința, au fiecare obiectele lor separate și certitudinile lor“. Dar el măsoară deja pericolul la care îl expune pe om spiritul geometriei : la ce-i folosește omului cucerirea universului, dacă ajunge să-și piardă sufletul?

O dată cu scindarea epistemologică introdusă cu o forță definitivă de Galilei, formula lumii este dată de matematică, iar inginerii devin noii lideri de opinie. În 1632, descriind în *Dialoghi* o întrunire de ingineri în arsenalul de la Veneția, care discutau despre sistemele din lume, Galilei

² Lucien Febvre, *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, op. cit., p. 409.

marchează începutul simbolic al unei dominații tipic umane asupra unei naturi de acum înainte lipsite de transcendență. O dată cu Copernic și mai ales cu Galilei, structura universului iese de pe axul ei anterior, milenar și proiectează pământul în anonimatul unui spațiu infinit, unde devine imposibil de stabilit locul Revelației. Faptul că astronomia lui Galilei a fost respinsă de demnitarii Bisericii, care ignorau tot ce era legat de ea, și că acesta a fost constrâns, pentru a-și salva viața, să-și renege descoperirile nu e altceva decât o întâmplare a istoriei, ultima tresărire a Bisericii Catolice în încercarea de a păstra o lume care-i scapă din mână din ce în ce mai mult. Succesul său provizoriu asupra omului nu poate opri răspîndirea ideilor sale în Europa. O nouă etapă a științei aflată în germene în epocile precedente (mai ales cu Vesalius și cu Leonardo da Vinci) își începe evoluția. Este trecerea de la *scientia contemplativa* la *scientia activa*.

Nu mai e vorba, așadar, de mirarea în fața ingeniozității creatorului în fiecare din operele sale, ci de desfășurarea unei energii umane pentru transformarea naturii sau cunoașterea interiorului invizibil al corpului. Sub egida matematicii, e bine de stabilit cauzele ce stau la baza recurenței fenomenelor. Cunoașterea rațională a legilor lor trebuie să dea omului capacitatea de a le utiliza după placul său sau de a le contracara în funcție de propriul interes. Golită de mistere, natura devine o „jucărie mecanică“ (Robert Lenoble) în mâinile unor oameni ce participă la această mutație epistemologică și tehnică. Contează acum ca omul să devină „stăpîn și posesor al naturii“. Continuitatea între om și mediul său este anulată în favoarea subordonării fără apel a naturii în fața omului. O dată cu dezvoltarea gîndirii mecaniciste, ce duce la crearea unui raport de dominație asupra ansamblului caracteristicilor lumii, înălțate naturii dispar, legate totuși de majoritatea gînditorilor din epocile anterioare, de la Platon la filosofii Renașterii³. Consacrarea modelului matematic pentru înțelegerea datelor naturii distruge pentru mult timp sentimentul poetic legat de aceasta. Alianța e ruptă în numele dominării.

³ Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 326. Va fi, încet-încet, sfîrșitul paradigmei *anima mundi*, trecerea de la o concepție metafizică asupra lumii la o concepție legală și mecanicistă.

Cunoașterea trebuie să fie utilă, rațională, golită de sentiment și să producă eficiență socială⁴. Omul nu mai reprezintă ecoul lumii, nici lumea ecoul omului, între subiectul cunoașterii și obiectul său, singurele corespondențe posibile țin de matematică. Natura nu mai este semnul propice unde se înscrie existența omului, natura maternă, unde intențiile impenetrabile ale lui Dumnezeu lasă mereu loc miracolului și unde nimic nu e niciodată imposibil.

Cauzalitățile miraculoase cedează în fața cauzalităților fizice, într-o lume unde totul e conceput pe modelul mecanismului. Perspectiva teologică dispare. Mașina dă formula noului sistem : „Universul este o mașină unde nu există absolut nimic de luat în considerare decât aspectul și mișcările părților sale“, scrie Descartes, oferind principiul și programul mecanicismului. Natura e identificată cu un ansamblu sistematic de legi, cu caracter impersonal, anaxiologic. Lumea nu mai reprezintă un univers de valori, ci de fapte, de fapte supuse unei înțelegeri raționale, subordonate exigenței posibilului, căci de acum *non posse* nu poate genera decât *non esse*⁵. Nici un mister căruia rațiunea să nu-i poată da de capăt.

Orologiul prin care se realizează reducerea timpului la deplasare în spațiu, exorcizarea insesizabilului în tangibil este metafora privilegiată, modelul epurat al mecanicismului, ce legitimează asimilarea tuturor aspectelor naturii într-un ansamblu de roți invariante, ale căror deplasări, cauzate de un șoc inițial și exterior, sînt previzibile, căci depind de legi imuabile. Dar reușita mecanicismului presupune ca toate conținuturile în aparență ireductibile să se supună modelului sau să fie eliminate. Iar cucerirea timpului de către orologiu, spațializarea duratei oferă o imagine triumfală a faptului că, în cele din urmă, nimic nu scapă mecanicismului. Și mai ales nu omul sau mai degrabă acea parte izolată din el, care a devenit corpul său.

⁴ De exemplu, René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 53 [ed. rom. : René Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. George I. Ghidu, București, Editura Mondero, 1999, p. 65]. Descartes pune accentul pe cunoștințele „foarte folositoare vieții“. El se opune „acestei filosofii teoretice care se predă în școli“. Vectorul cunoașterii pure, productive, este inginerul.

⁵ Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 407.

O dată cu secolul al XVII-lea, vine momentul raționalului pentru o fracțiune din câmpul social, care răstoarnă sistemele simbolice anterioare. Dar imensa majoritate a oamenilor rămân în același cadru de gândire precoperniciană, chiar dacă în existența lor încep să se facă simțite efectele aceste dominații noi asupra naturii, mai ales prin condițiile de lucru din manufacturi. Ruptura epistemologică galileeană este un val de suprafață, chiar dacă ea răstoarnă ordinea lumii, mentalitățile populare abia dacă sînt afectate.

Nimic nu scapă acestei dorințe de dominare. Astfel, atunci cînd Descartes încearcă să identifice natura pasiunilor, constată că ele nu sînt decît un efect al mașinăriei corpului, o consecință a deplasării spiritelor animale. Dar el consideră că omul poate învăța să se controleze : „Nu sînt deloc de părere... că trebuie să ne ferim să avem pasiuni, ajunge să le supunem rațiunii” (scrisoare către Elisabeth, 1 septembrie 1645). Robert Lenoble a analizat cu finețe presuposițiile unei asemenea atitudini : „În locul întrebărilor alarmate ale moralistului, îngrijorat de cauzele păcatului, [Descartes] pune liniștea obiectivă a tehnicianului confruntat cu o problemă de echilibru de forțe”⁶. Regăsim la Machiavelli sau la Hobbes poziții destul de apropiate, dar aplicate pasiunilor politice. Evoluția gândirii care încearcă să reducă ansamblul mișcărilor lumii sau turbulențele condiției umane la un ansamblu de legi obiective, la recurențe previzibile, ia avînt în secolul al XVII-lea și nu încetează niciodată să-și exercite influența.

Corpul în filosofia carteziană

Om al lui *cogito* și nu al lui *cogitare* sau *cogitamus*, om al lui „Eu, în ceea ce mă privește...”, Descartes se afirmă clar ca individ. Îndoiala metodică instituită de el în *Discours* este ilustrația cea mai flagrantă a acestui lucru. Descartes aparține unei epoci în care individul începe să devină o structură semnificativă a socialității, nu în ansamblul său desigur,

⁶ Robert Lenoble, *op. cit.*, p. 335.

ci în segmentele sale cele mai active. În plus, el este un om al rătăcirii prin Europa, un om care alege în permanență exilul, dacă nu exilul interior, prin disciplina îndoielii metodice, și căruia propriul corp nu poate să nu-i apară ca o realitate ambiguă. Această atenție circumspectă ce o acordă corpului e o atitudine de călător confruntat, oriunde s-ar afla, cu ireductibilul unui corp ce obosește, ce trebuie să-și modifice fără încetare obiceiurile legate de confort, felurile de a fi etc. Descartes eternizează acest sentiment de dualitate, mereu provizoriu, dacă ne situăm la nivelul vieții cotidiene, făcînd din el un absolut sub forma dualismului. Dar între dualitate și dualism se întinde o prăpastie, căci dacă prima rămîne legată de prezența umană, labilă, fără consecințe, cel de-al doilea autonomizează corpul, privilegiază polul spiritual sub o formă absolută. Desigur, există mai mult decît acest sentiment de călător sau de exilat voluntar ; logica socială și culturală ce produce disocierea subiectului și luminează corpul în negativ sînt anterioare lui Descartes. Filosofia carteziană revelează sensibilitatea unei epoci, ea nu reprezintă o bază, nu ține de un singur om, ci este cristalizarea pomînd de la cuvîntul unui om, a unei *weltanschauung* difuze în straturile sociale cele mai avansate.

Îi revine lui Descartes, care își va fi trăit cu insistență propria identitate și independență, să pronunțe oarecum oficial formulele ce-l disting pe om de corpul său, făcînd din acesta din urmă o realitate aparte și, mai mult, depreciată, pur accesorie. Nu că dualismul cartezian ar fi fost primul care a operat o ruptură între spirit (sau suflet) și corp, dar acest dualism este de alt fel, nu mai are un fond religios, el numește un aspect social evident, ale cărui etape le-am evocat mai sus : inventarea corpului occidental, susținerea corpului ca limită a propriei individualități. Într-o societate unde caracterul individualist își exercită primele efecte semnificative, închiderea subiectului în sine face din corp o realitate ambiguă, marca însăși a individualității.

Rezultat deja al unei fracționări sociale, individul se găsește divizat ontologic în două părți eterogene : corpul și spiritul, pe care le sudează glanda pineală. Dimensiunea corporală a persoanei primește toată încărcătura de dezamăgire, de nonvaloare ; în schimb, de parcă ar trebui păstrată pentru om o fărîmă de divinitate, în ciuda deziluzionării lumii

care începe, spiritul rămîne sub tutela lui Dumnezeu. Omul este stînjinit de un corp ce are dezavantajul, chiar dacă e considerat o mașină, să nu fie destul de fiabil și de riguros în percepția datelor mediului. Raționalul nu reprezintă o categorie a corpului, ci una din categoriile posibile ale spiritului. Pentru filosofii mecaniciști, aceasta constituie calitatea sa excepțională. Nefiind un instrument al rațiunii, corpul distins de prezența umană e sortit a deveni insignifiant. Gîndirea pentru Descartes e complet independentă de corp, ea se bazează pe Dumnezeu ; imanentă sufletului, ea se întemeiază pe dubla excludere, de neconceput cu cîteva decenii în urmă, a copilului și a nebunului : „Din aceea că facultatea de a gîndi este amorțită la copii și că la nebuni nu e, cu adevărat, stinsă, ci tulburată, nu trebuie să deducem că ea e foarte legată de organele corporale, că nu poate exista fără ele. Căci, deși vedem adesea că ea este stînjinită de aceste organe, nu înseamnă deloc că e produsă de ele“⁷.

Dualismul cartezian prelungește dualismul vesalian. Și la unul, și la altul, se manifestă o preocupare pentru corpul descentrat față de subiect, căruia îi împrumută consistența și chipul său. Corpul devine un accesoriu al persoanei, el alunecă în registrul lui a avea, nu mai e indisociabil de prezența umană. Unitatea persoanei este ruptă, iar această fractură desemnează corpul ca pe o realitate accidentală, nedemnă de gîndire. Omul lui Descartes este un colaj unde se alătură un spirit, al cărui sens nu provine decît din gîndire, și un corp sau, mai degrabă, o mașină corporală, reductibilă doar la întindere⁸.

În ciuda nenumăratelor dificultăți de a justifica o asemenea explozie a omului, dificultăți ce sînt ale sale proprii, Descartes scrie în *A șasea meditație* : „Prin urmare, din simplul fapt că știu de existența mea și observ totodată că absolut nimic altceva nu aparține firii sau esenței

⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966, p. 206.

⁸ Pe alt plan, „dualismul“ între om și corpul său se regăsește în primele manufacturi, unde „munca fărîmițată“, monotonă, epuizantă, prost plătită, nu-i solicită muncitorului decît forța fizică, „corpul“ și nu identitatea de om. Marx va face o analiză magistrală acestei înstrăinări a muncii, evocînd mai ales fabula lui Agrippa, unde omul e redus la un singur organ.

mele, în afară de faptul că sînt ființă cugetătoare, concluzionez că esența mea constă doar în faptul că sînt ființă cugetătoare. Și cu toate că, poate (ori mai degrabă, după cum voi spune în curînd, sigur), am un corp de care sînt foarte strîns legat, – fiindcă totuși, pe de o parte am o idee limpede și distinctă despre mine însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă despre corp ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sînt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el⁹. În *Discurs*, formularea certitudinii proprii existențe prin *cogito* implică atotputernicia gîndirii și ridică dificultatea asocierii, totuși, a unui corp cu această gîndire. Natura omului nu este angelică, iar Descartes luptă cu un obstacol de nedepășit, imposibilitatea de a privi omul în afara înrădăcinării sale corporale. El nu face altceva decît să constate că unitatea substanțială a corpului și a spiritului reprezintă o permanență a vieții. „Nu neg, totuși, scrie el în *Méditations*, că această strînsă legătură între spirit și corp, pe care o experimentăm în fiecare zi, e cauza pentru care nu descoperim cu ușurință și fără o meditație profundă distincția reală dintre ele.”¹⁰ El dezvoltă în altă parte ideea că, dacă se ia un membru al corpului, mîna de exemplu, ea nu este o substanță incompletă decît raportată la corp, dar e considerată, în schimb, în ea însăși, o substanță completă. „Și, la fel, încheie el acest raționament singular, spiritul și corpul sînt substanțe incomplete, atunci cînd sînt raportate la omul pe care-l compun, dar, considerate separat, sînt substanțe complete.”¹¹

Corpul devine, din punct de vedere axiologic, străin omului, desacralizat și obiect de investigații, ce fac din el o realitate aparte. Nașterea, la o scară colectivă, a unei sociabilități în care individul primează asupra grupului corespunde apariției moderne a corpului. Restrîngerea noțiunii de persoană aduce asupra corpului o lumină ambiguă, care îl desemnează, am spus-o, ca „factor de individuație“, graniță a subiectului. Dar trebuie constatat că un indice depreciativ

⁹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 118–119.

¹⁰ René Descartes, *ibid.*, p. 206.

¹¹ René Descartes, *ibid.*, p. 202.

afectează corpul¹². Descartes duce chiar paradoxul pînă la a refuza să se recunoască în el : „Nu sînt, spune el, acea alcătuire de membre ce e numită corp omenesc“. Am evocat deja pasajul din *Méditations* unde Descartes își asimilează, fără să clipească, corpul cu un cadavru. Corpul figurează în gîndirea secolului al XVII-lea ca partea cea mai puțin umană a omului, cadavru în amîinare, unde omul nu se poate recunoaște. Această lipsă de importanță a corpului față de persoană apare ca una dintre datele cele mai semnificative ale modernității. Să amintim în ce măsură distincția ontologică între corp și spirit nu este clar accesibilă decît celor din straturile privilegiate și savante ale burgheziei. Straturile populare se înscriu în tradiții foarte îndepărtate și nu izolează corpul de persoană. Epistemologia secolului al XVIII-lea (urmînd drumul deschis mai ales de Vesalius, în problema corpului), a cărei evoluție ulterioară va fecunda valorile și practicile științifice și tehnice ale modernității, este indisolubil legată de acest divorț de corp. Divorț – lucru semnificativ – și de imaginația considerată putere de iluzionare, sursă constantă de erori. Mai mult, imaginația e, în aparență, o activitate inutilă, neproductivă, irațională, păcate majore pentru tînăra gîndire burgheză. Pe scurt, imaginația , la fel ca și corpul, este în plus.

Corpul în plus

Inteligibilitatea mecanicistă transformă matematica în cheia unică pentru înțelegerea naturii. Corpul, deci, e supus neîncrederii. Universul

¹² Vezi, pe alt plan, lucrările lui Norbert Elias, deja citate. Anumite fracțiuni ale burgheziei, care au elaborat etichete corporale riguroase, încep să țină la distanță corpul, să considere demn de dispreț ceea ce luminează prea direct existența corporală a omului : rîgîiala, vînturile, scuipatul etc. Ele reglementează foarte strict rolul corpului în domeniul social. Acesta inventează „fobia contactului“ (Elias Canetti) ce caracterizează încă socialitatea occidentală contemporană. Sexualitatea însăși începe să pună unele probleme. Montaigne se revoltă deja : „care a comis păcatul cărnii...“. Se vede și cît de mult preocupă problema corpului straturile privilegiate ale societății din Renaștere și din secolul al XVII-lea, care acced la o largă autonomie a acțiunilor lor, se individualizează, dar se poticnesc în fața corpului și reglementează minuțios riturile de interacțiune socială.

trăit. simțit. așa cum apare el datorită activităților perceptive. cade în dizgrație, în favoarea unei lumi inteligibile, pur conceptuale. Cu același titlu ca imaginația, simțurile sînt înșelătoare, nu se poate baza pe ele nici cea mai mică certitudine rațională. Adevărurile privind natura nu mai sînt imediat accesibile evidenței senzoriale, ele constituie obiectul unei distanțări, al unei purificări, al unui calcul rațional. Trebuie îndepărtată zgura corporală pe care sînt susceptibile că o acoperă. Descartes ilustrează memorabil acest lucru în *A doua meditație* cu parabola bucății de ceară. Aceasta, scoasă din fagure, manifestă vizibil un număr de calități concrete, în aparență ireductibile : formă, miros, volum, consistență etc. Dar în contact cu flacăra, bucata de ceară începe să-și piardă consistența primară, se lichefiază, devine fierbinte, mirosul dispare etc. În final, calitățile sesizabile prin intermediul simțurilor se dovedesc iluzorii : nici culoarea, nici mirosul, nici consistența nu rămîn aceleași și, totuși, bucata de ceară e acolo. Descartes privează imaginația de toate prerogativele în această privință. Realitatea bucății de ceară nu este mai accesibilă imaginației decît simțurilor. Contează doar „puterea unică de a judeca, ce domină în spiritul meu“. E bine să se izoleze momentul apropierei înțelegerii privind lumea prin îndepărtarea „mărturiei variabile a simțurilor sau a judecăților înșelătoare ale imaginației“. Prin confuzia întreținută de senzorialitatea și de imaginația omului, rațiunea își deschide calea, risipește echivocul, impune adevărul său abstract contra evidențelor senzoriale. Accederea la adevăr constă în privarea semnificațiilor de urmele lor corporale sau imaginative. Filosofia mecanicistă reconstruiește lumea pe baza categoriei sale de gîndire, disociază lumea locuită de om, accesibilă mărturiei simțurilor, de lumea reală, accesibilă doar inteligenței. Descartes este perfect lucid, totuși, de consecințele unui asemenea divorț și revine la el în *Réponses aux cinquîèmes objections*. La fel cum Pascal stabilește trei ordine de adevăr în funcție de unghiul de abordare a fenomenului : prin simțuri, rațiune sau credință, Descartes opune o înțelegere a realității lucrurilor din unghiul vieții cotidiene unei înțelegeri din unghiul rațiunii : „Dar, totuși, trebuie avut grijă la diferența dintre acțiunile vieții și căutarea adevărului, pe care de atîtea ori am sugerat-o ; căci, atunci cînd e vorba de organizarea vieții, ar fi ceva extrem de ridicol să nu te raportezi la simțuri, din care cauză i-am ridiculizat

întotdeauna pe acei sceptici care neglijau într-o asemenea măsură toate lucrurile ce țineau de lume, încît, pentru ca să nu se arunce ei înșiși în prăpastie, trebuiau păziți de prieteni”¹³. În același mod, Descartes îi scrie Elisabethei că „uzînd doar de viață și de conversațiile obișnuite și renunțînd la meditații și la studierea lucrurilor ce cultivă imaginația, se învață conceperea unității dintre suflet și corp” (28 ianuarie 1643). Dar filosofia nu se înțelege decît disociată radical de corp, iar Descartes oferă, în *A treia meditație*, această formulare fulgurantă : „Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simțurile, voi șterge de asemenea din minte imaginile toate ale lucrurilor corporale, sau, cel puțin – deoarece așa ceva cu greu se poate face – le voi nesocoti ca fiind zadarnice și false”. Această frază sună ca un manifest al epistemologiei mecaniciste. Ea legitimează distincția operată între om și corpul său. În ciuda rezistenței romanticilor, a psihanalizei, a fenomenologiei husserliene, ruptura dintre simțuri și realitate apare astăzi ca o structură fondatoare a modernității. Perfecționarea tehnică adîncește și mai mult această prăpastie. Spinoza dă o formulă luminoasă noii *épistémè*. După părerea lui, nu cu ochii corpului trebuie descifrate misterele naturii, ci „cu ochiul sufletului”¹⁴. Corpul devine în plus.

Pentru filosofii mecaniciști, natura nu mai este forma vie din Renaștere, ea se compune dintr-o multitudine de obiecte aflate în relații reciproce, subordonate unor legi intangibile. Ea se întinde pe un spațiu geometric, absolut străin categoriilor corporale, un spațiu accesibil doar unei înțelegeri foarte avizate. O serie de descoperiri, cea a telescopului sau cea a microscopului, de exemplu, cea a tiparului, apariția mașinismului contribuie și ele la disocierea activității simțurilor de aceea a inteligenței.

¹³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 227.

¹⁴ Descartes, în *Méditations* (p. 60), opune soarele sensibil, vizibil pentru ochii omului, și soarele astronomic. Ochii percep ca mic ceea ce astronomul va evalua „de cîteva ori mai mare decît întreg pămîntul”. Se regăsește aceeași imagine la Spinoza, aplicată distanței. Ochii omului văd soarele foarte aproape, „la aproximativ două sute de picioare”, pe cînd savanții ne învață că el se află la o distanță de „mai bine de șase sute de ori cît diametrul terestru”, cf. Spinoza, *Ethique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 109.

Cu aceste diferite mijloace tehnice, care largesc dominația omului utilitarist asupra lumii înconjurătoare, apare o altă întrebuintare a simțurilor, dar disociată de corp. Omul ajunge să vadă astrele altfel decât exclusiv cu privirea, el percepe ceea ce se află înfinit de departe și ceea ce este înfinit de mic. Iar aceste descoperiri sînt ca o confirmare experimentală pentru mecaniciști a insuficiențelor senzorialității umane.

„Universul este o mașină unde nu există absolut nimic de luat în considerare decât aspectul și mișcările părților sale“ este formula oferită de Descartes, unde se concentrează mecanicismul. Pentru acești oameni radical depărtați de sursele și de spiritul Renașterii, natura nu mai este decât o formă goală, condusă de un Dumnezeu mecanic sau socotitor. Universul se compune din roți invariante, dar inerte în sine, fără dinamism propriu. Mișcarea le vine mereu din exterior (de unde ideea faimosului bobîrnac dat de Dumnezeu în momentul creației).

Toate mișcările din lume ar fi consecința acestui lucru, este concepția lui Descartes¹⁵. Mecanicismul se bazează, într-adevăr, pe un dualism între mișcare și materie. Timpul, durata nu apar în acest sistem decât în mod spațializat (orologiul). Omul este obiectul aceleiași scindări, între suflet, vector al mișcărilor, și corp, materie, mașină, unde se repercutează mișcările sufletului.

Apariția modelului mecanicist ca principiu de inteligibilitate a lumii e asociată cu răspîndirea mecanismelor de toate felurile începînd cu secolul al XVI-lea, tiparul, orologiul, de exemplu, ce dau omului un sentiment de putere asupra lumii, necunoscut înainte. În același mod, asimilarea corpului și a funcțiilor sale unei scheme mecaniciste presupune anterioritatea construirii unor automate ingenioase, ce păreau a fi suficiente lor înșile în mișcările lor¹⁶. Matematizarea fenomenelor naturale

¹⁵ Claude Tresmontant observă că, dintre diferitele mișcări posibile, Descartes și, după el, Malebranche și Hume nu studiază decât mișcarea de deplasare, adică cea mai îndepărtată de organism. „Universul cartezian este un univers de «lucruri», adică de obiecte fabricate. E caracterizat de o necunoaștere totală a ceea ce este organicul. Descartes confundă organicul și mecanicul, cu alte cuvinte creația și fabricația“, cf. Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, op. cit., p. 32.

¹⁶ Cf. Georges Canguilhem, *Machine et organisme*, în *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, pp. 104 sq.

nu ocolește sfera biologicului. Ceea ce este viu se subordonează modelului mașinii și se epuizează cu totul în acesta.

Modelul mașinii presupune și noi practici sociale inaugurate de burghezie, capitalismul pe cale de apariție și setea de cuceriri. O dorință de dominație asupra lumii, care nu era de conceput pe atunci decât cu condiția generalizării modelului mecanicist. Dacă lumea e o mașină, e pe măsura provocării inginerului și a întreprinzătorului. În ce privește corpul, rezonabil, euclidian, el se află la antipodul lui *ubris*, corp secvențial, manipulabil, din disciplinele în curs de apariție, depreciat ca atare, ceea ce justifică munca segmentară și repetitivă din manufacturi, unde omul se grefează pe mașină, fără a se distinge cu adevărat de aceasta. Corp desprins de om, ceea ce permite să fie conceput fără reticență pe modelul mașinii.

Animalul–mașină

Dualismul între gândire și corp, superioritatea celei dintâi prin *cogito* duc la concluzia naturii pur corporale a animalului, acesta fiind considerat ca lipsit de limbaj și de gândire. Comportamentele animalului intră sub paradigma mașinii. Animalul este un exemplu de automat. În a cincea parte din *Discours*, Descartes fondează teoria animalului–mașină¹⁷. Dacă animalele nu vorbesc, e mai puțin pentru că le lipsesc organele adecvate cât din cauza absenței gândirii. Automatismul acțiunilor lor este determinat de lipsa lor de latitudine, aceasta decurgând din dispunerea organelor și nu din utilizarea rațiunii. În plus, a le atribui o gândire ar însemna să le conferi un suflet, ipoteză respinsă de Descartes. Teoria animalului–mașină evidențiază sensibilitatea unei epoci (sau, mai precis, a anumitor minorități sociale dintr-o epocă, cele care elaborează o cultură savantă), ea

¹⁷ Ipoteză consacrată unui veritabil destin istoric pînă la Pavlov și behavioriști, această noțiune și-a făcut drum și contribuie încă la concepția noastră despre animal, cf. Jean Baudrillard, *Les bêtes : territoire et métamorphoses*, în *Simulacres et simulations*, Galilée, 1981. Vezi și pasajele clarificatoare din Georges Gusdorf, *Le révolution galiléenne*, vol. II, Paris, Payot, 1969, pp. 148 sq.

funcționează chiar asemenea unui loc comun. Mersenne o enunță și în *Harmonie universelle*, unde se minunează de alcătuirea și mișcările unei musculițe „astfel încît, dacă s-ar putea cumpăra vederea tuturor resorturilor ce există în acest mic animal sau dacă s-ar putea învăța arta de a face automate sau mașini care să aibă atîtea mișcări, tot ceea ce lumea a produs vreodată în materie de fructe, aur și argint nu ar ajunge ca preț pentru simpla vedere a numitelor resorturi”¹⁸. Acestea sînt formidabilele succese ale lui Dumnezeu mecanic.

Iar Descartes, negînd orice sensibilitate a animalului, se autoacuză pentru nenumăratele disecții și vivisecții pe care le realizează întreaga viață pe animale pentru a înțelege mai bine „mașina corpului” (acuză și omul pentru că le utilizează în mod servil și oamenii de știință pentru că experimentează pe ele : cum să cunoască suferința un mecanism?) Într-o scrisoare, Descartes lasă să se înțeleagă că „părerea sa nu e atît de crudă la adresa animalelor pe cît e de pioasă la adresa oamenilor, eliberați de superstițiile pitagoreicilor, căci ea îi absolvă de bănuiala de greșeală de fiecare dată cînd mănîncă sau cînd ucid animale” (scrisoare către Morus, 21 februarie 1649). Animalele și, într-un anumit fel, oamenii se alătură astfel naturii sub aceeași paradigmă a mecanismului ; și unii, și alții sînt purificați de orice gusturi vitaliste sau hilozoiste. Desacralizarea cucerește toate domeniile accesibile condiției umane, inclusiv viața. Mentalitățile luminate cad de acord să facă posibilă o acțiune de transformare radicală a naturii și o experimentare pe corpul omului sau al animalului, care nu ridică nici o obiecție morală.

Corpul pe modelul mașinii

Dualismul, în ciuda contorsionatelor sale raționamente pentru dovedirea unității sufletului și corpului, nu cruță omul de această alunecare spre mecanicism. Pentru Descartes, corpul, dacă nu omul în totalitate,

¹⁸ Citat în Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, pp. 74–75.

este o mașină. Datorită *cogito*-ului, omul apare ca un automat ce se mișcă prin intermediul unui suflet. Precum „un ornic, alcătuit din roțițe și greutateți... iau în cercetare corpul omenesc” (*A șasea meditație*). Puternică analogie cu ceasul, care funcționează ca o paradigmă pentru a explica și mișcările stelelor, și cele ale naturii, și cele ale corpului omenesc : „Corpul viu diferă de cel al unui mort la fel cum un ceas sau alt automat diferă, când e tras, de același ceas sau de altă mașină, care e stricată și al cărei principiu de mișcare încetează să acționeze” (*Traité de l'homme*).

Desigur, fiziologia și anatomia lui Descartes sînt lacunare și aproximative, după cum s-a observat adesea, dar interesul suscitât de această remarcă e secundar. Elementul semnificativ constă în analiza corpului, în desimbolizarea sa, realizată deja de anatomiciști, dar prelungită de filosofia mecanicistă prin reducerea mecanicistă și prin asentimentul divorțului său de om, căruia îi dă consistență. Corpul uman reprezintă o mecanică deosebită de celelalte doar prin singularitatea roțițelor sale ; nu este decît un capitol din mecanica generală a lumii. Faptul de a încarna prezența umană nu-l dotează cu nici un privilegiu. În *Traité de l'homme*, Descartes duce destul de departe metafora mecanicistă „și cu adevărat se pot compara foarte bine nervii mașinii pe care v-o descriu cu țevile mașinilor acestor fîntîni, mușchii și tendoanele cu diversele motoare și resorturi ce servesc la mișcarea lor, spiritele sale animale cu apa care le mișcă, inima fiind sursa, iar concavitățile creierului, privirile. Mai mult, respirația și alte asemenea acțiuni, ce-i sînt naturale și obișnuite și care depind de cursul spiritelor, sînt ca mișcările unui orologiu sau ale unei mori, pe care cursul obișnuit al apei le poate face continue”. Organismul nu e doar rupt de om, ci este, în plus, și lipsit de originalitate, de bogăția reacțiilor sale posibile. Corpul nu mai reprezintă aici decît o constelație de instrumente în interacțiune, o structură de roțițe bine coordonate și fără surprize. Faptul că organismul uman nu e afit de specializat ca un instrument sau ca un mecanism nu este perceput. Iar unitatea prezenței umane și a corpului nu ridică nici o obiecție. Rațiunea continuă respingerea corpului prin reducerea sa la automat.

Ilustrînd, pe de altă parte, sentimentul atotputerniciei ce-i invadează pe filosoffii mecaniciști, automatul ieșit din mîinile artizanului primește chipul creației. Omul apare mai puțin creatură decît rival al lui Dumnezeu mecanic. Pe drept cuvînt, Descartes îi acordă lui Dumnezeu privilegiul măsurat de a fi artizan mai abil decît ceilalți : „... orice corp e o mașină, iar mașinile fabricate de artizanul divin sînt cele mai bine organizate, fără a înceta, din acest motiv, să fie mașini. Nu există, dacă nu considerăm decît corpul, nici o diferență de principiu între mașinile fabricate de oameni și corpurile vii create de Dumnezeu. Nu există decît o diferență de perfecționare și de complexitate“ (*Discours de la méthode*, p. 102).

O „anatomie politică“

O „tehnologie politică a corpului“ bine analizată de Michel Foucault prelungește metafora mecanică în mișcările înseși ale corpului și raționalizează forța de muncă a individului, coordonează în instituții (uzine, școli, cazărmi, spitale, închisori etc.) juxtapunerea corpurilor după un calcul ce trebuie să ajungă la docilitatea subiecților și la eficiența dorită a acțiunii întreprinse. Obiect printre alte obiecte, caracterizat doar, poate, de o îndărătnicie mai mare datorită faptului că e om și deci tributar unei subiectivități inalienabile, corpul se supune principiului unei ordonări analitice, care se străduiește să nu omită nici un detaliu.

Disciplinele se impun în secolele XVII și XVIII ca „formule generale de dominație“ (Michel Foucault), destinate unui viitor prosper. „Marea carte despre Omul—mașină a fost scrisă simultan în două registre, spune Michel Foucault, cel anatomo—metafizic, ale cărui prime pagini fuseseră redactate de Descartes și pe care medicii și filosoffii l-au dus mai departe ; și registrul tehnico—politic, alcătuit dintr-un întreg corpus de regulamente militare, școlare, aplicate în aziluri, ca și din procedee empirice și bine gîndite, în scopul controlării sau îndreptării operațiunilor executate de corp... *Omul—mașină* al lui La Mettrie este în același timp o reducție materialistă a sufletului și o teorie generală a dresajului, în centrul căroa se găsește noțiunea de «docilitate» ce reunește corpul analizabil și corpul

manipulabil.¹⁹ Unei concepții raționale a lumii i se adaugă, începînd cu secolele XVII și XVIII, o raționalizare minuțioasă a corpului și a atitudinilor sale, o analitică socială a funcționării sale, ce înscrie relația naturală a omului cu corpul său într-o dualitate de care Marx, prin imaginea luată din Agrippa, cu omul redus la unul singur dintre membrele sale, va da seama în forță.

Descartes dă o garanție filosofică utilizării instrumentale a corpului în diverse sectoare ale vieții sociale. Metafizica, pe care el o inițiază în mod foarte serios, își găsește, în ceea ce privește lumea industrială, executorul privilegiat în Taylor (și Ford), care împlinește *de facto* judecata pronunțată implicit de Descartes. *Analogon*-ul mașinii, care este corpul, se aliniază pe celelalte mașini din producție, fără a beneficia de o indulgență deosebită. Corpul constituie un „appendice viu al mașinii“, cu acest reziduu necesar și stînjenitor, omul pe care-l încarnează. Dar, efectiv, e mai puțin omul ce lucrează, pe care un asemenea segment al lui însuși îl obligă la repetarea neobosită a aceluiași gesturi. Chaplin, în *Les Temps modernes*, face o critică admirabilă a acestei instrumentalizări a omului. Canguilhem, evocînd lucrările lui Georges Friedmann, constată că faptul că „mișcările tehnice superflue sînt mișcări biologice necesare a fost primul obstacol întîlnit de această asimilare tehnicistă a animalului uman cu mașina“²⁰. În ciuda limitelor strînse ce-i sînt proprii și a criticilor cărora le-a fost obiect, metafora mecanică a corpului a avut un mare destin istoric. O vom regăsi adesea pe drumul nostru sinuos din cadrul modernității.

Deschideri

Din secolul al XVII-lea, a început să se producă o ruptură de corp în societățile occidentale. Poziția sa cu titlu de obiect printre altele, fără

¹⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 138 [ed. rom. : Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, trad. Bogdan Ghiu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 204].

Pentru o analiză aprofundată a disciplinelor, trimitem la această lucrare.

²⁰ Georges Canguilhem, *op. cit.*, p. 126.

demnitate aparte, recurgerea banalizată, începînd din această perioadă. la metafora mecanică pentru a-l descrie, disciplinele, protezele corectoare ce se înmulțesc²¹ – tot atîtea indicii, printre altele, ce lasă să se întrevadă bănuiala care apasă deasupra corpului și dorințele răzlețe de a-l corecta, de a-l modifica în loc să-l supună în totalitate mecanismului. O fantasmă implicită, neformulabilă desigur, este subiacentă, aceea de a abolii corpul, de a-l șterge pur și simplu ; nostalgie a unei condiții umane care nu mai datora nimic corpului, loc al căderii.

Tehnica și știința contemporană se înscriu pe firul drept al căutării ce nus-a dezmințit niciodată de atunci : cum să facem din această încurcătură care e corpul un obiect fiabil, demn de procedurile tehnice și științifice. Știința se află într-o relație uimitor de ambivalentă cu corpul : el este antimodelul său, ea îl ocolește, ea caută să se debaraseze de el și, în același timp, încearcă fără încetare să-l multiplice cu mijloacele-i proprii și cu sîngăcie. Poate că toată istoria științei nu e decît istoria corecțiilor operate asupra insuficiențelor (în ochii săi) corpului, nenumărate etape pentru a scăpa de precaritatea, de limitele sale. Tentație demiurgică, de asemenea, de a-l imita, de a acționa din punct de vedere tehnic asupra lui. Astăzi se dezvăluie o altă fațetă, tot mai evidentă : lupta împotriva corpului își manifestă structura ascunsă, refularea ce-o susține : teama de moarte. A corecta corpul, a face din el o mecanică, a-l asocia cu ideea de mașină, înseamnă a scăpa de această scadență, a șterge „lejeritatea insuportabilă a ființei“ (M. Kundera). Corpul, loc al morții în om. Nu este ceea ce-i scapă lui Descartes, ca într-un lapsus, cînd, în *Méditations*, imaginea cadavrului se impune spontan rațiunii pentru a-i numi condiția corporală : „M-am considerat la început ca avînd un chip, mîini, brațe și toată această mașină compusă din oase și din carne, așa

²¹ „În secolul al XVII-lea, chirurgia înmulțește în mod decisiv exemplele de aparate corectoare. Noua gîndire mecanicistă își manifestă fecunditatea pe un corp devenit el însuși mașină. Arsenalul terapeutic crește brusc ca număr de mașini, care, în ciuda mecanismelor lor rudimentare și primitive, vizează redresarea. Trebuia să se banalizeze spațiul corporal și să se generalizeze mecanismul ca să se nască asemenea propuneri“, Georges Vigarello, *Panoplies redresseuses : jalons pour une histoire*, „Traverses“, 14–15 (*Panoplies du corps*), 1979, p. 121 ; vezi, de același autor, și *Le corps redressé*, Paris, Delarge, 1978.

cum apare ea la un cadavru, pe care am numit-o corp“? Imagine cu atât mai tulburătoare cu cât e mai puțin necesară și chiar insolită.

Asimilarea corpului cu mecanismul se poticnește de acel reziduu pe care e constrînsă să-l neglijeze sub amenințarea invalidării : omul. Complexitatea infinită a condiției umane legată de dimensiunea simbolică reprezintă o limită de care se lovește analogia curentă dintre corp (chiar individ) și mașină. Corpul confruntat cu aceste proceduri de raționalizare apare ca un animal aflat în inima ființei, insesizabil, dacă nu în mod provizoriu și parțial. Corpul, vestigiu multimilenar al originii nontehnice a omului.

Greșeală de la origini, pe care numeroase proceduri se străduiesc s-o corecteze. Asimilarea mecanică a corpului uman, care lasă, în mod ciudat, consistența umană deoparte, traduce în modernitate singura demnitate ce-i poate fi conferită corpului. Admirația chirurgilor sau a biologilor față de corpul căruia încearcă să-i pătrundă tainele sau aceea mai candidă a profanului se traduc prin același strigăt : „Ce mașină minunată este corpul omenesc“. Nuse mai numără lucrările sau capitolele ce tratează această asimilare. Limbajul curent face chiar din ea un stereotip. Nu ți-ai putea manifesta mai bine astăzi uimirea decât reconducînd corpul către condiția de mașină. Filosofia mecanicistă a primat, din punct de vedere istoric, asupra celorlalte concepții privind corpul. Trupul omului oferă prilej de stînjeneală, de parcă omul ar trebui să decadă din cauza unei realități atât de puțin glorioase. Metafora mecanică aplicată corpului sună ca o reparație, pentru a conferi corpului o demnitate pe care nu ar avea-o dacă ar rămîne pur și simplu un organism.

Capitolul 4

ASTĂZI, CORPUL...

Ce se întâmplă cu reprezentările actuale ale corpului în societățile occidentale? Am văzut că raționalismul pe cale de apariție în secolele XVI și XVII reînnoiește în totalitate criteriile cunoașterii. Adevărul nu se mai bazează pe moștenirea ancestrală a fondului cultural. Cunoașterii, în parte consensuale, fondate pe tradiții și împărtășite în mod potențial de ansamblul comunității, i se substituie puțin câte puțin o cunoaștere de specialiști, singurii apti să aprecieze criteriile adevărului pe baza unui ansamblu de reguli ce aspiră la o valabilitate independentă de culturi și de istorie. E pronunțat deci divorțul între tipurile de cunoaștere populară a corpului, active și în zilele noastre, mai ales prin tradițiile de vindecare, și cultura savantă, în special cea biomedicală.

Știința biomedicală

A vorbi despre corp astăzi în societățile occidentale înseamnă a suscita evocarea științei anatomo-fiziologice, pe care se bazează medicina modernă. Și înseamnă a presupune un consens în jurul cunoașterii și al practicilor susținute de ea, uitînd, cum amintește Georges Balandier, că „societățile nu sînt niciodată ceea ce par a fi sau ceea ce

pretind a fi, ele se exprimă cel puțin la două niveluri : unul, superficial, prezintă structurile «oficiale». . . celălalt, profund, deschide accesul către raporturile reale fundamentale și practicile ce dezvăluie dinamica sistemului social¹. Știința biomedicală este reprezentarea oficială întrucâtva a corpului uman astăzi, predată în universități, stînd la baza cercetărilor de laborator și a medicinei moderne. . . Dar fiind vorba de un element al culturii savante, e o cunoaștere esoterică, foarte puțin împărtășită de contemporani.

De fapt, astăzi, în societățile occidentale, fiecare actor trăiește cu o cunoaștere destul de vagă a propriului corp. Fiecare a primit un simulacru de cunoștințe anatomice și fiziologice pe băncile școlii sau ale liceului, privind scheletul din sălile de clasă, planșele din dicționar sau asimilînd cunoștințele vulgarizate ce se schimbă zilnic între vecini și prieteni și care provin din experiența trăită și din contactul cu instituția medicală, din influența mass-media etc. Dar aceste cunoștințe rămîn confuze. Puțini sînt cei ce cunosc cu adevărat amplasarea organelor și înțeleg principiile fiziologice care structurează diversele funcții corporale. Acestea sînt cunoștințe mai mult decît rudimentare pentru majoritatea actorilor. Ei nu aderă la ele, de fapt, decît superficial. În conștiința pe care o are legat de ceea ce-l fondează fizic, de ceea ce face interiorul secret al corpului său, actorul recurge, în paralel, la multe alte referințe.

Cunoștințele populare despre corp astăzi

Recurgerea la practici atinse încă de bănuiala de superstiție, de ignoranță, de șarlatanie etc., dovedește șovăiala actuală a referințelor și a disponibilității lor, chiar pentru actori aparținînd prin formația și categoria lor socială unei lumi radical străine acestor cunoștințe. Chiar omul din oraș, care pornește pe drumul de țară (sau care întîlnește un vindecător tradițional chiar în oraș), nu e doar în căutarea unei vindecări în care medicina a eșuat, ci găsește, la contactul cu vindecătorul, revelația unei

¹ G. Balandier, *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1981, p. 7.

imagini a corpului său mult mai demnă de interes decît cea furnizată de știința biomedicală. În acest dialog cu vindecătorul, el descoperă o dimensiune simbolică ce-i trezește uimirea și ale cărei întrebări îl vor urma adesea multă vreme. Își îmbogățește existența cu un dram de simbolic.

Cunoștințele despre corp reperabile în tradițiile populare sînt multiple, adesea destul de vagi. Ele se bazează mai degrabă pe priceperi sau intuiții ce desenează în negativ o anumită imagine a corpului. Dar acestea sînt, precum am spus deja, cunoștințe despre om. Corpul nu este considerat aici niciodată distinct de om, ca în știința biomedicală. Asemenea cunoștințe tradiționale nu izolează corpul de cosmos, ele se articulează pe o structură de corespondențe. Aceleași „materii prime“ intră în alcătuirea omului și în cea a lumii.

Yvonne Verdier, într-un studiu recent asupra tradițiilor încă vii într-un mic sat din Bourgogne, Minot, a consacrat pagini frumoase analizei fiziologiei simbolice a femeii, mai ales în perioada menstruației. În acele cîteva zile, într-adevăr, femeia nu coboară niciodată în pivniță, unde sînt depozitate rezervele de hrană ale familiei : carne în saramură, castraveți, butoaie cu vin etc., din teama că strică iremediabil alimentele pe care le atinge. Din aceleași motive, porcul nu se taie niciodată în zilele cînd femeia e indispusă.

Influența nocivă a sîngelui menstrual afectează chiar și treburile cele mai obișnuite : „Prăjiturile, cremele, nu se poate! O femeie nu va face nici o maioneză, nici nu va bate albușul de ou în starea asta. Nu se leagă“, îi declară o femeie Yvonnei Verdier². Legături simbolice strînse se stabilesc între corpul femeii și mediul său, influențînd procesele naturale sau acțiunile sale obișnuite, de parcă, transformat de scurgerea sîngelui, corpul ar avea atunci facultatea de a ieși din propriile granițe pentru a modifica și ordinea lucrurilor din jur. „În timpul menstruației, observă Y. Verdier, nefiind ele însele fertile, femeile împiedicau orice proces de transformare asemănător unei fecundări : să ne gîndim la albușul de ou, la creme, la emulsii, la sosuri, la grăsimi, la tot ce trebuie să se

² Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979, p. 20.

«lege». Prezența lor ar face să avorteze toate aceste lente gestații simbolizate de grăsimea în saramură, de vinul în cuvă, de mierea în stup» (p. 37). Corpul seamănă cu un câmp de forță aflat în rezonanță cu ceea ce se apropie de el. În tradițiile populare, corpul se găsește mereu în contact cu lumea, reprezentînd o parte nedespinsă de univers. Iar această cunoaștere, chiar dacă e azi mai fragmentară, nu a dispărut complet de la țară.

Sînt numeroase încă acele concepții despre corp ce domină explicațiile unor tulburări sau boli și care repun condiția umană sub tutela cosmosului. Medicină a semnelor, așa cum o teoretizează Paracelsus în curentul din secolul al XVI-lea, dar regăsită în credințele populare, conform căreia un element mineral sau vegetal se presupune a ajuta la vindecarea unei afecțiuni, dacă are în forma, în funcționarea sau în substanța sa anumite similitudini cu organul atins sau cu manifestările bolii (de exemplu, castanele de India favorizează dispariția hemoroizilor, jaspul roșu oprește hemoragiile etc.). Concepție regăsită sub o formă asemănătoare la bazele homeopatiei ; viziune astrologică a corpului, ce înscrie organele sub influența planetelor printr-o structură de corespondențe : omul apare aici ca un microcosmos. Aceiași constituenți intră în alcătuirea universului, legile care controlează comportamentul omului se bazează pe calitățile sau pe mișcările astrelor. Magnetizatorul transmite, prin punerea mâinilor, o energie ce regenerează zonele bolnave și readuce corpul în armonie cu fluxurile din mediul său. Corpul uman este atunci un câmp de forță supus unor modificări, unor variații pe care vindecătorul le poate combate. Radiestezistul, cu ajutorul pendulului său, înregistrează energia degajată de țesuturi ; își consultă instrumentul pentru a-și rafina diagnosticul, punîndu-i direct întrebări la care acesta răspunde prin mișcări giratorii, al căror cod îl cunoaște. Alți vindecători, prin rugăciunea ce-o murmură, însoțită de gesturi precise, descrise de-a lungul corpului pacientului, cristalizează forțele benefice care ușurează suferința ; sau dețin puterea de a tăia focul de arsură și de a o vindeca fără a lăsa urme pe piele. Ei nu dețin cunoștințe despre corpul uman, au mai degrabă niște deprinderi dobîndite prin transmitere de la un vindecător bătrîn sau printr-un dar personal. Ei aplică o eficiență simbolică, fără a se preocupa de cauzele tulburărilor sau de modalitățile de funcționare a organelor. În ochii lor, contează doar credința investită în acțiunile lor și rugăciunile pe

care le murmură. Credințele populare se limitează la aprecierea efectelor benefice induse de acești vindecători și la solicitarea lor³.

Integrarea omului în holismul universului se traduce și prin contactul propice cu anumite pietre, fântini, pîrîuri, copaci, locuri, dolmene, menhire etc., presupuse a favoriza vindecarea celor ce le caută. Aceeași logică în recurgerea la sfinți vindecători, a căror tradiție tinde în zilele noastre, de altfel, să se piardă, ca și aceea a locurilor favorabile, despre care am vorbit mai sus.

Vrăjitoria populară se referă la farnecele făcute de un invidios, care afectează corpul victimei sau îi atrage nefericirea, atingîndu-i familia sau bunurile. Vrăjitorul utilizează, pentru a-și asigura influența, resturi de unghii, excremente, păr ale victimei. Prezența subiectului este în întregime concentrată în cele mai mărunte fragmente ale corpului său. O „magie simpatică“ postulează o legătură definitivă între elemente ce-au fost într-o zi în contact, mai ales materii detașate din corp (unghii etc.) ; o „magie prin imitație“ sau o acțiune asupra unei păpuși ce seamănă cu victima etc. Prin aceste două logici, trupul devine permeabil la vrăjitoriile ce-l atacă. În vrăjitoria populară, corpul nu este închis doar între limitele pielii și a tot ceea ce constituie identitatea socială a omului : bunurile sale, cei apropiați, animalele etc. Corpul nu e nici rupt de subiect, el îi încarnază condiția și rămîne solidar cu toate materiile care se desprind de el în timpul vieții. Fragmentul de corp asigură deci, simbolic, o influență asupra existenței victimei.

Se constată, prin aceste diferite practici tradiționale, persistența unei legături simbolice strînsă între oameni și mediul lor.

Mantia de arlechin

Cunoștințele științifice despre corp l-au privat pe acesta de orice valență axiologică. L-au analizat pe modelul mecanicismului. Există aici

³ Pentru o descriere mai aprofundată a cunoștințelor populare despre corp, trimitem la Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979 ; sub direcția lui F. Loux, *Panseurs de secret et de douleur*, Autrement, 1992.

o lacună antropologică, de care profită alte cunoștințe despre corp, la care recurg actori aflați în căutarea mai mult sau mai puțin conștientă a unui supliment de suflet ce nu e aici, de fapt, decît un supliment de simbol.

Caracterizarea individualistă a unui mare număr de sectoare ale socialității occidentale lasă actorii relativ eliberați de alegerile lor, prin supunerea formală în fața unei serii de reguli. Toate acestea nu sînt lipsite de ecouri asupra modului în care actorii își reprezintă propriul corp. Universul devenit rațional este „de nelocuit“ acolo unde lipsește dimensiunea simbolică. Lumea deziluzionată aspiră la spiritualități noi, are loc un proces de resimbolizare, ținînd adesea de simulacru, obiect al unei investiții psihologice considerabile și care se bazează pe un evantai larg de reprezentări ale corpului, dezdăcinate din solul lor original, din filosofie și din modurile de viață ce le dădeau un sens, simplificate uneori pînă la caricatură, transformate în procedee tehnice... Prin revalorizarea corpului, imaginarul își ia revanșa. Ruptura epistemologică galileeană le-a legat destinul, aruncîndu-i pe unul ca și pe celălalt în aceeași lipsă de demnitate, iar ei se eliberează prin aceeași mișcare.

Omul obișnuit proiectează asupra corpului său o cunoaștere eteroclită, care seamănă cu o mantie de arlechin, alcătuită din zone de umbră, din imprecizii, din confuzii, din informații mai mult sau mai puțin abstracte, căreia îi dă un oarecare relief. Adesea, varianta vulgarizată a modelului anatomo-fiziologic e modificată prin credințele, azi banalizate, în unde, energie, astre etc. Se asistă, în societățile occidentale, la o multiplicare a imaginilor corpului, mai mult sau mai puțin organizate, în rivalitate unele cu altele.

Fiecare „își meșterește“ viziunea personală asupra corpului, aranjînd-o ca într-un puzzle, fără nici o preocupare pentru contradicții, pentru eterogenitatea împrumuturilor. Rar, într-adevăr, această reprezentare apare coerentă, dacă se compară elementele componente. La ora actuală, un bolnav se adresează prioritar unui medic generalist sau specialistului în organul sau în funcția ce-i provoacă suferință. El acreditează, astfel, modelul anatomo-fiziologic al corpului. Dar fidel pantei ce duce de la eșecurile medicinei la căutarea vindecătorului, același bolnav poate recurge apoi la un magnetizator sau la un alt tip de vindecător, chiar se poate adresa medicinei „blînde“, consultînd un

homeopat, un acupunctur sau un osteopat. Și aceasta fără să se preocupe de faptul că trece astfel de la o viziune asupra corpului la alta în deplină discontinuitate.

Același actor se poate deda, de altfel, în mod regulat, practicării yoga sau meditației zen, poate dori să se inițieze în masajul chinez sau japonez, propuse cu generozitate de căminul cultural din cartier. Poate face, în paralel, și psihanaliză, dacă el crede că în corp se cristalizează jocurile subtile și inconștiente ale dorinței și ale refulării.

În fiecare zi, același actor citește în ziarul său local marile anunțuri publicitare ale practicienilor ce-și oferă serviciile : magnetizatori, radiesteziști, asceți (îndepărtați cu toții de pământul de origine al acestor practici și adesea mai mult șarlatani decît vindecători), clarvăzători, vrăjitori, astrologi, parapsihologi etc.

Dacă este afît de versat în mediul „psihic“, va putea, după cum îi convine, să facă un stagiu de inițiere în bioenergie, în gestaltterapie, în strigătul primal, în re-birth... tot atîtea terapii corporale bazate pe modele teoretice diferite.

O comunitate pierdută?

Semnificațiile atribuite omului și corpului său au început să plutească, să se cupleze între ele la întîmplare, să se grefeze una pe alta. Această mișcare nu cruță marile *weltanschauungen* orientale. Yoga, șamanismul, zen, acupunctura, masajele de diverse tradiții, artele marțiale sînt reduse la cîteva idei simple, la o mîină de formule exemplare, de gesturi elementare ; ele devin pure tehnologii corporale. Plutesc în stare de imponderabilitate, disponibile pentru abateri.

Aceste procedee multiple care umplu azi piața cu îngrijiri sau cu bunuri simbolice sînt, totuși, radical străine, chiar antagoniste. Dar nu sînt percepute în contradicție de actorii aflați în căutarea eficienței terapeutice. Faptul că ei își găsesc vindecarea grație unei concepții asupra corpului sau alteia nu-i determină deloc să adere la ea o dată pentru totdeauna.

Există tendința exagerată de a crede că modelul corpului consacrat prin referințele biomedicale predomină. Astăzi, cunoștințele despre corp, că vin din Orient, din California, dintr-o epocă trecută sau că duc la tehnologii de vîrf în anumite spitale, sînt admise simultan ; haine comode, îmbrăcate după hazardul activităților personale sau al unei căutări terapeutice. Este adevărat, totuși, că omul de la țară de altădată sau din unele zone chiar de astăzi se duce de la vindecător la vrăjitor sau de la magnetizator la sfinții vindecători, fără să-i pese de coerențe. Mai multe niveluri de cunoștințe legate de corp se suprapun, iar actorul aflat în căutarea îngrijirii eficiente nu se jenează deloc să treacă de la un tip de vindecător la altul, în funcție de caracteristicile tulburării sale. Dar în acest context tradițional, omul caută, după gusturile sale personale și cunoștințele sale empirice, în cadrul unui număr de terapeutici care au acordul grupului în ansamblul său. Fiecare dintre ele ține de structura socială și culturală ce asigură omului familiaritatea privirii sale asupra lumii. Coerențele relative ce se dezvoltă în societățile tradiționale, cele ce supraviețuiesc de bine, de rău în regiunile rurale dispar în fața unor modele provizorii, mai apropiate de colajele suprarealiste, pe măsură ce se pătrunde în societățile moderne.

Actorul din metropolele occidentale își creează cunoștințele despre corpul său, cele cu care trăiește zilnic, pe baza unui amestec de modele eteroclite, mai bine sau mai prost asimilate, fără să-i pese de compatibilitatea împrumuturilor. Bogăția de imagini actuale ale corpului nu e posibilă fără evocarea corpului divizat al schizofrenicului. Actorul are de puține ori o imagine corectă a corpului său, el îl transformă pe acesta într-o țesătură țărnată, cu referințe diverse. Nici o teorie a corpului nu face obiectul unei unanimități fără cusur. Individul care poate alege între o mulțime de cunoștințe posibile oscilează de la unele la altele, fără a găsi vreodată ceea ce-i convine perfect. Libertatea sa de individ, creativitatea sa se hrănesc cu aceste incertitudini, cu permanenta căutare a unui *corp pierdut*, care e, de fapt, cea a unei *comunități pierdute* (cf. cap. 1 și 2).

Capitolul 5

O ESTEZIE A VIEȚII COTIDIENE

Cotidian și cunoaștere

Faptul social nu este niciodată încremenit, eternizat, deci obiectivabil, poate doar în mod provizoriu. El e viu, țesut într-o rețea de relații niciodată cu adevărat stabile, aflat mereu în căutarea unui nou raport. Mulțimea de fapte și gesturi din viața cotidiană lansează în această privință o provocare greu de susținut. Iar Georges Balandier a perceput corect, nu fără o nuanță de ironie poate, că sociologia cotidianului „se lasă văzută în negativ... este mai bine precizată prin ceea ce evită să considere decât prin ceea ce consideră”¹. Infinitul cotidianului (ca și in-finitul său) nu reprezintă o noțiune teologică, ci banala constatare a trecerii timpului, a acumulării zilelor una peste alta, cu diferențe infime, dar a căror acțiune contribuie lent sau brutal, în funcție de împrejurări, la transformarea vieții cotidiene ; de asemenea, constatarea complexității obiectului, a polisemiei sale neobosite.

Viața cotidiană constituie refugiul sigur, locul reperelor liniștitoare, spațiul tranzițional (Winnicott) al adultului, unde el se simte protejat în sînul unei rețele solide de obiceiuri, de obișnuințe, creată în timp, cu

¹ Georges Balandier, *Essai d'identification du quotidien*, în „Cahiers internationaux de Sociologie“, vol. LXXIV, 1983, p. 5.

parcur suri bine cunoscute, înconjurate de chipuri familiare. Aici se construiește viața afectivă, familială, amicală, profesională, aici se visează existența. Aici se amortizează efectele politicului, ale socialului, ale culturalului, care afectează intimitatea, aici sînt ele discutate și adaptate sensibilităților individuale. Intențiile actorilor sînt aici suverane, fiecare se simte stăpîn la bord, spre deosebire de cîmpul social, care impune conduite, reguli ce nu au întotdeauna adeziunea tuturor. Cotidianul întinde un pod între lumea controlată și liniștită de acasă și hazardul, dezordinea aparentă a socialității.

În sentimentul de securitate ce apare din caracterul inteligibil și familiar al cotidianului, punerea ordonată în joc a corpului are un rol esențial. Succesiunea ritualurilor de-a lungul unei zile își datorează eficiența unei arhitectonici a gesturilor, a senzațiilor, a percepțiilor, care dau forță actorului și îl eliberează de un efort prea mare de vigilență în derularea diverselor secvențe ale vieții sale. La baza tuturor ritualurilor, există o organizare precisă a corpului. O organizare mereu identică și mereu imperceptibil alta. Omul aparține afectiv lumii, comportamentele sale nu sînt doar o reflectare a poziției sale simbolice în structura claselor sau a grupurilor sociale. Dispoziția colorează gesturile și senzorialitatea, modifică atenția acordată lucrurilor, indispune sau face disponibil, filtrează evenimentele. Ziua de azi nu e reproducerea zilei de ieri. Senzațiile, cuvintele, emoțiile sau gesturile din ziua prezentă nu le copiază pe cele din ziua anterioară. Se acumulează milioane de diferențe, esențiale pentru existența subiectului și nu mai puțin fecunde pentru cercetător decît rețeaua remanentă, ce-și duce firul roșu prin timp. Studiarea cotidianului, centrată pe punerile în joc ale corpului, amintește că în această spumă a zilelor omul își țese aventura personală, îmbătrînește, iubește, simte plăcere sau durere, indiferență sau furie. Pulsațiile corpului fac să se audă permanența ecurilor lor în raportul cu lumea al subiectului, prin filtrarea vieții cotidiene. Capitolul de față invită la o încercare de reperare a acestei structuri corporale.

Studiarea cotidianului ține mai puțin de știință decît de artă, ea presupune o anumită atenție acordată de cercetător unui univers mustind de semnificații. În același fel în care Bachelard descrie poezia ca o funcție de trezire, înțelegerea sociologului îmbracă un fel de colorație alchimică,

aceea de a dezvălui semnificații a căror cunoaștere a dizolvat orice consistență. Parabola lui Edgar Poe despre scrisoarea furată constituie un capitol cheie al manifestului său epistemologic. Recurențele care împletesc la nesfârșit rețeaua cotidianului îi dizolvă reliefurile. Obișnuită cu prezența lor, privirea alunecă deasupra lucrurilor, a senzațiilor sau a actelor, fără să-și mai găsească stabilitatea. Sociologia vieții cotidiene abordează banalitatea zilelor asemenea unui exotism uitat. Ea examinează cu o „privire îndepărtată” potențialul familiar de sensuri, materia primă din care se construiește viața socială în întregul ei. Ea construiește confuzia în inima evidenței.

Existența colectivă se bazează pe o suprapunere de ritualuri, a căror funcție este de a controla relațiile dintre oameni și lume, ca și pe cele dintre oameni. Pe drumul ce-i este propriu, fiecare om interpretează, în stilul său caracteristic, mulțimea de situații întâlnite. Viața cotidiană e locul privilegiat al acestei relații, al acestei întâlniri, reînnoite în fiecare clipă, cu sensul, cu multitudinea de sensuri. Repetarea acțiunilor duce la o erodare a sentimentului de consistență și de singularitate a lucrurilor. Neașteptatul, în funcție de gradul de insolit pe care-l conține, stârnește angoasa sau interminabile discuții vizînd reducerea misterului său. Viața cotidiană reprezintă locul, spațiul tranzițional (Winnicott) unde omul împlînzește faptul de a trăi și pomînd de la care își poate lărgi cîmpul de acțiune printr-un sentiment de transparență relativă², transparență ce nu este, totuși, decît artefactul unei priviri, în măsura în care ea nu e dată, ci construită.

Modalitățile corpului nu scapă efectului de transparență. Socializarea duce la acest monism al vieții cotidiene, la acest sentiment al locuirii în mod natural într-un corp de care e imposibil să te disociezi. Prin acțiunile zilnice ale omului, corpul devine invizibil, se șterge în mod ritual prin repetarea neobosită a acelorași situații și prin obișnuința percepțiilor senzoriale. Misterul consistenței propriului corp e astfel risipit prin recurența

² În acest sens, viața cotidiană este „locul (*locus*) multiplelor dialectici trăite (acționate), al rutinei și al evenimentului”, cf. Christian Lalive d'Epainay, *La vie quotidienne, essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique*, în „Cahiers internationaux de Sociologie”, vol. LXXIV, 1983.

acelorași semne. În aceste condiții, conștiința înrădăcinării corporale a prezenței umane nu e dată decît de fazele de tensiune întîlnite de individ. Se naște atunci sentimentul provizoriu al unei dualități (sentiment banal, ce trebuie disociat absolut de dualism). O durere persistentă, oboseala, boala, un membru fracturat de exemplu, restrîng cîmpul de acțiune al omului și introduc sentimentul penibil al unei dualități ce rupe unitatea prezenței : subiectul se simte prizonier al unui corp ce-l părăsește. Același sentiment apare în dorința de a îndeplini o acțiune sau de a atinge o performanță fizică imposibil de realizat din cauza lipsei de îndemînare sau de antrenament. Despărțirea de persoana iubită, cu experiența singurătății pe care o atrage după sine, e, mai întîi, o încercare a corpului. Dar această dualitate resimțită de subiect nu se leagă doar de crizele personale, ea există și în alte situații, de exemplu pierderea de sînge cu ocazia menstrelor sau experiența sarcinii la femeie ; se mai poate lega de plăcerea sexuală, de tandrețea zilnică, de comportamentele de seducție etc. Dar, în viața cotidiană, trebuie constatat că formele acestea de dualitate nu sînt trăite în același fel. Experiența plăcerii se trăiește familiar, natural, ea tinde să înglobeze prezența. Dimpotrivă, experiența durerii, a oboselii e trăită mereu sub semnul unui bizar absolut, al unei ireductibilități la sine. Dualitatea durerii sfișie prezența, cea a plăcerii o îmbogățește cu o nouă dimensiune. În plus, experiența durerii sau a bolii, din cauza alterității sale, duce la angoasă, la incertitudine. Toate manifestările al căror caracter insolit tulbură monismul cotidianului (fuziunea dintre actele subiectului și corpul său) primesc calificări precise. Specialiștii (medici, vindecători, psihologi etc.) au drept sarcină să reintroducă semnificația acolo unde ea lipsește, să stabilească o coerență acolo unde colectivul înclină să nu vadă decît dezordine. Încărcătura de angoasă inerentă manifestărilor neobișnuite este astfel suprimată sau atenuată prin simbolizarea operată cu ajutorul terapeutului.

Una dintre consecințele cele mai semnificative ale socializării corpului constă în reducerea acestor dualități susceptibile să afecteze sentimentul prezenței. De aceea, simbolizarea modalităților corpului duce la monism, atîta timp cît subiectul nu se disociază de înrădăcinarea sa obișnuită. Iar pentru a-l proteja durabil pe acesta, numeroși specialiști veghează la sănătatea sa. Sănătate a cărei definire implică această coincidență

armonioasă cu sine însuși, ce caracterizează monismul și e marcată în sfera occidentală printr-o discreție relativă a activităților corporale. În condițiile obișnuite ale vieții, corpul, în fața actorului ce-l locuiește, are transparență. El alunecă fără dificultate de la o sarcină la alta, adoptă o gestică acceptată pe plan social, devine receptiv la datele provenind din mediul înconjurător, printr-o rețea continuă de senzații. Condiție însăși a omului, corpul nu încetează să producă și să înregistreze semnificații, printr-un fel de automatism. El este, în acest sens, *coincidentia oppositorum* cea mai uluitoare din viața cotidiană : evidența uitată, prezentul-absent a cărei existență se impune punctat prin scurgerea zilei.

Corpul în situații extreme : un ocol spre cotidian

În maniera unei sociologii apofatice, relatările aparținând unor prizonieri sau deportați ne spun cu forță ce nu este corpul din viața cotidiană³. În aceste experiențe-limită de privare de libertate, mai ales atunci când se adaugă promiscuitatea, necesitatea de a trăi alături de alții într-o izolare cu care omul occidental nu e obișnuit, corpul începe dintr-o dată să simtă cu o hotărîre, cu o exigență ce se distinge de experiența anterioară înrădăcinată în cotidian și într-o cultură ce nu acordă corpului decît atenția cea mai circumspectă. Asemenea situații-limită dobîndesc astfel un caracter revelator. În aceste condiții, corpul victimei se instalează într-un fel de existență duală. Dualitatea experienței corporale în cotidian, aproape întotdeauna provizorie și fără consecințe (cu excepția unei boli sau a unui accident grav, care alterează definitiv imaginea corpului), se ridică aici la o putere irevocabilă și întotdeauna negativă. Lupta reînnoită zilnic pentru supraviețuire implică, mai întîi, o luptă împotriva propriului

³ Sau, mai degrabă, ne descriu un alt fel de viață cotidiană. Astfel, de exemplu, ziua lui Ivan Denisovici, o zi printre altele, pierdută printre cele 3 653 de zile ale detenției sale, dar o „zi bună“, totuși, căci deținutul își va fi păstrat demnitatea personală. Cf. Alexandre Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard (trad. Maurice Decailot), 1963 [ed. rom. : Aleksandr Soljenițin, *O zi din viața lui Ivan Denisovici*, trad. Nina Grigorescu, București, Humanitas, 2000].

corp. Efortul neîncetat de a împinge tot mai departe limitele toleranței personale, de a reduce la tăcere foamea, frigul, rezultatul maltratărilor, lipsa de somn. Mai mult decît la dualitate, experiență în fond familiară, conștiința omului în situația carcerală sau concentraționară ajunge uneori la un veritabil dualism. Corpul se supune aici unui fel de autonomie, loc geometric al tuturor servituților și al tuturor suferințelor. Conștiința subiectului pierde din importanță și trăiește în sfîșiere realitatea încarnării sale. Existența deportatului se identifică, în perspectiva platoniciană sau gnostică, cu o cădere în corp, ea realizează în permanență *ensomatose*. Victima opune corpului său o voință sălbatică legată de forța caracterului său și de dorința de supraviețuire. Dar epuizarea, foamea, rivalitățile, umilințele aduc deportatul în împrejurarea fragilă unde moartea ține uneori de foarte puțin. Paradoxul pervers al acestei situații are, totuși, drept consecință faptul că deținutul nu se poate distinge de ceilalți, sub amenințarea de a provoca reacția gardienilor : ștergerea ritualizată a corpului este împinsă aici la punctul său extrem. Cel ce-și distinge corpul sau chipul de cenușiul celorlalte corpuri sau chipuri se expune riscului ștergerii reale a prezenței sale în moarte⁴. Robert Antelme își amintește că „nimeni nu avea nimic de spus, prin chip, SS-istului, nimic ce ar fi putut fi începutul unui dialog și ce ar fi putut trezi pe chipul SS-istului altceva decît această negație permanentă, și aceeași pentru toți. Astfel, cum era nu doar inutil, ci mai degrabă periculos, în raporturile noastre cu SS-iștii, am ajuns să facem noi înșine efortul de a ne afișa pe chip negația, perfect sincronizată cu cea a SS-istului”⁵. Sau această frază cumplită, referitoare și ea la chip, partea cea mai umană a omului : „umezeala ochiului, facultatea de a judeca, asta trezește dorința de a ucide. Trebuie să fii plat, tern, deja inert, fiecare își poartă ochii ca pe un pericol” (p. 241). Logica criminală din lagăre convertește fiecare deportat la realitatea unică a corpului său, suprimînd în mod deliberat celelalte trăsături ale condiției umane. Transformarea corpurilor în săpun sau în fum nu e decît punctul de sosire al acestui mecanism fără cusur.

⁴ O analiză aprofundată în această privință în David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992, cap. 8.

⁵ Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, col. „Tel“, 1957, p. 57.

Neîncetatele pulsații ale corpului, pe care experiența liber consimțită și liniștită din cotidian le diluează în conștiința actorului, devin, în contextul lagărului, un eveniment vital, imposibil de trecut sub tăcere. Prima frază a mărturiei lui Robert Antelme e semnificativă : „M-am dus să urinez” (p. 15). Și Georges Hyvernaud, supus unei îndelungate captivități într-un lagăr german de prizonieri militari, scrie, ca un ecou : „Oameni laolaltă. Oameni care mănîncă, digeră, rîgîie, grohăie împreună, care merg împreună la WC”⁶. Promiscuitatea pune în evidență trăsăturile vieții corpului, nemenționate, în principiu, de povestirile tradiționale despre viață, de biografii sau de romane, din teama de a comite o eroare de gust⁷. Trebuie, într-adevăr, o privire străină și nu privirea celui apropiat pentru ca viața personală a corpului să fie afectată de un indiciu depreciativ. Totuși, întreaga viață a subiectului se află sub semnul acestor manifestări corporale banalizate, fără de care nu ar fi decît un automat, un simulacru perfect igienic.

Dar omul occidental este animat astăzi de sentimentul că, oarecum, corpul său e diferit de el, că îl posedă asemenea unui obiect aparte, desigur mai intim decît celelalte. Identitatea de substanță între om și înrădăcinarea sa corporală este în mod abstract distrusă de acest raport singular de proprietate : a avea un corp. Formula modernă a corpului face din el un rest : atunci cînd omul e rupt de cosmos, rupt de ceilalți și rupt de el însuși (*infra*). Și această ancorare a prezenței tinde să fie în mod ritual ștearsă. Locul corpului în ritualurile vieții cotidiene e cea a clar—obscurului, a prezenței—absență. Cum omul nu poate fi distins de

⁶ Georges Hyvernaud, *La peau et les os*, Ramsay, 1985, p. 63.

⁷ Alt indiciu al acestei ștergeri ritualizate a corpului în viața socială : printr-un pact implicit de alianță cu cititorul, se neglijează adesea în științele sociale evocarea anumitor date aferente corpului (igienă, micțiune, excreție etc.). Despre anumite lucruri nu se poate vorbi fără a încălca o convenție tacită, dar bine stabilită, a bunelor maniere. Se poate vorbi despre orice, în afară de menstruație, de vînturi, de rîgîit, de digestie... Și în literatură sau în cinema domnește această regulă tacită că despre anumite momente ale vieții corpului nu e demn să vorbești. Invers, literatura închisorilor, a lagărelor e alcătuită din tot ce se respinge îndeobște și care primește un aspect esențial în contextul global al captivității și al promiscuității.

corpul ce-i dă formă și chip. acesta din urmă este infinit de prezent la originea tuturor acțiunilor umane, dar cum ritualurile tind să escamoteze sentimentul prezenței sale, asemenea unui bloc magic unde corpul se lasă văzut în timp ce dispare, corpul devine infinit de absent. Am analizat într-un capitol ulterior, sub numele de ștergere ritualizată a corpului, această mișcare socială ce reglementează chestiunea ambivalenței corpului în societățile occidentale. Exceptînd cazul cînd un caracter insolit marchează pentru sine sau pentru ochii celorlalți o formă de insistență nesimbolizată de cîmpul social : joc cu ritualurile, introdus de subgrupuri (coafură, îmbrăcăminte punk etc.) sau o imposibilitate de adaptare la ele (handicap fizic, obezitate etc.).

Georges Hyvernaud, în lagărul unde și-a petrecut mai mulți ani, e șocat de irupția de manifestări ale corpului în viața colectivă și, pentru a o caracteriza, el găsește limbajul dualismului : „Totuși, WC-ul rezumă mai bine condiția noastră. Mai bine decît ploșnițele. E mai complet, mai semnificativ... și ne imaginăm că avem un suflet sau ceva asemănător. Eram mîndri de asta. Ne permitea să privim de sus maimuțele și lăptucile. Nu avem suflet, nu avem decît intestine. Ne umplem, de bine, de rău, apoi ne golim. E toată existența noastră. Vorbeam de demnitate. Ne imaginăm că eram aparte, că eram noi înșine”⁸. Sau, mai explicit, el observă, „că nu mai există pentru noi decît aceste lupte derizorii cu corpul nostru. Viața corpului invadează întreaga viață. Așa stau lucrurile. Întreaga viață sau aproape. Abia dacă mai rămîn cîteva vechi amintiri zdrențuite. Și ele sfîrșesc prin a se uza de tot și nu va mai rămîne nimic decît corpul, mîncărurile sale, colicile, constipațiile, hemoroizii, păduchii și ploșnițele, ceea ce înghite, ceea ce elimină, ceea ce-l atacă, ceea ce-l roade, ceea ce-l distruge” (p. 79). Prizonierul trăiește sub amenințare, o experiență gnostică fără recurs la transcendență, condiția sa de om se indentifică cu o singură *ensomatoze*. Sub iluminarea vieții cotidiene, relieful corpului se îndulcește, iar subiectul se vede într-o relație de transparență relativă cu sine însuși. Corpul nu-i ridică decît dificultăți provizorii și chiar grijile înfîmpinate nu duc la acest sentiment—limită de a fi mărginit la un corp a cărui viață secretă este cu perfidie întoarsă contra sa. Deși

⁸ Georges Hyvernaud, *op. cit.*, p. 53.

uneori boli grave, cu puternice conotații pe plan imaginar, cancerul sau SIDA, de exemplu, pot aduce acest gen de reprezentare. Evidența familiară a corpului (a corpului celoralți sau al său) îl aruncă, în general, într-o discreție din care nu iese decît din cînd în cînd⁹. De unde uimirea tinerei eroine a unui roman de Carlo Cassola. Atunci cînd se duce cu tatăl ei și cu doi prieteni la procesul în care se riscă o condamnare a logodnicului ei la mulți ani de închisoare, ea are deodată revelația faptului că, în ciuda durerii, viața continuă și, mai întîi, activitățile corpului. „Fără să bănuiască asta, ea s-a îndepărtat cu o sută de pași. Revenind, i-a zărit pe cei doi bărbați urînd la marginea drumului, înainte de a urca din nou în mașină. Chiar în momentele cele mai tragice din viață, nevoile elementare trebuie satisfăcute : ăștia doi urinau, tatăl ei dormea, iar ei îi era afît de foame, încît abia aștepta să ajungă pentru a lua micul dejun.”¹⁰ În tăcere, prin interminabilul flux senzorial și gestual, modalitățile corpului însoțesc prezența umană, se topesc organic în ea, oarecum.

Respirația senzorială a cotidianului

În condițiile obișnuite ale vieții, un curent senzorial neîntreput dă consistență și orientare activităților omului. Imaginile sau sunetele mai ales tapetează în permanență cîmpul perceptiv. Desigur, subiectul e departe de a avea o conștiință exhaustivă a acelor *stimuli* care îl traversează. Viața i-ar fi imposibilă astfel. În derularea vieții cotidiene, doar o spumă senzorială este filtrată de atenție, nenumărații *stimuli* neajungînd la conștiință. Un fond sonor și vizual îi însoțește deplasările, pielea înregistrează toate fluctuațiile de temperatură, tot ce o atinge în permanență. Dacă mirosul sau gustul par activități mai puțin însemnate, nu sînt mai puțin prezente în raportul subiectului cu lumea. Dar, prin

⁹ Ceea ce nu este, evident, cazul legat de o „iubire născîndă” (Francesco Alberoni), cînd corpului celuilalt i se acordă o atenție extremă, o dorință de a-l absorbi, sau legat de boala cuiva apropiat, care face să se caute pe corpul său toate semnele susceptibile să susțină un diagnostic.

¹⁰ Carlo Cassola, *La ragazza*, „Livre de poche”, p. 276.

efectele psihologice produse de scoaterea sa din circuit, universul senzorial arată în ce măsură se manifestă el într-o permanență absolută, atîta timp cît omul trăiește, independent de conștiința acestui fapt, pe care o poate avea. Psihologia spațială sau aceea mai redusă a torționarilor cunoaște o „foame senzorială“ ce rezultă din insuficiența acelor *stimuli* percepuți de un subiect izolat din punct de vedere senzorial. Încercarea trăită de subiect este periculoasă pentru echilibrul său psihic. S-au realizat, de altfel, un număr de experiențe în laborator în această privință¹¹. Ele arată că, atunci cînd datele senzoriale sînt neutralizate dintr-un motiv sau altul, treptat apar halucinații, pentru a satisface această „foame“, dar supun psihismul la grea încercare și nu pot continua la nesfîrșit. Privăriunea senzorială a devenit rapid o tehnică de „tortură curată“, care vizează zdruncinarea psihică a subiectului, pornind de la negarea metodică a funcțiilor sensibile ale corpului. Și aici, o sociologie apofatică ar spune că omul nu poate trăi fără această continuitate organică între percepțiile sale senzoriale și mediul imediat.

Fluxul cotidianului, cu poticnelile sale obișnuite, tinde să oculteze jocul corpului în înțelegerea senzorială a lumii înconjurătoare sau în acțiunile realizate de subiect. A situa corpul prin pulsațiile vieții cotidiene înseamnă a insista asupra permanenței vitale a modalităților lui proprii, a caracterului său de mediator între lumea exterioară și subiect. Experiența umană, indiferent ce chip insolit ar lua, se bazează în totalitate pe utilizările corpului. Omul locuiește corporal în spațiul și în timpul vieții sale. Dar, am mai spus-o, asemenea scrisorii furate, evidența expunerii sale îi eclipsează manifestarea. Georg Simmel a fost primul care a făcut o descriere prețioasă a locului eminent al corpului în viața cotidiană. În *Essai sur la sociologie des sens*, el observă că percepțiile senzoriale, cu caracteristicile ce-o colorează pe fiecare dintre ele, formează baza socialității. Dar înțelegerea senzorială a lumii nu se limitează la cunoașterea acestor trăsături, o anumită calitate afectivă amestecîndu-se cu acțiunea sa. Informația percepută de simțuri este, deci, și conotativă, ea

¹¹ Vezi, de exemplu, Lebedev și Gagarine, *Psychologie du cosmos*, Ed. de Moscou.

înștiințează, în felul ei, despre intimitatea reală sau presupusă a subiectului care le exprimă. Viața cotidiană e, astfel, tapetată cu calificările pe care le atribuim persoanelor întâlnite de noi. Un halo emoțional traversează toate schimburile și se bazează pe intonațiile vocii, calitatea prezenței, felurile de a fi, punerea în scenă a aparenței etc. Schimburile de priviri sînt cele mai semnificative și aceasta cu atît mai mult cu cît vîzul reprezintă simțul privilegiat al modernității. Privirea indică modul de participare emoțională la schimb doar prin reperarea de semne mai mult sau mai puțin explicite, degajate de interlocutor : simpatia sau antipatia, încrederea sau neîncrederea se oferă aparent interpretării. „Coborînd ochii, spune Simmel, îi fur celui ce mă privește ceva din posibilitatea de a mă descoperi”¹². Într-adevăr, privirea pune stăpînire de chipul celuiilalt și obligă la a se trage concluzii privind intimitatea sa, precum și plăcerea resimțită în urma schimbului. Există, de asemenea, privirea ce rătăcește prin mulțime sau prin cafenele, și emoția secretă cîntată odinioară de Baudelaire sau Nerval, atunci cînd un chip trezește în hoinar o rezonanță misterioasă, o intimitate imediată, care nu se lasă prevestită prin nimic. Sînt numeroși vînătorii de emoții. Înțelegerea din priviri face din chipul celuiilalt esența identității sale, ancorarea cea mai semnificativă a prezenței sale^{12 bis}. Tot prin evaluarea chipului începe înîlnirea dintre actori. Prima fază este cea în care se încrucișează privirile și se apreciază reciproc calitatea prezențelor. De acest prim contact depind adesea tonalitatea schimbului și rezultatul său. Contact, căci, într-adevăr, privirea se aseamănă aici atingerii, unui fel de palpare vizuală reciprocă, pe cît de scurtă uneori, pe atît de eficientă în conturarea unei păreri. Și vocea condensează, în felul ei, calitatea prezenței subiectului în mod mai aluziv. În schimb, Simmel observă că „ochiul ne dă, în plus, durata existenței sale, sedimentul trecutului sub forma substanțială a trăsăturilor sale, astfel

¹² Georg Simmel, *Essai sur la sociologie des sens*, în *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981, p. 228. Cf. și David Howes (ed.), *The varieties of sensory Experience*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

^{12 bis} Chipul constituie locul unde omul este recunoscut sau contestat, iubit sau disprețuit (în rasism, de exemplu). Chipul reprezintă locul sacralului în om. Cf. David Le Breton, *Des visages...*, *op. cit.*

încît să vedem, ca să spunem așa, succesiunea actelor din viața sa apărînd în fața noastră, în același timp“. Desigur, Simmel avansează întrucîtva, uitînd că adesea aparența e cea mai subtilă dintre măști, dar este posibil să se repereze aici un imaginar al întîlnirii, susținute de indiciile vizuale sau auditive și chiar olfactive adunate de la interlocutor. Dincolo de schimbul formal între actori, un alt schimb mai pregnant se derulează într-un fel de vis cu ochii deschiși, de reverie, unde corpul celuilalt, estezia sa, este suportul unei mulțimi de imagini. E probabil că esențialul oricărei întîlniri rezidă în această rezervă de imaginar. Modulațiile chipului sau ale vocii, gesturile, ritmurile personale fixează întîlnirea și o orientează după o linie de forță mai eficientă decît o face conținutul informativ strict al conversației.

Trebuie amintit că și Simmel a observat în ce măsură cadrul social influențează orientările senzoriale. Structurile urbane favorizează o constantă punere în joc a privirii. Vederea citadinului este în permanență solicitată de spectacolul foarte diferențiat al orașului (vitrinele, încrucișarea circulației rutiere cu cea pietonală, caleidoscopul trotuarelor etc.). Confruntat cu zgomotele mașinilor sau ale lucrărilor, auzul nu prea mai este un simț fericit în contextul orașului, la fel pipăitul sau mirosul, mai des tulburate decît încîntate. Socialitatea urbană provoacă o dezvoltare exagerată a vederii și o suspendare sau o utilizare redusă a celorlalte simțuri, de care omul nu se folosește deplin decît în incinta casei sale.

Dominația privirii

Privirea e astăzi figura hegemonică a socialității urbane. Simmel a presimțit acest lucru la începutul secolului XX, observînd că „raporturile dintre oameni în marile orașe, dacă se compară cu cele din orașele, sînt caracterizate printr-o preponderență marcată a activității văzului față de cea a auzului. Și aceasta nu numai pentru că, în micile orașe, întîlnirile de pe stradă sînt, de cele mai multe ori, cu cunoștințe cu care schimbi un cuvînt și al căror aspect reproduce întreaga personalitate – nu doar

personalitatea aparentă – ci, înainte de toate, din cauza mijloacelor de comunicație publice...¹³

Mutația statutului simțurilor și autonomizarea gradată a văzului nu au scăpat unui analist al orașului atât de subtil ca W. Benjamin ; în reflecțiile sale despre fotografie, el constată : „... perfecționarea și rafinarea înțelegerii fizionomiilor devine o necesitate vitală. Indiferent că vii de la stînga sau de la dreapta, trebuie să te obișnuiești să fii privit. Și tu, la rîndul tău, îi vei privi pe alții”¹⁴.

Cum grano salis, această constatare se dovedește tot mai pertinentă. Stă în esența orașului să pună trecătorii în situația de a se privi unii pe alții (cu proxemii* diferite, în funcție de locuri). Dar socialitatea occidentală duce astăzi această logică destul de departe prin imperative arhitecturale ce privilegiază vizibilitatea : lungi culoare în perspectivă, etaje decalate plonjînd pe o esplanadă, holuri goale, pereți opaci înlocuiți de sticlă, turnuri etc. ; sau planuri de circulație pietonală sau rutieră, urbanizare crescîndă, amenajare a pădurilor, maluri de rîuri, lacuri, litoral, munți, despăduriri etc. Dezvăluire și analiză sistematică a tuturor datelor „turistice” potențiale ; sau banalizare a folosirii binoclului pe plajă sau a televiziunii în spațiul domestic, dezvoltare a tehnicilor de spionaj prin satelit etc. Turnurile uriașe care se înalță deasupra orașelor sau a periferiilor sînt posturi de observație anacronice dintr-o lume care, oricum,

¹³ Georg Simmel, *Essai sur la sociologie des sens*, în *Sociologie et épistémologie*, op. cit., p. 230. Simmel continuă : „Înainte de dezvoltarea omnibuzelor, a căilor ferate, a tramvaielor, în secolul al XIX-lea, oamenii nu aveau ocazia de a putea sau de a trebui să se privească reciproc timp de minute sau de ore la rînd, fără să-și vorbească. Mijloacele de comunicație moderne oferă doar simțului vederii cea mai mare parte a tuturor relațiilor senzoriale de la om la om și aceasta în proporție tot mai mare, ceea ce trebuie să schimbe cu totul baza sentimentelor sociologice generale. Faptul că un om ce se prezintă exclusiv privirii manifestă un caracter enigmatic mai marcat decît un om a cărui prezență se dezvăluie prin auz are, cu siguranță, rolul său în această stare de incertitudine îngrijorată, în acest sentiment de dezorientare față de totalitatea vieților, în acest sentiment de izolare, în acest sentiment că, din toate direcțiile, te lovești de uși închise”.

¹⁴ Walter Benjamin, *Petite histoire de la photographie*, în *Poésie et révolution*, Paris, Denoël, 1955, pp. 29–30.

* Proxemie – modalitatea în care oamenii folosesc spațiul (n. trad.).

pare a nu mai avea aproape nimic de ascuns. Ele sînt ultima tușă a unei supraexpunerii, fără îndoială inevitabilă, a spațiului social. Privirea a devenit simțul hegemonic al modernității. Proliferarea camerelor video în magazine, gări, aeroporturi, bănci, metrouri, uzine, birouri, anumite străzi sau intersecții etc. arată chiar o derivare a privirii spre funcția de supraveghere, căreia nimic nu-i scapă.

Alte trăsături legate de imperativul reglementării circulației pietonilor și automobilelor concurează la amplificarea importanței privirii. Indicatoarele scrise sau iconice se înmulțesc, proliferază pînă la confuzie. Vigilența devine necesară pentru a nu pune existența în pericol în acest labirint de semne.

Vedem tot mai mult lumea prin ecrane, nu doar prin cele ale dispozitivelor audio-vizuale cunoscute (televizor, video, calculator etc.). Dar, în același fel, parbrizul mașinii sau al trenului arată o defilare de imagini lipsite de realitate, apropiate de cele precedente, clădirile ridicate, marile ansambluri, turnurile etc. ne oferă o vedere spre exterior nu mai puțin subordonată privirii scenice. „Turnul de patru sute douăzeci de etaje ce servește de proră în Manhattan, scrie Michel de Certeau, continuă să construiască ficțiunea ce creează cititori, ce transformă în lizibilitate complexitatea orașului și fixează în text transparent opaca sa mobilitate. Imensa texturologie pe care o ai sub ochi este altceva decît o reprezentare?”¹⁵ Inutil să mergi la New York pentru a avea o asemenea impresie. De îndată ce privirea se îndepărtează suficient de sol și depășește acoperișul caselor, pentru a domina spațiul, individul resimte ciudățenia poziției sale și își percepe prezența în lume într-un fel de simulacru¹⁶. În anumite cartiere, acest sentiment sporește prin vidul ce înconjoară clădirile aranjate ca niște cuburi pe un spațiu sterilizat. La extremă, cartiere, orașe chiar, concepute rațional, unde totul este

¹⁵ Michel de Certeau, *Pratiques d'espaces*, în „Traverses”, nr. 19, Villes paniques, p. 5.

¹⁶ Philip K. Dick este cel care a scris romanul cel mai impresionant pe tema supraexpunerii spațiului, a privirii banalizate, cf. P. K. Dick, *Substance-mort*, Paris, Denoël, 1978. Pentru importanța sociologică a operei lui Dick, cf. David Le Breton, *Philip K. Dick, Un contrebandier de la science-fiction*, „Esprit”, nr. 10, octombrie 1988.

funcțional, par a respinge omul și experiența sa senzorială. Macheta Brasilei e frumoasă când o privești, cu forma sa de vultur și cu blocurile sale regulate, geometrice. Văzută din avion, e fascinantă. Dar pentru omul de pe stradă, este respingătoare, imn adus privirii abstracte (geometrice), ostilă celorlalte simțuri și deplăsării trecătorilor. E un oraș unde *faci* ceva, dar pe care nu-l *parcurgi*. Se cunoaște, în acest sens, butada unui cosmonaut sovietic aflat în vizită în Brasilia, care a declarat gazdelor sale că nu s-a gândit că va ajunge atât de repede pe Marte.

Dincolo de zgomotul sau de mirosurile neplăcute, experiența senzorială a omului din oraș se rezumă, în esență, la cea a văzului. Privirea, simț al distanței, al reprezentării, chiar al supravegherii, constituie vectorul esențial al apropierei de către om a mediului său înconjurător. S-ar putea analiza, fără îndoială, ca o ripostă la funcționalizarea privirii în orașele moderne, anumite practici apărute în Statele Unite în anii '60 : graffiti-ul și arta murală, mai ales. O tentativă de a reda un sens, de a regăsi o prospețime a privirii în împeștrirea culorilor și în stilul grafismului. Primele graffiti au apărut în 1961 în cartierele cele mai sărace din New York. Au fost destinate la început să indice coordonatele furnizorilor de droguri, apoi această practică se transformă într-o afirmare colectivă a identității. Astfel, metroul cunoaște o metamorfoză surprinzătoare. Semne multicolore umplu pereții, își răspund de la un imobil la altul. De asemenea, arta murală introduce motive și culori în spațiul prea funcțional al orașelor. Desigur, tot privirea e cea solicitată, dar regimul ei nu mai este același. O deviere ludică o apropie de un corp mai întreg, pe care-l respinge tocmai țesătura urbană. Gestul colectiv sau individual ce-și apropiază limitele spațiului pentru a aplica acolo o amprentă marchează o formă de rezistență față de structura orașului și condițiile de viață impuse de organizarea sa. Există o dorință de a reda privirii un loc de explorare, de descoperire, de surpriză. O clipă, privirea se sustrage fascinației, se cufundă în jocul simțurilor. O amânare e acordată corpului. O anumită consistență a lumii e din nou prezentă în fața utilizatorului orașului.

Triumful arhitecturii și al urbanismului raționalist, ce dovedește o supunere a orașului în fața circulației automobilelor, nu a fost deloc propice experienței corporale a omului. „Traseul organic al vechilor

cartiere“ (C. Petonnet), care favoriza hoinărcala, stimula senzorialitatea, convivialitatea, înmulțea spațiile de întâlnire, surprizele, dispare din ce în ce mai mult.

Căile pietonale reprezintă o tentativă de a restitui orășeanului o mai mare libertate senzorială și vehiculară, încercare de a restaura în cadrul centrelor urbane o dinamică corporală, pe care afluxul mașinilor și îngustimea frecventă a trotuarelor o îngăduie din ce în ce mai puțin. Omul din oraș, dacă vrea să trăiască o mai mare intimitate cu corpul său, în afara terenurilor de sport, a sălilor de gimnastică etc., regăsește mai degrabă la țară o hoinăreală propice unei desfășurări senzoriale diferențiate, un raport fizic cu locurile parcurse.

Orașul a devenit mai puțin un spațiu de hoinăreală și mai mult o rețea de traiectorii de parcurs în „imperativul circulației“ (P. Virilio). Unul dintre primele lucruri remarcate de un imigrant (sau de un călător revenit din Africa sau din Asia, de exemplu) este rapiditatea circulației pietonilor în orașe. Un tânăr imigrant din Senegal își amintește astfel de prima sa călătorie cu metroul : „Hei, mai încet, ne grăbim ca nebunii“. Prietenul i-a explicat : „Așa e aici. Toată lumea se grăbește“. Era târziu, către ora 5–6 seara, când toată lumea se întorcea de la serviciu. A spus : „Dar sînt oameni care mă împing. Mă lovesc aici“. I-a răspuns că nu, că e înghesuială pentru că toți se grăbesc... A întrebat : „Ce e asta? Război?“ Prietenul i-a spus : „Nu, nu e război, toată lumea se grăbește să ajungă acasă“¹⁷. Pentru omul în deplasare, contează doar privirea, propriul corp e ceea ce stă în calea avansării. Societățile occidentale au înlocuit raritatea bunurilor de consum cu raritatea timpului. Este lumea omului grăbit.

Locurile unde se trăiește

Casele în care trăiesc occidentalii sînt diversificate. Dar locuințele care compun marile ansambluri, orașele–dormitoare, blocurile turn etc., sînt mai mult „mașini de locuit“ (Le Corbusier) decît prelungiri materiale

¹⁷ Oumar Dia și Renée Colin–Nogues, *Yâkârê, l'autobiographie d'Oumar*, Paris, Maspero, 1982, pp. 118–119.

ale corporalității umane. Spațiu și habitat fără calitate pentru un om fără calitate. Fiecare cameră își are atribuită o destinație univocă, subțirimea pereților nu oprește sunetele de la o locuință la alta. Aceasta este o sursă de promiscuitate și de conflict de vecinătate. Autoritar, spațiul locuit devine atunci creator de comportament. „La marginea orașelor, (aceste clădiri) sînt ca fragilele construcții ale târgurilor internaționale, monumente ridicate în cinstea progresului tehnic, de care te descotorești după o scurtă perioadă de folosință, așa cum te debarasezi de cutiile goale de conserve.”¹⁸ În aceste locuri, „casa a devenit un fel de cort, fără ca stăpînul său să se bucure de libertatea nomadului” (Ernst Junger). Aici, jocurile copilului, dorința sa de consum de energie sînt reduse de numeroasele interdicții ce-i delimitează spațiul. Pericolele din jur (circulația automobilelor, de exemplu), îngustimea locurilor, prezența, uneori, a unor peluze și grădini, mașinile parcate împiedică jocurile colective. Strigătele copiilor sînt motive de conflict între vecini, ca și folosirea motoretelor sau a motocicletelor, căci nimic nu e prevăzut pentru amortizarea zgomotului în proiectarea clădirilor. Chiar simpla plăcere a consumului de energie le este uneori contestată. Îngustimea camerelor din case le împiedică și ea mișcarea, îi lipsește de izolări cît de scurte, creează rivalități între frați, tensiuni în familie. Bătrînii nu se mai simt în largul lor în aceste case mai mici decît altădată, ce împiedică adesea prezența familiei la căpătiul celor bolnavi sau muribunzi. Sociabilitatea măsurată cu gelozie de spațiu face necesară internarea bolnavilor sau a celor vîrstnici, care ar fi putut altfel să continue să primească îngrijiri la domiciliu sau să-și sfîrșesc viața înconjurați de familie.

În aceste locuințe, corpul se reduce la o sumă de trebuințe definite arbitrar, se asimilează unei forme pure, dezrădăcinată din orice existențialitate, fără istorie, fără calități, simplu volum. E conceput să „funcționeze” într-un spațiu și nu să trăiască acolo. Materialele industriale ele însele exclud corpul, nu acordă importanță istoriei, nu se îmbogățesc cu trecerea timpului, sînt atemporale, nu dau nici o șansă memoriei. Sînt indiferente, neutre, inodore. A. Mitscherlich a perceput, la nivelul vieții

¹⁸ H. Horkheimer și T. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1947, p. 129.

cotidiene, o nevroză curentă, generată de aceste locuri funcționale. „Un spațiu ce respinge nu poate produce decît reacții compulsive de apropiere : o dovedesc mania curățeniei și a ordinii.”¹⁹ Corpul ce transpare în filigran în casele astfel caracterizate și în anumite structuri urbane dominate în totalitate de circulația automobilelor seamănă cu un simulacru : corp funcționalizat, raționalizat, decupat după o ideologie a trebuințelor, care îl divizează și îl privează de dimensiunea simbolică ce-l învâluie. Corpul viu e adesea stîmjenit, așa cum dovedește pe un alt plan creșterea numărului de accidente unde victime sînt pietonii și bicicliștii și, mai ales, copiii și persoanele în vîrstă. Corp în plus? Corpul devine, uneori, u-topia orașului și chiar a casei.

Acolo unde domnește funcționalitatea casei sau a spațiului urban, experiența senzorială și fizică se reduce sau alunecă de partea jenei, devenind, la limită, incomodă. Atunci cînd Hölderlin spune că omul locuiește poetic, el subliniază necesitatea unui imaginar al casei, al cartierului. Iar acest supliment unde se construiește plăcerea de a exista într-un loc în care te poți recunoaște este adesea măsurat după omul occidental.

În schimb, în casa tradițională, se poate spune că este investită întreaga experiență corporală. Plină de mirosuri, de sunete, de voci, de senzații tactile, datorită materialelor ce-i stau la bază, ea este un fel de „corp neorganic al omului” (Marx), care-l protejează de mediul exterior și favorizează convivialitatea familiei sau a grupului. Datele vizuale, olfactive, fonice, kinezice, tactile, auditive etc. jalonează raportul subiectului cu habitatul său. Bachelard a scris pagini frumoase despre casă, în ochii săi, „una dintre cele mai mari puteri de integrare a oamenilor prin gînduri, amintiri și vise... (ea) înlătură contingentele, sporește hotărîrile de continuitate. Fără ea, omul ar fi o ființă dispersată”²⁰. Casa și spațiul social tradițional înscriu omul într-un univers construit la scara sa. Prelungire creată de om corpului său, extensie culturală a acestuia, locuința îi asigură o securitate atît fizică, cît și morală. Spațiu de explorare

¹⁹ Alexandre Mitscherlich, *Psychanalyse et urbanisme*, Gallimard (trad. franc.), 1970, p. 159.

²⁰ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, 1957, p. 27.

pentru copil, mai ales în locurile secrete : pivnița și podul. Spațiu senzorial diferențiat, propice dezvoltării imaginare, celei mai fericite creări a intimității.

Zgomotele

Viața cotidiană este presărată și de sunete : voci și mișcări ale celor apropiați, aparate casnice, radiouri, televizoare, discuri, trosnete ale lemnului, robinete, ecouri din stradă sau din vecini, soneria telefonului etc. O canava neîntreruptă de sunete nu încetează să impregneze durata existenței noastre și îi dă aspectul familiar. Dar sunetul ajunge cel mai adesea la conștiința contemporanilor sub forma neplăcută a zgomotului. Zgomotul e ceea ce deranjează cel mai mult omul de-a lungul zilei, e sunetul ridicat la rang de *stress*. Jumătate din plîngerile înregistrate pentru prejudicii se referă la zgomot : lătrături intempestive ale cîinilor (chiar în oraș), televizoare, radiouri, combine muzicale date prea tare. Mai greu de contrat, mașinile și circulația lor neîntreruptă, trecerea camioanelor, lucrările, sistemele de alarmă care se declanșează fără motiv, sirenele ambulanțelor sau ale poliției, zgomotele mașinilor de tuns la țară etc. Rilke deja, la începutul secolului, la Paris, scrie despre efervescența sonoră pe care nici măcar noaptea nu o întrerupe. „Și cînd te gîndești că nu pot să nu dorm cu fereastra deschisă. Tramvaiele merg sunînd prin camera mea. Automobilele trec peste mine. O ușă se trîntește undeva, un geam cade zăngănind. Aud un rîs în hohote, foșnet ușor de tafta. Apoi, deodată, un zgomot surd, înfundat... cineva urcă scara. Se apropie, se apropie mereu, e aici, e mult timp aici, trece. Și din nou strada. O femeie strigă : «Ah, taci, nu mai vreau». Tramvaiul electric vine în viteză, agitat, trece peste toate. Cineva strigă, oamenii aleargă, un cîine latră. Ce ușurare : e un cîine! Spre dimineață, cîntă chiar un cocoș, un delir nesfîrșit. Apoi, deodată, adorm.”²¹ Viața socială dezvăluie un fond sonor ce nu încetează niciodată. Concentrarea urbană, împreună

²¹ R. M. Rilke, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, Paris, Seuil, col. „Point“, 1966, p. 12.

cu omniprezența mijloacelor tehnice (automobile, autobuze, motociclete, motorete, metrouri etc.) transformă această structură în zgomot.

Casa apare, în principiu, din acest unghi, ca o zonă privilegiată de amortizare a zgomotelor din exterior și de primire a sunetelor familiare, ce contribuie la sentimentul de securitate personală al omului.

Nu suportăm bine informațiile acustice care ne parvin decât dacă emană de la noi sau dacă avem posibilitatea să acționăm asupra lor. La fel cum propriile mirosuri corporale nu ne deranjează, zgomotele pe care le producem nu sînt percepute ca supărătoare. Doar ceilalți fac zgomot.

Liniștea e azi o senzație rară sau doar confort acustic^{21 bis}. Cu excepția, uneori, a parcurilor sau a cimitirelor, locurile din oraș sînt zgomotoase, casele scapă insuficient de infiltrațiile sonore din afară. Chiar și spitalele sînt prinse în verigile zgomotului. Uneori, animația comercială de pe străzi sau din cartiere difuzează jocuri sau muzică prin difuzoare. Zgomotul reprezintă genul cel mai insidios de poluare generat de modernitate, împotriva căruia e cel mai greu să te aperi. Un sunet superior frecvențelor vocii umane și neașteptat te face să tresari, mobilizează imediat vigilența, creează o stare de alertă, neplăcută dacă se prelungește.

Adesea, obișnuința zgomotului îi reduce acuitatea și senzația că deranjează. Astfel, în anumite ateliere, muncitorii sfîrșesc prin a se acomoda, în ciuda cacofoniei mașinilor. Te obișnuiești cu o mare intensitate sonoră, sfîrșești prin a lucra, a dormi, a scrie, a citi, a mânca, a trăi într-un loc zgomotos. Dar experiența arată că, totuși, cu cît copiii sînt mai expuși la zgomot, cu atît mai puțin au facilitatea de a învăța să citească. Constanța unui înalt nivel sonor în jurul lor îi împiedică să decodifice semnele și să le asocieze cu un sens precis. Ceea ce seamănă cu o apărare eficientă devine atunci un handicap pentru o mai bună integrare socială. O existență dezarmată în fața zgomotului este supusă unui *stress* constant, unei stări de excitație de care nu are întotdeauna cunoștință. În acest sens, zgomotul e la fel de intolerabil ca și liniștea absolută a sărăciei senzoriale.

^{21 bis} Pentru o abordare antropologică a liniștii, trimitem la D. Le Breton, *Du silence*, Paris, Métailié, 1997.

Chiar dacă o suprasarcină sonoră afectează puțin câte puțin organismul, zgomotul e o problemă de apreciere personală, nu un dat obiectiv. Judecata individuală accentuează sau atenuează efectele posibile ale *stress*-ului sonor. Adepții *walkman*-ului ascultă astfel o muzică fără filtrare aeriană și cu frecvență înaltă. Ei își construiesc un zid sonor cu instrumentul lor și înaintează într-un fel de bulă acustică, plină de stă să plesnească. Zgomotul unuia e acompaniamentul sonor familiar al altuia. Noțiunea de zgomot reprezintă o judecată de valoare legată de un *stimulus*. Bachelard povestește că se apără împotriva agresiunii *pick-hammer*-elor ce lucrează pe stradă imaginându-și că e vorba de ciocăniturile de la țară. Redus de semnificația și valoarea care i se atribuie, zgomotul e acceptat, integrat fără daune în cotidian.

O proxemie simbolică intră, de asemenea, în joc în percepția sunetelor venite din afară. Abia filtrat de un perete prea subțire, un televizor cu sonorul nu prea tare poate fi resimțit ca o agresiune de un vecin obosit, care încearcă să adoarmă, în timp ce zgomotul mașinilor de pe stradă, cu o frecvență considerabil mai ridicată, a încetat demult să-l incomodeze. Zgomotul este prezența nedorită a celui alt, invazie sonoră ce te împiedică să te simți protejat în sfera personală. Strigătele copiilor, trecerea unei motorete, aspiratorul vecinului sau radioului său sînt percepute ca tot atîtea agresiuni insuportabile, avînd uneori consecințe grave (altercații, insulte etc.). Victima zgomotului își percepe sfera intimă ca fiind poroasă, amenințată fără încetare de celălalt. Nu se mai poate abandona acolo.

De cîțiva ani, întreprinderile și agențiile publicitare au perceput necesara valorificare a liniștii într-o viață cotidiană hărțuită. Se pune astăzi accentul pe motorul silențios al unui automobil, al aparatelor casnice, al mașinilor de tuns. Argumentul liniștii este un suport comercial eficient. Se izolează fonic casa, biroul, atelierele, se atenuează zgomotul mașinilor în anumite întreprinderi, nu se mai suportă ca motorul automobilului să asurzească oamenii în timpul discuțiilor sau se evită folosirea mașinii de tuns gazonul duminică dimineața. Confortul acustic devine o zonă critică a sensibilității colective, o valoare unanimă. Fiecare actor se străduiește să-și atenueze producția sonoră și se doresc aceleași precauții de la vecini. Se caută mai puțin liniștea aici, cît o integrare mai armonioasă a

zgomotului în cotidian, o amortizare a impactului sonor al unor instrumente de care e greu să te lipsești.

Mirosurile

Mirosurile din viața cotidiană semnalează mai întâi intimitatea cea mai secretă a individului : mirosul corpului, al celor apropiați, al casei, al hainelor, al bucătăriei, al fiecărei camere, al grădinii, al străzii. Variații în funcție de anotimp ale mirosurilor venite de afară : cele ale copacilor, ale florilor, ale fructelor, cele care urcă din pământ după ploaie sau din pământul uscat de soare. În sfera privată a subiectului, domină numeroase mirosuri, chiar dacă atenția ce li se acordă nu este valorificată, fiind chiar adesea uitată pe plan social și cultural. Sînt greu de evocat în fața unei a treia persoane și chiar de dezvăluit în fața ochilor săi. O dovedește experiența trăită de doi sociologi care au realizat o anchetă privind mirosurile din habitatul unei populații alese la întâmplare. Dialogînd fără directive cu interlocutorii lor, lăsînd conversația să meargă de la sine, pe firul asociațiilor olfactive, ei se trezesc devenind, împotriva voinței lor, obiectul unor confidențe din ce în ce mai intime, dovadă că, la încheierea acestei prime etape, doar un sfert dintre discuții se dovedește utilizabil în pregătirea studiului lor. Întrebat liber despre experiența sa olfactivă, fiecare descoperă o mulțime de lucruri demne de a fi menționate, ajungînd la detalii intime din viața cotidiană, a căror amintire nu poate apărea decît dacă se lasă vorbirea să facă asociații după fantezia sa, fără a încerca deloc canalizarea ei. În evocarea fără constrîngerii, mirosurile sînt o componentă importantă a spumei zilelor. În schimb, organizînd aceleași întîlniri, peste două săptămîni, dotați de această dată cu un chestionar mai rigid, cei doi cercetători nu mai obțin decît răspunsurile așteptate, cele ce desemnează doar „mirosurile urîte”²².

Simțul mirosului este, fără îndoială, cel mai puțin diversificat, cel mai puțin calificabil, fiind, în același timp, extrem de prezent și acționînd în

²² Interviu cu P. Dard și A. Blanchet, „Autrement“, Odeurs, l'essence d'un sens, nr. 92, septembrie 1987.

profunzime asupra comportamentelor noastre. Vocabularul olfactiv e destul de redus și adesea depreciativ. Este mai ușor să spui ce miroase urât decît să precizezi, de exemplu, natura mirosurilor plăcute. Evocarea acestui simț trezește cea mai mare rezistență, din cauza dificultății de a-l defini și a reticenței colectivității de a-l băga în seamă. Dar atunci cînd limita refulării e depășită, faptul că se vorbește despre el îl duce în profunzimea intimității sale pe cel care îndrăznește să se destăinuie.

Un amalgam de mirosuri jalonează cotidianul, însă în mod infim și secret, iar atunci cînd subiectul vorbește altora despre ele, le evocă rareori pe acestea. O abundență olfactivă ne umple universul senzorial, fără să avem conștiința acestui lucru. Efectul mirosurilor se atenuază rapid, slăbește mult mai repede decît ceilalți *stimuli* senzoriali. Pentru a simți mirosurile din viața cotidiană, mirosurile celor cu care trăim, cele ce emană din bucătărie sau cele caracteristice anumitor lucruri : lemn, lenjerie, umiditate, cărți etc., pentru a vibra la aceste efluvii, care constituie trama olfactivă a existenței și dimensiunea sa probabil cea mai intimă și cea mai puțin transmisibilă, trebuie, într-adevăr, contrastul, diferența. Căci omul se adaptează repede la o ambianță olfactivă, cîteva minute ajung. Dacă rămîne mai multe minute în același loc, nu mai simte mirosurile care, la început, i-au atras atenția.

Dacă, pentru omul de pe stradă, mirosul reprezintă o experiență mai degrabă brutală, greu caracterizabilă, în schimb fabricantul de parfumuri e capabil să deosebească milioane de arome. Orbul din naștere ajunge și el să-și dezvolte, în afara auzului și a pipăitului, un simț al mirosului foarte puternic pentru a-și identifica interlocutorii. În aceste experiențe limită, mirosurile pot părea de o extraordinară diversitate. Helen Keller, nemaivînd decît două simțuri, pipăitul și mirosul, ajunge să-și recunoască vizitatorii după mirosul personal. Ea dezvoltă chiar, în această privință, un fel de caracterologie, bazîndu-se doar pe informațiile olfactive pe care le percepe. „Uneori, spune ea, mi se întîmplă să întîlnesc persoane cărora le lipsește un miros individual distinctiv : le consider rareori vioaie și plăcute. Invers, oamenii cu un miros accentuat au adesea în ei multă viață, energie și inteligență. Mirosurile bărbaților sînt, în general, mai puternice, mai vii, mai individuale decît ale femeilor. În parfumul tinerilor, este ceva elementar, care ține de foc, de uragan și de fluxul marin. Se

simt pulsațiile forței și ale dorinței de a trăi. Aș vrea să știu dacă ceilalți observă ca și mine că toți copiii au același parfum, pur, simplu, indescifrabil precum personalitatea lor încă adormită. Doar la șase sau șapte ani încep să aibă un parfum particular, perceptibil, care se dezvoltă și se maturizează în paralel cu forțele lor fizice și intelectuale.²³

Orice om emite un miros, indiferent de modul cum se spală sau se parfumează, un miros unic degajat de pielea sa, care interferează, fără îndoială, cu relațiile întreținute cu ceilalți. La fel ca liniile palmei, mirosurile nu-i aparțin decât lui. Studii efectuate asupra copiilor arată ușurința cu care aceștia identifică mirosul mamei²⁴. Copii de 27 la 36 de luni, puși în situația de a alege între două tricouri de aceeași culoare și de aceeași formă, dintre care unul a fost purtat de mama lor, îl recunosc pe acesta din urmă în șapte cazuri din zece. Experiență asemănătoare într-o creșă, unde li se dă să miroasă fără comentarii tricoul mamei lor unor copii de 20 la 36 de luni. Copilul, dacă stătea deja ceva mai departe de colegii lui, se izolează și mai mult. Dacă era agresiv față de ceilalți, se calmează și adoptă atunci comportamente caracteristice : se întinde pe tricou, îl miroase, îl duce la gură, îl strânge lângă el etc. Obiect tranzițional, în sensul dat expresiei de Winnicott, dar cu particularitatea că e vorba de un obiect al mamei, impregnat de caracteristicile ei cele mai intime. Mirosul funcționează ca un înlocuitor simbolic al prezenței. Iar copilul spune spontan puericultoarei ce-i dă tricoul : „Miroase bine“, „Miroase a mama“ etc. La fel, copilul care plînge se liniștește dacă i se dă un obiect de îmbrăcăminte al mamei, impregnat încă de mirosul ei. Învelișul olfactiv degajat de fiecare om e ca o semnătură a prezenței sale în lume. O urmă ușoară, dar pe care cei apropiați știu să o recunoască dintre toate.

Mirosul corporal legat de metabolismul propriu fiecărui individ nu este, fără îndoială, același în funcție de momentul zilei și de modulațiile sale de sănătate. Omul bolnav, supus unor factori biologici neobișnuiți

²³ Citat de Pierre Villey, *Le monde des aveugles*, Paris, Flammarion, 1914, p. 241.

²⁴ Facem aluzie, în rîndurile ce urmează, la mai multe experiențe ale lui H. Montagner, c.f. Hubert Montagner, *L'enfant et la communication*, Paris, Pernoud-Stock, 1978, pp. 239 sq.

lui, își modifică întrucîtva mirosul specific, atît în cazul unor afecțiuni banale, cît și în cazul unor boli mai grave, ce-i transformă sensibil metabolismul. Cînd nu te „simți”^{*} bine, ești bolnav. Personajul lui Lars Gustafsson din *Mort d'un apiculteur*, atins de un cancer aproape de faza finală, își vede cîinele, cu care avea o relație de afecțiune de ani de zile, cum se întoarce brutal de la el și fuge cu un fel de groază : „De parcă acestui cîine îi era frică, Dumnezeu știe de ce... Mă comport față de el exact așa cum m-am comportat mereu timp de unsprezece ani... S-ar zice, într-adevăr, că nu mă mai recunoaște. Sau, mai precis, mă recunoaște, dar numai de foarte, foarte aproape, cînd îl oblig să mă privească și să mă asculte în loc să-l las să-mi urmărească doar mirosul... Ar însemna că, deodată, mirosul mi s-a schimbat în mod atît de subtil, încît doar cîinele ar fi capabil să-și dea seama”²⁵.

Aura olfactivă a omului nu este, deci, deloc un factor stabil, ea variază în funcție de starea sa fizică de-a lungul zilei și poate chiar de-a lungul vieții. Totuși, formula sa de bază rămîne aproape aceeași. Ea seamănă cu un chip, diferențele sale nefiind decît variațiuni pe aceeași temă.

Mirosul degajat de corp este atît de intim, încît extensia sa în afara acestuia e adesea limitată de utilizarea de deodorante. Nu suporti să-l miroși pe celălalt mai mult decît suporti să fii mirosit de el. În felul său, într-un alt context, P. Suskind propune o ilustrare a acestui lucru : tînărul Jean-Baptiste Grenouille, în timp ce-l miroase pe Terrier, călugărul care l-a primit la el, pare a-și apropria substanța acestuia de parcă ar derula-o puțin cîte puțin la fiecare suflare. Iar călugărul este atît de cuprins de groază, încît pare a-și identifica mirosul cu sufletul și a se teme să nu-l piardă dacă sugarul își continuă încă multă vreme analiza. „Lui Terrier i

^{*} În franceză, verbul *sentir* are atît sensul de *a simți*, cît și de *a mirosi* (n. trad.).

²⁵ Lars Gustafsson, *La mort d'un apiculteur*, Paris, Presses de la Renaissance (trad. franc.), 1983, pp. 29 sq. Un anumit număr de boli manifestă mirosuri bine cunoscute. Nu vom dezvolta acest subiect, tratat foarte bine de R. Winter, *Le livre des odeurs*, Paris, Seuil (trad. franc.), 1978, pp. 110 sq. Anumite tipuri de medicină își bazează diagnosticul pe miros. R. Selzer, *op. cit.*, pp. 24 sq. relatează vizita la un bolnav a unui medic din Tibet, care nu se interesează decît de pulsul și de mirosul pacientului înainte de a formula un diagnostic incontestabil.

se năzări că pruncul îl vede cu nările. că îl cercetează atent. mai pătrunzător decît ar fi putut-o face cu ochii, de parcă ar înghiți cu nasul ceva care pornea de la el, Terrier, ceva ce el nu putea opri sau ascunde... I se păru că se vede gol și urît, cum s-ar holba la el cineva care nu pune nimic de la sine. Care-l străbate cu mirosul pînă dincolo de piele, către adîncul ființei.²⁶

Terrier resimte cercetarea la care e supus ca pe o dezgolare fără îngăduință, ca pe un examen de conștiință ce-l dezvăluie în întregime, dar la inițiativa altcuiva decît a lui însuși. Mirosurile ar fi atunci partea senzorială a sufletului? Ne amintim, de altfel, de teama lui J.-P. Grenouille atunci cînd descoperă că nu se degajă din el nici un miros. De aceea, nu a încetat să-și fabrice unul, pentru a se ralia unei specii căreia presimte că nu-i poate aparține dacă e lipsit de miros.

Pentru copil, nu există mirosuri urîte, există doar mirosuri, mai ales dacă e vorba de efluvii produse de corp. Încet, sub presiunea educației, adică a unui anumit sistem de valori transmis de părinți, copilul asociază mirosurile corpului cu dezgustul și se apără de ele tot mai mult, mai ales în prezența celorlalți. Dar înainte, copilul nu manifestă nici o aversiune față de emanațiile corporale, îi place să se joace cu propriile excremente, cu urina, îi place să le miroasă. Nimic nu-l deranjează din punct de vedere olfactiv în spațiul său de viață. Copilul jubilează cînd folosește cuvinte interzise din vocabular (proporțional cu tabu-ul ce apasă asupra lor), de parcă ar mirosi ele însele urît și plăcerea utilizării lor ar crește. Folclorul copiilor legat de vînturi este deosebit de bogat. Ludismul obscen al copiilor, studiat de Claude Gaignebet²⁷, indică numeroase referiri la aceste mirosuri scatologice, ce umplu, de altfel, individul de dezgust cînd se află în public (vînturi, excremente, urină etc.), dar cu care se împacă foarte bine cînd e singur sau cînd e vorba de propriile dejecții. Doar din punct de vedere social mirosul e interzis ; la nivel individual, el

²⁶ Patrick Suskind, *Le parfum*, „Livre de poche“ (trad. franc.), p. 26 [ed. rom. : Patrick Süskind, *Parfumul*, trad. Grete Tartler, București, Editura Univers, 1993, pp. 19–20].

²⁷ Claude Gaignebet, *Le folklore obscène des enfants*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1974.

se integrează în existență, poate cu discreție, dar influența sa participă la plăcerea cotidiană. Copilul o amintește direct, pentru că nu a dobândit încă modelele de conduită ce vor funcționa mai târziu, în relațiile sale cu ceilalți. El rezistă însă multă vreme înainte de a asimila acest simț social al mirosului, ce constă esențialmente în refulare.

Asemenea copilului, trăim într-o lume încărcată de mirosuri, de care nu sîntem neapărat conștienți, dar care influențează, fără îndoială, tonalitatea comportamentelor noastre față de ceilalți. Mirosul contribuie, de altfel, și la denigrarea unui adversar : „nu-l pot suporta“*, „e un împușit“, „e un gunoi“ etc. De asemenea, este uimitor de constatat că rasismul și-a întemeiat ura față de celălalt pe mirosul urît ce se presupune că-l degajă. Astfel, *fætor judaicus*, despre care antisemiții spun că-i distinge pe evrei de ceilalți oameni, sau *jiffa*, aceeași desemnare, de data aceasta pentru țările arabe. Miros al africanului, identificabil dintr-o mie, pentru unii care „se pricep“, bromidroza (*bromos*, putoare, și *idros*, sudoare), miros fetid degajat de germani, după părerea lui Edgar Bérillon, un fost inspector al ospiciilor de nebuni. În 1918, prins de ardoarea sa olfactivă, în plin război, el scrie că medicii francezi care „au îngrijit răniții germani au recunoscut spontan că un miros special, caracteristic, emană de la răniți. Sînt cu toții de acord cînd afirmă că acest miros, prin fetiditatea sa, afectează neplăcut simțurile... mai mulți aviatori mi-au confirmat că, atunci cînd ajung deasupra unor așezări germane, sînt avertizați printr-un miros ce le afectează nările, chiar dacă zboară la foarte mare înălțime... Germanul s-ar apropia de speciile animale, la care teama sau furia au ca efect provocarea activității exagerate a glandelor cu secreții rău mirositoare...“²⁸ Există, dincolo de Rin, în aceeași perioadă, o stigmatizare simetrică a mirosului francezilor.

* Expresia *ne pas pouvoir sentir quelqu'un*, cu sensul de a nu putea suporta pe cineva, de parcă ar fi vorba de un miros insuportabil (*sentir* însemnînd și a mirosi) (n. trad.).

²⁸ E. Bérillon, *La bromidrose fétide de la race allemande*, Paris, 1918. Despre mirosul celor săraci, vezi Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social (XVIII^e et XIX^e siècles)*, Paris, Aubier, 1982, pp. 166 sq. ; despre *fætor judaicus*, vezi Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, de Voltaire à Wagner*, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

În Japonia, Shusaka Endo vorbește despre „mirosul sufocant al corpului, acest miros de brânză, tipic străinilor“. *Bata kussai* denumește, în Japonia, în mod obișnuit, mirosurile emanate de corpul occidentalilor (literal „putoare de unt“) ²⁹. Celălalt este asimilat cu o natură fizică diferită, oricât de puțin deviantă din punct de vedere biologic, iar emanațiile sale sînt neplăcute pentru cei ce încamează „adevărata“ natură. Din faptul că nu-l poți suporta pe celălalt rezultă, într-adevăr, că mirosurile degajate de acesta nu pot fi decît „urîte“, „rîncede“, „fetide“ etc., oricum neobișnuite și trezind o repulsie spontană. Celălalt miroase întotdeauna rău, cînd nu emană miros de sfințenie.

În ciuda reputației de insensibilitate olfactivă a omului occidental, o reflecție asupra intimității arată că anumite mirosuri nu încetează să-i însoțească existența în cotidian. Ele nu sînt valorificate prin discurs, dar nu sînt nici mai puțin prezente acolo, exercitînd în secret o anumită influență. Anosmia (incapașitatea de a simți mirosurile) este o boală grea, ce lipsește existența de una din plăcerile sale. Contrar altor societăți care au dus foarte departe arta parfumurilor, societățile occidentale nu pun mirosurile pe o poziție estetică, locul lor fiind mai mult cel al unei estezii. Ele acționează în afara sferei conștiente a omului, dar nu-i orientează mai puțin comportamentele. Discursul social stigmatizează, mai degrabă, mirosurile : „Mirosuri : întotdeauna urîte“. Aceasta ar putea fi definiția dintr-un dicționar modern de idei primite de-a gata. Ruth Winter evocă o experiență a unor cercetători californieni asupra relațiilor dintre mirosuri și proxemie ³⁰. Participanți mai mult sau mai puțin parfumați se plimbă într-o grădină publică, observînd reacțiile trezite la trecerea lor. Se așază pe bănci, solicită informații etc. Cei parfumați îndepărtează trecătorii din preajma lor, în ciuda mirosului plăcut. Despre femeia „prea“

²⁹ Cf. Bruno Birolli, *A l'ouest sommes-nous tous des „pue-le-beurre“*, „Autrement“, Odeurs, l'essence d'un sens, nr. 92, 1987.

³⁰ Ruth Winter, *Le livre des odeurs*, op. cit., p. 10. Despre cultura obiectivă, cf. și Lucienne Roubin, *Le monde des odeurs*, Paris, Méridiens–Klincksieck, 1989 ; A. Le Guerer, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, F. Bourin, 1988 , C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma. The cultural history of smell*, New York, Routledge, 1994.

parfumată se va spune că e „cocotă”, dar bărbatul parfumat oferă în mai mare măsură prilej de disconfort în comunicare, deoarece el contravine unei norme implicite ce asociază masculinitatea cu absența de miros suav. Un asemenea bărbat își ofensează virilitatea, face loc la îndoieli.

Fiecare individ închis în cercul său olfactiv (pe care el însuși nu-l simte) pare a nu putea tolera pătrunderea unui alt miros corporal în spațiul său intim, numai dacă nu e vorba de un miros deja cunoscut și familiar (al cuiva apropiat, cu care să fie posibile contacte corporale). Efluviile neplăcute sînt ale celui alt, nu ale sale. De altfel, publicitatea ne avertizează în această privință : doar ceilalți percep mirosurile care se degajă de la noi. Noi nu le simțim. Publicitatea pune accentul în mod negativ pe mirosul intim, de care ne invită să ne debarasăm grație numeroaselor produse deodorante. Desigur că femeile sînt cele mai vizate de această temă culpabilizatoare, care face din corp un loc urît mirositor de la natură. Dar corpul nu este oare locul în sine al celui alt, în gîndirea occidentală, care distinge omul de corpul său, pentru a face din el, în cel mai bun caz, un *alter ego*?

În ciuda locului său în viața personală, simțul mirosului, din punct de vedere social, e atins de suspiciune și supus refulării. El este ceva despre care nu se vorbește, decît pentru a stabili o complicitate în jurul unui miros neplăcut. În spațiul social, se urmărește tăcerea olfactivă prin recurgerea considerabilă la deodorante sau la dezodorizante. Parfumul nu constituie o plăcere, o nuanță decisivă în jocul seducție, decît cu condiția să fie folosit la limita discreției. Prea mult parfum incomodează.

Dacă astăzi se cuvine nu doar să te mulțumești cu combaterea mirosurilor personale (respirație, sudoare etc.), ci și să răspîndești (în cazul femeilor) un miros plăcut, trebuie s-o faci cu discreție. Farmecul parfumului ține de subtilitatea folosirii sale. O modelare olfactivă, amestec de luptă contra mirosurilor corporale și de afirmare personală, prin parfum, pastă de dinți, apă de toaletă, săpun etc., dublează modelarea aspectului fizic sau vestimentar. Chiar în impalpabilul mirosurilor, ceea ce vine spontan de la corp provoacă îndoială și nevoia de corectură, pentru a modifica textul original. Henri Miller a perceput foarte bine această tendință pe care Statele Unite o duc foarte departe : „Nu ești

lăsat să simți mirosul real, nici să guști savoarea adevărată a nimic. Totul e sterilizat și ambalat în celofan. Singurul miros admis și recunoscut ca atare este cel al respirației urât mirositoare și toți americanii au obsesia mortală a acestui lucru. . . E mirosul autentic al descompunerii. Când moare, un corp american poate fi spălat și dezinfectat. . . Dar un corp american viu, în care sufletul se descompune, miroase întotdeauna urât, o știu toți americanii și de aceea preferă să fie americani sută la sută, solitari și, în același timp, gregari, mai degrabă decît să trăiască nas în nas cu tribul³¹. Mirosul reprezintă partea cea rea din cealaltă parte rea a omului, care e trupul. O contestare metodică se străduiește deci, din punct de vedere social, să înlăture prerogativele mirosurilor din cîmpul social. Omul este un animal care nu miroase (care nu vrea să miroasă) și prin aceasta se distinge de celelalte specii. În același spirit, Freud, în *Malaise dans la civilisation*, asociază regresul mirosului cu dezvoltarea civilizației. Ridicîndu-se în poziție verticală, omul se eliberează de supunerea sa față de simțul olfactiv, se distinge de regnul animal, iar această schimbare de regim vital îl determină să așeze vederea pe locul privilegiat. Analiză semnificativă a unei epoci și a unei societăți care înscriu mirosul și văzul la extremele ierarhiei senzoriale.

³¹ Henri Miller, *L'œil qui voyage*, Paris, Buchet–Chastel (trad. din americ.), p. 144.

Capitolul 6

DISPARIȚIE RITUALIZATĂ SAU INTEGRARE A CORPULUI

Corpul prezent-absent

O cuprinzătoare rețea de speranțe corporale reciproce condiționează schimburile între partenerii sociali. Într-o aceeași structură socială, senzațiile, exprimarea emoțiilor, gesturile, mimica, atitudinile, eticheta care controlează interacțiunile, reprezentările etc., toate figurile corporale sînt împărtășite de actori printr-o marjă îngustă de variații. Experiențele lor somatice se trimit, în oglindă, unele la altele, fondînd *sensorium commune*. Dacă intervin diferențe, legate de stilul actorului, de categoria sa socială, de exemplu, ele nu sînt deloc sensibile atîta vreme cît nu se trece pragul unei alte structurări sociale.

Proximitatea experienței corporale și a semnelor ce-o dezvăluie altora, respectarea comună a riturilor ce organizează sociabilitatea sînt condițiile care fac posibile comunicarea, transmiterea constantă a sensului în cadrul unei societăți date¹. Dar, în mod paradoxal, prin complicitatea astfel stabilită cu corpul în oglindă al celui alt, prin familiaritatea subiectului cu simbolizarea propriilor puneri în joc ale corpului de-a lungul vieții sale cotidiene, se pare că trupul se șterge, dispare din cîmpul conștiinței, diluat în cvasiautomatismul ritualurilor zilnice.

¹ Se pot constata, în această privință, efectele mortale produse de o societate ale cărei cadre sociale se descompun și unde dispare, astfel, orice dimensiune de previzibilitate, cf., de exemplu, Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Stock, 1973.

În scurgerea vieții curente, corpul se volatilizează. Extrem de prezent, fiind suportul inevitabil, trupul existenței în lume a omului, el este și extrem de absent din conștiința sa. El își atinge statutul ideal în societățile noastre occidentale, unde locul său e cel al tăcerii, al discreției, al stergerii, chiar al dispariției ritualizate. Georges Canguilhem poate, astfel, să definească, fără să tresară, starea de sănătate ca „inconștiența în care se află subiectul legat de corpul său“. Iar René Leriche poate spune că ea este „viața în tăcere a organelor“. Formule citate adesea, dar care ilustrează, asemenea unei greșeli de exprimare, cât este de necesară, din punct de vedere social, dispariția corpului în viața de fiecare zi, cât de mult se bazează „sănătatea“ pe o refulare a sentimentului încarnării, fără de care, totuși, omul nu ar exista. Ca și cum conștiința corpului ar fi locul unic al bolii, doar absența sa definind sănătatea. În aceste condiții, abia îndrăznim să ne amintim că trupul reprezintă, totuși, suportul material, operatorul tuturor practicilor sociale și al tuturor schimburilor dintre actori. Transformarea ascunderii corpului în indiciul sănătății traduce în mod evident imperativul discreției ce apasă asupra manifestărilor care tind să amintească omului condiția sa de carne.

Socializarea manifestărilor corporale se face sub auspiciile refulării. În raport cu alte societăți mai primitive cu corpul, se poate spune că socialitatea occidentală se bazează pe o dispariție a corpului, pe o simbolizarea deosebită a punerii sale în joc, traducându-se prin ținerea la distanță. Rituri de evitare (a nu-l atinge pe celălalt, decât în circumstanțe speciale, o anumită familiaritate între interlocutori etc., a nu-ți arăta corpul gol sau parțial dezgolit, decât în anumite împrejurări precise etc.) sau de reglementare a contactului fizic (strângeri de mână, îmbrățișări, distanță între fețe și corpuri cu ocazia interacțiunilor etc.). Să ne înțelegem, orice societate presupune ritualizarea activităților corporale. În orice clipă, subiectul simbolizează prin corpul său (gesturile, mimica sa etc.) tonalitatea raportului său cu lumea. În acest sens, corpul, indiferent care ar fi societățile umane, e mereu semnificativ de prezent. Totuși, societățile pot alege să-l pună în umbra sau în lumina sociabilității. Ele pot alege între dans și privire, între beție și spectacol, între includerea sau excluderea relativă a modalităților senzoriale și cinetice ale condiției umane. Societățile occidentale au ales distanța și deci ele au pus pe locul privilegiat vederea

(*infra*), lăsînd, în același timp, deoparte mirosul, pipăitul sau auzul, și chiar gustul.

Această atitudine de evitare a punerilor în joc ale corpului nu a fost, de altfel, întotdeauna atît de ușor reperabilă în istoria occidentală. Norbert Elias, în lucrări importante, a arătat cum, înainte de Renaștere și apoi după, pentru clasele sociale cele mai îndepărtate de burghezie, corpul nu reprezintă obiectul unei privatizări a manifestărilor sale materiale, al unei ritualizări impunînd ținerea sa la distanță. Se scuipă, se rîgîie, se fac nevoile în fața lumii, se suflă nasul cu mîna, se atinge corpul celui alt². De asemenea, vocabularul legat de „materialul inferior” (M. Bakhtine) e incredibil de bogat. Nenumărate pagini din Rabelais, pentru noi presărate cu cuvinte insolite sau de neînțeles, atestă astăzi acest lucru. Emoțiile sînt întotdeauna duse la culme, chiar dacă alternează la intervale scurte și se contrazic. Lacrimile sau rîsetele sînt întotdeauna în exces (pentru noi) și instantanee. Se risipesc la fel de repede precum vin, dar se exprimă în colectiv³. Numeroasele banchete sau sărbători oferă ocazia unor chiolhanuri și dezmățuri. Sexualitatea nu e moralizată, așa cum va fi în secolele următoare. Straturile sociale ce compun societatea medievală și chiar societatea din Renaștere sînt deschise manifestărilor corpului. Acesta e recunoscut ca locul esențial și fericit al existenței și nu ca artefactul său mai mult sau mai puțin penibil, a cărui prezență trebuie să te străduiești s-o uiți.

În mod paradoxal, omul occidental, de-a lungul vieții sale cotidiene, își exprimă implicit voința de a nu-și simți corpul, de a-l uita pe cît se poate. Doar o conștiință reziduală îl poate atinge în mod legitim. Cel puțin la nivelul cotidianului, deoarece, vom vedea, ostentația corpului se manifestă în anumite locuri, în anumite momente, iar publicitatea îl expune tot mai mult, arătînd situații sau zone ale corpului marcate anterior de cea mai mare discreție (publicitate pentru hîrtie igienică, tampoane, tampoane pentru protecție zilnică, lenjerie de corp etc.). Dar viața cotidiană nu este, deocamdată, afectată în ritualurile și valorile sale de această „eliberare”.

² De exemplu, Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973.

³ Cf. Jurgen Huizinga, *L'automne du Moyen Age*, Payot, 1961.

Corpul nu transpare cu adevărat în fața conștiinței omului occidental decît în momentele de criză, de exces : durere, oboseală, suferință, imposibilitate fizică de a face ceva, sau tandrețe, sexualitate, plăcere, sau, pentru femeie, de exemplu, în timpul sarcinii, al ciclului etc. Fie situații care restrîng cîmpul de acțiune al subiectului, doar la aceasta se gîndesc G. Canguilhem și R. Leriche ; fie, invers, care îl lărgesc, dar mai rar. De unde asimilarea percepției corpului cu subiacența unei boli.

Simbolismul ce impregnează corpul oferă subiectului mijloacele unei mascări optime a acestei realități ambigue de care este legat. Corpul fiind prezent-absent, pivot al inserției omului în structura lumii și, în același timp, suport *sine qua non* al tuturor practicilor sociale, el nu există în conștiința subiectului decît în momentele cînd încetează să-și îndeplinească funcțiile obișnuite, cînd rutina vieții cotidiene dispare sau cînd se întrerupe „tăcerea organelor“.

Numeroase practici corporale contemporane se revoltă tocmai împotriva mascării spațiului senzorial posibil. Exigența exprimată, de „ascultare a corpului“, traduce carența resimțită de subiectul care caută, prin intermediul simulării, să lupte contra tăcerii ce-i impregnează trupul. Au fost subliniate deja, de nenumărate ori, creșterea tulburărilor psihologice legate de narcisism, impresia de a nu simți nimic, vidul interior, împietrirea simțurilor și a inteligenței, pustiul existenței, atonalitatea. Explorarea senzorială favorizată de izolare, de sofrologie*, de masaje, de yoga și arte marțiale, între alte practici, propunîndu-și o utilizare inedită a corpului, traduce această necesitate antropologică a unei noi alianțe cu o corporalitate prea puțin folosită în modernitate. Este semnificativă, în acest sens, reflecția lui Kenji Tokitsu, care evocă descoperirea ce-l va determina să practice intensiv artele marțiale : „Într-o zi, îndreptîndu-mă spre liceu, în lumina primăverii, mergînd cu pata neagră a umbrei mele pe drumul de pămînt de deasupra cîmpurilor de orez, am încercat să merg cu adevărat, să fiu prezent în fiecare pas, dar degeaba. Această senzație de a nu fi, această încercare nereușită de a exista cu adevărat m-au orientat spre o căutare a existenței proprii prin

* Sofrologie – ansamblu de practici ce vizează dominarea senzațiilor de durere și a tulburărilor psihice, pentru a atinge o dezvoltare mai armonioasă a personalității (n. trad.).

artele marțiale”⁴. Conștientizare emblematică, căutarea inerentă artelor marțiale traduce, într-adevăr, o preocupare de integrare a mișcării și a senzațiilor în jocul vieții, vizează o unificare a subiectului. La fel, shiatsu, dansul etc., unde participanții se confruntă cu ei înșiși sau mai degrabă cu propriul corp adus la vedere, asupra căruia lucrează pentru stimularea unei senzorialități, a unei motilități îndărătnice și a unei mobilități care, în altă parte, arată rar ce poate.

E vorba de a atinge utilizarea de sine cea mai deplină, de a integra diferitele niveluri ale propriei existențe. Un adept al maratonului, alergător de duminică, exprimă același sentiment, formulat în alt fel : „Regăsești comportamente de copil... e calmul, destinderea”. Punerea în jocul fizic a propriului corp provoacă satisfacție, sentimentul puternic de a exista.

Căutarea unei stări mai fericite prin cea mai bună utilizare fizică de sine, în alianța energetică cu lumea mai ales, dacă e străbătută de un ansamblu de semne (sănătatea, forma, tinerețea etc.), răspunde și necesității de a restaura o înrădăcinare antropologică devenită precară datorită condițiilor sociale de existență ale modernității. Corpul nemaifiind centrul radiant al ființei, el ajunge un obstacol, un suport stînjenitor și penibil. Practicile și discursurile ce-l vizează devin atunci copleșitoare, invers proporțional cu atrofia al cărei obiect este acesta de-a lungul existenței subiectului. Ele au limitele și forța unui „supliment de suflet”, ale unui dram suplimentar de sens, prin care se construiește momentan o plăcere mai mare de a exista. Corpul de care se vorbește, cel ce se afișează și se eliberează, cel ale cărui urme se caută prin sălile de gimnastică, acest corp triumfător, sănătos, tânăr și bronzat, din povestea modernă, nu este cel din viața cotidiană, diluat în banalitatea zilelor. Dacă noul imaginar al corpului nu e lipsit de impact asupra cotidianului, efectele sale rămîn minore, privind mai mult imaginarul decît corpul trăit.

Riturile de dispariție

Existența corpului pare a sugera o greutate redutabilă, pe care ritualurile sociale trebuie s-o înlăture. E vorba oarecum de o contestare

⁴ Kenji Tokitsu, *La voie du karaté*, Paris, Seuil, 1979, p. 7.

promovată la rang de instituție socială, așa cum dovedește atitudinea mascată de discreție din ascensoare sau din mijloacele de transport în comun, unde fiecare se străduiește cu jenă să devină transparent pentru celălalt și să-l facă pe celălalt transparent. O dovedește și reticența de a atinge sau de a fi atins de un necunoscut, ducînd la inevitabile scuze atunci cînd contactul, chiar minim, a avut loc. Sau jena ce apare în discuția cu un străin care nu împărtășește ritualurile occidentale, mai ales aceste proxemii. Sau cea care apare, de o parte și de alta, dacă un actor este surprins într-o atitudine deplasată, insolită sau cînd scapă cuiva o manifestare corporală de obicei mascată : gaze, rîgîieli, bolboroseli stomacale etc. În aceste condiții de contact cu celălalt, pe care ritualurile nu și le mai iau în sarcină în mod direct, corpul își pierde dintr-o dată fluiditatea anterioară, devine greu, stînjenitor. Există expresii curente pentru a exprima tulburarea ce apare datorită acestei schimbări de regim a corpului : „Nu mai știam unde să mă bag“ etc. Simbolismul corporal își pierde provizoriu puterea, întrucît datele situației îi anulează parțial efectele. Corpul redevine mister, nu mai știi cum să-l abordezi. Speranțele actorilor nu mai au legătură unele cu altele sau lasă să se întrevadă goluri îngrijorătoare. Corpurile încetează să treacă în oglinda fidelă a celui alt, în acest tip de bloc magic unde interlocutorii dispar în familiaritatea simbolurilor, în timp ce intră în scenă așa cum trebuie. O tulburare profundă apare din ruptura de sens, ce pune corpul în evidență într-un mod nefericit.

Toate modalitățile de interacțiune socială se instaurează pornind de la o definiție reciproc acceptată. Situația e implicit limitată de o marjă de poziții corporale, de gesturi, de mimici ; o distanță precisă separă interlocutorii care știu intuitiv (o intuiție rezultată dintr-o educație corespunzătoare) ce pot să-și permită fizic unii față de alții și ce pot să-și spună despre propriile manifestări corporale, fără teama de a se incomoda reciproc. Există o etichetă corporală, care variază în funcție de sexul interlocutorului, de statutul, de vîrsta sa, de gradul de rudenie sau de apropiere, de contextul relației etc. Orice comportament ce scapă definiției sale sociale e susceptibil de necuviință. El poate trezi rușinea celui care conștientizează că a distrus un cadru stabilit și jena celui care e confruntat cu această deviere : un miros neplăcut, o respirație prea puternică, o atitudine indecentă, un zgomot necontrolat, un hohot de rîs

nepotolit etc., atrăgînd brutal atenția asupra unui corp ce trebuie să rămînă discret, mereu prezent, dar în sentimentul absenței sale. Stînjeneala care apare și domină relația poate fi ritual ștersă, printr-o indiferență simulată sau, și mai bine, prin umor, mereu disponibil pentru a simboliza situațiile scabroase și a disipa rușinea sau reticența. Corpul nu trebuie să dovedească nici o asperitate susceptibilă să-l pună în valoare. Sartre a descris cu subtilitate chelnerul care se transformă în totalitate în atitudinile, gesturile, mimicile legate de exercitarea meseriei sale. Fidel etichetei ce corespunde definiției sociale a muncii lui, el își șterge ritual prezența corpului, îndeplinindu-și sarcina cu dexteritate, grație recurgerii la un număr de tehnici corporale deosebit de bine stăpînite : „Are gestul viu și apăsător, puțin prea precis, vine atunci spre consumatori cu un pas ceva prea vioi, se înclină cu puțin prea multă amabilitate, vocea, ochii săi exprimă un interes ceva prea plin de solitudine pentru comanda clientului, în sfîrșit iată-l revenind și încercînd să imite, în mersul său, rigoarea inflexibilă a nu știu cărui automat ce duce tava cu un fel de temeritate de dansator pe sîrmă... se joacă de-a chelnerul”⁵. Cu brio, corpul chelnerului nu încetează să se supună gesturilor profesionale pe care le-a învățat. Conform normei, corpul său rămîne în discreție. În viața curentă, sîntem astfel ghidați de o rețea de ritualuri, care șterg evidența corpului, înscriindu-l cu suplețe în situația trăită.

Acest fapt de structură nu a inițiat mitologia eliberării corpului. Interacțiunile rămîn sub egida ștergerii ritualizate a manifestărilor corporale. O serie de situații ar putea da ocazia contestării acestei afirmații. O examinare mai atentă arată că dincolo de aparențe, poate în ciuda unor modificări subtile, a unei rigidități minime, nu este întotdeauna convenabil să-ți expui corpul în afara cadrului ritualurilor care punctează scurgerea vieții sociale și îl mențin în clar–obscur, în prezență–absență⁶.

⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, „Tel“, 1943, p. 95.

⁶ Am arătat în altă parte că dispariția corpului nu reprezintă deloc un zăvor pus asupra lui. Numeroase situații, rituale și ele, permit o slăbire a etichetei corporale și a discursului autorizat despre manifestările corpului : momentele festive (nunți, reuniuni de familie, banchete, sărbători etc.). Vestiarele sportivilor, „partidele“ etc. favorizează libertățile de conduită și de exprimare. La fel cum recepțiile, ceremoniile, balurile etc. sînt ocazii de a pune în valoare corpul sub egida seducției.

La scara interacțiunilor cotidiene, nu se schimbă nimic din ștergerea ritualizată : sînt locuri sau momente privilegiate care primesc consumul de energie. Activitățile cinetice sau senzoriale, căutarea limitelor printr-un angajament fizic extrem (expediție sportivă, maraton, triatlon etc.) tind să scape socialității. Sînt activități concepute și percepute de actori ca situate marginal, plasate mai mult sub inițiativa individuală, chiar dacă, după cum am văzut, valorile active dintr-un moment orientează alegerea actorilor. Sînt intervale de timp, locuri organizate în acest scop, care controlează o bună parte din asemenea activități fizice. Dacă acestea au rezonanțe individuale, în același timp compensînd atrofierea funcțiilor corporale în modernitate și favorizînd jocul semnelor datorită cărora actorul se situează, în felul său, în ambianța socială a unui moment, ele nu interferează decît rezidual cu ceea ce constituie acest fond intangibil al vieții cotidiene și profesionale. Contactul fizic cu celălalt, necunoscut, rămîne, de exemplu, un tabu.

Activitățile corporale ale omului occidental rămîn în umbră, în ciuda dispariției unor reticențe și a promovării unui discurs în aparență mai liber. În urmă cu numai cîțiva zeci de ani, punerile în joc ale corpului se aflau mai în centrul vieții (la fel ca și moartea, de altfel), într-o vreme cînd bicicletele, plimbarea, baia în rîuri sau lacuri făceau parte din banalitatea zilelor, cînd structura orașelor, mai puțin deschise circulației automobilelor, lăsa un loc semnificativ senzorialității, hoinărelui, motilității și mobilității corpului. Această absență de trup și de sensibilitate în evidența raportului cu lumea îi determină pe actori să dezvolte, la marginea cotidianului, activități de consum de energie fizică, unde li se restaurează provizoriu identitatea. Corpul fiind timpul și locul intim al condiției umane, nu poate fi, într-adevăr, îndepărtat în totalitate. Dar totuși, alianța ontologică a omului cu corpul său nu e refăcută, decît în mod voluntar și provizoriu, prin exerciții sau printr-un angajament ce se impun, dar nu rezolvă problema de fond, cea a atrofierii funcțiilor corporale în derularea vieții cotidiene.

Orele de gimnastică tonică sau de jogging, de participare la un grup de învățare a masajului chinez sau de karate, înscrierea la o sesiune de bioenergie sau de gestalt sînt paranteze în viața personală, locuri privilegiate, unde prejudecățile obișnuite dispar, unde ștergerea ritualizată

a corpului slăbește parțial. Nu-ți cunoști aproape deloc vecinii, decît prin participarea caldă la momente de destindere, în cursul cărora „izbucnești” cu atît mai vesel cu cît viața privată e mai puțin amenințată. În aceste condiții se organizează exerciții în comun, care pun corpul în joc, se acceptă contactul mîinii sau al pielii celuiilalt, în măsura în care este posibilă reciproca și fiecare devine, pe rînd, instrument apoi actor, obiect apoi subiect.

E. Perrin a perceput instrumentarea corpului în grupurile de terapii cu mediere corporală la care a participat. Consensul e precar, dar necesar bunei funcționări a stagiilor. El ilustrează cît este de greu de trăit suspendarea riturilor și a reticențelor pe care se bazează viața cotidiană : „Ajunge ca unul singur să refuze regula implicită : «Eu îți împrumut corpul meu, dacă mi-l împrumuți și tu pe al tău» și «Toate corpurile sînt bune ca să-mi îmbogățesc experiența», pentru ca ea să dispară... Căutarea interioară, individuală e cea care primează atît în faza consemnelor, cît și în aceea a exercițiilor colective”⁷. Celălalt e cel care permite căutarea personală, el este mai întîi un instrument comod. Chiar dacă pipăitul pune corpul în joc, aspectul voluntar al exercițiilor nu anulează tabu-ul contactului, îl deplasează pur și simplu prin regula ce face alternativ din fiecare participant un obiect sau un subiect de investigație sau de antrenament în învățarea unei tehnici sau în căutarea unei senzații. Nu e corpul din viața curentă (și deci corpul posibil al dorinței sau al plăcerii) ce se împrumută celuiilalt într-o relație egală, este un corp disociat de pulsional. Contactul fizic nu vizează propriu-zis doi subiecți, ci repetarea unui act sau a unei tehnici sau experimentarea unei senzații cu intenția învățării, chiar dacă e vorba de o acțiune asupra intimității. Celălalt este partenerul întîmplător, a cărui implicare corporală reprezintă condiția implicării mele în ceea ce-l privește. Experiența arată că, atunci cînd trebuie repetate exerciții în doi sau mai mulți, tocmai proximitatea partenerilor, mai mult decît afinitățile lor posibile, reunește participanții. Contactul nu e cel al unui subiect precis într-o relație aleasă. Chiar dacă pot apărea ocazia și plăcerea, dacă relația poate depăși cadrul sălii de gimnastică sau al stagiului, aceasta nu constituie obiectul exercițiilor, iar

⁷ Eliane Perrin, *Les cultes du corps*, Lausanne, Favre, 1985, p. 162.

ritualizarea ce le ghidează nu e oricum propice acestor suplimente. Aspectul relațional este scurtcircuitat. Celălalt nu are alt sens aici decât de a favoriza senzațiile celui care profită de pe urma exercițiului, știind că secvența următoare inversează rolurile. Un schimb de procedee bune, ce ilustrează că aici corpul nu e locul imperceptibil al existenței subiectului, ci mai mult „mecanica trupului“, a cărui înțelegere este temperată de psihologie, fără a fi modificate cu adevărat dualismul corp–subiect și dualitatea între aceste exerciții și cotidian. Dualismul e, fără îndoială, uneori amorsat, dar nu suprimat. Astfel, E. Perrin își poate evoca cu umor experiența din grupurile de implicare corporală, subliniind supunerea participanților în fața cuvîntului animatorilor : „Am avut adesea impresia de a fi condusă către descoperirea propriilor senzații în maniera vizitelor cu ghid din muzee. Mă auzeam afirmînd că «într-o clipă vom avea o senzație de căldură aici, de înțepătură acolo etc.»“ (p. 159). Frumos exemplu al corpului promovat la rang de *alter ego* cu care se leagă o relație de seducție. Partea din sine a cărei prezență trebuie să învățăm s-o îmblîzim și ale cărei resurse trebuie să învățăm să le modificăm în sensul plăcerii.

Corpul expus

În paralel, publicitatea face un pas îndrăzneț înainte, abordînd teme corporale ce ating viața privată și provoacă jenă atunci cînd sînt dezvăluite în public. Într-un stil „cool“, „modern“, se evocă prezervativele, lenjeria de corp, tampoanele, deodorantele, șosetele sau hîrtia igienică. Utilizarea rituală a umorului dezamorsează jena telespectatorului, a ascultătorului, a cititorului sau a trecătorului interpelat de un afiș. Umorul reprezintă o manieră culturală de a dezarma echivocul sau de a aborda, prin iluzie, subiecte interzise sau delicate. Cu ajutorul său, se pot sugera, într-o conversație curentă, aspecte ale existenței considerate indiscrete. Umorul ridică în mod ritual reticențele și permite abordarea celor mai deochete sau mai îndoielnice subiecte. Spațiul publicității se dedică, în ceea ce privește viața cotidiană, imaginii vestiarului sportivilor sau anumitor festivități (o nuntă, de exemplu) ca un moment de excepție, cînd e permis, fără să te abați de la regulă, să te eliberezi de o parte din controlul

asupra propriilor manifestări intime. Mesele între prieteni sau festivitățile în familie văd apărînd povești echivoce. Umorul le face inofensive, oferind avantajul conținutului lor. În acest context, funcționează o anumită libertate, dar dezamorsată prin rîs.

Complicitatea impusă de stilul liber al publicității face apel la simțul umorului al destinatarului. Ea încurajează deschiderea spiritului său și culpabilizează dinainte orice critică la adresa sa. Cu condiția să nu ai „prejudecăți“ și să fii „modern“, cum să nu zîmbești în fața copilului care seridică de pe oliță, derulînd la nesfîrșit în urma lui un sul de hîrtie igienică, înainte de a năvăli în biroul tatălui său (acesta fiind vizibil ocupat cu încheierea unui contract important cu un grup de oameni de afaceri) ca să-i ceară ajutorul. Invazie a privatului în public, grație umorului și stîngăciei atent calculate a copilului, care, desigur, e lipsit de prejudecăți în privința acestei dualități.

Nici o sensibilitate nu este agresată, grație stilului umoristic, a cărui funcție socială constă în autorizarea abordării temelor interzise, pentru a exprima, ca în trecere, adevăruri ce nu s-ar putea exprima direct. Umorul, în publicitate, ca și în viață, face acceptabile imagini sau cuvinte sustrase din intimitate, care ar indispuce dacă ar fi formulate altfel. Dar necesitatea acestui ocol pentru protejarea obiectului sau a conduitei astfel dezvăluite, arată că trupul rămîne impregnat de sens și de valoare, loc simbolic pe care publicitatea încearcă să-l cenzureze. Ea vorbește în mod semnificativ de „tabu-uri“ sau de „prejudecăți“, atunci cînd evocă actele intime, marcate în mod obișnuit de discreție. Dar, în final, sub pretextul afirmării valorilor corporale, al expunerii intimității cu toată naturalețea, publicitatea șterge subtil ceea ce provine de la organic, „eliberarea“ corpului se face sub egida igienei, a unei înlăturări a „animalității“ din om : mirosurile, secrețiile, vîrsta, oboseala sînt suprimate. La fel, progresul social al sportului⁸ sau al dansului modern impune un model de tinerețe, de vitalitate, de seducție sau de sănătate. Corpul liber, tipic publicității, este curat, tînăr, seducător, sănătos, sportiv. Nu e corpul din viața cotidiană.

⁸ Solicitat fără încetare de publicitate, sportul e erijat astăzi în paradigmă a excelenței sociale ; pe această temă, vezi Alain Loret, *Génération glisse*, Paris, Autrement, 1995.

Tendința societăților occidentale este de a accepta, de a include mai puțin datele corporale aferente condiției umane decât alte societăți, din timp sau din spațiu. Dacă toate societățile ritualizează manifestările corporale, simbolizează intimul și infimul⁹ fără a uita nimic, acceptarea datelor fizice, cinetice sau senzoriale este eminent variabilă. Am arătat că anumite societăți absorb corpul cum absorb indivizii și cum altele, distingînd, invers, individul, pun accentul pe granițele corpului, acestea funcționînd atunci ca factor de individuație. Dansul se poate găsi în inima vieții sociale sau poate înfățișa un chip al părții blestemată. Modemitatea, chiar dacă e adesea ambivalentă la acest subiect (cf. *infra* : relativitatea „revenirii” la corp), este, în ansamblul ei, destul de neospitalieră cu corpul. Ea se întemeiază pe o contestare rituală a manifestărilor corporale. În fața gazelor, a bolboroselilor stomacale sau a rîgîielilor, fiecare se prefăce că nu a auzit nimic, dacă umorul nu vine tocmai să ritualizeze jena, ștergînd-o dintr-o mișcare. Se întîmplă ca nerespectarea regulii discreției să aibă drept obiectiv umilirea interlocutorului. Disprețul față de etichetă, dacă rămîne unilateral, traduce preocuparea de a afirma o superioritate ierarhică sau o voință de preluare a puterii. El se manifestă printr-o respirație urît mirositoare, printr-un miros neplăcut, o anumită indecență, un vocabular liber etc. Totul depinde de convențiile sociale și de pragul de toleranță al interlocutorilor în chestiune.

Metroul, autobuzul, trenul, ascensorul, sala de așteptare sînt ilustrări evidente ale ținerii la distanță a corpului și ale jenei ce apare din contactul fizic pe care nimic nu vine să-l simbolizeze. Ritualitatea e aici împinsă la extremă în intenția sa de mascare. Uzanța vrea ca proximitatea fizică generată de mijloacele de transport în comun sau de ascensor să fie ocultată de o falsă indiferență față de celălalt. Privirea se oprește peste tot unde nu e persoana de vis-à-vis. Privirile sînt absente, fidele comportamentului tipic acestor condiții, preocupate să nu atragă atenția sau să nu-l deranjeze pe celălalt.

Dacă trupurile trebuie să se atingă sau doar să se apropie, se impune o scuză scurtă pentru a anula încălcarea interdicției implicite a contactului. Dacă nu cumva mulțimea impune aceste contacte într-un fel de fuziune

⁹ Cf. David Le Breton, *La sociologie du corps*, op. cit.

inabilă și suspendă provizoriu interdicția. Ascuns în mulțime, actorul regăsește condiția comunitară, granițele sale personale și cele ale corpului său dispărînd. E singurul moment cînd contactul și proximitatea fizică a celorlalți nu îl incomodează.

Există astăzi o schimbare a anumitor etichete, apare un alt prag de sensibilitate. Goliciunea pe plajă sau la televizor, emisiuni unde cupluri invitate își expun viața sexuală. Persoane care fac jogging parcurg orașele sau grădinile publice și contribuie la atenuarea prejudecăților ce apăsau asupra corpului uman. Invazia sportului în viața cotidiană a estompat diferența altădată bine marcată între ținuta de oraș și ținuta sport. Apar noi modalități de a vorbi despre corp. Dar la scara cotidianului, în relațiile cu ceilalți, în majoritatea etichetelor corporale ce controlează socialitatea, nimic nu schimbă ștergerea ritualizată a manifestărilor somatice. Sînt locuri privilegiate, și ele organizate și cu orare ritualizate, care primesc cel mai adesea corpul pus în valoare : săli de fitness, stadioane, grădini publice, săli de culturism, spații publicitare, plaje vara etc.

O violență a modernității face să treacă drept eliberare a corpurilor ceea ce nu e decît elogiul adus corpului tînăr, sănătos, suplu, igienic. Aspectul, formele, sănătatea se impun ca preocupare și produc un alt tip de relație cu sine, supunerea față de o autoritate difuză, dar eficientă. Valorile cardinale ale modernității, cele promovate de publicitate, sînt sănătatea, tinerețea, seducția, suplețea, igiena. Acestea reprezintă pietrele unghiulare ale concepției moderne asupra subiectului și a relației sale obligatorii cu corpul. Dar omul nu are întotdeauna corpul neted și pur din reviste sau din filmele publicitare, se poate spune chiar că el seamănă rar cu acest model. Astfel se explică succesul din zilele noastre al practicilor care pun în evidență corpul (jogging, fitness, *body-buiding* etc.), succesul chirurgiei estetice sau reparatorii, cel al curelor de slăbire, dezvoltarea spectaculoasă a industriei cosmeticelor.

Corpul escamotat

Faptul că tema eliberării corpului e un clișeu ambiguu, echivoc, care afectează prea puțin viața curentă a actorilor, continuă să fie demonstrat

de statutul depreciat al persoanelor în vîrstă, al handicapaților sau al „nebunilor“, chiar al celor grav bolnavi (SIDA, cancer etc.) sau al muribunzilor. Corpul trebuie să treacă neobservat în relația dintre actori, chiar dacă situația implică, totuși, punerea sa în evidență. El trebuie să dispară în codurile aflate în vigoare și fiecare trebuie să-și poată regăsi la interlocutori, ca într-o oglindă, propriile atitudini corporale și o imagine care să nu-l surprindă. Tocmai în acest sens, cel ce nu joacă jocul, deliberat sau fără știrea sa, provoacă o jenă profundă. Atunci cînd reperele somatice de identificare cu celălalt încetează, se instalează tulburarea, cînd asperitățile corpului împiedică mecanismul social de ștergere familiară să se pună în funcție. Corpul straniu devine corp străin, opac în diferența sa. Imposibilitatea de identificare fizică cu el (din cauza infirmității, a dezordinii gesturilor, a bătrîneții, a „urîteniei“, a originii culturale sau religioase diferite etc.) se află la originea tuturor prejudiciilor pe care le poate suferi un actor social. Diferența devine stigmat mai mult sau mai puțin clar afirmat. *A priori*, desigur, nimeni nu este ostil handicapaților sau „nebunilor“, de exemplu, nimeni nu e indiferent față de soarta bătrînilor și, totuși, îndepărtarea lor dovedește neliniștea difuză ce-o provoacă. Nimic nu este mai impresionant în această privință decît să observi comportamentele trecătorilor atunci cînd un grup de copii sau de adulți handicapați mental se plimbă pe stradă sau intră într-o piscină. Ostilitatea, de altfel, e rareori vizibilă, dar privirile nu încetează să-i urmărească, să comenteze. Astfel, drama zilnică a unei femei care vrea să-și păstreze alături copilul bolnav de „mongolism“ și care atrage asupra sa și a fiului său, la fiecare ieșire, privirea tuturor trecătorilor. Violență tăcută, cu atît mai insidioasă, cu cît se ignoră ca atare.

Corpul trebuie șters, diluat din familiaritatea semnelor. Dar această reglementare fluidă a comunicării va fi perturbată involuntar, va fi privată de încărcătura sa de evidență de către handicapatul fizic sau de către nebun. Corpul va intra în conștiință cu amplexarea unei repetări a refulării. În acest sens, devine legitim să te întrebi dacă etichetele corporale ce funcționează în diferitele momente ale socialității nu sînt ritualuri de evitare.

Pierre Henri, în eseu consacrat orbilor, pune în evidență tulburarea sau echivocul ce pot apărea dintr-un decalaj între speranțe corporale diferite. Chiar atunci cînd intențiile respective ale actorilor sînt clare și

lipsite de ambiguitate : „Faptul că un orb, scrie el, îi propune unei însoțitoare ocazionale să schimbe poziția și îi cere voie să-și treacă brațul pe sub al ei, e suficient ca să se producă o neînțelegere, mai ales dacă femeia are brațele goale sau dacă poartă o rochie ușoară. Orbul preferă să renunțe la ceea ce i-ar fi comod, din respect pentru conveniențe sau din teamă de echivoc”¹⁰. Acesta trebuie să se supună unui cod corporal neadaptat, care multiplică dificultățile întâlnite de el de-a lungul vieții, când se află în prezența unor persoane necunoscute, ale căror susceptibilități trebuie menajate. „Orbul bine adaptat cecității sale ar trebui să fie «băgăcios». Dar această manieră de a acționa nu e socială. Prin forța lucrurilor, dacă vrea să fie acceptat, orbul trebuie să se conformeze modelelor de comportament considerate normale de societate“ (*ibid.*, p. 375).

Etichete corporale subînțelese, dar pregnante, controlează conduitele actorilor, ele definesc amenințările care vin de la ceea ce nu se cunoaște, ele ritualizează apariția posibilă a tulburării în interacțiune. Dar trama rituală ratează suprimarea părții de necunoscut din întâlnirea cu omul purtător de handicap. Din cauza infirmității sale, acesta este mai mult sau mai puțin exclus din relațiile cele mai curente, datorită incertitudinii care învăluie orice întâlnire cu el. În fața acestor actori, sistemul de așteptare e distrus, corpul se dăruiește dintr-o dată cu o evidență inevitabilă și devine greu de negociat o definiție reciprocă în afara reperelor obișnuite. Cum să abordezi orbul sau infirmul imobilizat într-un scaun cu roțile? Cum să discerți dacă are sau nu nevoie de ajutor? Trebuie chiar să ne punem întrebarea?

Prin simpla sa prezență, omul cu un handicap motor sau senzorial provoacă jenă, ezitare în interacțiune. Dialectica fluidă a vorbirii și a corpului se crispează deodată, se lovește de opacitatea reală sau imaginată a corpului celuilalt, ridică întrebări legate de ceea ce e bine sau nu să faci și să spui cu el. Iar tulburarea e cu atât mai vie, cu cât atributele fizice ale actorului favorizează mai puțin identificarea cu el. Oglina e spartă și nu redă decît o imagine fragmentată. Sursa oricărei

¹⁰ Pierre Henri, *Les aveugles et la société*, Paris, PUF, 1958, p. 179.

angoase constă, fără îndoială, în imposibilitatea de a te proiecta în celălalt, de a te identifica oarecum cu ceea ce el încarnază în consistența corpului său sau în comportamentele sale. Acest celălalt încetează a fi oglinda liniștitoare a identității, el deschide o breșă în siguranța ontologică garantată de ordinea simbolică¹¹. Un „joc“ subtil, dar încărcat de angoasă, e introdus de îndată în sistemul de așteptare. Incertitudinea din jurul definiției relației e împărtășită și de subiectul handicapat, care se întreabă la fiecare nouă întâlnire cum va fi acceptat. Chiar dacă interlocutorul manifestă atenție față de el, dificultatea de a lua în calcul conținutul cererii celuilalt ajunge uneori să-i rănească susceptibilitatea. Pierre Henri, după o lungă anchetă pe această temă, notează că „majoritatea orbilor se plîng de caracterul nepotrivit, de stîngăcia și de ineficiența asistenței care se dorește să li se aducă. Fiecare văzător are propriile idei legate nu doar de modul de a se comporta cu un orb, ci și de tehnica pe care acesta trebuie s-o urmeze în diversele împrejurări ale vieții practice“ (p. 329). Incertitudinea ce apasă asupra întâlnirii contribuie la a indica dificultatea negocierii sale reciproce. Ușurința cu care fiecare intră în rit nu mai e actuală. Corpul nu mai este șters de ritual, el devine prezent la modul greoi, devine stîngenitor. El rezistă simbolizării, căci aceasta nu mai e dată imediat, ci trebuie căutată, expunîndu-se neînțelegerii. Iată una dintre sursele respingerii implicite la care sînt supuși actorii afectați de un handicap sau de o tulburare de comportament.

Omul purtător al unui handicap nu determină totuși neapărat o ruptură cu simbolismul corporal. El poate chiar continua să se simtă „normal“ și poate suferi din cauza privirilor ce nu încetează să apese asupra lui sau a jenei pe care o provoacă. „Individul stigmatizat, scrie E. Goffman, tinde să aibă aceleași idei ca și noi despre identitate... desigur, ceea ce simte el în adîncul sufletului poate fi sentimentul de a fi o persoană

¹¹ Aceasta, contrar altor societăți care nu au nici o prejudecată contra infirmității și integrează actorii afectați de ea în relația simbolică, fără a-i priva de nimic ; noi procedăm prin excludere față de aceste categorii (handicap, bătrînețe, nebunie, moarte...) desimbolizîndu-le și atribuindu-le un semn negativ, pe cînd aceste societăți le includ cu titlu de partener cu rol întreg în circulația de sens și valori.

«normală», un om asemănător cu toți ceilalți. o persoană, deci, care merită o șansă și un mic răgaz.”¹²

În societățile noastre occidentale, actorul suferind de un handicap nu e perceput ca om întreg, ci prin prisma deformantă a compasiunii sau a ținerii la distanță. Se interpune un ecran psihologic. Nu se vorbește de handicap, ci de handicapat, ca și cum ar ține de esența sa de subiect *să fie* handicapat, mai degrabă decît *să aibă* un handicap. Omul se reduce aici doar la starea corpului său, stabilită ca un absolut, el e dedus oarecum din modul cum se prezintă din punct de vedere social corpul său. Omul handicapat nu mai este privit ca subiect, adică avînd ceva în plus, „acel ceva și acel aproape nimic” care dă sens și contur existenței sale, ci ca avînd ceva în minus. Dacă anatomia nu constituie un destin, întrucît societăți și actori o simbolizează în felul lor, ea devine destin, într-adevăr, atunci cînd omul se trezește că nu întruchipează altceva decît atributele sale corporale.

Omul handicapat amintește cu o forță ce-i scapă și ce ține doar de prezența sa, precaritatea infinită a existenței și trezește angoasa corpului distrus, constituind materia primă a numeroase coșmaruri individuale, de care nu e scutită nici o colectivitate umană ; mutilarea, cecitatea, paralizia, încetineala mișcărilor sînt figurile arhetipale ale coșmarului. Omul handicapat amintește fragilitatea insuportabilă a condiției umane. Ceea ce modernitatea refuză cu obstinație să conceapă.

Ambiguitățile „eliberării corpului”

În ceea ce-l privește pe „nebul”, el creează problemele, el perturbă ritualurile de interacțiune, el însuflă „jocul” acolo unde domnește gravitatea comunicării sociale. Puterile ascunse de corpul său nu se mai risipesc în ritualizare : el vorbește cu voce tare despre lucruri intime, asupra cărora uzanța păstrează tăcerea, se poate masturba în mod ostentativ, se poate

¹² Erving Goffman, *Stigmat*, Paris, Minuit, 1975, p. 17. Vezi și R. Murphy, *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, 1990 ; B. Ingstad, S. Reynolds Whyte (ed.), *Disability and culture*, Berkeley, University of California Press, 1995.

dezbrăca, țipa, îi poate agresa pe ceilalți. se poate răni cu bună știință, se poate strîmba, poate provoca etc. Suferința sa îl face de neînțeles în gesturile și comportamentele lui. Absența de previzibilitate și, deci, dificultatea de a armoniza cu el manifestările corporale în interacțiune, ating aici punctul culminant. Violența psihiatrică pe care nebunul o suportă zilnic, încremenirea chimică în care e închis și pereții ce se adaugă ținerii la distanță indică limpede gravitatea încălcărilor de către el a ordinii morale a societății. „Nebunul“ regăsește etimologia ironiei : el chestionează în profunzime actorii în privința felului cum acceptă ei interdicțiile și reticențele modalităților lor corporale. Nu i se iartă că face corpului o asemenea publicitate, cînd acesta ar trebui să dispară discret în relația socială. „Nebunul“ determină reapariția a ceea ce a fost refutat, nu doar în cazul lui, ci și în acela care fondează schimbul social, el arată că viața curentă se bazează pe rituri de evitare a corpului, că acesta nu trebuie să transpară ca „materialitate“ dacă nu vrea să trezească dezaprobarea.

Există astăzi în discursul despre corp o altă privire, o altă atenție, etichete sociale modificate. În esență, este schimbat în profunzime imaginarul corpului prin această admirație, dar fără să fie transformată paradigma dualistă. De altfel, nu ar putea exista o eliberare a corpului, ci o eliberare de sine, adică, pentru subiect, sentimentul de a fi cîștigat o deschidere. Și aceasta printr-o utilizare diferită a activităților fizice sau printr-o nouă organizare a aspectului. Îndepărtarea corpului de subiect, pentru a afirma apoi eliberarea celui dintîi, constituie o figură de stil a unui imaginar dualist.

Datele fizice ale condiției umane sînt oare astăzi, în societățile noastre, obiectul unei evaluări mai puțin normative și, din acest motiv, produc ele la actori un sentiment general de stare excelentă, oricare ar fi relațiile lor cu corpul? Este ceea ce, într-adevăr, susține afirmarea „eliberării“ sau a „revenirii“ la corp. Schimbarea actuală a statutului corpului, la nivelul discursului social, produce oare plăcerea de a fi el însuși, fără a interveni, în judecarea sa, modelele estetice în vigoare, vîrsta, seducția, eventualele handicapuri etc.? Indicatorii sociali cei mai semnificativi ai unei „eliberări“ serioase a corpului ar fi integrarea ca parteneri egali în cîmpul comunicării (parteneri nemarcați de stigmat) a persoanei vîrstnice sau a celei cu

handicap, a persoanei obeze sau a celei cu cicatrice. Ar putea fi și utilizarea socială mai asiduă a potențialităților senzoriale, musculare, cinetice sau ludice ale omului.

Corpul nu este astăzi „eliberat” decât în mod fragmentat, rupt de cotidian. Discursul privind eliberarea și practicile pe care le creează constituie realitatea claselor sociale de mijloc sau privilegiate. Această „eliberare” are loc mai puțin sub egida plăcerii (chiar dacă, incontestabil, aceasta e adesea prezentă) și mai mult prin acțiunea asupra ta însuși, prin calculul personalizat, dar a cărui materie este prezentă deja pe piața corpului la un moment dat. Admirația contribuie la înăsprirea normelor privind aspectul corporal (să fii subțire, frumoasă, bronzată, în formă, tânără etc., pentru femeie ; să fii puternic, bronzat, dinamic etc., pentru bărbat) și deci la întreținerea, în mod mai mult sau mai puțin clar, a unui dispreț față de sine la cei care nu pot produce, dintr-un motiv sau altul, semnele „corpului eliberat”. Ea contribuie și la deprecierea îmbătrânirii, ce însoțește existența omului. Alimentează, la anumite categorii ale populației (persoane vârstnice, handicapate), sentimentul de a fi ținut la distanță din cauza atributelor fizice. În acest sens, s-ar putea spune că „eliberarea corpului” nu va fi efectivă decât atunci când preocuparea față de corp va fi dispărut.

Capitolul 7

ÎMBĂTRÎNIREA INTOLERABILĂ : CORPUL ÎNVINS

Corpul nedorit

Se impune aici un capitol special despre îmbătrânire și despre reprezentarea socială a persoanei vîrstnice. Aceste două teme servesc la a pune în lumină statutul modern al corpului și permit aprofundarea analizelor precedente.

Definiția dată de Erving Goffman stigmatizatului nu ocolește persoana în vîrstă : „Un individ care ar fi putut cu ușurință să se facă admis în cercul raporturilor sociale obișnuite are o caracteristică ce se poate impune atenției aceloră dintre noi care-l întîlnesc și ne poate face să-l ocolim, distrugînd astfel drepturile ce le are față de noi datorită celorlalte atribute ale sale”¹. În izolarea socială mai mult sau mai puțin mascată care distinge bătrînețea și o pune în fața sociabilității obișnuite, se discernе, într-adevăr, activitatea socială de marcă. Persoana vîrstnică își poartă uneori corpul ca pe un stigmat, a cărui rezonanță e mai mult sau mai puțin vie, în funcție de clasa socială căreia îi aparține și de calitatea acceptării de către anturajul familiar. Există o puternică virtualitate de stigmat în îmbătrânire.

Bătrînețea este astăzi acel „Continent gri”², delimitînd o populație indecisă, puțin lunară, rătăcită în modernitate. Timpul nu mai e al

¹ Erving Goffman, *Stigmatе, op. cit.*

² „Communications“, nr. 37, 1983, Le Continent gris.

experienței și al memoriei. Nu este nici al corpului distrus. Persoana vîrstnică alunecă ușor în afara cîmpului simbolic, ea se abate de la valorile centrale ale modernității : tinerețea, seducția, vitalitatea, munca. Ea reprezintă încarnarea refulării. Amintește precaritatea și fragilitatea condiției umane, fiind chipul însuși al alterității absolute. Imagine intolerabilă a unei îmbătrîniri care cuprinde totul într-o societate ce are cultul tinereții și nu mai știe să simbolizeze faptul de a îmbătrîni sau de a muri.

Acțiunea îmbătrînirii evocă o moarte care-și croiește drum în tăcerea celulelor fără a fi posibil s-o oprești. Persoana vîrstnică avansează către moarte, ea întrupează cele două elemente de nenumit ale modernității : îmbătrînirea și moartea. Nici bătrînețea, nici moartea nu sînt, într-adevăr, tabu-uri, cum se spune adesea ; un tabu mai are sens în structura socială, el trimite la o graniță în jurul căreia se organizează o identitate comună a grupului. Nici bătrînețea, nici moartea nu îndeplinesc acest rol, ele constituie locurile anomaliei, scăpînd astăzi cîmpului simbolic ce dă sens și valoare acțiunilor sociale : ele încarnază ireductibilul corpului.

Bătrînul este redus, în percepția comună, doar la corpul său, mai ales, desigur, în instituții. „Corpuri izolate, ascunse, apoi uitate, «moșnegii» din azil erau corpuri bătrîne, devenite inutile, care au fost de folos, dar nu mai puteau fi, corpuri cu care nu știi ce să faci și pe care le lași acolo, așteptînd să binevoiască a muri.“ Acestea sînt primele fraze dintr-un articol de R. Sebag-Lanoë, descriind șocul resimțit la intrarea într-un serviciu de lungă și de medie durată. În majoritatea instituțiilor, consistența umană, singularitatea individuală sînt șterse prin clișeu unic al corpului distrus, al corpului ce trebuie hrănit, al corpului ce trebuie spălat. Bătrînul nu mai reprezintă istoria sa, el nu mai este subiect, el e un corp învins, a cărui igienă și supraviețuire trebuie menținute³. La fel ca purtătorul unui

³ De exemplu, povestea unei zile de lucru a unei îngrijitoare dintr-un azil. Niciodată nu vorbește despre persoanele de care se ocupă. Toată munca ei, cel puțin așa cum vorbește despre ea, pare a se reduce la un număr destul de mare de gesturi de întreținere aplicate unor corpuri anonime : schimbarea scui pătoarelor, pregătirea căruciorului pentru micul dejun, menajul (curățarea toaletelor, a chiuvelor), îngrijirea pensionarilor etc. Tracasată de timp și de tot ce trebuie

handicap, bătrînul este obiect al corpului său, nemaifiind subiect cu normă întreagă. Personajul central din *La femme rompue* de Simone de Beauvoir spune : „m-am resemnat cu corpul meu”. Îmbătrînirea, în termeni occidentali, marchează reducerea progresivă la corp, un fel de aservire în fața unei dualități ce opune subiectul și corpul său și îl aduce în dependență față de acesta din urmă. Boala, durerea sînt alte exemple, dar provizorii, ale dualității inerente condiției umane, dar îmbătrînirea se asociază aici cu o dualitate definitivă. În percepția socială, bătrînul se va reduce tot mai mult la corpul său, care-l va părăsi puțin cîte puțin, astfel încît Bichat a ajuns să scrie : „Priviți omul ce se stinge la sfîrșitul unei lungi bătrîneți : moare în detaliu, toate funcțiile sale exterioare sfîrșesc una după alta, toate simțurile se închid succesiv : cauzele obișnuite ale senzațiilor trec peste ele fără să le afecteze”⁴. Bătrînețea traduce un moment cînd refularea corpului nu mai este posibilă, momentul cînd corpul se expune privirii celuiilalt într-o lumină ce nu mai e favorabilă.

Simone de Beauvoir își amintește scandalul pe care l-a provocat scriind la sfîrșitul cărții *L'ordre des choses* că ajunge în pragul bătrîneții. A afirma acest lucru legat de ea însăși însemna a încălca un pact al tăcerii, ce obliga numeroase alte femei să ia poziție. Ea numea ceea ce era de nenumit.

Îmbătrînirea

Dacă altădată oamenii îmbătrîneau cu sentimentul că urmează un drum firesc, ce-i duce la o recunoaștere socială sporită, omul modernității se luptă în permanență cu toate semnele vîrstei și se teme că îmbătrînește

să facă, ea dă impresia că aleargă fără încetare. Mărturia ni se pare revelatoare în privința a ceea ce se petrece, într-adevăr, în multe instituții, cf. Nicole Benoit-Lapierre, P. Cevasco, M. Zafiroopoulos, *Vieillesse des pauvres*, Paris, Ed. Ouvrières, pp. 26 sq. O frază emblematică, spusă de o pensionară : „Aici își bat joc de demnitatea oamenilor, îi șterg la fund, și cam atît”.

⁴ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Bresson, Gabon & Cie, 1802, p. 153.

întrucît și-ar putea pierde poziția profesională și ar putea să nu-și mai găsească loc de muncă sau și-ar putea pierde locul în domeniul social al comunicării⁵.

A îmbătrîni, pentru majoritatea occidentalilor, mai ales pentru cei din straturile inferioare, dar nu numai, înseamnă a te dărui unei lente activități de doliu, ce constă în a renunța la esența a ceea ce a fost viața ta, în a înceta să investești în acțiunile altădată apreciate și în a admite, puțin cîte puțin, ca legitim faptul că nu mai ai decît un control restrîns asupra propriei existențe. Renunțare ce poate deveni absolută și determină unele persoane în vîrstă din aziluri să colecționeze pietre sau zdrențe, să păstreze un ceas sau o fotografie, singurele supraviețuitoare ale unui naufragiu, semne unice ale unei existențe trecute. Încetarea investiției în sine, care duce la restrîngerea teritoriului, pînă nu mai rămîne decît un corp imobil și cvasiinutil, care impune, pentru satisfacerea celor mai elementare nevoi, ajutorul îngrijitorului. Retragere progresivă a simbolizării prezenței sale în lume și închidere într-un fel de teritoriu animal, unde simbolicul este rezidual, dacă un îngrijitor atent nu întîrzie la căpățîiul bătrînului și nu încearcă să redea un sens existenței sale printr-o calitate a prezenței, unde se combină cuvîntul, gestul și ascultarea.

Încetarea investiției în sine și în activitățile inerente vieții cotidiene, considerată acum ca lipsită de perspectivă, se observă la numeroase persoane mai puțin vîrstnice, care mor în primele săptămîni după ce intră în azil, adică atunci cînd renunțarea a atins culmea și cînd subiectul nu mai este redus decît la propriul corp. Dacă nu moare, e un fel de moarte simbolică, pe care o interiorizează puțin cîte puțin, printr-o dependență sporită față de personalul de îngrijire, închiderea într-un sine tot mai restrîns și mai devalorizat, ce poate merge pînă la imobilizarea la pat, atunci cînd activitățile corpului sînt lăsate toate în grija personalului. Cînd ai pierdut tot, rămîne moartea corpului sau demența : un alt mod de a nu mai fi prezent.

⁵ Louis-Vincent Thomas explică invers, că africanilor le place să spună că au mai mulți ani decît au în realitate. Pentru o imagine diferită a bătrîneții, în alte locuri, vezi Louis-Vincent Thomas, *La vieillesse en Afrique noire* ; Georges Condominas, *Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est* ; Moses Finley, *Les personnes âgées dans l'Antiquité classique*, în „Communications“, *op. cit.*

Îmbătrânirea este un proces imperceptibil, extrem de lent, ce scapă conștiinței, pentru că în el nu apare nici un contrast ; omul alunecă flexibil de la o zi la alta, de la o săptămână la alta, de la un an la altul, evenimentele vieții sale cotidiene și nu conștiința timpului îi marchează scurgerea zilelor. Cu o încetineală care scapă înțelegerii, timpul se acumulează pe față, pătrunde în țesuturi, slăbește mușchii, scade energia, dar fără traumatisme, fără ruptură brutală. Multă vreme în viață, persoanele în vîrstă sînt altele ; „bătrînețea, spune Simone de Beauvoir, e, parțial, dificil de asumat pentru că am considerat-o întotdeauna ca o specie străină : eu am devenit alta, dar rămîn eu însămi”⁶. Îmbătrânirea este o înaintare cu pas de om, ea nu apasă niciodată, fiecare zi înseamnă un pas înainte pe drum, însă distanța pare lungă, iar traseul ce-a mai rămas de parcurs pare inepuizabil, indiferent de vîrstă. Evidența ghidează mersul, iar sentimentul identității rămîne egal. Fidel și insistent ca o umbră, timpul își înscrie urma în raportul cu lumea. Performanțele nu se modifică și sănătatea nu se degradează de la o zi la alta, ci insensibil, fără șocuri, amintirea, mai ales, spune ce putea face subiectul, fără probleme, în anul precedent. Proust afirma că bătrînețea este, dintre toate realitățile umane, cea care rămîne mult timp cea mai abstractă. Sentimentul bătrîneții exprimă apariția picăturii de apă ce face paharul să se reverse. Pentru că imaginea corpului se remodelează fără încetare, retraduce fidel ceea ce subiectul este apt, din punct de vedere fizic, să realizeze, însoțește modificările fiziologice al căror obiect este, subiectul nu are impresia că îmbătrînește. Sîntem cu toții uluiți cînd ne uităm, de exemplu, la fotografii vechi de cîțiva ani. Întrucît scurgerea timpul nu e niciodată fizic perceptibilă, ea sugerează un sentiment de imobilitate. Trebuie neapărat un interval și o examinare conștientă pentru a descoperi schimbarea corpului. Prințul Salina din *Ghepardul*, în dimineața morții sale, își amintește că a simțit întotdeauna cum, „fluidul vital” se scurge din el, „așa cum firele de nisip se îngrămădesc și alunecă unul cite unul, fără grabă și fără oprire, prin gîtlejul îngust al unei clepsidre. În unele clipe de intensă activitate, de atenție încordată, sentimentul acesta de continuă părăsire dispărea, ca să se înfățișeze iarăși, neclintit, la cel mai neînsemnat prilej de tăcere sau de

⁶ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 301.

interiorizare... ca bătaia unei pendule care se amplifică, mai poruncitoare, când totul tace^{*}. Multă vreme, Salina a simțit fluxul de energie vitală fără nici o jenă. Nu era o hemoragie a timpului, ci, cel mult, ușoara sîngerare a unui vas fără importanță. Dar vine o clipă cînd o singură picătură de apă are puterea de a face vasul să se reverse. Un fir de nisip a tulburat transparența lucrurilor. Și Salina știe atunci că a îmbătrînit.

Imaginea corpului

Imaginea corpului este reprezentarea pe care subiectul și-o face în privința corpului său, modul cum îi apare, mai mult sau mai puțin conștient, într-un context social și cultural particularizat prin istoria sa personală. Gis  la Pankow, prin reflec  ia sa de clinician al psihozei, distinge două axe a căror   mpietire structurează existen  ial imaginea corpului. Aceasta se organizează în jurul unei *forme* : sentimentul unit   ii diferitelor p  r  i ale corpului, al percep  rii lor ca un tot, al limitelor lor precise în spa  iu,   i în jurul unui *con  inut* : adică imaginea corpului ca un univers coerent   i familiar, unde se înscriu senzații previzibile   i recognoscibile⁷. Dar pare necesar a se adăuga acestui concept alte două axe intim legate : cea a *cunoașterii*, chiar   i rudimentare, de către subiect, a ideii pe care   i-o face societatea despre consistența invizibilă a corpului, despre ce-l constituie, despre cum se aranjează organele   i funcțiile – aceste trei axe   nso  esc omul de-a lungul existenței sale   i se remodelează pe măsură ce au loc evenimentele. Sînt repere necesare, care dau omului sentimentul armoniei sale personale, al unit   ii sale. Imaginea corpului reprezintă aici o măsură cu care sînt evaluate acțiunile îndeplinite sau ce urmează a fi îndeplinite, o măsură cunoscută a relației sale cu lumea. La acest nivel, nu există, în principiu, nici un conflict între realitatea cotidiană a subiectului   i imaginea pe care   i-o face el despre corpul său.

* Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Ghepardul*, trad. Ta  cu Gheorghiu, București, Minerva, 1973, p. 246 (n. trad.).

⁷ Cf. Gis  la Pankow, *L'homme et sa psychose*, Aubier, 1969.

Există, în sfârșit, și în ceea ce privește persoana care îmbătrânește (dar și handicapatul, imigrantul etc.), această ultimă și esențială componentă, *valoarea*, adică, pentru subiect, interiorizarea judecății sociale asupra atributelor fizice care-l caracterizează (frumos/urât, tânăr/bătrîn, mare/mic, slab/gras etc.). În funcție de istoria sa personală și de clasa socială în cadrul căreia își structurează raportul cu lumea, subiectul își însușește o judecată ce-și lasă atunci amprenta asupra imaginii sale despre propriul corp și a respectului de sine.

Aceste patru componente sînt dependente de un context social, cultural, relațional și personal, fără de care imaginea corpului ar fi de neconceput, la fel ca și identitatea subiectului. Totuși, registrul valorii e cel ce reprezintă aici punctul de vedere al Celuilalt și care forțează subiectul să se vadă dintr-un unghi mai mult sau mai puțin favorabil. Or, bătrînețea e afectată de un semn negativ. Tocmai la acest nivel, se infiltrează, în imaginea subiectului despre corpul său, sentimentul unei deprecieri personale. La extremă, dependența la care obligă pierderea funcțiilor corporale poate fi trăită ca încununarea unei vieți desăvîrșite. Urările făcute la căpățiul copilului botezat în ținutul Sara din Senegal o exprimă explicit : „Să trăiască mult, să aibă inteligență, să aibă mamă și tată, să aibă mai multe zile decît cei mai vîrstnici din sat, să fie atît de bătrîn, încît capul să-i fie ca înflorit, încît să nu mai poată merge” (citat de Louis-Vincent Thomas). Poate fi trăită și asemenea unei decăderi, unui dezgust față de sine, în funcție de traiectoria personală a vîrstnicului, în funcție de valorile sale, de sensul pe care îl atribuie actelor sale, de calitatea prezenței anturajului. Aceeași situație de dependență poate duce, în funcție de acești factori de modulație, la atitudini opuse.

Trebuie subliniată, în această privință, judecata socială care duce la impactul mai nuanțat al îmbătrînirii la bărbat decît la femeie. Femeia în vîrstă pierde, din punct de vedere social, o seducție datorată, în mod esențial, prospețimii sale, vitalității, tinereții. Bărbatul poate cîștiga cu timpul o forță de seducție tot mai mare, pentru că se valorifică la el energia, experiența, maturitatea. Se vorbește de un „seducător cu tîmple grizonate”, de un „bătrîn chipeș”, niciodată aceste calificative nefiind aplicate unei femei. O femeie care încearcă încă să seducă un bărbat mult mai tînăr decît ea atrage o judecată lipsită de îngăduință din partea

societății, situația inversă fiind în totalitate admisă și dovedind, la extremă, „vitalitatea” bărbatului. Simone Signoret spunea, pe bună dreptate, că despre o femeie în vîrstă se spune că „afirmă pieile pe ea”, în vreme ce despre bărbatul în vîrstă se spune că „are o mutră simpatică”. Bătrînețea marchează inegal în judecata socială femeia și bărbatul. Se vede aici, independent de vîrsta actorilor, persistența unei imagini sociale opuse a bărbatului și a femeii, ce face din primul un subiect activ a cărui apreciere socială se bazează mai puțin pe o aparență și mai mult pe o anumită tonalitate a raportului său cu lumea, iar din a doua un obiect admirabil, care se degradează de-a lungul timpului, spre deosebire de bărbat, ce rămîne mereu un seducător potențial.

Din aceste influențe decurge constatarea că personalul care își ia în sarcină individul vîrstnic într-un serviciu de lungă sau de medie durată poate acredita stigmatul sau, invers, îl poate dezamorsa prin atitudinea sa caldă. Personalul poate realiza, cu individul vîrstnic, o restaurare a imaginii corpului printr-o acțiune directă asupra corpului, care duce la o restaurare a sensului. Sînt posibile diferite acțiuni, de exemplu urmînd un număr de propuneri făcute de Renée Sebag-Lanoë : să se redea persoanei în vîrstă identitatea, numind-o, căutînd reconstruirea firului vieții sale ; să se favorizeze menținerea relațiilor de familie ; să se amenajeze spațiul din instituție în mod mai personalizat, creînd locuri propice pentru comunicare ; să se promoveze o politică a mișcării, pentru limitarea șederii în pat și a abandonului corpului, prin practicarea unei gimnastici adaptate ; să se aibă grijă de haine și de coafură, pentru restaurarea narcisismului ; să se reintroducă sentimentul plăcerii în viața cotidiană ; să se favorizeze contactul îngrijitor-îngrijit în cele două sensuri⁸. Se mai poate lua în considerare instalarea unui salon de frumusețe, permițînd persoanelor în vîrstă să-și întrețină tenul, să se machieze, să-și îngrijească părul ; chipul reprezintă, fără jocuri de cuvinte, capitala corpului. Acționînd pozitiv asupra sentimentului chipului său, se favorizează la persoana vîrstnică revenirea la un narcisism normal, de care ea s-a detașat puțin cîte puțin, interiorizînd un discurs social ce face

⁸ Renée Sebag-Lanoë, *A la recherche de l'identité perdue, psychomotricité et gérontologie*, în *La psychomotricité*, 1984, vol. 8, pp. 39-44.

din bătrînețe gradul zero al seducției. Reanimînd sentimentul chipului, i se spune persoanei în vîrstă că ridurile nu i-au modificat identitatea și că ea poate găsi plăcere în a-și îngriji aspectul. Ea reactualizează și gesturi, și sentimente, face să renască amintiri, regăsește o consistență a vieții, care, încet–încet, se subția. Prin aceste acțiuni, se favorizează instaurarea unei rezerve de sens și de valoare, ce poate permite persoanei vîrstnice să regăsească gustul existenței și să-și reia legătura cu lumea.

Privirea celuiilalt

Corpul ne expune acțiunii timpului și a morții. Dar imaginea pe care și-o creează individul despre corp se modelează în funcție de avansarea sa în viață, ea îl scutește de o apreciere prea brutală a îmbătrînirii. Celălalt, mai ales, reflectă, în oglindă, sub o formă depreciată, însemnele bătrîneții. Imaginea corpului nu este un dat obiectiv, un fapt, e o valoare ce rezultă esențialmente din influența mediului și din istoria personală a subiectului. Nu există niciodată apreciere brută a senzațiilor provenite din corp, ci descifrare–selecție a stimulilor și atribuire de sens⁹. Identificarea unei senzații, tonalitatea pozitivă sau negativă ce i se atribuie traduc o ecuație complexă între influențele sociale și culturale, experiența subiectului legată de felul cum a fost crescut, mai ales în relațiile cu mama. Astfel, sentimentul bătrîneții este un amestec indiscernabil de conștiință de sine (prin conștiința acută a unui corp care se schimbă) și de apreciere socială și culturală. Sentimentul unei ensomatoze (cădere în corp) nu constituie un dat brut, ci interiorizarea unei judecăți ce depreciază bătrînețea, înainte de a fi o judecată personală.

Lucrurile legate de corp și, fără îndoială, și cele legate de dorință dezvăluie marca timpului. Atunci cînd privirea celuiilalt încetează să se oprească asupra ta, cu pauza infimă cînd se presimte pentru o clipă jocul dorinței, apare deja conștiința îmbătrînirii.

Tocmai din privirea celuiilalt se naște sentimentul abstract că îmbătrînești. În aceeași ordine de fapt, secvențele sociale și, în același

⁹ Cf. David Le Breton, *Corps et société*, op. cit.

timp, individuale sînt cele care reformulează acest lucru în conștiința noastră : aniversările, o despărțire, creșterea copiilor, plecarea lor, primii nepoți, pensionarea, dispariția brusc mai frecventă a prietenilor etc. Semnificația atribuită acestor evenimente, valoarea lor trimit la o axiologie socială și la modul personal în care subiectul se adaptează la ea. Sentimentul îmbătrînirii vine întotdeauna din altă parte, el constituie marca în sine a interiorizării privirii celuiilalt. Regăsirea unor fotografii vechi, arătînd un chip care deja nu mai e tocmai al tău, chiar chipul transformat al celorlalți după o lungă absență, înseamnă a cunoaște o confruntare intimă a timpului asimilat. Pe chipul celuiilalt și pe propriul chip, în mișcări, în felul de a fi, timpul și-a marcat trecerea, în stil de furnică. Bătrînețea este o sămînță căreia îi trebuie mult pînă încolțește, e un sentiment venit din afară, ce face uneori rădăcini precoci, alteori invers, ce întîrzie la nesfîrșit, fiind o măsură a gustul de viață al subiectului. Ea nu constituie doar o cifră cronologică, nu începe la o vîrstă precisă, este o sumă de indicii cunoscute doar de subiect¹⁰. Bătrînețea e un sentiment.

În ea se încrucișează date pe care cîmpul social le integrează prost, corpul pe de o parte, dar mai mult fragilitatea și moartea. Statutul actual al persoanelor vîrstnice, negarea ce marchează relația fiecăreia cu propria îmbătrînire, negarea morții, toate acestea sînt semnele care indică reticențele omului occidental de a accepta datele condiției ce fac din el, mai întîi, o ființă de carne.

¹⁰ „Tocmai fiindcă vîrsta nu este trăită în stilul pentru-sinelui, fiindcă nu avem o experiență transparentă, precum cea a cogito-ului, e posibil să ne declarăm bătrîni de timpuriu sau să ne credem tineri pînă la sfîrșit“, Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 311.

Capitolul 8

OMUL ȘI DUBLUL SĂU : CORPUL CA *ALTER EGO*

Un nou imaginar al corpului¹

Dela sfârșitul anilor '60 și cu o extindere tot mai mare, un nou imaginar al corpului a cunoscut o dezvoltare spectaculoasă și a cucerit domenii ale unor practici și discursuri pînă atunci inedite. Urmînd unei perioade de represiune și de discreție, corpul se impune astăzi ca temă predilectă a discursului social, loc geometric al recuceririi de sine, teritoriu de explorat, căutînd mereu nenumăratele senzații pe care le ascunde, loc al confruntării dorite cu mediul, grație efortului (maraton, jogging etc.) sau abilității (schiul), loc privilegiat al unei stări bune (forma) sau al unui aspect plăcut (fitness, *body-building*, cosmetică, dietă etc.).

O solicitare în totalitate maternă provoacă energiile sociale la o pasiune bruscă pentru corp. Dar ambiguitățile moștenite din secolele XVI–XVII, ilustrate mai ales de momentele Vesalius (1543) sau Descartes (1637), nu sînt abandonate. Modelul dualist persistă și însoțește „eliberarea corpului“. Se cunoaște imaginea lui Clouzot din *Le corbeau*, unde o atingere a unei lămpi suspendate de un fir electric modifică jocul de lumini și umbre, estompează opoziția, inversează valorile, dar respectă totuși polaritatea : „Unde e umbra, unde e lumina“.

¹ O primă variantă a începutului acestui capitol a apărut în „Journal des Psychologues“, iulie–august 1988, nr. 59 : *L'apparence physique*.

Ceea ce rămîne este împărțirea între om și corpul său. Astăzi, prin aceste practici și aceste discursuri, corpul încetează să reprezinte locul erorii sau al încurcăturilor ce trebuie corectate, așa cum am văzut în tehnică. Nu mai este *ensomatose* (căderea în corp), ci șansa corpului, carnea, calea salvării. Într-un caz, ca și în celălalt, o aceeași disjuncție opune implicit în *persona* partea corpului și partea insesizabilă a omului.

Din punct de vedere fenomenologic, după cum a spus, omul e inseparabil de trupul său. Acesta nu poate fi considerat o posesiune circumstanțială, el încarnează ființa—sa—în—lume, fără de care el nu ar fi. Omul este acest nu—știu—ce și acest aproape—nimic, care își depășește înrădăcinarea fizică, dar nu poate fi despărțit de ea. Corpul constituie casa omului, chipul său. Momente de dualitate pe un versant neplăcut (boală, fragilitate, handicap, oboseală, îmbătrânire etc.) sau pe unul plăcut (plăcere, tandrețe, senzualitate etc.) dau actorului sentimentul că trupul îi scapă, că depășește ceea ce este el. Dualismul e altceva, el fragmentează unitatea persoanei, adesea implicit, ajunge la un discurs social care face din aceste episoade de dualitate un destin ; el transformă excesul în firească, face din om o realitate contradictorie, unde partea corpului e izolată și afectată de un sens pozitiv sau negativ, în funcție de împrejurări. Dualismul modern nu rupe sufletul (sau spiritul) de corp, e mai insolit, mai indecis, avansează mascat, temperat, sub numeroase forme, dar care toate se bazează pe o viziune duală a omului. Loc de jubilarie sau de dispreț, corpul, în această viziune asupra lumii, e perceput ca fiind altceva decît omul. Dualismul contemporan distinge omul de corpul său.

Pe cele două talere ale balanței, corpul disprețuit și destituit de știință și tehnică sau corpul răsfățat din societatea de consum. Actorul social se află în situația de a-și privi propriul corp, în același fel cum jupuitul lui Valverde își contemplă gînditor, fără durere sau nostalgie, pielea pe care o ține în mîină, ca pe o haină veche, străduindu-se să-și determine croitorul s-o repare. Estetismului posturii sale, alurii sale voluntare nu le lipsește o oarecare complicitate anticipată cu modernitatea.

Acest imaginar al corpului urmează fidel și (socio)logic procesul de individuație care marchează societățile occidentale în mod accelerat de

la sfârșitul anilor '60 încoace : dotarea sferei private, preocuparea față de sine, multiplicarea modurilor de viață, atomizarea actorilor, învechirea rapidă a punctelor de referință și a valorilor, nehotărîrea. Începe o altă perioadă a individualismului colectiv, care modifică în profunzime relațiile tradiționale cu corpul.

Corpul, marca individului

Am văzut că, într-o structură socială de tip individualist, *persona* dobîndește conștiință de sine, ca figură desăvîrșită, bine delimitată în trupul său, închisă în sine. Corpul funcționează ca o graniță, „factor de individuație“ (Durkheim), loc și timp al distincției. Corpul, într-un anumit fel, e ceea ce rămîne cînd i-ai pierdut pe ceilalți (cf. *infra*), e urma cea mai tangibilă a subiectului, din clipa cînd slăbesc trama simbolică și legăturile cu membrii comunității. Individualismul inventează corpul în același timp ca și individul ; distincția unuia o generează pe a celuilalt într-o societate unde legăturile între actori sînt mai libere, aflate mai puțin sub egida includerii decît sub cea a separării. O serie de ritualuri au atunci ca funcție controlarea unei relații cu corpul, devenită mai indecisă. Funcționează coduri de politețe, implicînd etichete corporale precise, socializînd relația cu corpul în stilul refulării. Valorile atribuite corpului sînt mai degrabă negative, ele îl asociază cu jena, chiar cu rușinea, cu eroarea (Descartes). Ele se lovesc de acest supliment ambiguu, nedemn, dar fără de care omul nu ar exista.

În a doua etapă a individualismului, cea a atomizării actorilor și a apariției unei sensibilități narcisice, corpul devine refugiul și valoarea ultimă, ceea ce rămîne atunci cînd ceilalți dispar și cînd orice relație socială ajunge fragilă. Corpul rămîne ancora, singura susceptibilă să lege subiectul de o certitudine, încă provizorie, desigur, dar prin care se poate raporta la o sensibilitate comună, îi poate întîlni pe ceilalți, poate participa la fluxul semnelor și se poate simți mereu în contact direct cu o societate unde domnește incertitudinea. Societățile occidentale, confruntate cu desimbolizarea raportului lor cu lumea, unde relațiile formale sînt tot mai importante decît relațiile de sens (și deci de valoare), generează forme

inedite de socializare, care privilegiază corpul, dar corpul dotat cu semne efemere², obiect al unei investiții crescînde.

Societatea, cu suprapunerea de rituri mai mult sau mai puțin formale, care continuă să controleze și deci să organizeze relațiile sociale și relațiile omului cu mediul, devine un cadru comod, dar nedotat, parțial golit de sens. Marja de autonomie a actorului crește pe măsură. Conținutul legăturii sociale se modifică, el devine „mecanic“ și își pierde puțin cîte puțin din „organicitate“³. Se vorbește cu atît mai mult de comunicare, de contact, de căldură, de bunăstare, de iubire, de solidaritate, cu cît aceste valori părăsesc cîmpul social. Proliferează atunci, pe acest gol de sens, specialiștii în comunicare, în contact, în căldură, în bunăstare, în iubire și solidaritate. Locuri și momente prevăzute în acest scop, produse și servicii sprijină în mod fragmentat asemenea imperative sociale care determină subiectul să caute în sfera sa privată ceea ce nu mai poate aștepta de la socialitatea obișnuită.

De la frecventarea regulată a sălilor de fitness la ședințele de terapii corporale de grup, de la jogging la maraton, de la cosmetice la dietă, individul încearcă, prin intermediul corpului său (și întrucît corpul constituie locul însuși al rupturii), să trăiască o dezvoltare în intimitate. Intimitatea devine o valoare cheie a modernității, ea înglobează căutarea de senzații noi, de bunăstare corporală, explorarea de sine, ea pretinde contactul cu ceilalți, dar întotdeauna cu măsură și în mod controlat. Modelarea intimității a înlocuit căutarea convivialității din anii '60.

Omul destins, *cool*, își îngrijește *look*-ul, ceea ce le cere celorlalți este, în esență, o ambianță și o privire. Corpul devine un fel de partener căruia i se pretinde cea mai bună miză, senzațiile cele mai originale, etalarea celor mai eficiente semne. Dar acesta mai trebuie să dea

² Simbolul constituie materia primă a alianței sociale, ceea ce dă sens și valoare relației. O cultură este un ansamblu de sisteme simbolice (Lévi-Strauss), amestec de consistență și fragilitate. Semnul nu e decît precar, el reprezintă versiunea minoră a simbolului. El are drept referent entuziasme provizorii. Nu e ca simbolul, structură a identității personale și sociale.

³ Inversăm aici metaforele celebre ale lui Durkheim.

(stăpînului său?) un amestec de combativitate și de suplețe, de forță și de rezistență, de dezinvoltură și de eleganță, fără a renunța vreodată la seducția sa. Exigențe tipice atenuării actuale a semnelor femininului și masculinului. Un exemplu printre multe altele : „*Bărbatul se gîndește la el («asta nu e ceva nou»), se mai gîndește și la pielea lui («nu voia ca asta să se știe»). Vremurile s-au schimbat : era și timpul. Bărbatul, ca... o sufragetă, își descoperă, își clamează, își revendică identitatea în fața oglinzii din baie. Îndrăznește, în sfîrșit, să afișeze cu voce tare ceea ce făcea cu voce joasă, atunci cînd i se întîmpla să subtilizeze crema soției, masca ei, chiar produsul de gomaj. Virilitatea, de acum, nu se mai teme de nimic, și-a schimbat criteriile și eroii «look»-ului. E de bon ton astăzi să fii «clean», curat din cap pînă-n picioare. Să reușești înseamnă, înainte de orice, să te simți bine în propria piele»* (publicitate pentru „Clinique Formule Homme“). Propriul corp, cel mai bun partener și cel mai apropiat, delegatul cel mai performant, cel prin care sînteți judecați.

Acest imaginar al corpului crește ca o mlădiță nouă din rădăcina tradițională a dualismului om–corp, propriu sociabilității occidentale din secolele XVI–XVII încă. Dar valoarea afectată corpului se inversează. În loc să fie semnul căderii, acesta devine un fel de ultimă soluție. Nu este decît o transformare a dualismului temperat, propriu individualismului occidental, cînd acesta se mai restrînge, acordînd mereu mai mult individului, eliberîndu-l de pregnanța socială. Sensibilitatea mai narcisică a individualismului contemporan a modificat termenii relației dualiste a omului cu corpul său.

Părți ale corpului supuse înainte necesității discreției, din pudoare sau de teama de ridicol, se impun astăzi fără dificultate, „fără complexe“, devin semnele înseși ale vitalității sau ale tinereții. Corpul gol al femeii însărcinate dobîndește o valoare de seducție în publicitate. Șortul purtat vara de bărbați s-a banalizat, nu doar în stațiunile balneare, ci și în oraș. Picioarele bărbatului au încetat să stîrnească zîmbete. Omul *cool* nu se mai teme să le arate în public. La fel, cei care fac jogging și aleargă pe trotuarele din orașe. Corpul bărbatului, torsul său devin valori erotice care invadează publicitatea sau afișele de cinema. *Body-building*-ul (corpul haltere–ego) este traducerea în termeni de practică socială a acestei noi exigențe care, acum cîțiva ani, stîmtea ironia. E tipic faptul că

cinematograful american al anilor '70. cinematograf de criză, de îndoială, centrat pe *losers*, eroi fragili și îndurerăți (Dustin Hoffman, Al Pacino, De Niro, Jane Fonda etc.), cedează locul astăzi unor eroi agresivi, siguri pe ei, adepți ai *boch-building*-ului, dotați cu armele cele mai performante și aceasta, ciudat, printr-un triumfalism al corpului, care nu e perceput ca fiind contradictoriu : Rambo, Rocky, Arnold Schwarzenagger, Braddock etc., hibrizi de mușchi și oțel, mașini de război, deja *cyborgs*. Paradigma mașinii corpului este realizată *in concreto* în rolurile preferate de Arnold Schwarzenagger și Sylvester Stallone. E interesant de constatat că unii actori, Jane Fonda fiind exemplul cel mai semnificativ, au însoțit această schimbare de sensibilitate, devenind adepți și susținătorii corpului musculos. Femeile revendică dreptul la forță și intră, la rîndul lor, în sălile de culturism și de gimnastică. În timp ce corpul bărbatului dobîndește caracteristici sexuale, corpul femeii devine musculos. Semnele tradiționale ale masculinului și femininului tind să se schimbe între ele și să alimenteze tema androgină, ce se afirmă din ce în ce mai mult. Corpul nu mai este un destin în voia căruia te abandonezi, ci un obiect pe care-l modelezi după voie. Raportul conștiinței subiectului cu corpul său s-a modificat profund. Imaginarul contemporan subordonează corpul voinței, face din primul un obiect privilegiat al mediului celei de a doua.

Cu cît subiectul se concentrează asupra lui însuși, cu atît corpul dobîndește mai multă importanță, pînă la a-i invada cîmpul preocupărilor și a-l situa într-o poziție duală. Pierderea importanței subiectului în fața propriei înrădăcinări corporale, extazul corpului atinge atunci punctul de incandescență. Corpul devine un dublu, o clonă perfectă, un *alter ego*.

Corpul ca *alter ego*

La vîrsta crizei cuplului, a familiei, a „mulțimii solitare“, corpul devine oglindă, un alt sine însuși, cu care se coabitează în deplină fraternitate, în deplină bucurie. În clipa cînd codul social se pulverizează încet în individualul corelat (corelația înlocuind treptat cultura) sau cînd atomizarea actorilor indică explozia nucleară ce-a atins inima socialității occidentale, individul e invitat să-și descopere corpul și senzațiile ca un

univers în permanentă extindere, o formă disponibilă pentru transcendență personală. Abandonînd socialul, individul a cîștigat o lume portabilă, a cărei seducție merită întreținută, ale cărei limite merită explorate tot mai mult : propriul corp, ridicat la nivel de *alter ego*, fără a mai fi parte blestemată, supusă discreției și tăcerii („sănătatea, spunea R. Leriche, e viața în tăcerea organelor“). Corpul se transformă, ținînd loc de persoană, aceasta joacă rolul pilotului, indicînd o versiune modernizată a unei teme platoniciene. Tocmai pierderea trupului lumii determină subiectul să se preocupe de corpul său pentru a da trup existenței sale. Se caută o sociabilitate absentă, deschizînd în sine un fel de spațiu de dialog, care asimilează corpul cu posesiunea unui obiect familiar, fiind ridicat la rang de partener. În imaginarul social, discursul devine adesea revelator în acest sens : uneori, cuvîntul *corp* funcționează ca un echivalent pentru *subiect*, *persoană*.

Trecere de la corp–obiect la corp–subiect. Ceea ce corespunde cel mai bine imaginarii clonei⁴ se realizează aici, în promovarea corpului la titlul de *alter ego*, persoană cu rol întreg și, în același timp, oglindă (nu oglindă a celui alt în cîmpul simbolului, ci oglindă a ființei în reflectarea aceluiași), punere în valoare. Individul devine propria-i copie, eternul său simulacru, prin intermediul codului genetic prezent în fiecare celulă. Visul unei capilarizări la nesfîrșit a aceluiași, prin fantezia că personalitatea întreagă a subiectului se află, potențial, în genă. De asemenea, imaginarul din jurul temelor sociobiologice, afirmînd caracterul ereditar al multor calități (inteligența, forța fizică, frumusețea etc.) în ciuda dezmințirilor geneticienilor înșiși⁵. În acest imaginar, omul este o emanație a corpului său, subsumat sub forma genei (chiar a „rasei“). Corpul se desprinde de

⁴ Deocamdată, să păstrăm fantezia, căci clonarea ține de un imaginar al aceluiași, de o oglindire narcisică, ce uită caracterul negenetic, deci netransmisibil, a ceea ce compune identitatea subiectului. Clona nu va fi niciodată dublarea subiectului, căci prea multe variante incontrolabile ar intra în joc în perioada educației. În plus, condițiile sociale și istorice ale dezvoltării sale ar fi profund diferite.

⁵ Pentru o critică a acestor teze pe baza geneticii, vezi A. Jaccard, *Eloge de la différence, la génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978 ; *Au péril de la science*, Paris, Seuil, 1982 ; Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980. Cf. și Troy Duster, *Retour à l'eugénisme*, Paris, Kimé, 1992 ; Jacques Testart, *Le désir du gène*, Champ-Flammarion, 1994.

subiect și poate, la limită, să-și ducă singur aventura personală, căci, dându-se drept un alt om, el nu-i reunește mai puțin toate calitățile personale.

Corpul disociat devine, în imaginarul modern, drumul cel mai scurt pentru atingerea și transformarea subiectului imaterial, pe care îl investește cu carne și senzații. Urmare lui Mai 68, numeroase practici psihologice revendică trupul ca material terapeutic, spre deosebire de vorbire, care ar fi ea însăși apanajul psihanalizei. Se cere acțiunii asupra corpului să modifice subiectul în caracterul său și să-i suprimе indispozițiile sau reticențele. Acționînd asupra blocajului articular sau muscular, se presupune că se suprimă tensiunile personale, că se reconciliază omul cu copilăria sau cu existența sa prezentă, evitînd un examen de conștiință, un parcurs psihologic redus la „parolism“, după o expresie curentă a adepților acestor practici. Așa cum spune Zazie, aceștia din urmă se adresează psihanalizei : „Vorbești, vorbești, dar nu faci nimic“. Fiind cartografie a zonelor cu probleme, corpul indică punctele ce trebuie transformate fizic pentru a rezolva tensiunile psihologice. Inconștientul ar fi material și ușor descifrabil pentru specialistul în „arta corpului“, care-și propune să elibereze eul de această influență, simplu și rapid : „Oricine ați fi, spune unul dintre ei, dacă doriți să vă transformați, începeți cu corpul“ (P. Salomon). Relația duală corp-subiect favorizează stabilirea priorității de acest ordin, întrucît a acționa asupra unuiu are neapărat consecințe asupra celuilalt. Unitatea subiectului nu mai este percepută nici înainte, nici după. Pentru Lowen, bioenergia stabilește ca element prealabil faptul că „schimbările de personalitate sînt condiționate de schimbările de funcții fiziologice“. A face din om un efect al corpului său duce la dezvoltarea fanteziei că un simplu masaj sau un simplu exercițiu de respirație poate modifica existența însăși a subiectului. „Corpul, spune G. Vigarello, devine masă ce trebuie redusă, grămadă de încurcături ce trebuie rezolvate, necesitînd intervenția unei mîini străine pentru a șterge, a deplasa, a corecta. Visul unei convertiri a subiecților, rezultînd dintr-o presiune materială și tangibilă, exercitată asupra lor, apare în aceste gesturi care nu-și explicitează niciodată presuposițiile. Masajele ce vor să atingă zonele uitate, aceste corecții ce subliniază tensiunile neobservate“⁶.

⁶ Georges Vigarello, *Le laboratoire des sciences humaines*, în „Esprit“, nr. 62, februarie 1982.

A-ți schimba corpul pentru a-ți schimba viața. Ambițiile modernității sînt mai modeste decît cele din anii '70. Un exemplu impresionant al acestei schimbări de atitudine la Jerry Rubin, autor al lucrării *Do it*, una dintre cele mai mari opere ale contraculturii americane din anii '70. „Voi fi un bătrîn ferit de această amenințare (cancer, criză cardiacă etc.)... (deschide un dulap înțesat de flacoane și cutii de medicamente). M-am angajat în prelungirea la maximum a duratei mele de viață. Iau vitamine, săruri minerale. Mănînc cereale la micul dejun și salată la prînz. Nu consum niciodată carne, nici alimente care îngrașă. Mă ocup de corpul meu de parcă ar fi vorba de o revoluție. Mănînc pentru a mă hrăni, nu din plăcere. Iată suplimente naturale pe care le iau pentru echilibrul meu general. Consum între patruzeci și cincizeci pe zi. Iată Max Epi, ce protejează împotriva accidentelor cardiace. Betacarotină extrasă din plante, care întîrzie îmbătrînirea celulelor. Iată altele ce împiedică dezvoltarea cancerului sau curăță sîngele de impurități. Iată Ginseng, ce-mi sporește energia și mă pregătește pentru eforturile sportive. Iau și vitamine precum acelea care mă ajută să dorm noaptea și vitamine din complexul B.”⁷ Frumos exemplu al banalizării actuale a discursului dualist : gestionare a corpului propriu de parcă ar fi vorba de o mașină, de la care trebuie să obții randamentul optim. Unitatea subiectului este descompusă în mod analitic, pentru a-i utiliza cît mai rațional toate părțile și pentru a nu lăsa nimic în părăsire. Corpul se examinează ca un obiect demn de răsfaț, ca un partener ale cărui favoruri trebuie cîștigate, ca un motor din care nu trebuie neglijată nici o parte, pentru buna funcționare a ansamblului. Dieta reprezintă, într-adevăr, o altă fațetă a acestei intervenții plastice asupra sa , ce cunoaște azi un succes tot mai mare prin înmulțirea magazinelor care-i distribuie produsele : orientarea hranei după imperativele „formeii“, urmărirea unei raționalități care să modifice datele simbolice legate de masă, promovarea unor noi valori prin produsele „bio“ etc.

⁷ Danny Cohn-Bendit, *Nous l'avons tant aimée la Révolution*, Paris, Points Actuels, p. 36. Transformarea corpului în locul transformării lumii reprezintă o etapă destul de banală în evoluția multor vechi militanți din anii '70. În afara lucrării lui D. Cohn-Bendit, vezi C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Laffont (trad. din americ.), 1981.

Sub o formă flexibilă, corpul se asimilează cu o mașină de care trebuie să ai grijă. Alte exemple : „*Atenție la radicalii liberi, aceste fenomene naturale ce se formează pe baza oxigenului pe care-l respirăm. Înseamnă a spune că organismul se oxidează așa cum fierul ruginește sau cum untul rânzește...*” (publicitate pentru capsulele gelatinoase „Eradical”). Sau „*«confort, suplețe, performanță», aceste cuvinte nu mai aparțin exclusiv vocabularului automobilelor; (omul) le revendică acum pentru epiderma sa, atâtea succese trec în toate domeniile prin marea formă și prin bunăstare în fiecare zi*” (publicitate pentru „Clinique Formule Homme”). Paradigma corpului fiabil și plin de vitalitate este aici, în mod ciudat, cea a mașinii bine întreținute, supravegheate cu dragoste. Obiect frumos, de la care trebuie să știi să obții cele mai bune rezultate.

„Corpul” fiind perceput ca un subiect interior, ca un *alter ego*, i se vorbește, e mângâiat, răsfățat, masat, explorat ca un teritoriu distinct ce trebuie cucerit sau ca o persoană care trebuie sedusă. Corpul devine o proprietate de prim ordin, obiect (sau mai degrabă subiect) al tuturor atențiilor, al tuturor îngrijirilor, al tuturor investițiilor (într-adevăr, și aici trebuie pregătit viitorul), necesitând o bună întreținere a „capitalului” sănătate, o „prosperitate” a „capitalului” corporal sub forma simbolică a seducției. Trebuie să-ți meriți tinerețea, forma, *look-ul*. Trebuie să lupți contra timpului ce lasă urme pe piele, a oboselii, a „kilogramelor în plus”, trebuie „să te îngrijești”, „să nu te neglijezi”. Estetizarea vieții sociale se bazează pe o punere rafinată în scenă a corpului, pe o eleganță a semnelor fizice pe care le afirmă el, grație căreia se risipește angoasa timpului ce trece. Trebuie împlînzit acest partener reticent, pentru a face din el un fel de tovarăș de drum agreabil.

Pasiunea corpului schimbă conținutul dualismului, fără a-i modifica forma. Ea tinde să psihologizeze „corpul–mașină”, a cărui paradigmă îi urmează și aici influența în mod mai mult sau mai puțin ocult. Dar ea îi schimbă afectivitatea. Corpul–mașină (sau corpul disecat) traducea desimbolizarea cărnii, lăsînd subiectul deoparte ca valoare nobilă și de neatins, el ilustra luarea sa în calcul ca materie pură, ca real reificat și dualizat. Corpul ca *alter ego* nu schimbă cu nimic desimbolizarea al cărei obiect e corpul, invers, el o dovedește sub altă formă, dar psihologizînd materia, făcînd-o mai locuibilă, adăugîndu-i un fel de

supliment de suflet (supliment de simbol). El favorizează instalarea, la scară individuală, a unui înlocuitor al relației cu celălalt. Simbolica socială tinde, acolo unde lipsește, să fie înlocuită de psihologie. Carențele de sens nu mai sînt imputate socialului, ci rezolvate individual într-un discurs sau în practici psihologice, iar corpul constituie un „semnificant flotant” deosebit de propice acestor transformări. Corpul se împodobește cu o valoare direct proporțională cu uitarea sau cu disprețul al cărui obiect era în cealaltă perioadă a dualismului : e mai puțin corpul–mașină (ceea ce el rămîne în mod subtil) și mai mult rezerva de senzații, de seducție, căreia trebuie să-i acordăm cea mai mare importanță multiplicînd experiențele. Un fel de ostentație se conjugă cu ștergerea ritualizată a corpului, care continuă să organizeze cîmpul social. Un dualism personalizat ia amploare.

Corpul în plus

Din neolitic, omul are același corp, aceleași potențialități fizice, aceeași forță de rezistență față de factorii fluctuanți ai mediului. Timp de milenii, și astăzi încă, în cea mai mare parte a lumii, oamenii au mers pentru a ajunge dintr-un loc în altul, au alergat, au înotat, au depus eforturi în producția zilnică de bunuri necesare supraviețuirii comunității lor. Niciodată, fără îndoială, așa ca astăzi în societățile occidentale, nu s-a utilizat atît de puțin motilitatea, mobilitatea, rezistența fizică a omului. Consumul nervos (stress-ul) a luat, în timp, locul consumului fizic. Energia proprie omului (adică resursele corpului) devine pasivă, inutilizabilă, forța musculară e înlocuită de energia inepuizabilă furnizată de dispozitivele tehnologice. Tehnicile corpului, chiar cele mai elementare (mersul, alergatul, înotul etc.), dau înapoi și nu sînt decît parțial solicitate în viața cotidiană, în raportul cu munca, în deplasări etc. Nu se mai face, practic, baie în rîuri sau în lacuri (decît în puține locuri autorizate), nu se mai folosește deloc sau rar bicicleta (și nu fără pericol) sau mersul pe jos, pentru a ajunge la serviciu sau pentru orice deplasare, în ciuda aglomerației urbane etc. În acest sens, corpul omului din anii '50 sau chiar din anii '60 era infinit mai prezent în conștiința sa, resursele sale musculare se

aflau mai în centrul vieții cotidiene. Mersul pe jos, bicicleta, scăldatul, activitățile fizice legate de muncă sau de viața domestică sau personală favorizau ancorarea corporală a existenței. În acea perioadă, noțiunea de „revenire” la corp ar fi părut deplasată, greu de înțeles. Între timp, într-adevăr, angajarea fizică a omului în existența sa nu a încetat să scadă. Această parte inalienabilă a omului e socializată în stilul ștergerii, diminuată, chiar ascunsă. Dimensiunea sensibilă și fizică a existenței umane tinde să rămână în părăsire, pe măsură ce se extinde mediul tehnic.

Activitățile posibile ale corpului, cele prin care subiectul creează intensitatea relației sale cu lumea, ia cunoștință de calitatea a ceea ce-l înconjoară și își structurează identitatea personală, tind să se atrofieze. Corpul din modernitate seamănă cu un vestigiu. Membru în plus al omului, pe care protezele tehnice (automobile, televiziune, scări și trotuare rulante, ascensoare, aparate de toate felurile...) nu au reușit să-l suprimă integral. Este un rest, un ireductibil, de care se izbește modernitatea. Corpul devine cu atât mai greu de asumat cu cât se restrânge partea din activitățile sale proprii asupra mediului. Dar reducerea activităților fizice și senzoriale nu e lipsită de efecte asupra existenței subiectului. Ea îi știrbește viziunea despre lume, îi limitează câmpul de acțiune asupra realului, diminuează sentimentul de consistență al eului, îi slăbește cunoașterea directă a lucrurilor, dacă nu se oprește această eroziune, prin activități de compensație, special destinate să favorizeze o recucerire cinetică, senzorială sau fizică a omului, dar la marginea vieții cotidiene.

Atrofie a motilității și a mobilității omului prin recurgerea neîncetată la automobil. Reducere a suprafeței locuințelor, funcționalizare a camerelor și a caselor, necesitatea deplasării rapide din teama de a-i deranja pe alții. În viața socială, corpul, cel mai adesea, e trăit ca un obstacol, ca o sursă de nervozitate sau de oboseală, decât ca o bucurie sau ca ascultarea unei posibile muzici senzoriale. Activitățile subiectului consumă mai multă energie nervoasă decât energie corporală. De unde ideea comună astăzi de „oboseală bună” (legată de activitățile fizice) și de „oboseală rea” (legată de consumul nervos).

Locurile afectate hoinărelii în orașe, vechile cartiere, trotuarele devin, de-a lungul timpului, mai puțin primitoare pentru plimbare, structurile urbane se supun imperativelor circulației cu mașina. Reducerea spațiului

de mers pe jos. Concentrarea activităților în centrele orașelor, înțesate de lume, ce contribuie la privarea trecătorului de ritmul său personal de mers pentru a-l supune imperativului anonim al unei circulații pietonale rapide. Deplasarea funcțională dintr-un loc în altul tinde să înlocuiască hoinăreala (cu excepția duminicilor, fără îndoială), ceea ce nu rămîne fără urmări asupra plăcerii senzoriale și cinetice.

Cu o intuiție remarcabilă, P. Virilio, în anii '70, a perceput deja această slăbire a activităților propriu-zis fizice ale omului, subliniind mai ales în ce măsură „omenirea urbanizată devine o omenire așezată”. În afara celor cîțiva pași pînă la mașină, majoritatea actorilor stau pe scaun toată ziua. Virilio a definit corect dilema ce apare din subevaluarea funcțiilor corporale în existența omului, mai ales în planul elaborării unei identități personale. „Înainte de a locui în cartier, în casă, individul locuiește în propriul corp, stabilește cu el raporturi de masă, de greutate, de dimensiuni, de deschidere etc. Mobilitatea și motilitatea corpului permit îmbogățirea percepțiilor indispensabile structurării eului. Încetinirea, chiar abolirea acestei dinamici vehiculare, stabilirea la maximum a atitudinilor și a comportamentelor, înseamnă a perturba grav persoana și a-i leza facultățile de intervenție în real.”⁸

Modernitatea a redus continentul corp. Tocmai pentru că acesta a încetat să fie centrul radiant al subiectului, el a pierdut esențialul din puterea sa de acțiune asupra lumii, iar practicile sau discursurile care-l delimitează iau această amploare. Pentru că este absent din mișcarea obișnuită a vieții, el devine obiectul unei preocupări constante pe care se grefează o piață considerabilă și noi mize simbolice. Practicile corporale se situează la o intersecție unde se întîlnesc necesitatea antropologică a luptei împotriva fragmentării resimțite în sine și jocul semnelor (formele, forma, tinerețea, sănătatea etc.), ce adaugă alegerii unei activități fizice un supliment social decisiv. Dacă actorul se „eliberează” în aceste practici, nu o face doar din inițiativa sa, ambianța unui moment îl incită s-o facă după anumite metode, dar el se dăruiește cu atît mai mult devotament personal cu cît simte el însuși nevoia de a lupta împotriva problemelor, pe care i le provoacă neutilizarea energiei sale corporale.

⁸ Paul Virilio, *Essai sur l'insécurité du territoire*, Paris, Stock, 1976, p. 269.

Dar nu poate exista „revenire” la corp, corpul fiind mereu aici, inseparabil de om, căruia îi conferă o prezență, indiferent de utilizarea dată de acesta forței, vitalității, senzorialității sale. E mai degrabă o altă utilizare de sine, prin corp, o preocupare nouă : cea de a restitui condiției occidentale partea de carne și de senzorialitate ce-i lipsește. Efort de a reunifica o identitate personală fragmentată într-o societate fragmentantă.

Preocuparea crescîndă pentru sănătate și pentru profilaxie duce, de asemenea, la dezvoltarea de practici fizice (jogging, plimbarea bolnavilor de inimă etc.). Ea determină actorii să acorde o atenție sporită corpului lor, hranei, ritmului de viață. Ea duce la căutarea unei activități fizice regulate. Și de aici rezultă o utilizare de sine ce vizează restaurarea unui echilibru distrus sau greu de menținut între ritmul modernității și ritmurile personale. Se instalează o reprezentare a bolii mai puțin fatală, se consideră că boala găsește, în stilul de viață, în obiceiurile alimentare, în igiena vieții etc., condițiile favorabile evoluției sale.

De la insesizabilul lumii moderne la sesizabilul corpului

Individualizarea accentuată ce-o cunoaștem astăzi nu constituie deloc semnul unei eliberări a subiectului care găsește în propriile resurse mijloacele unei gestionări autonome a existenței sale. Scufundarea în universul interior din dorința de senzații insolite, plecarea „sponsorizată” în deșerturi sau în ghețuri în căutarea aventurii sau a unei „premiere”, gustul confruntării cu elementele la limitele proprii, probele de maraton sau de schi nordic duse pînă la capăt în ciuda oboselii, jogging-ul zilnic sau orele petrecute săptămînal în săli de gimnastică pentru menținerea formei, sînt practici și discursuri ce au loc sub controlul difuz al unei game de valori împărtășite în comun și, totodată, diferențiat, de grupurile sociale : tinerețea, forma, sănătatea, seducția, rezistența, suplețea... valori cardinale ale publicității. Aceste mitologii moderne valorifică niște calități legate de condiția fizică. Fiecare actor, în universul său personal și în funcție de poziția sa socială, jonglează cu mulțimea de semne oferite de piața bunurilor de consum, de mass-media și publicitate. Solicitățile

proliferează ; ele reunesc în jurul unor atitudini, al unor preocupări, al unor căutări similare, actori din aceeași categorie socială.

Cîteva imperative provizorii, puse puternic în valoare, socializează o mulțime de actori risipiți. O mutație antropologică schimbă natura simbolului, care, departe de a uni actorii într-o comunitate solidară cu același destin, împărtășind un sistem de sensuri și de valori puternic investite, îi juxtapune printr-un consum comun de semne și de valori, dar ca subiect privat. Semnele zboară în efemer și împing omul la o căutare reînnoită fără încetare. Scufundîndu-se în oglinda unde creează sentimentul bunăstării și al seducției sale personale, omul individualizat își vede, mai degrabă decît propria imagine, supunerea mai mult sau mai puțin fericită față de o structură de semne. O tonalitate narcisică traversează astăzi *mezza voce* sociabilitatea occidentală.

Narcisismul constituie, inițial, o poziție de independență, o viclenie a subiectului care se oprește provizoriu la granița dintre colectiv și individual, fiind scutit de un angajament compromițător cu ceilalți. Personalitatea narcisică își consideră propria individualitate mai demnă de interes decît anturajul său, dar ea nu se exclude, astfel, din relația simbolică. Se știe, dimpotrivă, ce putere de atracție exercită ea, paradoxal, asupra celorlalți. Ea iubește dragostea al cărei obiect este, infinit mai mult decît cei ce-o iubesc. Întreține în propria persoană o energie pe care ceilalți mai degrabă o risipesc în cadrul legăturii sociale. Freud a scris pe această temă pagini devenite clasice.

Narcisismul modernității este, mai întîi, un discurs, unul din elementele de bază ale mitologiilor actuale. El numește o ambianță a socialului, o formă tendențială mai degrabă decît o dominare, o intensitate socială deosebită, specifică anumitor categorii (*infra*), anumitor locuri (*infra*). E una din șansele modernității. Dar nu singura. Ne interesează aici pentru că, în mod necesar, narcisismul modern reprezintă o ideologie a corpului, căutarea deliberată a unei culmi a senzației și a seducției, supunîndu-se unei atitudini relaxate și, totodată, voluntare, un dualism ce pune corpul în valoare.

Jean Baudrillard a analizat corect revirimentul actual al narcisismului. Din loc al suveranității, acesta s-a transformat în instrument de control social, nu „manipulat“ (de către cine?), ci „liber“ ales în apăsarea unei

ambianțe sociale, la un moment dat, care face ca alegerile actorilor să convergească înspre practici, obiecte, discursuri identice. Fiecare urmează impulsurile jocului său interior ca exercitarea unei libertăți, când nu face altceva decât să se supună somațiilor unui câmp social, al cărui impact asupra sa nu-l cunoaște. Ceea ce distinge acest narcisism de cel tradițional, despre care am vorbit mai sus, e faptul că legea valorii îi controlează funcționarea. „Este un narcisism dirijat, constată J. Baudrillard, o exaltare dirijată și funcțională a frumuseții și a schimbului de semne.”⁹

Narcisismul de astăzi nu reprezintă indiciul unei abandonări în voia lenei, a bucuriei la gândul timpului care trece, chiar dacă produce plăcere, el este și rezultatul unei acțiuni asupra sinelui, căutarea unei personalizări a relației cu lumea prin scoaterea în față a semnelor vestimentare, a atitudinilor, dar și a semnelor fizice, și mai ales a acestora. Enunțare la persoana întâi a povestirii mitologice. El pleacă nu doar de la poziția subiectului în cadrul legăturii sociale, traducându-se printr-o însumare de semne, ci și de la sentimentul intim asociat acestei poziții, și mai ales de la el. Narcisismul modern este o plăcere ce-și găsește desăvârșirea în sentimentul difuz al celei mai bune adaptări posibile la semnele valorizate ale unei epoci. Paradoxul său constă în faptul că produce sociabilitate ; el traduce ficțiunea unei alegeri personalizate, sentimentul unei conștiințe suverane, când pregnanța ambianței sociale nu mai este percepută ca atare, ci-și lărgeste câmpul de influență în sfera cea mai intimă a subiectului¹⁰.

Narcisismul modern traduce faptul paradoxal al unei distanțe față de sine însuși, al unui calcul, el convertește subiectul în operator care face din existența și din corpul său un ecran unde să se organizeze semnele în mod favorabil. Libidoul narcisic înlănțuie semnele sociale ale atenției față de sine și și le aproprie. El caută, în acest scop, în rezerva generoasă

⁹ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 172. Vezi și Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil (1974, trad. din americ.), 1979 ; vezi și Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse, la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont (1979, trad. din americ.), 1981 ; Gilles Lipovetski, *La société du vide*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁰ Richard Sennett merge pînă la a spune că „narcisismul este etica protestantă a timpurilor moderne”.

a solicitărilor, a mitologiilor ce constituie ambianța unui moment. Spre deosebire de caracterul atemporal, oarecum, al narcisismului tradițional.

Celălalt paradox al narcisismului modern ține de chipul său schimbător, de entuziasmele sale provizorii ce-i dau aspectul unui vestiar de teatru. Libidoul narcisic e fragmentat, el învăluie selectiv practici sau obiecte după un cod simbolic, propriu unui moment dat. Acțiunea semnului produce o poveste deja constituită, pe care subiectul o enunță cu intonațiile proprii. Talentul său ține de capacitatea de a organiza în mod cât mai personal materialele de bază de care toți dispun. El mai puțin își creează intimitatea, fiind, în final, mai mult produs de ea în mod sociologic. Corpul despre care individul crede că-și reappropriate substanța uitată nu constituie decît redarea unei povestiri. E artefactul declanșat în el de ambianța unui moment. Ar fi, în acest sens, mai puțin obiectul unei dorințe și mai mult al unei griji, mai puțin al unei bucurii și mai mult al unui imperativ.

Dacă există o gestionare a corpului ca proprietate personală de către subiect, aceasta se supune acelorași fluctuații ca și Bursa. Valorile sigure dintr-un moment economic încetează îndată să fie astfel sub influența valorilor noi : în perioada fluctuației sensului și valorilor, corpul nu are mai multă consistență decît un ecran. Pe el se proiectează ficțiunea fără încetare reînnoită din panoplia provizorie unde se construiește o identitate individuală, rămasă, parțial, fără rădăcini. Corpul devine metaforă, rezervă inepuizabilă ce-i asigură narcisismului modern ancorarea privilegiată, ca și alura eterogenă, efemeră. Șansa narcisismului, aici, este de a-și reînnoi datele la fiecare modificare de ambianță. Independent de ideologii, corpul reprezintă un continent, pentru că existența socială a omului nu e altceva decît o șansă jucată din infinitatea de combinații posibile. Efemerul poate domni asupra omului și se poate multiplica de la social la individual, neepuizînd niciodată întinderea posibilului. Cartografia corpului face parte din cîmpul social, ambele fiind nenumărate.

Categorii sociale

Corpul reprezintă o miză simbolică pentru categorii sociale relativ precise. Nu se pare, de exemplu, că straturile rurale sau muncitoare ar fi

foarte afectate de acest entuziasm față de lucrurile legate de corp. Asemenea categorii sociale pun preț, mai degrabă, pe forță sau pe rezistență decît pe formă, tinerețe sau aspect plăcut. Ele ar avea tendința să se distingă de cei care „se ascultă prea mult”. În plus, sînt categorii sociale ce desfășoară o activitate fizică : consumul muscular și punerea în joc a unor tehnici ale corpului deosebite formează esența muncii lor. Oboseala acumulată de-a lungul zilei nu prea lasă, după timpul de lucru, gustul unui răgaz care să angajeze din nou resursele energetice ale corpului. Îndepărtarea unor asemenea practici sau produse de sistemul lor de referință, costul lor, timpul ce trebuie să li se consacre le fac mai puțin familiare acestor categorii sociale. Ele sînt în contact cu corpul lor, într-un consum fizic permanent, tocmai ceea ce caută, la modul ludic, categoriile sociale care solicită cel mai mult asemenea practici sau asemenea produse orientate asupra corpului. În esență, acestea sînt straturile medii și cele privilegiate, profesiunile liberale, categoriile înclinate să privilegieze „forma” și aspectul plăcut, preocupate să se obosească pentru a regăsi o vitalitate slăbită din cauza imobilității, a lipsei de activitate fizică în exercitarea profesiei lor¹¹. Categorii atente și la sănătate, la prevenirea îmbolnăvirii, preocupate și să transforme „oboseala nervoasă” acumulată în timpul muncii într-o „oboseală sănătoasă”, adică o oboseală musculară și nu difuză în corp.

Sînt și profesii marcate de o responsabilitate concretă față de ceilalți (profesori, asistenți medicali, psihologi, asistenți sociali, cadre superioare, profesii liberale, mici întreprinzători), adesea greu de asumat, propice contestărilor, interiorizării conflictului, ceea ce duce la „a nu te simți bine în propria piele”, la a avea chef „să explodezi” : Eliane Perrin arată că noile practici corporale de inspirație californiană (exprimare corporală, gestalt, bioenergie, strigăt primal etc.) își recrutează adepții din categoriile sociale pe care „raportul cu munca le expune

¹¹ Pentru gimnastică sau schiul nordic, maraton sau jogging, se vor regăsi aceleași categorii sociale, vezi articolele lui Olivier Bessy, Jean-Claude Ragache sau Jean-Michel Faure, din „Esprit”, *Le nouvel âge du sport*, număr special, aprilie 1987. Despre apariția activităților cu riscuri, vezi David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

agresivității celei mai directe. În vreme ce profesiunea le interzice să manifeste, în replică, cea mai mică agresivitate. Cei al căror rol constă tocmai în dezamorsarea permanentă a oricărui raport social agresiv, fie prin dialog, explicație, discuție sau vorbire, în general... Ele ar găsi în noile practici ale corpului o situație unde orice reticență socială e abolită, chiar interzisă, un loc închis, în afara lumii, protector, un fel de paranteză în care toți sînt egali, unde contează doar emoțiile și senzațiile și unde și-ar putea exterioriza agresivitatea sub alte forme decît cele obișnuite : cuvîntul¹². Timp de respirație și de reconciliere pentru categorii sociale plasate permanent în centrul tensiunilor relaționale și care „iau totul asupra lor“. Căutare, prin semne corporale tangibile, a unei căi pentru a scăpa de incertitudinea practicilor profesionale.

Într-un cadru neutru, fără consecințe asupra vieții personale, există o căutare a convivialității, a căldurii, a încrederii, a consumului de energie. O descărcare a tensiunilor printr-o serie de exerciții, cînd te încredințezi unui „subiect care se presupune că se pricepe“. Căci, straniu, căutarea de sine, „reaproprierea“ corpului trece prin supunerea participanților în fața cuvîntului unui maestru dispus să-și împărtășească cunoștințele. Înainte de a fi încercate, senzațiile sau efectele fizice sînt descrise de animator, citite în broșuri de referință, așteptate de utilizatori într-o ambianță a cărei pregnantă îi învăluie. Descoperirea de sine sau acțiunea asupra propriului corp trec, mai întîi, prin recunoașterea cuvîntului altcuiva și angajarea pe un drum deja parcurs de alții (mărturii din reviste, broșuri, lucrări de popularizare, experiențe trăite de cei din jur, prezentare de exerciții de către responsabilul stagiului etc.). Aceste categorii sociale regăsesc aici o formă de ghidare, o supunere în fața unei autorități cu care sînt obișnuite în instituțiile lor. Corpul se oferă în maniera unui labirint a cărui cheie subiectul a pierdut-o, ea putîndu-i fi restituită doar de acela care, prin cunoștințele sale, știe să deruleze firul Ariadnei. Utilizatorii sînt atunci invitați să-și exploreze senzațiile sub conducerea unui animator care știe deja ce trebuie simțit și în ce moment. De asemenea, cei avizați îl ghidează pe noul adept. Labirintul se transformă în traiectorie deja balizată.

¹² Eliane Perrin, *Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, op. cit., p. 124.

Secretul corpului

Pentru că, în reprezentările occidentale, influențate de un dualism subiacent, corpul, de obicei, este distins de om, el se presupune a deține un secret, a ascunde labirinturi tainice, ale căror galerii pot fi măsurate, spre a ajunge în centrul lor la revelații pentru a căror enunțare nu lipsește decât firul Ariadnei. Examinarea anatomică a considerat trupul în spiritul materiilor sale. Ducându-și percepția la un fel de grad zero al simbolicului, imaginea occidentală a corpului a contribuit la a-l face enigmatic. Întrucât evidența sa anatomică și fiziologică nu răspunde complexității pe care omul o poate simți în el, se presupune că trupul poartă un mister. Apelul la reprezentări sau la tehnici ale corpului venite din Orient, după tranzitul prin California, sau recurgerea la tradiții esoterice mai mult sau mai puțin fondate legitimează căutarea aurului ascuns în străfundurile cărnii. O muncă riguroasă asupra sinelui trebuie să favorizeze aducerea la lumină a continentului lăsat în paragină, corpul fiind ganga din care se poate extrage diamantul, cu condiția să-ți dai osteneala. Absența lui Dumnezeu permite căutarea unei scînteii de divin în noaptea corpului.

„Melancolia anatomistului“ (J. Starobinski) e risipită de vîntul imaginarului, nesatisfăcut de reprezentarea fadă a unui corp a cărui relație cu sine se discerne greu, ca și relația cu o bogăție de senzații, contrazisă de ariditatea științei biomedicale, paradigmă oficială a reprezentării corpului.

Corpul fiind locul rupturii, i se acordă privilegiul reconcilierii. Aici trebuie aplicat balsamul. Acțiunea asupra corpului traduce voința de a umple distanța între trup și conștiință, de a șterge alteritatea inherentă condiției umane : cea banală a insatisfacțiilor cotidiene, ca și cele fondatoare, ale inconștientului. Imaginarul social face atunci din corp locul posibil al transparenței, al pozitivității. Munca asupra senzațiilor, a respirației, a mișcării, îmblânzește inconștientul și pulsionalul. O psihologie implicită a voinței aplicată cu disciplină sau creativitate este susceptibilă, prin recurgerea la tehnici precise, să anuleze ruptura, să fondeze o „civilizație a corpului“ (J. M. Brohm) (paradox al unei formulări dualiste pentru a numi reconcilierea visată a omului cu corpul său, ce nu ține decât de reprezentare și de discurs), unde refularea și absența ar fi risipite.

Regăsim aici tema naturii bune a corpului, care ar fi pervertită de social și care trebuie recucerită¹³.

Loc al limitei, al individuației, cicatrice a unei indistinții pe care mulți visează s-o regăsească, tocmai prin corp se încearcă umplerea golului pe unde fiecare intră în existență ca o ființă nedesăvârșită, producându-și fără încetare propria existență în interacțiunea cu socialul și culturalul. Podoaba de semne, consumate și imaginate, asigură o protecție împotriva angoasei difuze de a exista, de parcă soliditatea mușchilor, cea mai bună ținută sau cunoașterea a numeroase tehnici ale corpului ar avea puterea să risipească pericolele legate de fragilitate, de absență. „Undeva în nedesăvârșit“ (Rilke), prin pozitivitatea concretă a corpului său, omul caută să disipeze o angoasă flotantă. Căutarea secretului o traduce pe cea a nedesăvârșirii, provoacă irupția divinului în om, vizează o risipire a nedeplinătății legate de condiția umană. Fetiş ce abolește divizarea subiectului. Corpul devine locul unde se neagă incoștientul, unde identitatea subiectului se creează pe baza unei noi afirmări a *cogito*-ului.

Această căutare neliniștită și veșnic relansată se leagă de incertitudinea timpului, de importanța crescândă a provizoriului în societatea occidentală. Când totul devine insesizabil, incontrollabil, chiar relația cu celălalt în cuplu și în familie, când siguranța existențială scade, rămîne ca unică certitudine trupul în care e prins omul, locul diferenței sale și al rupturii de ceilalți. Stilul dualist al modernității ține de imperativul acțiunii, ce împinge subiectul să se modeleze de parcă ar fi un altul, convertindu-și corpul în obiect de sculptat, de întreținut și de personalizat. De talentul său de a o face depinde, în mare măsură, modul cum va fi perceput de ceilalți. Incoștientul nu mai este o valoare luată în seamă de aceste noi practici. Ele fie îi edulcorează conținutul (bioenergie, strigăt primal, gestalt etc.), fie sînt susținute de o psihologie derivată din *cogito*, unde primează noțiunea de voință și de muncă.

Corpul, în acest imaginar, este o suprafață de proiecție, unde se pun la loc fragmentele sentimentului de identitate personală, divizat de ritmurile sociale. Prin punerea în ordine și în sens a sinelui, prin medierea unui

¹³ „Corpul nu minte“ etc. Temă recurentă a mișcării potențialului uman, dar a cărei idee e astăzi banalizată.

corp pe care-l disociază și-l transformă în ecran. individul acționează simbolic asupra lumii din jur. El își caută unitatea de subiect, organizînd semne, unde încearcă să-și producă identitatea și să se facă socialmente recunoscut.

Clinica imigranților a pus în evidență o patologie ce împrumută aceeași recurgere la corp, dar care, în loc să producă plăcere, generează o suferință, sinistroza. După o leziune, o rană, o boală, un traumatism, sinistroza marchează la subiectul scos din mediul său de origine (la fel de bine bolnavul francez aflat departe de regiunea de care e legat sau chiar, pur și simplu, desocializat) persistența unei neplăceri, a unei suferințe dincolo de refacerea „organică“. Vindecat, subiectul continuă să simtă o durere vagă, supărătoare, să nu se poată servi de organul altădată lezat. Examenle medicale cele mai aprofundate, cînd se cantonează pe o pură tehnicitate, nu dezvăluie nici o afecțiune organică. Totuși, suferința e prezentă. O altă analiză decît cea tehnică arată că subiectul suferă în viață și că-și utilizează, fără să știe, durerea ca unic mediator susceptibil să determine recunoașterea existenței sale de către ceilalți și să păstreze, pentru el însuși, o identitate care altfel nu ar mai avea sens. Se descoperă aici un mecanism antropologic, dar inversat cînd e vorba de „cultul“ modern al corpului. Sinistroza marchează negativul exact al acestei „reveniri“ ludice la corp, la un actor redus la el însuși, atomizat de condițiile sociale ale modernității și căutînd contactul printr-o aducere în față a corpului său. Investirea în propriul corp traduce absența celorlalți. Atunci cînd identitatea personală se află în discuție, prin remanierile neîncetate de sens și de valoare ce marchează modernitatea cînd celelalte sînt mai puțin prezente, cînd recunoașterea de sine ridică probleme, chiar dacă nu la un nivel foarte acut, rămîne, într-adevăr, corpul pentru a face auzită o revendicare de existență. E vorba de a face din sine o scriere, prin intermediul semnelor consumului sau, mai rău, prin somatizare. Sinistroza este, în acest sens, solidară (pe celălalt versant) cu pasiunea corpului, ce traversează modernitatea. În suferință, imigrantul își oferă simptomele medicinei în speranța de a fi recunoscut ca subiect, acolo unde celelalte tentative au eșuat. În joc, omul modernității, care se obișnuiește să trăiască în fragilitate, „imigrat din timp“ (Margaret Mead), face din corpul său un fel de semnal de recunoaștere. În insesizabilul lumii, doar propriul corp îi asigură contactul cu existența sa.

Capitolul 9

MEDICINĂ ȘI TIPURI DE MEDICINĂ : DE LA O CONCEPȚIE ASUPRA CORPULUI LA CONCEPȚII ASUPRA OMULUI

Inventar

Recurgerea în zilele noastre la tipuri de medicină numite „paralele”¹ traduce apariția de valori ascendente ce organizează tot mai mult formele socialității : primatul individului, preocuparea față de natural, de corp, de formă, dreptul la sănătate, cultul tinereții (mai puțin cea a vârstei și mai mult cea a vitalității). Valori privilegiate, chiar proclamate cu voce tare, ale acestor tipuri de medicină². Dar un asemenea entuziasm presupune și un decalaj tot mai mare între solicitările sociale în materie de îngrijire și de sănătate și reacțiile instituției medicale. Se știe că cel mai adesea eșecul tratamentului medical determină pacienții să se îndrepte spre practicieni de alt ordin.

Pentru a înțelege pe baza căror logici sociale și culturale ajung utilizatorii să recurgă la „medicina paralelă”, trebuie analizată criza modelului hegemonic, cel al instituției medicale, ce încetează astăzi, în

¹ Ar trebui scrisă o mitologie în maniera lui R. Barthes despre calificativele cu care se împopoțonează aceste tipuri de medicină : paralele, altele, alternative, globale, blinde, naturale, diferite, empirice etc.

² Medicina populară se situează în altă parte ; legitimitatea sa socială e străveche, înrădăcinată în tradiții ; ea înregistrează astăzi o creștere serioasă de respectabilitate ce-i modifică baza socială, grație breșei deschise în instituția medicală.

vreme ce mișcarea a debutat de vreo zece ani. să creeze consensul social de care a beneficiat, în aparență, de la începutul secolului. La drept vorbind, trebuie amintit că medicina nu s-a impus fără probleme, mai ales în straturile populare, ale căror tradiții curative și ai căror vindecători i-a combătut ; pe aceștia din urmă mai puțin pe terenul bolii și mai mult în fața tribunalelor, de când legea din 1892 organiza profesiunea și îi asigura monopolul dreptului de a îngriji³, dar mai puțin privilegiul mai subtil de a vindeca sau capacitatea de a se impune din punct de vedere social, se pare, întrucât vivacitatea medicinei populare nu s-a dezmințit niciodată, în ciuda opoziției hotărâte a medicilor și a amalgamului aproape sistematic, timp de decenii, de șarlatani și vindecători⁴.

Medicina, de altfel, a avut de combătut în deplină legitimitate numeroși șarlatani de-a lungul secolului al XIX-lea (cf. J. Léonard), pe când încerca să-și impună autoritatea în fața populației. Ea a știut să se servească de ei și de pretențiile lor derizorii pentru a-și pleda cauza și pentru a extinde cu abilitate acuzația asupra tuturor vindecătorilor tradiționali ce nu aparțineau, prin formația și legitimitatea lor, sistemului său de referință. Șarlatanul e cel care nu este medic. Ca și cum abilitatea de a ușura suferința sau de a o vindeca ar fi un dar acordat brusc de deținerea unei diplome ce situează medicul, o dată pentru totdeauna, deasupra oricărei bănuieli⁵. Din punct de vedere istoric, cei pe care

³ Despre istoria medicinei în secolul al XIX-lea și mai ales despre vicisitudinile întâlnite de ea în căutarea legitimității sociale, vezi Jacques Léonard, *La France médicale au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1978.

⁴ Vezi, de exemplu, dificultățile întâmpinate de chiropractică. Cf. Pierre-Louis Gauchet, *La chiropractique, contribution à l'histoire d'une discipline marginalisée*, Le Mans, Jupilles, 1985.

⁵ Este clar că datele problemei sînt mai complexe. Dacă șarlatanul e cel ce împarte iluzia fără a vindeca, medicul se expune aceluiași risc ca și vindecătorul. Relația terapeutică se construiește, ea nu e dată. A îngriji și a vindeca nu necesită doar cunoștințe, ci și eficiența metodelor utilizate, și calități umane, intuiție etc. Medicina tradițională, mai ales cea cunoscută încă în Franța sau în Europa, își demonstrează în acest sens eficiența bazată pe o altă definiție a omului. Despre șarlatanismul medicilor și proasta lor reputație în mediile populare, trebuie citită culegerea de proverbe alcătuită de Françoise Loux și Philippe Richard, *Sagesse du corps. La santé et les maladies dans les proverbes français*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978, pp. 159 sq.

medicina i-a taxat de șarlatanism erau, mai întâi, colportorii ce mergeau din sat în sat să vîdă poțiuni cu eficiențe inegale, ale căror merite știau să le laude. Vindecătorii populari nu aparțineau acestui registru : magnetizatori, vindecători de entorse, de arsuri, vrăjitori etc. Sînt terapeuți solid ancorați într-un cîmp social și cultural, cel mai adesea vraci ocazionali, cărora anturajul le conferă o reputație favorabilă, în urma unei eficiențe în vindecare, a cărei demonstrație ei o continuă fără încetare. Calea de transmitere prin viu grai, adică verificarea populară, consensul celor interesați oarecum, fondează legitimitatea vindecătorului, nu caracterul științific al acțiunii sale, ce nu se aplică aici și care se stabilește pe baza unui consens de alt ordin.

Acuzația de șarlatanism, depășindu-l pe colportor pentru a-l viza și pe vindecătorul rural, traduce, de fapt, o luptă pentru înțietate, prin care cultura savantă își arogă dreptul de a judeca în mod absolut alte sisteme culturale și, lipsită de orice înțelegere antropologică a eficienței lor, de a sufoca obiceiurile și credințele pe care categoriile sale mentale nu-i permit să le conceapă. Conflictul între medici și vindecători este, mai întâi, un conflict de legitimitate, el opune „cultura savantă“, reprezentată de instanțele universitare și academice, cunoștințelor aduse la lumină de vindecătorii tradiționali, care sînt mai puțin formidabile, provenind din științele populare și din experiența personală a practicianului. E vorba de viziuni asupra lumii, de abordări opuse ale corpului și ale bolii, două concepții despre om. Medicina, în diversitatea sa, și tămăduirea, în diversitatea sa, reprezintă doi poli de cunoaștere și de acțiune. Modurile lor de validare sînt contradictorii. Ceea ce nu înseamnă că unul sau altul e fals. Pertinența unui act terapeutic nu înseamnă că altul e eronat, modalitatea lor de aplicare poate diferi și poate duce, totuși, la același rezultat pozitiv. Este ceea ce arată astăzi cîmpul diversificat al soluțiilor terapeutice din modernitate și eficiența lor opusă.

Caracterul central al medicinei nu a încetat, deci, niciodată să fie contestat de disidențele din cadrul ei (homeopatie, chiropractică etc.) și de tipurile de medicină tradițională. Pluralitatea actuală a tipurilor de medicină exercitate în cîmpul social abia o depășește pe cea din epocile precedente. Astăzi, desigur, o înflorire a tipurilor „noi“ de medicină își

face intrarea pe piața îngrijirilor. Dar instituția medicală nu a cunoscut niciodată în realitate monopolul acordat de lege. Ceea ce e diferit astăzi, în schimb, este trecerea de la clandestinitate a unui mare număr de practici la un fel de oficialitate relativă, tradusă prin publicarea de cărți de popularizare, de reviste („L’impatient“, „Médecine douce“ etc.), de rubrici regulate în reviste de largă circulație, înființarea de asociații, publicarea de ghiduri ale vindecătorilor, de pagini publicitare sau de mici anunțuri în ziarele locale ce fac cunoscute nume de practicieni⁶, organizări regulate de dezbateri la radio sau la televizor. Această abundență actuală de tipuri de medicină, chiar dacă nu sînt toate oficializate prin facultăți sau prin Asigurările sociale, redă utilizatorului posibilitatea unei alegeri limitate doar de informația personală primită. Se poate vedea aici un fel de revanșă tardivă luată de actori împotriva revendicării monopolului de către medicină, în același timp, de altfel, cu victoria ideologiei medicale ce vede în fiecare om un bolnav de prevenit sau de vindecat : „Un om sănătos este un bolnav care se ignoră“, spunea deja dr. Knock. Preocuparea pentru sănătate și pentru formă devin valorile esențiale ale modernității.

Criza instituției medicale

Medicina vrea să se situeze în afara cadrului social și cultural ca un cuvînt al adevărului, singura „științifică“ și, prin aceasta, de neatins. Ea

⁶ Modul de recrutare prin mici anunțuri traduce, de altfel, deruta medicinei populare în societatea modernă. El îi expune discreditării pe aceia ce recurg la ea, pentru că vindecarea tradițională se bazează pe transmiterea prin viu grai ca pe un fel de garanție. În această analiză, lăsăm deoparte „vindecătorii“ care nu se autorizează decît prin ei înșiși, nedispunînd, cel mai adesea, de nici o calitate terapeutică deosebită, în afară de cea conferită de eventuala încredere a pacienților lor. În orașe mai ales, există o problemă sociologică ridicată de prezența a numeroși „vindecători“, a căror seriozitate e adesea greu de evaluat, întrucît funcționează în afara cadrelor tradiționale, pe modelul profesiunilor liberale. În ceea ce privește eficiența lor terapeutică, ea este și mai greu de apreciat pentru că nu reprezintă un „dar“ al vindecătorului, ci, mai întîi, o modalitate de acțiune ce se construiește în cadrul unei relații și care nu este neapărat repetabilă de fiecare dată.

aruncă, asupra ansamblului celorlalte tipuri de medicină, occidentale sau din altă parte, îndoiala privind valabilitatea lor. Totul se petrece ca și cum medicina occidentală ar fi unitatea de măsură pentru celelalte moduri de gestionare a răului. Spre a aprecia criza instituției medicale și a înțelege socio-logicile care favorizează apariția tipurilor de medicină „paralele”, trebuie reflectat tocmai asupra acestui lucru negîdit. Trebuie chestionată medicina ca instituție socială, mai ales prin viziunea asupra omului pe care o apără și prin reprezentarea corpului pe care se bazează.

Astăzi, instituția medicală este depășită din interior prin exigențele noi a numeroși medici care se recunosc cu greu în cadrul clasic și optează adesea pentru tipuri „noi” de medicină (hemeopatie, acupunctură, auriculoterapie, chiropractică, osteopatie etc.) sau încearcă să țină mai mult seama de personalitatea bolnavului în contextul familial, regăsind astfel, ca generaliști sau specialiști, ceea ce constituia altădată forța „medicului de familie”, a cărui tradiție s-a pierdut ; depășită din exterior prin apariția de noi terapeuți (osteopați, chiropracticieni, sofrologi etc.) care se revoltă împotriva monopolului dreptului de îngrijire al medicilor și încearcă, la rîndul lor, să se impună pe piața îngrijirilor medicale ; depășită, în sfîrșit, prin reapariția tipurilor de medicină populară (magnetism, vizionarism, tămăduire, radiestezie etc.) ale căror proceduri (mai ales tehnicile corpului) sînt adesea preluate, în afara contextului rural și tradițional, de actori veniți din clasele de mijloc și trăind în orașe. Trebuie subliniat, în sfîrșit, că nu există bariere între soluții. Utilizatorii solicită adesea simultan medicul și vindecătorul⁷, medicația homeopată și pe cea clasică etc. Cunoaștem și vindecători (magnetizatori) ce trimit adesea pacienți la medic sau la un practician de medicină blîndă ; sau medici care dirijează, din proprie inițiativă, anumiți pacienți către vindecători ; sau vindecători ce intervin, adesea clandestin, uneori în deplină transparentă, în spitale pentru a ușura suferința bolnavilor și chiar a-i vindeca. Nu doar tămăduitori de arsuri, de zona zoster etc., ci și magnetizatori ce pot interveni asupra unor patologii mai complexe.

⁷ Vezi exemple ale acestei duble solicitări în Françoise Loux, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Flammarion, 1978.

Pentru a defini mai bine motivele crizei instituției medicale, este interesant de construit, acceptînd limitele acestei schematizări, un fel de *ideal-tip* (în sensul sociologiei comprehensive a lui Max Weber) al practicii și al viziunii asupra corpului ce-i stă la bază, punînd accentul nu pe reușite, ci pe ceea ce poate părea carență antropologică, acolo unde ea este astăzi contestată, acolo de unde tipurile de medicină „paralele” își iau forța și își cîștigă legitimitatea în fața utilizatorilor.

Cunoștințe despre om, cunoștințe despre organism

Din punct de vedere istoric, pornind de la *Fabrica* lui Vesalius, inventarea corpului în gîndirea occidentală răspunde unei triple separări : omul este rupt de el însuși (distincția om—corp, suflet—corp, spirit—corp etc.), rupt de ceilalți (trecerea de la o structură socială de tip comunitar la o structură de tip individualist), rupt de univers (cunoștințele despre trup nu-și mai au sursa într-o omologie cosmos—om, ele devin singulare, proprii doar definiției intrinseci a corpului). Este, într—adevăr, probabil că teoriile corpului, care își caută în chiar materialitatea sa principiul de analiză, fără a recurge la semnificații cu o existență deja autonomă în altă parte, sînt mereu legate de societăți ce și-au pierdut înrădăcinarea holistă în favoarea unei divizări individualiste. Corpul funcționează, într—adevăr, ca „principiu de individuație” (Durkheim), el este un fel de graniță ce închide realitatea subiectului și îl distinge de ceilalți. Începînd cu primii anumiști și mai ales cu Vesalius, reprezentarea corpului nu mai e solidară cu o viziune holistă asupra persoanei ; ea nu mai depășește corpul pentru a căuta, de exemplu, într-un cosmos umanizat, principiul viziunii sale asupra lumii. Anumiștii disting omul de corpul său, ei deschid cadavrele și se apleacă asupra unui „frumos exemplar al mașinăriei omenești” (Marguerite Yourcenar), a cărei identitate e indiferentă. Baza epistemologică a medicinei constă în studiul riguros al corpului, dar al unui corp rupt de om, lipsit de greutate, perceput ca receptacol al bolii. Cu Vesalius, se instalează un dualism metodologic, care hrănește și în zilele noastre practicile și cercetările instituției medicale. Cunoștințele anatomice și fiziologice pe care se bazează medicina consacră autonomia

corpului și indiferența subiectului încarnat. Face din om proprietarul mai mult sau mai puțin fericit al unui corp ce-și urmează biologiile proprii.

O antropologie reziduală

Pentru a o înțelege mai bine, medicul depersonalizează boala. Aceasta nu este percepută ca moștenirea aventurii individuale a unui om situat și datat, ci ca deficiența anonimă a unei funcții sau a unui organ. Omul e atins prin ricoșare de o schimbare ce nu-i privește decît organismul. Boala e văzută ca o intrusă, apărută dintr-o serie de cauzalități mecanice. În elaborarea gradată a cunoștințelor și a abilităților sale, medicina a neglijat subiectul și istoria lui, mediul său social, raportul său cu dorința, cu angoasa, cu moartea, sensul bolii, pentru a nu considera decît „mecanismul corporal“. Medicina face pariul corpului, ea se bazează pe o antropologie reziduală. Nu sînt cunoștințe despre om, ci cunoștințe anatomice și fiziologice, duse azi la un nivel extrem de rafinament. Hiperspecializarea medicinei actuale în jurul anumitor funcții sau organe, utilizarea noilor tehnologii de imagistică în elaborarea diagnosticului, recurgera terapeutică la mijloace tot mai tehnicizate, mai ales recurgera la sisteme expert informatizate pentru diagnostic, sînt logici medicale, printre altele, ce ajung la un rezultat. Corpul se distingea deja de om, el se vede astăzi fragmentat la extrem. Omul este conceput *in abstracto* ca fantoma ce domnește asupra unui arhipelag de organe, izolate metodologic unele de altele.

Medicina se bazează, în esență, pe o fizică a omului, care asimilează mișcările fiziologice și înrădăcinarea lor anatomică și funcțională cu o mașină sofisticată ; ajunge, de atunci, să se cunoască procesul nosologic și reacțiile corpului față de el, pentru a păcăli boala, percepută ca străină⁸. Această percepție mecanicistă a fost nuanțată în mod

⁸ Pentru o abordare comparată a medicinei occidentale și a celei orientale, vezi articolul interesant scris de Margaret M. Lock, *L'homme-machine et l'homme-microcosme, l'approche occidentale et l'approche japonaise des soins médicaux*, în „Annales ESC“, 35, nr. 2, 1980.

semnificativ prin stilul propriu al medicului și prin recurgerea, mult timp preponderentă, la medicul de familie (astăzi la generalist), ce cunoștea bine familia și istoria pacientului și făcea să intervină intuitiv multe alte date în aprecierea bolii sale și a mijloacelor de vindecare. În această relație mai personalizată, medicul este altceva decât un tehnician al corpului uman. El poate, dacă are competența și sensibilitatea necesare, să atingă bolnavul dincolo de aparența simptomului.

În căutarea propriei eficiențe, medicina a construit o reprezentare a corpului ce așază subiectul într-un fel de poziție duală în fața lui însuși. Bolnavul nu este atunci decât epifenomenul unui eveniment fiziologic (boala) ce are loc în corpul său. Limbajul bolnavilor („inima începe să dea semne de oboseală“, „e colesterolul“ etc.) sau, uneori, cel din rutina anumitor servicii din spitale („plămînul de la 12“, „escara de la 34“...) înregistrează acest dualism ce distinge omul de corpul său și pe care medicina și-a bazat procedurile și căutarea eficienței, ca și limitele. În paralel, ea a favorizat o viziune instrumentală asupra corpului, prezentă în exemplele de mai sus („repararea corpului“, „organizarea ideilor“ etc.). Omul, în identitatea sa proprie, ocupă un loc anonim în acest edificiu de cunoaștere și de acțiune.

O asemenea viziune asupra bolii nu poate decât să determine bolnavul să se lase, pasiv, în mâinile medicului și să aștepte ca tratamentul primit să-și facă efectul. Boala este altceva decât el, efortul său de vindecare, colaborarea sa activă nu sînt considerate esențiale. Pacientul nu e încurajat să se întrebe despre semnificația intimă a suferinței sale, nici să aibă singur grijă de el. I se cere tocmai să aibă răbdare, să-și ia medicamentele și să aștepte efectele.

Aceasta este problema unei medicine care nu este cea a subiectului : recurgerea la cunoștințe despre corp ce nu includ omul viu. Motivele eficienței sale sînt și cele ale eșecurilor sale. Este alegerea unei priviri, a unei morale, ce luminează un număr de fapte, lăsîndu-le pe celelalte în umbră. Medicina consideră eficiențele provocate de ea superioare față de tot ce-i lipsește. Dar ea dă astfel ocazia unei dezbateri publice. Medicina, adesea, îngrijește o boală, nu un bolnav, adică un om înscris pe o traiectorie socială și individuală. Problemele etice ridicate azi de

cercetările în biotehnologii, de încrîncenarea terapeutică sau de eutanasiu, constituie ilustrările cele mai pregnante ale acestui pariu medical făcut pe corpul uman mai mult decît pe subiect.

În asemenea condiții, pentru numeroși medici, aspectul relațional nu e considerat esențial (și, paradoxal, nici chiar în psihiatrie), consultația sau vizita la căpățiul bolnavului se reduc la adunarea informațiilor necesare diagnosticului⁹. Așa în medicina liberală, adesea din cauza unei preocupări de rentabilitate prea puțin terapeutice față de pacient. În medicina de spital, aspectul relațional e lăsat în seama infirmierelor și a îngrijitoarelor. Medicul valorizează mai degrabă aspectul tehnic al meseriei sale. Un exemplu revelator : mobilizarea actuală în favoarea companiei acordate muribunzilor (uneori, pur și simplu, a companiei acordate bolnavilor) ia act de neglijarea persoanelor aflate la sfîrșitul vieții, de abandonul căruia îi sînt adesea victime în spitale, în numele celebrului „eșec“ al medicului (se spune mai elegant „eșec al medicinei“). Desigur, nu singurătate sau abandon tehnic, ci uman. Muribundul produce un gol în jurul său. René Schaefer, care s-a luptat mult pentru umanizarea spitalului, vorbește în mod semnificativ de „partea militantă din munca sa“ atuncicînd amintește, ca medic creștin (sau, pur și simplu, responsabil), de compania acordată bolnavilor la sfîrșitul vieții în serviciul său de cancerologie din spitalul din Grenoble.

Eficiența simbolică

Problemele actuale ale medicinei, dar și mai mult cele ale psihiatriei, ca și afluența de bolnavi către vindecători și practicienii medicinei numite paralele, dovedesc clar dimensiunea prăpastiei dintre bolnav și medic. Medicina plătește astfel pentru necunoașterea unor date antropologice

⁹ Pe urma lucrărilor lui M. Balint, care a contribuit tocmai la elucidarea carențelor din relația terapeutică, numeroși medici redescoperă astăzi importanța dialogului cu bolnavul, necesitatea contactului. Ei percep tot mai mult că bolnavul este, mai întîi, un om ce suferă în viață înainte de a suferi în trup. Ceea ce tipurile de medicină „paralele“ au înțeles bine.

elementare, ea uită că omul este o ființă de relație și de simbol și că bolnavul nu e doar un corp de reparat¹⁰.

Există o pluralitate a corpurilor așa cum există o pluralitate a culturilor. Totuși, pot fi descoperite structuri antropologice comune sub chipul schimbător al lucrurilor. Corpul reprezintă o construcție socială și culturală, a cărei „realitate ultimă“ nu e dată nicicând. El îmbină performanțele și constituentele sale cu simbolică socială și nu poate fi perceput decât relativ la o reprezentare niciodată confundată cu realul, dar fără de care realul ar fi inexistent. Symbolismul social constituie meditația prin care lumea se umanizează, se hrănește cu sens și valoare și devine accesibilă acțiunii colective. Ține de natura corpului să fie metaforă, ficțiune operantă. Freud cu ale sale *Etudes sur l'hystérie* (1895), lucrare scrisă în colaborare cu J. Breuer, a dat o primă schiță a acestui model. Corpul studiat de psihanaliză dezvăluie o „anatomie fantastică“, ascunsă privirii, ce depășește reprezentările medicale, le indică lacunele pe plan antropologic. Carnea este transparentă pentru figurile inconștientului. Venele lui Eros irigă organele sau funcțiile organismului. Reprezentării medicale a corpului, impersonală și în afara timpului, mecanicistă, Freud îi opune o abordare biografică, vie și singulară. El lasă să vobească „poezia corpului“, spune Pierre Fédida, care adaugă faptul că „părțile corpului, organele, ca și pozițiile și atitudinile sînt inițial angajate în scena imaginară a fanteziilor celor mai arhaice. Așa cum psihologul le desemnează sinteza în imagine (extinsă ca imagine a corpului), corpul nu e oare efectul unei elaborări secundare? Caz în

¹⁰ Desigur, medicina nu e una singură. Este foarte greu să scrii despre ea din cauza diversității de practici pe care le alimentează. Rolul medicului este aici esențial. Se știe bine la spital că, de la un serviciu la altul, calitatea prezenței față de bolnavi nu e aceeași. Unele servicii sînt recunoscute pentru calitatea primirii, climatul de încredere, preocuparea de a afirma competențele, în vreme ce altele funcționează autoritar, independent de competențe, în detrimentul îngrijirilor acordate pacientului. Serviciile din spitale cunosc tensiuni specifice tuturor grupurilor. Atitudinea șefului de serviciu se află, în majoritatea timpului, la originea climatului instituțional, ce poate fi nociv sau favorabil. Eficiența terapeutică nu poate să nu fie afectată.

care psihanaliza se poate preocupa de el fără a-l trata ca pe un conținut evident al unui vis¹¹.

Vis al unui individ singularizat prin itinerarul său personal, dar de asemenea și mai întâi vis al unei comunități umane, la un moment dat al istoriei sale. A doua breșă deschisă în modelul medical e dezvăluită de antropologie. Ca tot ce este sens, corpul constituie o ficțiune foarte reală ce primește creditul unei societăți date, o reprezentare unanim sau diferențiat împărtășită, dar a cărei extindere dincolo de grup ar crea greutăți. Nu poate exista o cunoaștere radicală și definitivă a corpului când definițiile și performanțele sale se supun unor modele contradictorii de la o arie socială și culturală la alta. Iar aceste reprezentări, aceste credințe nu sînt fantasmagorii, suplimente fără efect asupra naturii lucrurilor, ci pe baza lor oamenii acționează asupra lumii și lumea acționează asupra omului.

M. Mauss a studiat altădată forța acestor reprezentări, pornind de la „ideea de moarte sugerată de colectivitate”¹² unui individ rupt, dintr-un motiv oarecare (încălcarea a unui tabu, magie etc.), de structura religioasă ce-l susținea în relația sa cu lumea. În urma neglijenței sau a greșelii comise, subiectul se vede ca dezlegat de orice protecție socială și religioasă, el interiorizează ideea că moartea planează deasupra lui și decedează, într-adevăr, peste cîteva zile. Acesta este efectul unui cuvînt colectiv ce ilustrează de minune permeabilitatea corpului la acțiunea simbolului. Constituentele persoanei nu sînt străine cuvîntului colectiv, care-i prezice moartea sau care-l îndeamnă la viață. Eficiența simbolică analizată de C. Lévi-Strauss nu oferă doar acest surplus de energie de care are nevoie vindecarea, în anumite condiții ea deschide calea morții sau a nenorocirii. Vrăjitoria funcționează, desigur, pe baza unei logici sociale de acest ordin. Dacă un cuvînt sau un rit pot clarifica un simptom sau determina moartea, înseamnă că vor găsi imediat un ecou în corp, o rezonanță în carne. Cuvîntul, ritualul sau corpul se inspiră din aceeași sursă.

¹¹ Pierre Fédida, *Corps du vide, espace de séance*, Paris, Delarge, 1977, p. 28.

¹² Marcel Mauss, *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)*, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Materia lor primă e comună : structura simbolică. Diferă doar capetele de acuzare. Dacă simbolul (ritul, rugăciunea, cuvîntul, gestul...), în anumite condiții, acționează cu eficiență, în vreme ce pare, la prima vedere, de altă natură decît obiectul asupra căruia se aplică (corpul, nenorocirea etc.), înseamnă că el se amestecă, precum apa cu apă, cu consistența unui corp sau a unei vieți, care sînt ele însele structuri simbolice. Nu există contradicție între cei doi termeni ai intervenției mediatizate de operator (șaman, vrăjitor, medic, psihanalist...). Acesta din urmă repară o ruptură din structura sensului (nonsensul suferinței, al bolii, al nenorocului), combate staza simbolului, prin alte forme simbolice. Actele sale contribuie la o umanizare, la o socializare a tulburării.

Eficiența medicală

Medicina, în căutarea celei mai bune obiectivări, stabilește separarea absolută între subiectul și obiectul cunoașterii sale, se rupe de bolnav și de boala sa, pentru a o institui pe aceasta din urmă ca știință. Demers diferit pentru tipurile de medicină numite „blînde“, care, în principiu, nu neglijează ceea ce se întîmplă între bolnav și medic și se străduiesc să lege suferința de subiect. Demers împins și mai departe în medicina populară, mai ales la magnetizatori, unde cunoașterea bolii nu este rezultatul unei învățări separate, ci mai întîi o experiență trăită a bolii, o încercare depășită, prelungită apoi de o ucenicie pe lîngă vindecător, care anunță bolnavului, „forța“ deținută de el fără să știe. E ceea ce arată cel mai adesea culegerea de istorii de viață ale vindecătorilor. Tipurile de medicină populară se bazează pe o cunoaștere (cu sensul de co-naștere : a te naște cu celălalt) mai degrabă decît pe o știință (universitară), pe un demers existențial mai degrabă decît științific. Știința marchează repetarea unei cunoașteri confirmate, dar separate de obiectul vizat. Nu pentru că a fost bolnav este acreditat medicul să îngrijească, ci pentru că stăpînește o știință aprofundată, confirmată de o diplomă ; pentru că a fost bolnav el însuși și a depășit

această încercare, magnetizatorul¹³ intră ucenic la un alt vindecător, care i-a recunoscut calitățile și pe care va ajunge să-l îngrijească într-o zi. Dacă se stabilește că eficiența simbolică este un proces antropologic situat între vindecător și bolnav, concepția medicală, ce distinge în mod absolut cei doi termeni, pornește cu un handicap pe care știința sa de alt ordin nu poate întotdeauna să-l compenseze. Medicina se rupe atunci de o resursă, cea a simbolicului, aptă totuși să-i potențializeze efectele. Nu că dimensiunea simbolică ar lipsi din relația medic-bolnav, ea este mereu mai mult sau mai puțin prezentă, cu atât mai mult dacă medicul e investit cu încrederea pacientului său, dar dezvoltarea acestei eficiențe se reduce din cauza poziției sociale și culturale a medicului, a caracterului cel mai adesea doar tehnic al îngrijirilor acordate. În relația medic-bolnav (și *a fortiori* în câmpul psihiatric, mai semnificativ) nu se regăsesc decît în mod rezidual elementele care dinamizează eficiența simbolului : apartenența la o aceeași structură de sens, dimensiunea comunitară și consensul social ce-l înconjoară. Or, medicina modernă nu a dispus niciodată de o unanimitate fără cusur, ea s-a născut în același timp cu individualismul occidental. În însuși demersul său, ea implică izolarea bolnavului și divizarea sarcinilor. În plus, distanța socială și culturală este adesea mare între medicul important, deținător al unei științe esoterice, pe care încearcă rar s-o împărtășească, și pacientul posedat de cunoștințe despre el însuși, ignorînd semnificațiile ce-i sînt proprii și pe care e destinat să nu le înțeleagă.

Efectul placebo

Condițiile de eficiență a medicinei sînt adesea și motivele eșecurilor sau ale dificultăților sale. Pariul pe eficiența tehnică o împiedică să-i

¹³ Mai degrabă acest demers prezintă cea mai mare universalitate : experiența bolii, cale de intrare în procedurile de îngrijire a celorlalți. Cf., de exemplu, Mircea Eliade, *Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase*, Paris, Payot, 1968 [ed. rom. : Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, trad. Brîndușa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 1997] ; Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire d'hier à aujourd'hui*, Maisonneuve & Larose, 1966.

asocieze acesteia o eficiență de alt ordin. Numeroase cercetări pe tema *placebo*, elaborate în domeniul medical, au arătat totuși importanța felului cum sînt administrate bolnavului medicamentele sau îngrijirile. S-a putut aprecia forța imaginarului, adică semnificațiile pe care bolnavul le asociază mijloacelor curative utilizate pentru el, prin proceduri experimentale comune. Ar fi de făcut un studiu interesant asupra utilizării termenului *placebo* în literatura medicală, ca analizator al capacității medicului de a lua în calcul datele antropologice ale relației terapeutice. Noțiunea de „efect *placebo*” reprezintă reformularea medicală a vectorului simbolic legat de demersul de îngrijire, ea sugerează că maniera de a da contează la fel de mult ca natura produsului și a actului. Ea arată că terapeutul, oricine ar fi el, îngrijește cu ceea ce este și cu ceea ce face. Comportamentul se dovedește uneori mai eficient decît știința, pînă la a inversa datele farmacologice. Și aici, corpul demonstrează natura sa simbolică și caracterul relativ al modelului fiziologic. „Efectul *placebo*” indică și proiecțiile bolnavului, acțiunea imaginarului, ce adaugă actului medical un supliment decisiv. El subliniază limitele relației terapeutice privite în mod prea „tehnic”.

Discursul medical impută însă adesea acest surplus de eficiență credulității pacientului, ignoranței sale, iar sfidarea rațiunii e dezamorsată printr-o atitudine mai mult sau mai puțin ironică față de pacient. Traducere a antropologiei reziduale ce se desenează în negativ în știința medicală. Ca o concluzie a cercetărilor experimentale pe tema *placebo*, se vorbește eventual, nu fără reticență, de „nevoile” psihologice ale bolnavului, altă modalitate de a reduce complexitatea lucrurilor și de a menține intact dualismul om—corp. Se presupune că remediul, îngrijirea sau operația chirurgicală, de exemplu, acționează prin însăși obiectivitatea lor, direct asupra corpului. Suplimentul reperabil în efectul *placebo* nu privește medicina.

Chiar dacă medicul prespune că vindecarea unor bolnavi „s-a petrecut în mintea lor” sau „pentru că au crezut în ea”, chiar dacă remediul se dovedește a fi un *placebo*, în loc să trezească indulgența, chiar disprețul, aceste lucruri trebuie să nască întrebări privind semnificația eficienței lor. Există, în vindecarea unor asemenea bolnavi, ceva ce scapă de departe acestor clișee și depășește cazul personal. Eficiența simbolică este o noțiune străină științei medicale.

Atitudinea coerentă în asemenea cazuri este cea a medicului care, cu înțelegere, cîntărește aceste date prin administrarea remediilor și prin calitatea prezenței sale în fața bolnavului. Cum ar fi acel practician plin de răbdare și tact alături de un bolnav african ce refuză să ia mai multe medicamente deodată. El îl întreabă pe om dacă tatăl său, cînd pleca la vînătoare de animale mari în junglă, lua cu el o singură săgeată. La răspunsul negativ al bolnavului, medicul adaugă faptul că nici el nu poate „ucide“ boala fără a recurge la mai multe remedii deodată, așa cum tatăl său nu poate veni de hac animalului fără mai multe săgeți. Regăsind „contactul“ și simbolul, unul nefiind posibil fără celălalt, medicul determină adeziunea bolnavului la demersul terapeutic. Acesta poate atribui atunci un sens deplin medicației. Jocul stimei și al încrederii se poate instaura și poate hrăni relația terapeutică (dacă medicul este „prezent“ în cuvîntul său, desigur. Nu e vorba aici de o formulă, de o rețetă, ci de constituirea unui schimb). La eficiența farmacologică, prin recunoștința bolnavului, medicul a adăugat eficiența simbolică. Și se poate considera că prima nu oferă un randament deplin decît dacă e asociată cu cea de-a doua. Acțiunea simbolică accentuează efectele fiziologice produse de actul medical. Alte studii arată, de altfel, că plantele sau drogurile au o acțiune farmacologică mai mult sau mai puțin comună asupra ansamblului oamenilor, dar că efectele lor se modifică în funcție de contextele culturale¹⁴ unde sînt utilizate. Nu există o obiectivitate strictă a influenței principiilor active, cultura (sau credința personală a subiectului, ca în efectul *placebo*, sau cea a grupului din jurul bolnavului, ce ține loc de cultură) sau cîmpul social multiplică, anulează sau abat efectele chimice.

Alte tipuri de medicină, alte tipuri de antropologie

Invers, ironia la adresa efectului *placebo*, superstiția sau ignoranța sînt tot atîtea judecăți de valoare, ce contestă și stigmatizează diferențele

¹⁴ Vezi, de exemplu, Peter Furst, *La chair des dieux*, Paris, Seuil (trad. din americ.), 1974 ; Howard Becker, *Les fumeurs de marijuana*, în *Outsider. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985. Despre ușurarea durerii, cf. David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.

de vizitine asupra lumii, dar mai ales întrerup contactul cu bolnavul, care nu se simte nici respectat, nici recunoscut. Medicul oprește atunci circulația simbolului și se lipsește de o resursă esențială. Chiar dacă medicina nu încetează să se lovească de ireductibilitatea simbolului, ca disciplină, ea nu a acceptat niciodată provocarea ; aceasta este, după părerea noastră, cauza majoră a eșecului său de a se impune în mod unanim, de cînd legea din 1892 îi lăsa drum liber. Supusă probei faptelor, ea nu a reușit niciodată să convingă diferitele componente sociale de legitimitatea acestui monopol. Prezumția de ignoranță aplicată bolnavului (sau tipurilor de medicină pe care ea nu le controlează), ce protejează instituția medicală în certitudinea și superioritatea științei sale, alimentează și reticențele și dezertările unei clientele ce caută în altă parte o mai bună înțelegere. Acesta este, după părerea noastră, punctul slab cel mai statornicit și cel mai decisiv al instituției medicale, cel care i-a caracterizat, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și în secolul XX, atitudinea față de tipurile de medicină populară, iar astăzi față de tipurile de medicină „blîndă“. O regăsim și în țările numite din „lumea a treia“, unde neînțelegerea față de tradițiile și populațiile locale a generat adesea erori și a făcut cîteodată dificil contactul cu bolnavii ¹⁵. Fără căutarea unei relații pline de înțelegere, fără stabilirea unui acord, medicul se expune ineficienței tratamentului prescris. Medicina ține atît de artă, cît și de știință, domeniul său de cunoaștere și de acțiune, dacă nu este transformat în sensibilitate și dacă funcționează ca un repertor de rețete indiferente, se rupe de datele antropologice, devine „preaplin de știință“, care oprește pulsația intimă a situațiilor. Vectorul simbolic nu funcționează decît în mod rezidual (învățare în persoana medicului sau în tehnică). Cererea bine cunoscută

¹⁵ Evocăm aici nu medicina din lagărele de refugiați sau medicina de urgență, care tratează grupuri adesea desocializate și deculturalizate, ci mai mult ajutorul medical acordat unor țări care dispun deja de medicină locală și de tradiție. Acest contact cu populațiile și eficiența sprijinului nu se pot construi decît prin dialogul între grupuri, nu prin impunerea univocă a unei medicine care s-a stabilit a fi singura adevărată. Vezi, de exemplu, un studiu făcut la Novo Iguaçu, la periferia orașului Rio, Maria-Andréa Loyola, *Les thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*, în *L'esprit et le corps*, Paris, MSH, 1983. Vezi și Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, Paris, Armand Colin, 1997.

de medicamente din partea pacientului nu se leagă adesea oare de o carență relațională? Medicamentul ia locul comunicării sau al contactului, care nu-și acordă timpul de a satisface bolnavul, de a-l recunoaște în suferința sa. Dimensiunea simbolică este reinstaurată aici clandestin prin acest sprijin.

În satele din Franța, cunoștințele tradiționale despre omul bolnav, mai ales cele care privesc vindecarea, sînt departe de a fi dispărut, în ciuda opoziției medicale. Aceste cunoștințe și-au urmat pînă în zilele noastre drumul subteran, făcînd din obicei sau din propagarea orală singura lor legitimitate. Cantonate de secole în straturile rurale, influența lor nu încetează astăzi să crească, să cucerească și alte straturi sociale, mai ales în urma crizei de încredere ce afectează medicina de vreo zece ani. Apelul la practici considerate încă „iraționale“ sau demne doar de șarlatani, schimbarea de perspectivă în ceea ce le privește dovedesc această surdă rezistență socială, pe care G. Balandier a numit-o „recurs la contramodernitate“. Orășeanul care ia drumul satului, și poate al rădăcinilor sale, este în căutarea unei vindecări posibile a unor afecțiuni în a căror tratare medicina a eșuat adesea, dar el găsește acolo, în plus, o imagine nouă a corpului său, mult mai demnă de interes decît cea oferită de anatomie sau fiziologie. Dincolo de o eventuală vindecare, el recîștigă o dimensiune simbolică, prin care corpul său și deci propria-i existență de om dobîndesc o valoare și un imaginar ce le lipseau. Își îmbogățește viața cu un supliment de suflet, care nu e altceva decît un supliment de simbol. La fel, tipurile de medicină „blîndă“ dau bolnavului acest surplus de sens necesar securității ontologice. Originile orientale ale acupuncturii, demersul neobișnuit al homeopatiei, apelul la „energie“, referirile la „blîndețe“, la „diferență“, la „alternative“... sînt semnificanți ce mobilizează resursele imaginarii.

Reveria se suprapune înțelegerii și îi oferă bolnavului o rezervă de sens la care poate apela pentru a menține suferința la distanță și a dezamorsa anxietatea. Recursul mereu posibil la imaginar îl scutește de sentimentul de a fi neînțeles de practician și dezarmat în fața complexității tulburărilor sale. Distanțare pe care discursul medical nu o permite. S-ar putea, în această privință, opune, pe de o parte, imaginarul cosmic și „optimist“ al tipurilor de medicină paralelă și, pe de alta, restricțiile de imaginar ale instituției medicale și conotația mai „pesimistă“ a îngrijirilor

oferite de ea, căreia îi replică, de altfel, în mod direct, calificativul de „blîndețe” aplicat majorității celorlalte tipuri de medicină.

În plan social și antropologic, medicul și vindecătorul funcționează ca subiecte despre care se presupune că știu și că vindecă. Legitimitatea unuia este asigurată de o lungă ședere pe băncile facultății și de confirmarea printr-o diplomă, iar a celui alt prin înrădăcinarea în cadrul unei comunități umane date și prin rețeaua de transmitere orală, susceptibilă să alimenteze un consens privind presupunerea de eficiență a sa. Opoziție tradițională între cultura savantă și culturile populare, ce nu pornesc de la aceleași logici sociale. Astăzi, totuși, această schemă e depășită de apariția de noi practicieni, a căror legitimitate de terapeuți se situează la jumătatea drumului între aceste două moduri de recunoaștere socială. Provenind majoritatea din clasele urbane de mijloc, ei beneficiază de marca oralității (foarte activă în recrutarea clientelei pentru medicina paralelă) și de deținerea unei diplome universitare (acupunctură, homeopatie...) sau extrauniversitare (osteopatie, chiropractică, sofrologie, masaj....). Medicina paralelă reunește condițiile unui consens social și ale unei mari investiții personale la cei care o solicită (cost mai ridicat, neacoperit de asigurările sociale sau acoperit parțial, implicare a bolnavului în procesul de vindecare...). Ea mobilizează mai mult „voința de vindecare” a bolnavului, prin efortul mai mare cerut acestuia.

Vindecătorul și modernitatea

Fără a fi elucidat neapărat condițiile punerii în joc ale unei eficiențe simbolice, tipurile de medicină paralelă se bazează fiecare pe o cunoaștere și pe o pricepere deosebite, dar nu s-au rupt de intuiția importanței sale în vindecarea pacientului. Ele fac din „contact” imperativul lor esențial, acolo unde instituția medicală, privilegiind alte instrumente, are tendința de a păstra distanța socială și culturală. Consultațiile în cabinetul acestor practicieni (sau la domiciliul vindecătorului) sînt mai lungi, mai personalizate, fiind vorba de tipuri de medicină care pun întrebări despre existența subiectului. Ele tratează, fără a se opri aici, asemenea unei psihoterapii, patologiile dominante ale modernității (stress, singurătate, teamă de viitor, pierderea sentimentului

de identitate proprie etc.), ceea ce creează siguranță pacientului, îi suprimă mijloacele de apărare. Compania „psihologică” a vindecătorului sau a practicianului de medicină blîndă (sau a medicului generalist care își cunoaște bine pacientul și familia acestuia) este diluată în atitudini profesionale. Dificultățile personale sînt exprimate în trecere, fără a se întîrzia asupra lor, dar sînt exprimate. Iar practicianul își poate aduce răspunsurile profesionale, dincolo de atenția plină de înțelegere acordată pacientului. Presupunerea de competență a vindecătorului sau a practicianului de medicină „blîndă” este, probabil, mai mare decît aceea cu care publicul îl investește pe medic. Ea oferă răspunsuri ce nu se opresc la organul sau la funcția bolnavă, ci încearcă să reînstaureze echilibre organice și existențiale întrerupte. Este mai ales „medicină a persoanei”. Își acordă timp pentru vorbire sau ascultare, pentru gest și pentru tăcere, și pretinde acestor practicieni o solidă capacitate de rezistență în fața angoasei pacientului. Dar redă subiectului deplina responsabilitate în tratarea tulburărilor sale. Forța medicinei paralele ține de această capacitate de a mobiliza o eficiență simbolică, adesea neglijată de instituția medicală.

Am putea ilustra aceste afirmații indicînd că, în alte părți, în alte contexte sociale și culturale, se recurge tot mai mult la tipurile de medicină tradițională. În Brazilia, de exemplu, *terreiros* din Candomblé sau din Umbanda atrag către cultura populară a negrilor mulți albi din diferite straturi sociale urbane, în căutarea nocturnă a unui alt gen de eficiență terapeutică. Este instituită, pe baza unor date diferite, necesitatea antropologică a suplimentului de sens și de valoare. Dialogul cu *Orishas* ai nopții dă omului din marile orașe partea de simbol ce lipsește din viața sa cotidiană și ce constituie, în ea însăși, o medicină.

Țăranii de Senegal sînt cei care ne oferă ilustrarea cea mai frapantă a acestei recurgeri la medicina tradițională, aproape în maniera unei parabole. Printr-o activitate de deturnare a rolului social și profesional al medicului, ce sfîrșește prin a-l pune în poziția tradițională de vindecător, ei reînstaurează simbolică în chiar centrul relației terapeutice.

Spre deosebire de societățile occidentale, unde apelul la vindecători vine după eșecurile medicinei, în societățile din lumea a treia, tocmai

insuccesul vindecătorilor duce către cabinetul medicilor. Dar demersul nu are loc, uneori, fără o travestire singulară a rolului medicului. La Saint-Louis, în Senegal, doctorul Dienne și-a așteptat mult timp primii clienți. A fost nevoie ca o rețea orală să-i dovedească eficiența în regiune. Prima anomalie, ce subordonează legitimitatea exercitării profesiei sale față de succesele confirmate de colectivitate mai degrabă decât față de deținerea unei diplome. Altă anomalie, pacienții nu se mulțumesc să plătească, în mod oficial, așa cum impune statul, consultația, ci adaugă un supliment (suplimentul de simbol, supliment de sens și de valoare) în natură (păsări, mâncare gătită etc.), uneori în bani, care îi dublează adesea prețul. Darul are ca efect personalizarea relației cu medicul și reducerea, astfel, a statutului său de străin. Cultura savantă este exorcizată și asimilată în alt mod de detumarea populară. Grație oralității și darului, care fac din recurgerea la serviciile medicului o practică obișnuită, acesta e privit asemenea vindecătorului, ca deținând un „secret“, iar insolitul științei și al comportării sale nu reprezintă decât o versiune, printre altele, a celor care îi disting pe toți vindecătorii¹⁶.

Cu trecerea de la clandestinitate la recunoașterea, în modul minor, a tipurilor de medicină „paralelă“, realitatea socială a gestionării suferinței este astăzi de o mare complexitate în societățile occidentale. Unei societăți duale, care divizează modernitatea, îi răspunde o medicină duală, o medicină cu două viteze, dar îmbogățită, între acești doi poli, cu nenumărate nuanțe intermediare : pe de o parte, o medicină ce face pariul tehnologiei și al cercetărilor de vîrf, de cealaltă, o medicină mai relațională, ce utilizează mai degrabă cuvîntul și corpul și recurge la medicamentații mai puțin „agresive“. Preocuparea pentru simbol este, în esență, cea care trasează linia de demarcație între acești doi poli¹⁷.

¹⁶ Luăm acest exemplu din cartea superbă scrisă de Catherine N'Diaye, *Gens de sable*, Paris, POL, 1984, pp. 72 sq.

¹⁷ Desigur, trebuie adăugat că recurgerea la tehnici, chiar dacă mai ales la tehnici ale corpului (magnetism, osteopatie, masaj, chiropractică etc.), este inevitabilă și că aspectul relațional nu e neapărat neglijat în instituția medicală, medicii generaliști jucînd, de altfel, adesea, un rol important în această privință. Pentru pluralismul medical, vezi J. Benoist (ed.), *Soigner au pluriel. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996.

Capitolul 10

HIEROGLIFELE DE LUMINĂ : DE LA IMAGISTICA MEDICALĂ LA IMAGINARUL CORPULUI

O lume devenită imagine¹

Imaginile devin astăzi dovezile unei realități tot mai evanescente. Lumea se transformă în demonstrație, se organizează mai întâi în imaginile ce-o expun. La fel cum derularea unei crime se descifrează *in absentia* prin indiciile lăsate de criminal, modernitatea se oferă lecturii prin miile de semne ce se dovedesc mai reale decât realul și i se substituie. Apare o nouă dimensiune a realității prin universalitatea spectacolului, iar omul devine esențialmente privire, în detrimentul celorlalte simțuri. Imaginile devin lumea (mass-media, tehnologie de vîrf, fotografie, video. . .). Ele o simplifică, îi redresează ambivalențele, îi aplanează sinuozitățile, o fac lizibilă (adesea doar pentru specialiști). În *Les Carabiniers* (1963), J.-L. Godard spune povestea a doi oameni angajați într-o armată de campanie, cărora li s-a promis o bună parte din pradă. Cînd se întorc acasă, după cîtiva ani, nu le pot arăta soțiilor decât cărți poștale, reprezentînd locurile, obiectele, chipurile, situațiile, efigia a tot ce ar fi vrut să aibă, dar li s-a refuzat.

Imaginile consolează de imposibilitatea de a cuceri lumea. Fixînd confuzia evenimentelor sau scurgerea timpului printr-o serie de clișee

¹ O primă versiune a acestui capitol a apărut în Alain Gras și Sophie Poirot-Delpech, *Au doigt et à l'œil, l'imaginaire des nouvelles technologies*, L'Harmattan, 1989.

sau de planuri, de desene sau de înregistrări pe ecran. omul alungă o lipsă de influență asupra existenței sale și a mediului. În imagine există o homeopatie a angoasei, născută din nonsens, din „iraționalitatea etică“ (Max Weber) ce însoțește viața omului cu umbra sa insistentă. Imaginile de război sau de foamete, la oră fixă, sau clișeul celulelor canceroase nu sînt decît imagini, ele fac chiar obiectul unui estetism. Manieră de a fixa răul (pulsivitatea de moarte, scurgerea timpului, complexitatea etc.) în afara sa, transpunîndu-l sub proprii ochi. Imaginile fac din lume o poveste inepuizabilă, mereu identică și, totodată, mereu reînnoită, ele introduc inteligibilul sau privirea acolo unde domnește incoerența sau invizibilul. Amplificarea operată de imagini asupra fluxului realului sau a combinațiilor de lucruri le deformează adesea conținutul, dar ele oferă o imagine a acestor realități, altfel insesizabile în consistența și în complexitatea lor, care permite să se înceapă înțelegerea lor, apropierea de ele.

Se abolește distanța la care are loc evenimentul, printr-o punere în imagine ce-i dezamorsează ireductibilitatea. Fixarea a ceea ce este extrem de mic sau extrem de departe, alergarea fotografică sau televizuală prin lume în căutarea neobosită a „imaginii șocante“, a lui „niciodată văzut“, a „senzaționalului“, a „ororii“ răspund bine acestei preocupări a omului modern de a avea sub ochi tot ce e susceptibil să-i scape privirii ; ubicuitatea imaginii este atunci fără limite, e vorba de a nu te despărți de real, de a nu opri niciodată filmarea, fotografierea, arătarea (chiar și sub amenințarea gloanțelor sau a forțelor naturale, și mai ales astfel). Imaginile preferate ale modernității sînt cele ce împing la limita extremă o dorință înfrînată de a vedea, de a fi în primele rînduri ale unei realități date în aspectul său crud și în brutalitatea sa. Emblematic în această privință, personajul din *Voyeur* (*Peeping Tom*, 1959) al lui M. Powell, ce filmează teroarea și angoasa femeilor pe care le ucide cu piciorul camerei. Să ne amintim filmele și fotografiile cu micuța boliviană moartă prin sufocare în noroi. Chipuri familiare ale celor ce mor de foame etc. Imagini limită, dar care exprimă forța acestei dorințe de a vedea. Anumite tehnici de imagistică medicală permit, de exemplu, vizualizarea activității creierului unui om confruntat cu diferite

situații². O cameră cu pozitroni cartografiază zonele encefalului cu culori diferite, după cum sînt active sau inactive. Mijloace moderne de spionaj prin satelit, supraveghere video banalizată a clienților din magazine sau a trecătorilor din locurile publice etc.

Pasiunea pentru real și declinul modern al metaforei sînt deosebit de evidente în evoluția recentă a cinematografului fantastic, tot mai grotesc, arătînd, din toate unghiurile, valuri de sînge, corpuri zdrobite, capete sau piepturi care explodează, membre ciopîrțite etc. Hiperrealism al imaginii și al sunetului ce împiedică visarea fricii. Indiciu, de altfel, al exploziei schizofrenice a corpului occidental și manieră de evitare socială a unei fragmentări căreia nimeni nu-i scapă. Angoasa fiind deja mare în domeniul social, cinematograful groazei oferă o homeopatie bazată pe impunerea unui real posibil al angoasei. Canalizare a semnificațiilor flotanți ai fricii sociale în imagini de teatru de marionete.

Surprinderea modernă a imaginii nu mai favorizează distanța, acest joc de lumini și umbre, această modulație posibilă a privirii, ce-i conferă simbolismului cea mai mare forță. De fapt, ea înlocuiește distanța simbolică prin simpla îndepărtare tehnică, adică prin sentimentul proximității fizice. Ea transformă calitatea în cantitate, dezrădăcinează obiectul din pămîntul său natal sau din scara sa, pentru a-l duce în imponderabilitatea timpului și a spațiului propriei realități. La ora la care corpul însuși intră în faza reproductibilității sale tehnice, orice operă a realului poate decădea într-un simulacru posibil. Modernitatea coincide cu o lume supusă analizei, hiperreal (pentru a relua formula lui J. Baudrillard) care nu mai tolerează distanța, nici secretul și impune o transparență, o vizibilitate ce nu trebuie să cruțe nimic.

² Isaac Asimov, într-o operă de ficțiune, *Le voyage fantastique*, duce la limită această pasiune de a vedea interiorul corpului, imaginînd o expediție medicală în organismul unui om, a unei echipe ai cărei membri sînt reduși la scară microscopică. Corpul ajunge atunci la scara unui univers, dar accesibil privirii și mîinii omului.

Corpul supus privirii

Reflecția noastră se va referi tocmai la imagistica medicală a corpului uman. Ne-am putea mira, la început, de această valorizare a privirii în geneza cunoașterii. În secolul al XVII-lea, inteligibilitatea mecanicistă face din matematică singura cheie a înțelegerii naturii. Corpul e atins de îndoială. Universul trăit, simțit, așa cum apare datorită activității senzoriale, cade în dizgrație, în favoarea unei lumi inteligibile, de care doar gândirea rațională poate da seamă fără greșală. La fel ca imaginația, simțurile sînt înșelătoare. Nu s-ar putea, fără riscuri la adresa adevărului, să se întemeieze pe ele o siguranță a cunoașterii. Trebuie, după părerea lui Descartes, să se purifice inteligența de zgura corporală și imaginară, susceptibilă să afecteze activitatea de cunoaștere prin bagajul său de iluzii. În a sa *A doua meditație*, prin parabola bucății de ceară, Descartes oferă o memorabilă ilustrare a rătăcirilor de care sînt capabile simțurile, dacă nu sînt curprinse de o vigilență științifică³. Totuși, precum am spus, în *épistémè* occidentală, accederea la cunoaștere trece, în mod privilegiat, prin privire. Nu privirea goală și oarecum naivă, pe care se bazează viața cotidiană, căci pentru Descartes a vedea nu ajunge, ci mai degrabă această privire prin aparate, analitică, ghidată de gândirea rațională. Descartes însuși, în *Discours*, aduce un elogiu lunetei inventate de J. Métius, amintind, cu această ocazie, că orientarea existenței depinde de simțurile noastre, „între care văzul fiind cel mai universal și cel mai nobil, nu încapă nici o îndoială că invențiile ce servesc la a-i crește puterea sînt dintre cele mai utile”⁴. Dacă simțurile sînt marcate de lipsă de demnitate științifică, doar văzul, cu serioase rezerve, iese neatins din această examinare. În medicină, în primul rînd. Anatomicii, în special începînd cu

³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 45 sq.

⁴ René Descartes, *La dioptrique*, în *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 99. Separarea simțurilor inaugurată de filosofii mecaniciști în secolul al XVII-lea privilegiază văzul, spre deosebire, de exemplu, de oamenii din Evul Mediu, mai ales de contemporanii lui Rabelais, ce puneau în față auzul, considerînd văzul un simț secundar, cf. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 402 sq.

Vesalius, studiază consistența nevăzută a corpului uman, ocolind obstacolul pielii și al cămii. Ei deschid privirii noaptea corpului. Anatomicienii pun bazele, mai ales începînd cu Bichat, unei noi discipline care explorează sistematic, prin autopsie, anomaliile ce marchează organele unui pacient decedat, stabilind legăturile cu simptomele bolii sale. De altfel, tot despre moarte e vorba. Vizibilitatea ține de scalpul ce taie țesuturile inerte și compară țesuturile, afecțiunile, malformațiile, pentru a pune în evidență urma sensibilă a răului, concretetea carnală a bolii.

Dar privirea nu încetează niciodată să fie prezentă pentru a-și proiecta lumina asupra faptului, iar istoria medicinei va fi, în parte, istoria mutațiilor acestei priviri. O dată cu radiografia sau cu metodele actuale de imagistică medicală, eminența privirii în constituirea cunoașterii nu a scăzut. Performanța aparatelor atinge astăzi un înalt grad de complexitate tehnică, în special cu imagistica prin rezonanță magnetică nucleară (RMN), dar ea nu suprimă medierea esențială a privirii. Henri Atlan, de exemplu, își exprimă uimirea în fața unui ocol senzorial, ce ia calea abstracției, a realității cuantice, dar care lasă intactă suveranitatea privirii. „Plecăm de la macroscopicul perceptibil prin simțuri (cel al unei secționări anatomice) pentru a ajunge la același macroscopic perceptibil prin simțuri (cel al imaginii după reconstrucția informatică), dar după un ocol prin lumea abstracțiilor fizicii cuantice, ale cărei relații cu realitatea macroscopică fac obiectul unor controverse filosofice încă vii.”⁵ Situație paradoxală : respingerea evidenței senzoriale, Descartes fiind primul modern ce-i stabilește principiul, continuă, însă, în același timp, metodele imagisticii de vîrf propun privirii o pătrundere mai adîncă în interiorul zonelor corporale pînă atunci inaccesibile și nevăzute. Realitate contradictorie, care evită abordările univoce.

Un imaginar al transparenței

Se impune o genealogie a imagisticii științifice, dacă se dorește înțelegerea imaginareului pe care se bazează ea și a mizelor actuale pe

⁵ Henri Atlan, *L'image RMN en médiatrice*, în „Prospective et santé“, Image, imagerie, imaginaire, nr. 33, primăvara 1985, p. 56.

care le susține. Din punctul de vedere al istoric medicinei, anatomicștii sînt primii, în tratatele redactate de ei, ce dau o reprezentare a interiorului corpului, a conformației țesuturilor, a oaselor, a articulației lor cu mușchii etc. Ochii lor pătrund în corpul deschis, oferă cea mai bună vizibilitate, iar abilitatea artistului redă formele dezgolate sub conducerea minuțioasă a anatomistului. Cu acesta, după cum am văzut, corpul se disociază, implicit, de prezența umană, e studiat pentru el însuși, ca realitate autonomă.

De la prima imagistică medicală pe plăci gravate la cele cunoscute de noi astăzi, se observă perpetuarea aceluiași centru imaginar. Pentru a îngriji mai bine bolnavul, se dezumanizează boala (nu în sens moral, ci în sensul metodei). Știința anatomică statornicește autonomia corpului și lipsa de greutate a omului pe care el, totuși, nu încetează să-l încarneze. Această distincție de metodă și de esență transformă omul într-un fel de proprietar al corpului său. Ea face din boală nu moștenirea istoriei singulare a unui om localizat și datat, ci deficiența impersonală a unei funcții sau a unui organ indiferent omului, altfel decît în repercusiunile sale. Imagisticile medicale aprofundează astăzi acest dualism corp–om, produc o fastuoasă fragmentare a corpului, izolînd organele, funcțiile, chiar celulele sau moleculele. Se dezvoltă un univers în interiorul omului, dar astfel se accentuează la maxim dualismul constitutiv ale medicinei moderne. Subiectul dispare sub parametrii biologici care i se substituie. Boala îi e străină, chiar dacă este obligat să-și „urmeze“ corpul la consultația medicală și să-l însoțească la tratamente. Ca om, el nu este acolo, la limită, decît din întîmplare. S-a spus adesea, medicina de astăzi îngrijește mai puțin bolnavi și mai mult boli. În acest sens, noile imagistici stabilesc atît forța, cît și slăbiciunea medicinei. Ele contribuie, prin logistica furnizată, la acreditarea noțiunii de om care nu este altceva decît corpul său, de boală confundată cu localizarea sa anatomică și funcțională, preludiu al unei medicine ce îngrijește doar un organ sau o funcție lezată, identificînd boala cu o singură disfuncție dintr-un mecanism corporal. Este ceea ce susține, de exemplu, F. Dagognet, care duce la extremă logica excluderii omului din boala sa, îndepărtînd de ea chiar și persoana medicului, a cărui lipsă de importanță la nivelul diagnosticului o denunță, apreciînd – obiectiv, după părerea lui – tehnica. „Medicul, spune el, cu

ochii săi atenți, cu mîna și spiritul său, nu merge la fel de departe ca senzorii din uzina spitalului ; el tinde să nu poată juca decît rolul de santinelă, capabil uneori chiar să dea alarma greșit sau să nu avertizeze în privința unei afecțiuni ascunse, ce avansează. Doar «cetatea medicală» – cu echipe și echipamente grele – poate asigura și își poate asuma bătălia pentru vindecare.⁶ Omul continuă să apară ca un fel de apendice impalpabil al propriului corp. Realitate și mai spectrală decît imaginile proiectate pe ecran. Confruntare uimitoare cu ceva străin și neliniștitor (*Umheimliche*) : i se arată bolnavului clișeele bolii sale, iar el vede o parte din el însuși în oglinda deformatoare a imagisticii medicale : ar trebui să se recunoască acolo, e gata s-o facă, dar totuși se știe altceva decît această combinație de carne și oase sau acest amestec de celule care i se prezintă ca aparținîndu-i. Iureș de insolit și de familiar ; de familiar incognoscibil și de insolit inevitabil de prezent⁷.

Epurarea de imaginarul interior

De la tratatele de anatomie la radiografii, de la scintigrafie la tomografia computerizată, de la termografie la ecografie sau la imagistica prin RMN, un imaginar al transparenței expune corpul uman unui număr de tipuri de vizibilitate, îl dezvăluie, pe rînd, în exacerbarăa unei exfolieri macabre. Dorința medicinei de a ști se bazează pe o dorință de a vedea : a străbate interiorul nevăzut al corpului, a-i înregistra imaginile, a nu lăsa nimic în umbră (adică inaccesibil privirii), nici a adăuga realului un supliment datorat doar fanteziilor și inconștientului clinicianului. De la omul disecat al lui Vesalius la tehnicile noi ale imagisticii medicale, tratarea

⁶ François Dagognet, *La philosophie de l'image*, Paris, Vrin, 1986, p. 135.

⁷ „Radiografii și iarăși radiografii. Imaginea suferindă și agitată a bietelor mele viscere, expusă impudic la lumina zilei. Discuții și interpretări pe tema celei mai mici mișcări a lor. Și nimeni nu poate înțelege durerea, disperarea și rușinea ce mă cuprind, văzîndu-mă astfel redus la o foaie de celuloid“, Miguel Torga, *En franchise intérieure. Pages de journal 1933–1977*, Paris, Aubier–Montaigne (trad. din portug.), 1982, p. 89.

reprezentării corpului urmează calea unei epurări de imaginar chiar în cadrul imaginii. Înlăturarea straturilor fantasmatică ce alterau conținutul științific crește de-a lungul timpului. Proiectarea inconștientă a imaginii era facilitată pînă în secolul al XIX-lea de necesitatea unei reproduceri artistice a schemelor în tratatele de anatomie sau de clinică. Posibilitatea utilizării clișeului fotografic închide ecluza prin care trecea acest surplus de sens. În 1868 apare în Franța *Atlas clinique photographique des maladies de la peau* de A. Hardy și A. Montmeja, prima lucrare ce se lipsește de munca artistului în redarea imaginilor.

În 1895, Roentgen repetă în laborator experiențele lui Crookes privind razele catodice. Se confruntă cu fluorescența neașteptată a unei foi de carton acoperite cu un produs chimic, ce se află acolo din întâmplare. Roentgen, printr-un concurs de împrejurări, pune în evidență o formă de energie radiantă, invizibilă pentru privirea omului, a cărei proprietate este de a traversa obiecte opace razelor de lumină. Introducîndu-și mîna între fascicul și foia luminată, Roentgen își poate distinge cu ochiul liber osatura degetelor. Descoperă astfel razele X, o sursă de energie susceptibilă să treacă dincolo de piele, pentru a lumina conținutul ascuns al corpului. Roentgen mai descoperă și că radiația provoacă reacții chimice, cum ar fi reducerea bromurii de argint de pe o placă fotografică închisă într-o casetă etanșă la lumină. El reușește să fotografieze diverse obiecte, stabilind principiul radiografiei. Aplicat pe organismul omului, clișeu face să se vadă în afara corpului urma razelor X, mai mult sau mai puțin absorbite de țesuturi, în funcție de proprietățile lor fiziologice. Luminozitatea este proporțională cu absorbția razelor X. Un joc de lumini și umbre desenează pe clișeu imaginea organelor. Nici un supliment de imaginar în clarobscurul acestei scrieri. Conținutul imaginii este, de acum, o transpunere tehnică ce nu tolerează nici o fantezie în redarea sa. În schimb, aprecierea diagnosticului rămîne dependentă de ochiul medicului. Solide cunoștințe de anatomie și o bună experiență a plăcilor radiografice se impun în interpretarea clișeeilor abstracte, unde corpul se reduce la o hieroglifă de lumină.

Pentru prima oară, intrarea în labirintul țesuturilor umane nu mai necesită condiția morții omului. Acesta e pus în fața propriului schelet, fără a renunța la trup. Imaginea jupuitului lui Vesalius, contemplînd gînditor

un craniu abandonat pe care-l ține în mână, cedază locul pensionarilor din *Berghof* al lui Thomas Mann, ce-și petrec timpul schimbându-și placa și observându-și, la fel de meditativ, „portretul interior”. Deja, utilizarea simbolică a „radiografiei” de către bolnavi depășește de departe utilizarea „științifică” de către medic.

Folosirea radioactivității (descoperită de Becquerel în 1898) îmbunătățește tehnicile radiografiei. Lucrările lui Hevesy demonstrează în 1913 posibilitatea de a dezvălui, pe un suport fotografic, traseul de fixare, într-un organ, a radiațiilor emise de o substanță radioactivă. Spre sfârșitul anilor '30, apare scintigrafia, datorită posibilității de a proiecta trasori radioactivi în organism, pentru a pune în evidență diferențele de concentrație în raze gama (asemănătoare razelor X) și, astfel, de a urmări vizual procesele metabolice. Grație trasorilor ingerați de pacient sau injectați în corp, devine posibil să se arunce o privire asupra funcțiilor fiziologice inaccesibile examenului radiologic. Captarea oculară a invizibilului se extinde chiar în interiorul organelor, sînt deschise ferestre interne în pereții inaccesibili ai trupului.

Au urmat alte tehnici de lărgire a acestor deschideri, pentru a expune vederii procesele biologice ascunse în consistența cărnii. Din anii '60, panopia de imagistici medicale și-a multiplicat influențele și și-a perfecționat instrumentele de investigație datorită sprijinului fizicii și informaticii⁸. S-au putut realiza imagini electronice susceptibile de a fi digitalizate și înregistrate în calculatoare. Scăderea rapidă a costului de fabricație a acestora a permis o utilizare generalizată a unor asemenea noi tehnici în instituția medicală. Corpul, în zilele noastre, este virtual saturat de priviri prin aparate și de priviri analitice. Orice proces organic e susceptibil de urmărire vizuală analogică sau numerică. Numeroase –grafii, într-o supralicitare a eficienței, participă la vizualizarea corpului. Spațiul interior al omului este la fel de supraexpus ca și spațiul său social.

Să precizăm cîteva imagini. Utilizarea detectoarelor de strălucire electronică a sporit eficiența radiografiei, făcînd posibilă observarea dinamică a unui organ sau a unei regiuni a corpului. De această dată,

⁸ Din transparență în transparență, corpul devine teatru biologic, luminat de mii de proiectoare.

durata intră în imagine. Se poate urmări în timp real, pe un ecran de televizor, după prelucrarea prin calculator, drumul unei sonde sau al unui produs de contrast în labirintul ţesuturilor. Fiziologia organului este vizual accesibilă. Digitalizarea imaginilor permite, după voie, să li se amelioreze contrastul, să se trieze informaţiile. Altă metodă, tomografia, obţine imagini în secţiune ale unui organ dat, pornind de la o moleculă marcată sau de la un radioelement introdus din exterior în organism. Reconstrucţia rapidă a secţiunilor se face prin intermediul calculatorului, pornind de la o serie de proiecţii sub diverse incidenţe. Informaţiile anatomice furnizate de tomografie sînt mai precise decît cele ale radiografiei. Imaginea contrast, apărută din diferenţele de absorbţie a razelor X de către ţesuturi, permite să se distingă între ele ţesuturile moi. Ea marchează, de exemplu, în mod diferit, materia albă şi materia cenuşie a encefalului. Calculatorul reconstituie, după voie, pornind de la planuri transversale, secţiunile frontale sau sagitale. Tomografele cu arie mare pot realiza chiar secţiuni ale întregului corp, favorizînd o cercetare, în vederea stabilirii diagnosticului, la nivel toracic şi abdominal. Tomografia prin emisie înregistrează o serie de secţiuni simultane ale aceluiaşi organ, spre deosebire de tomograful prin transmisie, care le fixează pe rînd. Aceste metode de vizualizare utilizează, totuşi, trasori ionizanţi, străini chimiei organice, supunînd subiectul unei doze de iradiere apreciabile (de patru sau cinci ori mai mare decît cea a radiografiei)⁹. În schimb, în tomografia prin pozitroni, altă variantă, trasorii sînt deja prezenţi în structura biochimică a omului. Metabolismul moleculelor marcate şi asimilate de pacient nu se deosebeşte de cel al moleculelor organice. Acest tip de imagistică permite, de exemplu, reprezentarea activităţii cerebrale cu o mare precizie. O altă metodă, ecografia, nu se serveşte de radiaţiile ionizante susceptibile, în doze mari şi în funcţie de rezistenţa subiectului, să producă leziuni la nivelul ţesuturilor. Ea se bazează pe proiecţia, la nivelul unei zone corporale, de unde ultrasonice, provenind

⁹ Trebuie subliniate, în această privinţă, efectele biologice virtuale ale radiaţiilor ionizante (raze X şi raze gama). Sînt efecte fără prag : există o probabilitate nenulă ca iradierea să producă efecte mutagene sau cancerigene la pacient. În plus, efectele iradierii sînt cumulative. Dimpotrivă, în RMN şi în ecografie există un prag ce permite inocuitatea examenului.

dintr-un cuarț piezoelectric. În funcție de impactul asupra membranelor, se calculează distanțele parcurse și se transcodifică pe un ecran de televizor. Pe baza acestei traduceri, se poate observa un organ în mișcare. Termografia înregistrează diferențele de temperatură de la o regiune la alta a corpului. Știind că emiterea de căldură e stabilă și proprie fiecărei zone, ea stabilește o hartă organică, pe baza temperaturii de la suprafața pielii. Valorile termice sînt analizate sub culori diferite, care informează asupra diferențelor ce caracterizează vascularizarea unei zone date. Orice anomalie e vizualizată și, oarecum, colorată, întrucît dă ocazia unei semnalizări cromatice imediat reperabile. Ultima apărută, imagistica prin RMN (rezonanță magnetică nucleară), înregistrează distribuirea apei în țesuturi, supunînd pacientul unui cîmp magnetic și analizînd semnalele emise de corp, ca răspuns. Se fac aici hărți ale conținutului de apă al diferitelor organe, știind că și valoarea aceasta este specifică fiecăruia. Prelucrarea prin calculator face de îndată posibilă detectarea tulburărilor de funcționare.

Nu este vorba decît de o trecere în revistă sumară, intenția noastră nu vizează o abordare comparată a imagisticilor contemporane, ci doar o reflecție asupra imaginarului transparenței care controlează supralicitarea neobosită a tehnicilor de vizualizare. Fascicule de lumină traversează corpul ; calculatoarele transpun totul pe ecran ; fiziologia organelor se metamorfozează în cifre ; în examinarea unei funcții, se triază informațiile după utilitatea lor ; diagnosticul medicului se bazează mai mult pe criterii cantitative decît pe o apreciere personală. Aspectul tehnic al medicinei clasice e dus la culme.

Pornind de la ruptura epistemologică produsă prin *Fabrica*, se asistă la o alunecare progresivă, dar extrem de lentă, de la imaginea-simbol la imaginea-semn¹⁰. Treptat, imaginea se epurează, tot mai mult adusă la

¹⁰ Înțelegem aici prin simbol o reprezentare ce atinge obiectul fără a-l reduce la concretețea sa, o reprezentare fondată pe un supliment de sens, adică „epifania unui mister“ (cf. Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 9 [ed. rom. : Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, trad. Muguraș Constantinescu și Anișoara Boboceă, București, Editura Nemira, 1999, p. 18]). Semnul care trimite la o realitate identificabilă, prezență redată în concretețea sa, reprezentare funcțională care urmărește redarea pur și simplu.

concret și tot mai pătrunzătoare în înțelegerea corpului. Se trece de la evocare la demonstrație, de la aluziv la imperativ, prin grija unui control riguros al transpunerii obiectului, căreia nu trebuie să i se adauge nici un supliment de sens străin naturii sale intrinseci. Orice imagine, spunea Bachelard, trebuie să fie în curs de reducere. „Imaginile, ca și limbile pregătite de Esop, sînt, pe rînd, bune și rele, indispensabile și dăunătoare, trebuie să știi să te folosești de ele cu măsură, cînd sînt bune, și să te debarasezi de ele de îndată ce devin inutile.”¹¹ Știința își urmează drumul, ce nu este cel al vieții obișnuite, imaginile la care aspiră cea de-a doua sînt strict controlate de prima, printr-un fel de „psihanaliză obiectivă”. În cîteva secole, imaginile sînt, puțin cîte puțin, epurate de orice urmă de simbol¹². Reproducerea tehnică micșorînd tot mai mult zona infimă unde fantezia cercetătorului se putea desfășura. Imagistica medicală e astăzi independentă, în ceea ce redă ea, de tehnicianul care o controlează. Semnele utilizate sînt universale. Imaginarul interior al imaginii a fost înlăturat. În această privință, imaginile multiple din modernitate, *a fortiori* cele provenind din demersul științific, nu sînt solidare cu o dezvoltare a imaginarului, de parcă cele două căi ar fi hotărît divergente. După revocarea al cărei obiect este în secolul al XVII-lea, mai ales sub pana lui Descartes, imaginația nu a mai intervenit în cercetarea științifică și filosofică decît în urma unei inadvertențe a cercetătorului. Imaginarul ca o cale de cunoaștere, în ciuda efortului suprarealiștilor, nu și-a regăsit niciodată vitalitatea, nici nu și-a ținut promisiunile făcute. Iar imagistica

¹¹ Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, UGE, „10-18”, 1951, p. 94.

¹² Michel Foucault a studiat în detaliu mutația privirii medicale : „la începutul secolului al XIX-lea medicii au descris ceea ce, secole întregi, rămăsese dincolo de pragul vizibilului și al enunțabilului ; dar aceasta nu pentru că ei s-ar fi reapucat să perceapă după ce-au speculat îndelung, sau să asculte mai bine rațiunea decît imaginația ; ci datorită faptului că raportarea vizibilului la invizibil, necesară oricărei cunoașteri concrete, și-a schimbat structura și a făcut să-i apară privirii și limbajului ceea ce era dincolo și în afara domeniului lor”, Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. VIII [ed. rom. : Michel Foucault, *Nașterea clinicii*, trad. Diana Dănișor, București, Editura Științifică, 1998, p. 8].

medicală de vîrf duce la culme exigența semnului, scurtcircuitînd, puțin cîte puțin, rolul omului în înregistrarea imaginii. Rigoarea cunoașterii științifice ține tocmai de această exigență. În interpretarea informațiilor ce-o compun, lucrurile stau, evident, altfel.

Procedura științifică vizează deci eradicarea imaginarului interior. Ea caută cu grijă cea mai mare obiectivitate. Prin acest refuz al distanței, specific unei epoci, se lasă descifrat un regim al imaginii ce ține de efectul–semn, ce aderă la real adică, îl multiplică, vizează ocultarea oricărei posibilități a imaginarului. Imagistica medicală se vrea astăzi un fel de „gîndire de-a gata” și „utilizare de-a gata”. În serviciul diagnosticului sau al cercetării, ea apare ca un prealabil al acțiunii. Organizează realul în vederea unor proceduri raționale. Îl convertește după coduri susceptibile să ofere ocazia unor operații asupra lui. Condiționarea operată de ea se bazează pe parametri ce clarifică acțiunea medicului sau a cercetătorului. Imaginea științifică se concepe ca informație pură, privată de orice rezervă metaforică, de orice „image ascunsă”¹³. Trecerea de la corp la imagine, de la carne la ecranul terminalului se vrea transpunere fără distanță, fără supliment. Iar dacă reproducerea se oferă sub o formă diferită de model, înseamnă că e vorba de un real debarasat de zgura ce-i îngreunează analiza. Printr-un fel de versiune laicizată a gnosticismului, imaginea medicală produsă de tehnicile de vîrf constituie locul unde lumea se curăță de impurități, spre a se oferi sub o formă transmutată sub auspiciile unui adevăr adus, în sfîrșit, la lumină¹⁴, ea răstoarnă lumea trăită și intimă,

¹³ „Conceptul științific funcționează cu atît mai bine cu cît e lipsit de orice imagine ascunsă”, Gaston Bachelard, *Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 46.

¹⁴ Ca în tradițiile gnostice, corpul moștenește toate anatemele ce stigmatizează materia, lume oarbă și imperfectă, care-și poate găsi salvarea și demnitatea grație bunului demiurg născut din alianța științei și a tehnicii. Preocuparea de a aborda datele biologice de cît mai aproape, de a suprima orice distanță se traduce în abundența de aparate de imagistică sau în „premierele” chirurgicale sau biotehnologice. Noțiunile de „mașini ale corpului” sau de „mecanism corporal” etc. abia dacă se află sub egida unei metafore, ele sînt analogii tot mai corecte. Natura imperfectă a corpului, pe măsură ce e pătrunsă de dispozitive tehnologice, cere tot mai mult numele de mașină corporală, de parcă s-ar cîștiga de fiecare dată tot mai multă fiabilitate.

în sfera iluziei, în lumea Ideilor, adică lumea recompusă prin alianța științei și a tehnicii devenind atunci singura adevărată. Cu imaginile de sinteză ce se prezintă fără model, adică fără referent necesar dincolo de ea, știința se debarasează, într-un anumit fel, de lume, simulînd-o după parametrii proprii, controlîndu-i astfel toți constituenții.

Noile imagistici își iau impulsul original dintr-un demers neoplatonician, oferindu-se ca niște căi privilegiate de acces la real. Desigur, ele contrazic aparent reticențele lui Platon, făcînd din imagine vectorul inventarului datelor lumii. Dar imaginea cunoscută de Platon sau chiar cea din vremea lui Descartes, cea care le întreținea neîncrederea respectivă, e astăzi foarte departe. Modernitatea a inventat altele, cu regimuri diferite. Respingerea imaginii din motive epistemologice nu mai rezistă azi. Imagisticile actuale ale corpului urmăresc imperfecțiunea lumii, pentru a instala transparența și coerența, pe care ochiul practicianului o rafinează apoi în cunoaștere și în operație concretă. Paradox al unei priviri fără distanță, deci fără pierdere a informațiilor vizate și fără invazie de fantezii străine căutării. Imagine ca o lamelă secționată din lume, o transpunere mai corectă decît realul a cărui copie este. Real purificat, extras din ganga ce-l întuneca¹⁵.

Imaginarul exterior

Orice imagine, chiar cea mai aseptizată, cea mai riguros aservită semnului, suscită în om o dorință de imaginar. Ca și cum lipsa sensului nu ar putea decît să ducă la riposta reveriei, la fel cum pereții din orașele funcționale au nevoie de graffiti. Chiar ruptă de orice „imagine ascunsă“, lipsită de consistență, redusă la informația pură, imaginea favorizează deruta, incită la deviere. Fiind vorba de corp și de imaginile sale, un

¹⁵ Se impune aici o comparație, ironică, fără îndoială. Să amintim definiția dată de Claude Lévi-Strauss mitului : „o modalitate a discursului în care valoarea formulei *traduttore, traditore* tinde practic spre zero“, în *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232 [ed. rom. : Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, trad. J. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 251].

simbol evident apare în schelet, figură aseptizată a anatomiei, suport al unor informații ce edifică asupra constituției omului, ca și figură arhetipală a coșmarurilor sau a terorii. Același lucru pentru jupuit, clișeele razelor X sau imaginile contemporane ale termografiei sau arteriografiei, de exemplu. Imagini cu interfață de științific și de tenebros. Atunci cînd Hans Castorp își vede pentru prima oară corpul prin „fotoanatomie“, el simte șocul omului viu ce se descoperă sub trăsăturile unui mort : „Privi în propriul său mormînt. Această viziune a viitoarei descompunerii îi apărură prefigurată prin forța luminii, acoperită de carnea în care trăia, preschimbată, desființată, nimicită într-o negură ireală, iar în mijlocul ei dăinuia scheletul migălit cu grijă și mîna dreaptă. . .“¹⁶. Imaginile golite de imaginar în interior pot suscita la cei ce le percep mișcările fantasmatică cele mai surprinzătoare. Imaginarul care a părăsit interiorul imaginii renaște în forță în afară, prin folosirea sa de către privitor. Sînt, totuși, aceleași conținuturi, dar într-un context diferit. Și ecografia este un bogat observator de vis, suscitată de o imagine ce nu semnifică, totuși, sensibilul decît de foarte departe și în mod foarte abstract, printr-un aparat electronic și necesara mediere a ecografistului pentru clarificarea conținutului său.

În filmul lui Bernard Martino¹⁷, o femeie își descoperă cu emoție bebelușul la ecografie ; îl poate simți cu mîna, cu cenestezia, dar această cunoaștere intimă și corporală rămîne, la început, fără efect. Îi trebuie șocul imaginii, recompunerea totuși abstractă a fătului pe ecranul de televizor, trebuie licărirea inimii copilului transcodificată (deci nu inima vie a copilului, ci semnul ei) pentru ca emoția să izbucnească în ea și să se simtă, pentru prima oară, mamă. Tulburarea imaginarului este atunci atît de mare, încît ea spune plîngînd că „acum nu-și mai aparține“. Nu este o intuiție corporală, bazată pe o reverie intimă, care o asigură de prezența în ea a copilului, ci medierea ecranului ecografului. Imaginea mentală nu a acționat de la sine, acestei femei îi trebuia o dovadă tangibilă

¹⁶ Thomas Mann, *La montagne magique*, trad. din germ de M. Betz, Paris, Fayard, 1961, p. 243 [ed. rom. : Thomas Mann, *Muntele vrăjtit*, trad. Petru Manoliu, București, Editura Rao, 1999, p. 242].

¹⁷ Bernard Martino, *Le bébé est une personne*, TF1.

pe care doar tehnica i-o putea oferi și nu propriul corp, ca și cum vizualizarea ultrasonică era proteza unui imaginar și a unei senzorialități o clipă slăbite. Se percepe, în acest exemplu, că imaginea mentală vine după ecografie, de parcă i-ar aștepta autorizarea. De fapt, caracterul de semn pur al imaginii e înălțat la rang de simbol prin imaginarul femeii (mai ales cu utilizarea cuvîntului „inimă” pentru a desemna punctul pîlpîitor de pe ecran). Încărcătura simbolică a cuvîntului iradiază atunci cu afectivitatea sa imaginea abstractă de pe ecran. Se poate spune chiar că semnul, apropiat de actor, se transformă în simbol. Are loc o dublă metamorfoză : în momentul contactului, imaginea schimbă femeia, în timp ce femeia schimbă imaginea. Sărăcia imaginară de o parte și de alta a obiectului dispare atunci în bătaia vîntului reveriei. Omul nu reacționează niciodată la obiectivitatea lucrurilor, ci semnificația pe care el le-o atribuie îi determină comportamentul.

Metafora imaginii este ca strivită de grija pentru științificitate, care necesită cea mai mare simplitate, dar contactul cu conștiința actorului o eliberează pe aceasta de o asemenea constrîngere. Simbolul își reia ascendentul asupra semnului, însă numai în acest univers impalpabil și intim al conștiinței. Aici se repetă distanța, secretul, inexprimabilul. De aici, nici o revenire posibilă. Sub privirea naivă a actorului, imaginea cea mai controlată în mod științific cade pradă visului.

Acest supliment adus de imaginar, această deplasare ce transferă pe ecran, grație calculatorului, realitatea copilului care se va naște, această confuzie între obiect și simulacru său, sînt spectaculos desemnate prin faptul că majoritatea cuplurilor ce vin la examenul ecografic se întorc acasă cu o fotografie a acestei imagini. Poate prima care va intra în albumul copilului.

În plan clinic, radiografia sau confruntarea cu una din metodele de imagistică medicală poate oferi bolnavului dovada inocuității suferinței sale, poate dezamorsa angoasa, chiar fixația ipohondră favorizată de simptom. Pus în fața unui clișeu lipsit de semnificație, în ochii săi, dar ghidat de cuvîntul medicului, pacientul își calmează temerile și își stabilește suferința la proporțiile sale reale. Imaginea are atunci o funcție de calmare, este o contraimagine (obiect contrafobic, spune psihanaliza). Aceasta este funcționarea sa cea mai obișnuită.

Dar, uneori, clișeu interiorului devenit vizibil al corpului arată medicului că bolnavul său „nu are nimic”, contrar afirmațiilor acestuia din urmă, care se plînge de suferințe diverse. Atunci, opoziția dintre boala medicului și cea a bolnavului este clară. Dovada obiectivă a afecțiunii nefiind furnizată (prin imagistică medicală), suferința e pusă pe seama fanteziei malade a pacientului. E un bolnav închipuit. Se cunoaște, în acest sens, numărul mare de bolnavi care se plîng de suferințe imposibil de diagnosticat de către medicină. Boli numite „funcționale”, sinistroze etc.

Dar pacientul, spre deosebire de medic, poate fi susținut în sentimentul bolii sale, examinînd un clișeu ale cărui coduri de interpretare nu le deține și pe care îl înțelege doar cu ajutorul fanteziei, în căutarea confirmării vizibile a suferinței sale. Descifrarea clișeului dă atunci ocazia unor viziuni radical diferite. Imaginarul pacientului vine în ajutorul suferințelor sale, confirmînd pe clișeu materialitatea acestora. Medicul, pe baza altui imaginar, cel al științei, vede în normalitatea clișeului semnul de sănătate al pacientului. De atunci, el poate recunoaște suferința, încercînd să o aprecieze cu alte mijloace de diagnostic, între care vorbirea, ascultarea, sau poate să nu o ia în serios. În acest ultim caz, se întîmplă frecvent ca pacientul, cu pachetul de radiografii sub braț, să bată la alte uși, pînă cînd un alt medic îi înțelege suferința.

Divergență de imaginar și de conștiință, bazată pe două coduri de lectură. În acest sens, radiografia sau alt tip de imagistică poate funcționa în maniera unui test proiectiv. Cînd este perceput de pacient, clișeu bolii sale se oferă asemenea unei planșe de Rorschach.

Se poate lua, din *Muntele vrăjit* al lui Thomas Mann, un alt exemplu de însuflețire imaginară a unei reprezentări, totuși aparent neutră, științific lipsită de orice înfloritură și chiar de orice umanitate. Hans Castorp trăiește într-o tulburare profundă prima sa experiență privind radiografia. Behrens, medicul—șef al sanatoriului din Davos—Platz, a introdus, fără îndoială, el însuși deruta imaginară, vorbind neglijent despre portretul „interior” ce va trebui să-l facă tînărului inginer. Așteptarea acestuia în sala afectată radiografiilor evocă tensiunea unei experiențe religioase, în care încălcarea limitelor corpului echivalează cu o dezgolire a ființei. Hans Castorp e emoționat, puțin înfrigurat. „Pînă acum niciodată și în

nici un fel nu i se cercetase astfel viața lăuntrică a organismului.” (p. 234 ; ed. rom. p. 233) Behrens se simte bine răspîndind ambiguitate în legătură cu clișeele pe care le va face : „Imediat o să vă vedem în transparență. . . Oare dumitale, Castorp, ți-e frică să-ți deschizi forul interior?” E aproape un limbaj mistic utilizat atunci cînd vorbește de „fotoanatomie”. Și examenul însuși e marcat de un aspect solemn, evasiliturgic, căruia interpretarea ulterioară a clișeului nu-i este cu nimic inferioară (p. 240 ; ed. rom. p. 238).

Această analogie, ce dă înțelegerii interiorului corpului semnificația unei înțelegeri a ființei, este accentuată de atitudinea clinică a lui Behrens, care deduce din starea organelor tînărului diverse episoade din copilăria sa, asemenea unui vizionar. Mai mult, clișeul radiografic funcționează, de la un capăt la altul al romanului, ca un lucru mai intim și mai important decît un portret. Există, mai întîi, „pinacoteca particulară” a lui Behrens, o aliniere de plăci reprezentînd fragmente de membre ale diversilor bolnavi. Chipurile pictate în culori par desuete față de pictura de lumină a portretului „interior”. Chipul își pierde eminența ontologică, încetează să fie sursa cea mai intimă a identității omului. El nu e niciodată, într-adevăr, decît regalitatea unei lumi a aparențelor organice. Niciodată nu atinge profunzimea și intimitatea acestui chip interior la care oferă acces radiografia. Iar Behrens, vesel, ia aerul unui fotograf profesionist, atunci cînd îi cere lui Hans Castorp : „Un zîmbet, te rog”, înainte de a pune în mișcare dispozitivul tehnic. Acesta așază cu grijă ca într-un portofel mica placă de sticlă, încadrată cu o bandă de hîrtie neagră, „ca pe un act de identitate, cum s-ar spune” (p. 267 ; ed. rom. p. 268).

Superioritatea imaginii interioare a corpului față de chipe bine marcată în cererea adresată de Castorp Clavdiei Chauchat, pe care o iubește : „*Moi, j'ai vu ton portrait extérieur, j'aimerais beaucoup mieux ton portrait intérieur*”. Clavdia îi îndeplinește dorința. Acest portret fără chip ce „îi dezvăluia osatura plătîndă a bustului, conturat de transparența spectrală a formelor carnale, îi dezvăluia organele din cavitatea toracică”. Plăcuței de sticlă Hans îi închină un cult în absența Clavdiei, reîntoarsă temporar în țara ei natală. „De cîte ori nu contemplant portretul și nu-l apăsase pe buze.” (p. 381 ; ed. rom. p. 383)

Se vede erotizarea al cărei obiect sînt clișeele. Astfel, gelozia lui Hans e exacerbată cînd și-o imaginează pe Clavdia la discreția aparatelor

radiografice ale lui Behrens. Acesta i-a făcut recent portretul : „Îi reproducea aspectul exterior pe pînză, cu culori de ulei”. Hans acceptă asta, „dar, acum, în penumbră, dirija asupra ei razele luminoase ce-i descopereau interiorul corpului”. Behrens însuși pare a împărtăși acest imaginar. Comentînd într-o zi portretul Clavdiei, îi spune nu fără răutate lui Hans, mirat de calitatea redării pielii pe pînză, că profesiunea sa îi asigură „un mic bagaj de cunoștințe asupra celor ce se află dedesubt” (p. 286 ; ed. rom. p. 287)¹⁸.

Imaginarul transparenței, care aduce fantoma sufletului în imaginea spectrală a corpului, nu cedează astăzi ; îl regăsim chiar și la un epistemolog avizat ca François Dagognet. Acesta visează la o știință cvasiabsolută, susceptibilă să deducă din observarea proceselor metabolice (direct) evoluția gîndirii unui pacient. Iată imaginația viitorului în ochii medicului și ai filosofului : „De ce nu, mîine, radiografia sufletelor și a tulburărilor lor? Se poate diagnostica minciuna sau violența sau neautenticitatea. Într-adevăr, pentru a înșela, trebuie acționată o energie sau un dispozitiv ce refulează adevărul sau îl controlează, îl supraveghează suficient pentru a nu trece obstacolul și deci a nu se revela. Dar această complicație psihocerebrală ce bipolarizează activitatea centrală determină un consum energetic cvasicelular. Va putea fi descoperit. Așa cum tomograful arată creierul care funcționează sau pe cel care dormitează, se va putea distinge în curînd creierul ce răspunde prin automatism de cel ce gîndește sau își complexifică conduitele ideative”¹⁹. Omul de știință care caută „imaginile ascunse” urmărește vînatul mărunț și nu vede animalele mari ce-i trec pe sub ochi.

¹⁸ Anunțarea descoperirii razelor X declanșează îndată un val de fantezii, care ilustrează acest imaginar al transparenței, suplimentul pus în mișcare de dispozitivul radiografic. Astfel, un ziar din New York anunță că razele X sînt utilizate pentru a expedia schemele anatomice direct în creierul studenților. „Fotografie a sufletului”, clamează un savant din epocă, afirmînd că a realizat sute de plăci de acest fel. Cîteva mostre în Lucy Frank Squire, *Principes de radiologie*, Paris, Maloine (trad. din engl.), 1979, pp. 359–360.

¹⁹ François Dagognet, *L'image au regard de l'épistémologie*, în *Prospective et santé, op. cit.*, p 9.

A ști și a vedea

Există un mit fondator în utilizarea riguroasă a imagisticii medicale. Un mit în sensul sorelian al termenului, adică o imagine–forță ce cristalizează o energie epistemologică și tehnică. Există o identificare între a ști și a vedea, de parcă adevărul ultim al corpului nu avea să fie atins decît cu ultima moleculă urmărită de cameră. Ideea că o medicină absolută se profilează în spatele performanței aparatelor de vizualizare, favorizînd o cunoaștere extremă a proceselor organice și un diagnostic fără cusur. Dar supralicitarea tehnicilor nu determină neapărat o creștere a eficienței în tratarea bolnavilor. Invers chiar, medicina modernă este în criză. Criză interioară, provenind din îndoiala multor practicieni care se tem ca această „cursă a înarmărilor“ să nu se facă în prejudiciul bolnavilor și criză de încredere din partea publicului, care nu-i mai recunoaște experiența și se regăsește tot mai străin de demersul său. Paradoxal, tocmai medicina hiperspecializată e contestată astăzi în numele aspectului ei iatrogen, al naturii sale „agresive“, al pasivității în care își scufundă pacienții, al problemelor etice pe care le ridică punînd societatea în fața faptului împlinit, al esoterismului ce-l cultivă și al rezultatelor adesea îndepărtate de speranțele pe care le trezește. Recurgerea masivă la tipurile de medicină numite „blinde“ constituie o critică în act venită din partea utilizatorilor aflați în căutarea unei relații mai personalizate cu medicul, printr-un refuz al tehnicii și al medicamentației anonime. În constituirea științei sale, după cum am mai spus, medicina occidentală a pus omul între paranteze, pentru a nu se interesa decît de corpul său. Cunoașterea medicală este anatomică și fiziologică. Ea ocultează subiectul, istoria lui personală, relația sa intimă cu dorința, cu angoasa sau cu moartea, neglijează structura relațională unde se inserează, pentru a nu lua în considerare decît „mecanismul corporal“. Nu este o știință asupra omului. Considerînd bolnavul ca fiind detaliul unei modificări ce afectează esențialmente organismul și nu ființa omului, medicina modernă rămîne fidelă dualismului vesalian. Iar medicina nucleară hipertehnicizată, cu aparatele sale de imagistică, duce disocierea la cel mai înalt nivel de înstrăinare.

François Dagognet anunță sfârșitul unei medicine relaționale (tocmai cea pe care o reclamă utilizatorii). El afirmă că „datorită noilor tehnologii medicale, medicul va trebui să renunțe la rolurile sale arhaice de confident, de preot consolator sau chiar de simplu observator atent. Aparatele cu imagine triumfă”²⁰. Dacă se mulțumește cu aceste simple informații și consideră cuvintele pacientului neglijabile și imprecise față de ce-i oferă imagistica, dacă nu reia știința ca pe un mijloc, ci ca pe un scop, dacă se mulțumește să devină decriptorul hiperspecializat al instrumentelor de diagnosticare utilizate, medicul se îndepărtează de bolnav, obiectivează mai mult boala, despărțind-o de aventura singulară și de parametrii proprii pacientului. El nu mai pune în față calitatea sa de prezență, umanitatea sau intuițiile sale, bazate pe o bună cunoaștere a bolnavului, ci acordă puteri tehnicilor care fragmentează corpul și nu spun nimic despre bolnav. Tratarea informațiilor înlocuiește tratarea bolnavului, în loc să fie o etapă : medicină a organelor și nu medicină a omului. I se reproșă medicinei că este un mecanic al corpului (Auguste Comte spunea, aproape la fel, că medicul este veterinarul corpului uman) mai mult decât terapeutica unui subiect. De această dată, la ora când mecanicii au trecut la diagnosticări electronice ale motoarelor de automobile, medicul ținut la terminalele sale, fascinat de digitalizarea unui organ sau a unei funcții, riscă să facă metafora și mai corectă. Și aici poate fi evocat François Dagognet în sprijinul acestei tentații tehnice a medicinei moderne : „Se cunoaște teza pe care o apărăm, atât de mult împărtășită și răspîndită : medicina ca fruct al tehnicilor picturale, destinată să definească și să vizualizeze tulburarea. Tocmai pentru că încearcă să lumineze, ea nu mai trăiește din umbre, nici din cuvinte, ci din imagini”²¹. Boala, în această poziție extremă (și imaginară), nu este, în final, mai mult problema bolnavului decât a medicului. La ora când numeroși medici își pun întrebări privind meseria lor și își dau seama de necesitatea unei luări în calcul a datelor sociologice și psihologice ale relației terapeutice, când se străduiesc să-și abordeze pacientul în mod mai puțin fragmentar, tentația tehnică ce

²⁰ François Dagognet, *op. cit.*, p. 9.

²¹ François Dagognet, *La philosophie de l'image, op. cit.*, p. 114.

maschează aceste întrebări devine și mai vie la celălalt pol. Profesiunea medicală se află astăzi într-o fază de căutare, de sinteză, de interogare. Tocmai în jurul simbolicului și al corpului i se stabilesc azi mizele.

Totul este mai mult decît suma părților sale, corpul ce dă chip omului și îi înrădăcinează prezența nu este o colecție de organe. De asemenea, omul e ceva mai mult decît corpul său. Noile imagistici, chiar dacă sînt utile, măresc uneori distanța între medicină și utilizatori, oferind îngrijitorului (eziți atunci să-l numești astfel) mijloacele tehnice ale unei fragmentări extreme a organismului. Recurgerea la tehnicile de vîrf accentuează distanța între medicul deținător al unei științe esoterice, pe care refuză cel mai adesea s-o împărtășească (și care devine tot mai abstractă pentru profan), și un utilizator deposedat de orice cunoștințe asupra lui însuși, prin definiție străin semnificațiilor proprii, pe care e destinat să nu le înțeleagă.

S-a vorbit de societate duală pentru a caracteriza vitezele și mizele ce se opun în lumea contemporană, fără ca vreuna să aibă cîștig de cauză. Se poate vorbi și de o medicină duală, orientată în direcții diverse. O medicină mizînd mai mult pe tehnică și pe raționalitatea metodelor, făcînd eventual apel la instrumente sofisticate, atît pentru stabilirea diagnosticului, cît și pentru tratarea bolilor, unde relația cu bolnavul e un simplu accesoriu. Pe de altă parte, dar privind alt aspect, un peisaj diversificat : o medicină aflată mai la înălțimea omului, atentă mai degrabă la bolnav decît la boală, străduindu-se să îngrijească omul mai degrabă decît organul ; evantaiul de tipuri de medicină „blîndă“, unde practicianul privilegiază în mod egal contactul și metodele mai puțin „agresive“, sînt tipuri de medicină verificate, dar care se bazează pe alte logici decît cele ale medicinei clasice, și, în sfîrșit, vindecătorii tradiționali ce mențin vii astăzi străvechi cunoștințe despre corp, pe care raționalitatea, mai ales cea medicală, nu a reușit niciodată să le sufocă și care cîștigă azi o nouă vitalitate socială. Pe de o parte, o medicină mizînd pe eficiența tehnică și rațională, pe de alta, tipuri de medicină care, dincolo de tehnicile puse în aplicare, se bazează, în mare măsură, pe eficiența simbolică²².

²² Vorbim aici mai degrabă de o opoziție de tendință, în măsura în care chiar și medicina cea mai tehnică nu poate oculta în totalitate, în spiritul bolnavului, jocul simbolului și în măsura în care celelalte tipuri de medicină recurg la tehnici presupuse a acționa prin eficiența lor proprie.

Imagistica mentală : privirea imaginarului

Medicina a privat imaginea de orice subiectivitate. Ea s-a exercitat în mod rațional, mizînd pe eficiența tehnicilor și a cunoștințelor, unde orice fantezie e nocivă. Totuși, prin recurgera periodică la imagistica mentală, bolnavii își regăsesc astăzi forța imaginarului și îi utilizează resursele pentru a regăsi calea vindecării. Și sînt adesea bolnavi grav afectați, uneori în faza terminală a unui cancer. Cu ajutorul unui terapeut (sau singur), bolnavul vizualizează, în felul său, tulburarea organică ce-i provoacă suferința și își elaborează, printr-un scenariu inventat de el, evoluția progresivă către vindecare. Uneori, el brodează o tramă imaginativă pornind de la tehnicile puse în joc pentru vindecarea sa. Abate de la utilizarea lor generală clișeele încredințate de medic sau imaginile de sinteză văzute de el pe ecran și care îi obiectivează boala, luîndu-le ca sursă a proprii imagistici. Imaginile tehnice încetează atunci să fie vederi fragmentate, devenind imagini vii (însuflețite) unde bolnavul este prezent ca subiect²³.

Corpul visat astfel își regăsește dimensiunea simbolică. El nu mai este considerat în sensul materialității sale, ci în mișcarea socială și, totodată, intimă a simbolului. Utilizînd această energie, dintr-o rezervă ce ține de partea cea mai insesizabilă a imaginarului omului, pacientul mobilizează în el forțele vindecării. Cel mai adesea, imagistica mentală e privită ca o metodă adjuvantă, care accentuează efectul tehnicilor medicale utilizate în paralel (radioterapii, chimioterapii etc.). Kostoglotov, unul din bolnavii din *Pavilionul canceroșilor* de Soljenițin, recurge intens la acest procedeu : „Și, într-adevăr, începu să se facă bine. Se întindea cu plăcere sub razele Roentgenului și, în vremea ședințelor, le insufla anume celulelor tumorii ideea că vor fi distruse, că au sfeclit-o”²⁴. Punerea

²³ Aici facem referire mai ales la Carl Simonton, Stéphanie Matthews-Simonton, James Craighton, *Guérir envers et contre tout*, Paris, Epi (trad. din engl.), 1978 ; vezi și Anne Ancelin-Schutzenberger, *Vouloir guérir*, Paris, Toulouse, Erès-la-Méridienne, 1985.

²⁴ Alexandre Soljenitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard (trad. din rusă), 1968, p. 106 [ed. rom. : Aleksandr Soljenițin, *Pavilionul canceroșilor*, trad. Maria Dinescu și Eugen Uricaru, București, Editura Albatros, Editura Universal Dalsi, 1997, p. 84].

în joc a imaginilor mentale ia act de necesitatea ca bolnavul să participe activ la procesul propriei vindecări și să adopte, în fața suferinței, o atitudine de speranță inventivă și nu așteptarea pasivă a unei vindecări venite direct din exterior. Animat de o „voință de șansă” (G. Bataille), pacientul (termenul e revelator în privința viziunii medicale clasice) dispare, devine actor și învață autonomia, regăsește o creativitate interioară, adesea abandonată după copilărie. Tehnicile de vizualizare medicală încadrează în obiectivul lor materia corpului și uită filioanele de simbol ce-i dau viață, durere, bucurie sau moarte. Ele pretind de la subiect un fel de liniște, de absență. Se interesează mai puțin de om decât de procesele a căror miză este el. Invers, imagistica mentală înscrie subiectul în miezul bolii sale, în maniera unei provocări acceptate. Și impulsionează avântul reprezentărilor imaginarului. Visându-și convalescența, cu ochii deschiși asupra imaginilor, luptându-se înverșunat cu o boală transferată nu pe un ecran de terminal, ci în spațiul fără loc și fără timp al imaginarului propriu, bolnavul redobândește gustul vieții. El înrădăcinează speranța vindecării apropiate într-o practică zilnică a imagisticii (asociată, pe de altă parte, cu relaxarea). Iar omul trăiește mai puțin natura obiectivă a faptelor și mai mult semnificația pe care le-o dă. Dincolo de corpul anatomo-fiziologic, bolnavul reface legătura cu calea simbolului, pe care se construiește orice eficiență atunci când e vorba de vindecare. El își regăsește unitatea de om.

Străbătut de o mulțime de tehnici, în ciuda miilor de ochi ce parcurg labirintul oferit de el privirii, corpul nu-și dezvăluie secretul, tot la fel cum nuse dezvăluie, în final, nenumăratelor teorii medicale sau psihologice care încearcă să-l definească. Prea apropiați de el, fără îndoială, ochii interiori, alimentați de ingeniozitatea tehnică, nu luminează încă decât aparente, trebuie mers mai departe, trebuie explorate mereu alte țesuturi. Dar firul Ariadnei, care duce în centrul labirintului, dezvăluindu-l, nu este oare în altă parte? Mai mult, există oare un fir al Ariadnei?

Capitolul 11

CALEA NEÎNCREDERII : CORPUL ȘI MODERNITATEA

Calea neîncrederii

Două căi aparent divergente traduc concepțiile modernității privind corpul uman. Pe de o parte, calea neîncrederii și a eliminării din cauza randamentului său informativ redus, a fragilității, a greutateii sale, a lipsei sale de rezistență. Viziune modernă și laicizată de *ensomatose*, corpul devine atunci, într-o perspectivă cvasignostică, partea blestemată a condiției umane, parte pe care tehnica și știința se pun de acord în a o remodela în mod fericit, a o refasona, „imaterializa“, pentru a elibera omul, întrucâtva, de stînjenitoarea sa înrădăcinare în trup.

Pe de altă parte, dimpotrivă, ca un mod de rezistență, salvarea prin corp, grație exaltării simțurilor, modelării aspectului, căutării celei mai bune seducții posibile, obsesiei formei, a stării sale fizice bune, grijii de a rămîne tînăr. O înfloritoare piață care face din corp obiectul său privilegiat s-a dezvoltat în ultimii ani în jurul cosmeticelor, al îngrijirii estetice, al sălilor de gimnastică, al curelor de slăbire, al menținerii formei, al căutării unei stări fizice bune sau al dezvoltării de terapii corporale.

În cele două cazuri, corpul se disociază de omul pe care-l încarnează și e privit ca un în-sine. El încetează să mai fie sursa identitară inseparabilă de omul căruia îi dă viață. Se produce un fel de clivaj ontologic, care-i opune. În plus, imaginile publicitare ce subliniază imperativul formei, al grijii față de sine etc. fragmentează adesea, în demonstrația lor, unitatea

corpului. Fărîmițare ce răspunde, în oglindă, fărîmițării subiectului din modernitate și ilustrează gravitatea rupturii. Indiferent că e vorba de corp ca parte blestemată sau ca o cale de salvare substituindu-se sufletului într-o societate laicizată, funcționează aceeași distincție, care pune omul în poziție de exterioritate față de propriul corp. Versiunea modernă a dualismului opune omul corpului său și nu, ca altădată, sufletul sau spiritul corpului.

Ne putem întreba dacă nu cumva cultura savantă, de la sfîrșitul Renașterii încoace, e animată de fantasma eliberării de acest dat ambivalent, insesizabil, precar, care e corpul. Fantasmă ce se izbește de evidența că dispariția corpului o provoacă și pe cea a omului. Dar recurgerea la mecanism pentru a gândi corpul constituie, în această privință, un fel de exorcism. Dacă realmente corpul ar fi o mașină, ar scăpa de îmbătrînire, de fragilitate și de moarte. În fața mașinii, corpul uman nu e decît slăbiciune. Dispariția ritualizată a corpului, pe care o cunoaștem astăzi, nu pregătește oare pentru o escamotare pur și simplu a prezenței sale? Dezvoltîndu-se, tehnica și știința nu au încetat să respingă sfera propriu-zis corporală a condiției umane. Dar cum să suprimi corpul sau să-l faci mai eficient prin substituirea anumitor elemente ale sale, fără a modifica, în același timp, prezența umană? Pînă unde e posibil să duci disjunția între om și corpul său? E corpul un membru în plus al omului?

Istoria corpului în cadrul lumii occidentale se scrie încă din Renaștere, cu o influență crescîndă în domeniul tehnicii și al științei, care l-a distins de om și l-a redus la o versiune insolită a mecanismului. Atunci cînd dimensiunea simbolică se retrage din corp, nu rămîne din el decît un ansamblu de roțițe, o structură tehnică de funcții substituibile. Ceea ce organizează în acest caz existența corpului nu mai este ireductibilitatea sensului, ci schimbabilitatea elementelor și a funcțiilor ce-i asigură ordinea.

Îndepărtat în mod abstract de om asemenea unui obiect, golit de caracterul său simbolic, corpul se goleşte și de dimensiunea axiologică. E depozitat și de haloul său imaginar. Devine învelișul accesoriu al unei prezențe, înveliș al cărui ansamblu de caracteristici intră sub egida „comensurabilității elementelor și a determinabilității întregului“, cod al condiției postmoderne, după părerea lui J.-F. Lyotard. Progresele

tehnice și științifice, cu vidul axiologic pe care-l atrag, au făcut din corpul uman o marfă sau un lucru ca oricare altul. Formulele mecaniciste ale filosofilor din secolele XVII și XVIII dobîndesc, mult timp după aceea, o realitate singulară. Ele au anticipat o obiectivare a corpului, care nu a încetat să se extindă în practica socială. Au fost primele ce-au făcut să fie imaginabile procedurile de tehnicizare a corpului, care astăzi au luat avînt. Corpul uman ajunge acum, pentru că și-a pierdut oricum aura de la Vesalius încoace, în „era reproductibilității sale tehnice“.

Corpul în părți detașate

Cu cît corpul, privit ca virtual distinct de omul pe care-l întrupează, își pierde valoarea morală, cu atît îi crește valoarea tehnică și comercială. Corpul reprezintă o materie rară. Astăzi, realizările medicinei și ale biologiei (transplanturi de organe, transfuzii de sînge, proteze, manipulări genetice, procreație asistată etc.) au deschis calea unor practici noi pentru care se anunță un viitor prosper. Ele au dat corpului o valoare de obiect cu un preț inestimabil în privința cererii. Nevoia de organe și de substanțe umane e legată de patru utilizări, cel puțin : cercetarea medicală și biologică, ce folosește numeroase materiale umane ; fabricarea de produse farmaceutice ; grefele, pe care progresele chirurgiei le fac mai frecvente și mai diversificate ; și, în sfîrșit, utilizările tradiționale din facultățile de medicină (disecții etc.). Corpul e descompus în elementele sale, supus rațiunii analitice. Vance Packard consideră, astfel, că „producerea, vînzarea, instalarea și service-ul părților umane detașate au șansa de a deveni industria ce va cunoaște dezvoltarea cea mai rapidă din lume. În termeni de cifre de afaceri, ea va face concurență industriei de piese de schimb pentru automobile... Vor exista magazine de părți detașate în spitale, la fel ca în garaje“¹. În numeroase țări, oficial sau clandestin pentru statele care au stabilit ilegalitatea vînzării de

¹ Vance Packard, *L'homme remodelé*, Calmann-Lévy, 1978, p. 283. Despre prelevarea și transplantul de organe, despre problemele etice, legale, sociale etc., cf. David Le Breton, *La chair à vif...*, op. cit., cap. 6 și 7.

organe sau de sînge de către donatori în viață, indivizi nevoiași își oferă părți ale corpului (rinichi, ochi, testicule etc.) unor receptori contra unor sume de bani ce le permit să-și hrănească familia pentru o vreme. În India, un exemplu printre altele, oamenii își vînd cîte un rinichi unor clinici private. La extremă, straturile populare ale societății devin sursa de organe (sau de sînge) pentru straturile privilegiate sau pentru cetățenii din țările mai favorizate. Se cunoaște importanța vînzării de sînge pentru anumite populații dezavantajate din lumea a treia, care nu dispun de nici un alt mijloc de subzistență. Cererea de sînge este considerabilă în țările dezvoltate, iar cele care nu primesc suficient de la concetățenii lor trebuie să importe din străinătate. În ciuda reticențelor legate de comerțul cu organe umane, sîngele beneficiază de o mare libertate de circulație, spre deosebire de celelalte substanțe. Dar și aici se poate vedea cu ușurință sensul unilateral al schimbului, mergînd dinspre țările cele mai sărace spre cele mai bogate. De asemenea, comerț cu spermă, cu urină, cu sudoare, cu piele, cu fetuși pentru experimentele farmaceutice sau pentru fabricarea de produse cosmetice. În India, comerț cu cranii și schelete umane destinate să satisfacă cercetarea medicală din laboratoarele occidentale. „Între cincisprezece și douăzeci de mii de schelete și cincizeci de mii de cranii și oase diverse sînt curățate, degresate, albite, clasificate și ambalate aici (Patna) înainte de a lua, în fiecare an, calea universităților și a laboratoarelor occidentale“ (Patrice Claude, „Le Monde“). Țări achizitoare : Statele Unite, Marea Britanie, Franța, Germania Federală, Japonia, Israel, Hong-Kong etc. Medicina a realizat, o dată cu cercetarea anatomică, o primă ruptură antropologică, revendicînd, în ciuda împotrivirilor populare, dreptul de face din rămășițele umane un simplu obiect, ce poate contribui la dezvoltarea științei, prin dezmembrarea sa metodică. Cadavrul se transforma într-un „bun exemplu de mașină umană“. Cu prelevările și transplanturile de organe, pentru a doua oară în istoria medicinei, statutul corpului uman face obiectul unei dezbateri intense și al unor practici ce divizează parțial discursul social, constrîngîndu-l pe fiecare la o dificilă luare de poziție. Între medic și pacientul candidat la grefă se interpune, într-adevăr, în mod problematic, un alt om, încă în viață și sănătos în momentul prescrierii, dar a cărui moarte e așteptată pentru a face posibil transplantul. Întrebările

legate de transplanturi nu încetează a fi dominate de problema provenienței umane a grefonului.

Apar cazuri de conștiință, uncori de o mare gravitate, la bolnav și la familia sa sau la cea a donatorului, deja traumatizată prin moartea celui apropiat și trebuind să dea de urgență un răspuns la chestiunea prelevării de organe. Consecințele umane ale acestei soluții adesea necesare sînt considerabile, deoarece fac din însăși ființa omului un material printre altele. Corpul uman devine un obiect disponibil, un potențial pe care doar raritatea și mizele medicale îl disting de celelalte obiecte. În numele vieții (după formula consacrată), pentru a salva existența bolnavilor, lumea occidentală inventează o formă inedită de canibalism. Corpul uman, obiect al acestor transferuri, e ca un fel de *alter ego* : el rămîne semn al omului, nu mai este chiar omul, în măsura în care acțiunile întreprinse asupra lui sînt legitime, acțiuni ce-ar fi percepute din punct de vedere social ca inacceptabile dacă ar trebuie aplicate unui om și nu unui corp disociat. Clivajul care distinge provizoriu omul de corpul său protejează împotriva unei întrebări redutabile.

Așa se întîmplă și cu imaginea cadavrului, obiect al prelevării : nu mai este considerat om, fiindcă se sustrage din el ceea ce contribuie la ființa sa. Trebuie considerat de atunci ca semn a nimic. Dar, pe de altă parte, trebuie să i se mai acorde o umbră de umanitate, deoarece un anumit organ prelevat va intra, la rîndul său, în ființa altui individ.

Unitatea umană e fragmentată, viața primește aparențele unui puteri mecanice. Corpul, divizat în componentele sale, intră sub incidența legii convertibilității și a schimbului generalizat, cu atît mai ușor cu cît chestiunea antropologică e ocolită. Fiecare actor se trezește promovat, donator sau receptor, la rangul de potențială proteză, în funcție de împrejurări². Ceea ce se schimbă aici în profunzime este concepția noastră despre om. Corpul, în această perspectivă, nu mai e tocmai chipul identității umane, ci o colecție de organe, un bun, un fel de vehicul de care se

² În Statele Unite, au avut loc discuții în spitale pentru limitarea transplanturilor de organe la cetățenii americani : „Mor americani, din lipsă de organe, spune conducătorul unui centru spitalicesc, cum am putea, cu mîna pe suflet, să oferim organe străinilor?” („Le Monde“, 16–17 iunie 1985).

servește omul și ale cărui piese sînt interschimbabile cu altele de aceeași natură, cu condiția biocompatibilității între țesuturi. Dualismul ce alimentează medicina modernă este clar numit aici.

Este limpede că prelevarea și transplantul de organe sînt justificabile din punct de vedere uman atunci cînd există un acord al donatorului aflat încă în viață, o dorință a receptorului și condițiile medicale și psihologice reunite pentru o grefă favorabilă.

Majoritatea țărilor au elaborat o legislație referitoare la prelevările de organe de la defuncți. Respectarea dorinței acestora, exprimată în timpul vieții, se află, cel mai adesea, la baza hotărîrilor luate (astfel, legea bioeticii din 29 iulie 1994 din Franța). Ceea ce dovedește multe divergențe de opinie în societățile occidentale privind utilizarea instrumentală a corpului uman *post mortem*. Corpul rămîne astfel o materie rară, fiind protejat prin împotrivirile conștiente (dar și inconștiente) ale unei largi părți a comunității sociale. Aceste practici, care nu pun chirurgilor și medicilor decît probleme tehnice, continuă, în schimb, să frămînte omul obișnuit. Interesul celor dinții este deci de a disocia și mai explicit legăturile între om și corpul său și de a acredita o viziune instrumentală asupra celui din urmă.

În practică, totuși, respingerea organică sau psihologică e frecventă. Sînt infinit de rare contribuțiile medicale ce țin seama de problemele psihologice, mergînd uneori pînă la psihoză, încercate de numeroși indivizi cu grefe sau de donatori aflați în viață³, desigur de natură diferită în funcție de organul grefat și mai ales de condițiile umane ale transplantului. Lucrările despre grefe, întotdeauna laudative, le trec sub tăcere, acreditînd la utilizatori sentimentul că, în practica chirurgicală, nu există mai multe dificultăți în transplantarea unui organ decît în schimbarea unei piese defecte la motorul unei mașini. Dar la biocompatibilitatea țesuturilor trebuie adăugată o psihocompatibilitate între obiectul grefei și bolnav, noțiune mai greu de definit, care ilustrează tocmai imposibilitatea antropologică de a concepe omul ca pe o mașină. Mai rămîne de aflat dacă respingerile de grefă nu sînt urmările organice ale refuzului de alt ordin, mai profund, ce concretizează rezistențele preconștiente și inconștiente ale subiectului.

³ David Le Breton, *La chair à vif...*, op. cit., cap. 6.

Transformarea corpului uman (deci, în ultimă analiză, a omului de care nu poate fi disociat) într-un mijloc pentru alte corpuri (deci alți indivizi), chiar și atunci când e vorba de salvarea vieții unui rănit sau a unui pacient, slăbește, cu siguranță, axiologia socială. Recurgera la noțiunea de solidaritate, campaniile tot mai numeroase de sensibilizare pentru donarea de organe traduc clar faptul că lucrurile nu merg de la sine, că o surdă rezistență se face simțită. Transfuzia de sânge ne oferă un precedent astăzi bine integrat în sensibilitatea occidentală. Totuși, sângele transfuzat nu are aceleași consecințe la nivelul imaginii corpului ca și un organ grefat. Chiar dacă imaginarul sîngelui e puternic în mentalitatea occidentală, reînnoirea sa generează, în cel mai rău caz, o indispoziție provizorie la receptor, probabil anulată prin faptul că-și datorează viața transfuziei. În plus, organizarea socială din jurul donării de sânge contribuie la banalizarea utilizării sale medicale. Problemele etice sînt, la acest capitol, cvasiinexistente, în societățile noastre, în măsura în care sângele reprezintă obiectul unei donări și se reînnoiește rapid fără a dezechilibra sănătatea donatorului. Prelevările de organe sînt de alt ordin. Integrarea fericită a transfuziei de sânge în societățile noastre nu prevede deci neapărat integrarea unanimă a prelevării și a grefei de organe.

Realizare logică a unor cunoștințe biomedicale centrate asupra anatomo-fiziologiei, făcînd pariul corpului și nu pe cel al omului. Rezultatele pot fi apreciate în mod divers. Adesea, într-adevăr, necesară și eficientă, dar mereu în dependență de filosofia medicului, de stilul său de autoritate, dacă este conducătorul unui serviciu spitalicesc. Ceea ce dă, în ochii observatorului, efecte terapeutice foarte diferite de la un serviciu la altul, pentru că medicina nu este o știință exactă, ci esențialmente o artă a vindecării, bazată pe cunoștințe riguroase și pe o atitudine de înțelegere față de bolnav. Din cauza acestei separări a competențelor, a acestor orientări deontologice foarte diferite de la un medic la altul, e posibil să vorbim de ambivalența medicinei moderne. O asemenea ambivalență e cea a modernității. Medicina occidentală este profund impregnată cu valorile timpului, tehnicitatea și performanțele sale fiind determinate de ambianța unui moment. Modul de îngrijire, bolile asupra cărora își exercită eficiența relativă (și eșecurile relative) sînt cele ale

modernității (cancere, SIDA, boli de inimă etc.). Nu este o medicină care preia timpul omului, ca medicina orientală, ce adoptă ritmul bolnavului, încearcă să-l îngrijească în ansamblul său, ca subiect și nu la nivelul simptomului. E o medicină în ritmul modernității, are eficiența brutală a acesteia, care substituie propriul ritm ritmurilor omului, fiind, de altfel, în esență, o medicină de urgență, chiar dacă nu constituie doar asta.

În plus, trebuie subliniat refuzul morții, pe care se bazează medicina occidentală : lărgind mereu limitele vieții, pune provizoriu moartea în dificultate, dar aduce adesea mai mulți ani vieții și mai puțină viață anilor. Și, în același timp, face tot mai mult din moarte un lucru inacceptabil, care trebuie combătut. Mai face dificil și doliul pentru sine însuși în așteptarea unei scaderi fatale sau doliul pentru cei apropiați ; provoacă vinovăția celor ce nu au putut fi prezenți la spital în clipa decesului. Medicina ne dezvăluie că murim, face din moarte o alteritate absolută pe care nimic n-o leagă de condiția umană. Ducând o luptă înverșunată cu un dat antropologic esențial al vieții colective, printr-o refulare nevrotică ce nu poate iluziona, medicina multiplică moartea în viață : serviciile de spitalizare de lungă și de medie durată, condițiile de existență care trebuie acceptate uneori pentru „vindecare“, modul cum îmbătrânesc și mor numeroși pensionari din aziluri o demonstrează cu prisosință. Pentru că refuză să privească moartea cu ochii deschiși, medicina e bîntuită de ea. Și înstrăinează oamenii de relația lor intimă cu moartea, făcînd din acest proces un eșec de neconceput al activității sale.

Multă vreme, moartea a fost sfîrșitul vieții, imobilitatea definitivă a unui om, pe care medicul se limita s-o constate. Acesta nu putea face nimic pentru a amîna ultima suflare a muribundului, pentru care, de asemenea, lucrurile erau clare. Moartea era un adevăr evident. Progresele actuale ale medicinei în domeniul reanimării au perturbat aceste date. Cu tehnicile de reanimare, medicul nu mai este doar grefierul morții, el e cel care îi controlează condițiile, durata și cel care, în ultimă instanță, ia decizia fixării orei : „(În serviciul nostru), moartea adevărată e considerată ceva ce poate fi reversibil“⁴. Influența sa asupra corpului bolnavului

⁴ Claude Gibert, *Service de réanimation de l'hôpital Bichat*, în Bernard Martino, *Voyages au bout de la vie*, Balland, 1987, p. 127.

constituie o influență asupra bolnavului, chiar dacă tocmai profesionalitatea sa privește mai puțin omul bolnav și mai mult problemele lui organice. Serviciile de reanimare sînt locuri unde se realizează în mod concret tema omului—mașină și a dualității, om, pe de o parte, închis între paranteze, și corp, pe de altă parte, care solicită atenția încordată a echipelor. O infirmieră mărturisește foarte clar : „După mai mulți ani lucrați la reanimare, pentru mine bolnavul a devenit... o mașină, o mașină căreia îi măsoari parametrii, îi iei temperatura, tensiunea : de fapt, ai grijă ca mașina aceasta să meargă bine. Ai grijă ca respiratorul să fie bine reglat, ca alarma să funcționeze, să fie apă în umidificator. Dacă mi s-ar fi spus asta la început... aș fi răspuns : «Dar e groaznic ce spune», însă eu așa simt. Acum măsoar parametrii unei mașini a unui bolnav”⁵.

Tehnicile de reanimare sînt necesare, dar puterea lor și faptul că tocmai ele nu vizează o mașină sau, pur și simplu, un corp, ci un om, ridică probleme etice inevitabile. Dacă salvează multe vieți, privează și mulți bolnavi de agonie, făcîndu-i să moară în disconfortul extrem al mijloacelor prin care se încearcă, cu orice preț, menținerea lor în viață. Adesea, în aceste condiții, se pune problema demnității. Un exemplu printre altele : „E adevărat că morții îi lipsește, în general, demnitatea, dar îi lipsește și mai mult atunci cînd ai un cateter Foley în uretră, legat la un tub de dren, o perfuzie permanentă, o colostomie înconjurată de pansamente și tuburi introduse în cavitatea infectată din jurul colostomiei, un tub endotraheal, legat la un aspirator Bennett, fixat pe față cu leucoplast, un tub nasogastric pentru hrănire, tot lipit de față, și toate membrele legate. Așa a murit unul dintre prietenii mei. Cu două zile înainte de sfîrșit, cînd m-am dus să-l văd, mi-a fost greu să ajung pînă la pat din cauza tuturor aparatelor din jur... Dar, desigur, nu putea nici vorbi și, cînd a ridicat mîna, mi-am dat seama că era legată cu o curea”⁶. Reducere tehnică a morții care, din acea clipă, încetează să fie sfîrșitul prin destin al unei existențe, pentru a deveni o treabă strict medicală. *The respirator is turned off*, aceasta este, după Jean Ziegler, una dintre formulele decisive ale morții moderne.

⁵ Bernard Martino, *ibid.*, p. 117.

⁶ Măturie citată în Russel Scott, *Le corps, notre propriété*, Paris, Balland, 1982, p. 164.

Bolnavul, în aceste condiții, e un rest. Dar tocmai pentru că el rămîne prezent în mod categoric (dincolo de organismul său, care beneficiază de toate îngrijirile) atîta vreme cît mai are un suflu de viață, medicina se confruntă astăzi cu mize etice considerabile. Responsabilitate ce-i revine în mod neașteptat, pentru că de competența sa țin procesele organice, nu *anthropos*. Se poate aprecia ce carențe există în sistemul spitalicesc, dezarmat în fața funcției noi care i se atribuie azi, la ora cînd majoritatea occidentalilor mor la spital, aceea a asistării bolnavului la sfîrșitul vieții, adică a acestui rest stăruitor ce face corp cu suferința, dar fără a fi doar asta : misterul fiecărui om căzut pradă durerii.

Modele umane aproape perfecte

Atunci cînd, într-un serviciu de reanimare, creierul unui bolnav nu se mai află în stare de funcționare (stare vegetativă cronică), devine rest un corp ce continuă să funcționeze. Subiectul se volatilizează, rămînînd mereu prezent, confundat cu trupul său, chiar dacă nu va mai putea gîndi sau nu se va mai putea ridica, pur și simplu, din patul de spital niciodată. Chestiunea antropologică e și aici blocată, imposibil de pus din cauza reperelor date peste cap. Pacienții (care zac, mai degrabă) nu există decît datorită tehnicilor de reanimare ce mențin „viața“ „în mod artificial“. Iar numărul lor crește în timp ce acestea din urmă se perfecționează. Altă față a reanimării. Și aici se vede în ce măsură medicina este cea a corpului înainte de toate și în ce măsură pacientul e ostaticul corpului său. Subiectul în stare vegetativă cronică, menținut într-un simulacru de viață, se reduce realmente la *alter ego*-ul său, la propriul corp. Dematerializare a subiectului, satelizare a corpului. Moartea e ținută în suspensie, dar viața continuă să irige o colecție de organe, ale căror funcții sînt preluate, în locurile cu probleme, de multiple aparate.

Cîțiva medici au susținut că nu mai există aici decît corpuri fără om, medalie în mod paradoxal fără revers, și au pretins că pot face experiențe pe acești pacienți în stare vegetativă cronică. A. Milhaud, de la spitalul universitar din Amiens, a testat astfel o operație de transfuzie de sînge

pe cale osoasă la un bolnav aflat de trei ani în comă profundă. Încercare fără legătură cu starea subiectului, neterapeutică, pur experimentală, fără știrea familiei și, desigur, a bolnavului („Le Monde“, 28 noiembrie 1985). Pentru Milhaud, e vorba de „modele umane aproape perfecte, ce constituie intermediari între animal și om“⁷. Grație autorității sale morale, Comitetul Național de Etică a pus capăt, pentru moment, acestor practici, dar nu e mai puțin adevărat că acest gen de demers e logic în cadrul sistemului medical, prin pariul său cu corpul. O medicină tehnică ajunge la crearea acestor stări vegetative cronice, cu care nu știe ce să facă, despre care ignoră totul și care întrețin la familie incertitudinea doliului. În Statele Unite, se propune direct crearea de bănci de donatori, adică de ființe umane aflate la jumătatea drumului dintre viață și moarte, deveniți incalificabili pe plan antropologic : morți întrucât creierul a încetat să le funcționeze, dar disponibili timp de ani de zile ca rezerve de organe grație aparatelor ce-i mențin în viață⁸. Avatar al fracturării unității umane și al vidului axiologic ce caracterizează corpul occidental din secolul al XVII-lea încoace. Rezultantă logică a unei concepții mecaniciste asupra funcționării și realității sale : corpul devine un puzzle sau, mai degrabă, o variantă complicată a jocului de-a mecanicul.

Disociat de subiect, corpul uman e promovat la un regn intermediar între animal și om, la o nouă specie. Ambiția terapeutică sau nenumăratele chestiuni etice ridicate azi de progresul științelor vieții sînt consecințele unor cunoștințe biologice și medicale, centrate pe anatonomo–patologie. Tocmai pentru că medicina nu este orientată asupra bolnavului ca subiect,

⁷ El își justifică acțiunea cu argumente economice (cost ridicat al spitalizării bolnavului aflat în stare vegetativă cronică). După cum subliniază J.–Y. Nau : „Un demers straniu și paradoxal... pentru că se opune eutanasiei și înțelege «să rentabilizeze» această opoziție. Un demers tulburător de asemenea, deoarece postulează că starea vegetativă cronică corespunde morții, permintînd, în același timp, studierea și utilizarea proprietăților vieții“. Cf. J.–Y. Nau, *Les comateux sont-ils des cobayes?*, „Le Monde“, ianuarie 1987.

⁸ Vance Packard, *op. cit.*, pp. 288–289. W. Gaylin, *Harvesting the dead*, „Harper’s magazine“, nr. 249, 1974 ; W. May, *Attitudes toward the newly dead*, în *The Hasting Center Studies*, vol. 1, 1973, p. 5 ; D. Le Breton, *La chair à vif*, *op. cit.*, pp. 309 sq.

prezența ireductibilă a acestuia din urmă se face uneori simțită cu cruzime și apare ca un obstacol în calea acordării îngrijirilor. Problema antropologică se naște adesea cu forța unei repetări a refulării înaintea dificultăților, pentru că nu e percepută după aceea. Prelevările și transplanturile de organe, utilizarea de materiale umane în scopuri de cercetare etc. fac din om un mijloc pentru om. S-a deschis o breșă. A analiza astăzi etica cercetării în științele vieții înseamnă a reintroduce omul, dar după, când realizările sînt deja prezente.

Sarcina în afara organismului femeii

Corpul uman, de la concepție pînă la moarte (și chiar *post mortem*), se află sub controlul medicinei. De la concepția *in vitro* la prelevarea de organe, medicina și biotehnologia preiau procesele organice, le orientează după voia lor. Departate de a le studia și asista doar, ele le modelează. Îndoiala legată de corp nu ocolește fecundarea ; după gestație și naștere, care au încetat să țină neapărat de corp, fiind medicalizate, biotehnologiile au răsturnat și ciclul reproducerii. Hazardului conceperii și gestației i se opune deci o medicină a voinței, a intervențiilor asupra genelor, asupra embrionilor, chiar a fătusului, se disociază diferitele momente ale maternității în secvențe manipulabile, urmărindu-se controlul acestora. Treabă de bărbați, nu de femei, de parcă ar exista, de secole, o tendință vizînd să transfere în mîna bărbatului un proces ce-i scapă în mod organic. Nostalgie tulbure a bărbatului, care a introdus în aducerea pe lume a copilului interferența tehnicii pînă la a controla, de la un capăt la altul, procesul de gestație, provocînd în altă parte decît în corpul femeii și sub controlul său, întîlnirea dintre ovul și spermatozoid. Y. Knibielher a perceput corect îndoiala ce planează și asupra femeii. „Idealul ginecologilor, scrie ea, nu poate fi decît de a îndepărta această femeie, stînjenitoare, și de a accede, cît mai curînd, la gestația *in vitro*. Un asemenea tip de fecundare este deja banal, se va putea prelungi în curînd viața embrionului *in vitro* pînă la gestația completă. Nu e doar science-fiction : echipe de cercetători sînt de acum în competiție pentru a atinge

acest scop. Maternitatea, care constituia încă în secolul XX specificul sexului feminin, știința și demnitatea sa proprie, e pe cale să se fărâmițeze, să se risipească, să cadă în întregime sub controlul medical și social.⁹ Ectogeneza (adică maturarea fătului integral în eprubetă) e la ordinea zilei. Gestație controlată științific, adică întrunind condițiile celei mai bune sănătăți și igiene posibile pentru copilul ce se naște. Oamenii de știință și medicii nu-și rețin admirația în fața „acestui progres tehnic fabulos” care va fi într-o zi „sarcina artificială cu o placentă și un incubator artificial”.¹⁰ Dezgustul implicit față de maternitate, această teamă de corpul care crește, cu încercarea de a-i controla în mod tehnic procesele, duce la ideea că într-o zi, poate, copiii se vor naște în astfel de condiții. A. Huxley a intuit deja acest lucru. Locuitorii din a sa *Brave New World* evocă cu oroare vremea când oamenii erau „vivipari”. În multe privințe, povestea publicată în 1932 pare o premoniție a progreselor biotehnologiei.

Groddeck a făcut altădată analize frumoase ale nostalgiei bărbatului față de naștere, dorință mai mult sau mai puțin ascunsă și care își găsește în mod simbolic (prin creația artistică, între altele) sau ritual (obiceiul participării bărbaților la naștere) o cale de derivare. Groddeck vedea acest principiu atât de înrădăcinat în bărbat, încât sugera chiar răsturnarea frazei freudiene : Femeia nu e un bărbat castrat, urmărită de dorința de penis, ci, dimpotrivă, bărbatul e o femeie ratată, urmărit de dorința inconștientă de a naște. Dar știința nu visează, ea ia această dorință *ad litteram* și se străduiește s-o împlinească. Se vorbește deja de implantarea de embrioni în peretele abdominal al bărbaților, urmăriți din punct de vedere medical și care ar naște apoi prin cezariană. René Frydman declara recent într-un interviu că acest lucru va fi posibil din punct de vedere tehnic în curând. Atunci, imaginarul nostru despre bărbat și femeie se va spulbera. Se ating rădăcinile identității umane și, în primul rând, nevoia ca fiecare ființă umană să se determine ca bărbat sau femeie și să-l perceapă pe celălalt în diferența sa. Experiența arată că posibilul constituie un criteriu fondator al practicii științifice. Ceea ce e posibil

⁹ Yvonne Knibielher, *La maternité sous contrôle*, „Le Monde”, 19 aprilie 1985.

¹⁰ E. Papiernik, interviu în „Vital”, nr. 70, iulie 1976.

trebuie realizat, chiar dacă nu ar fi decît din cauza luptei acerbe dintre laboratoarele de cercetare sau dintre echipele medicale în căutare de „premiere”¹¹.

Procrearea fără sexualitate

La fel cum corpul e privit ca un ansamblu de piese, majoritatea substituibile, diferitele secvențe organice care definesc maternitatea sînt, la rîndul lor, disociate, reconstituite prin intervenție medicală și uneori prelungite în interiorul altui corp, cînd o femeie acceptă să fie mijlocul prin care o altă femeie poate avea un copil, adică se face proteza vie, timp de luni de zile, a unei dorințe de a avea un copil, care nu e a sa, și acceptă, în paralel, să facă din copilul ce se va naște un lucru ca oricare altul, obiect al unei tranzacții. O logică analitică distinge fazele maternității și stabilește schimbabilitatea lor, controlul posibil al fiecăreia dintre ele. Astăzi, nașterea unui copil nu mai este doar îndeplinirea unei dorințe, cu hazardul unei întâlniri sexuale între doi parteneri, viața nu mai începe doar în profunzimea corpului uman, ci în eprubetele fecundării *in vitro*, prin proiectul unui control de către o echipă medicală și prin dorința unui cuplu de a avea copii. Mijloacele sînt numeroase, un cuplu poate primi un ovul, poate recurge la o bancă de spermă ; ovulul fecundat poate fi transferat în uterul altei femei, care poate, la limită, să fie bunica acelui copil ce se va naște (referire la acea femeie sud-africană, care a acceptat să poarte copiii genetici ai fiicei și ginerelui său). Sau o mamă purtătoare, care și-a împrumutat uterul pentru a duce copilul unei alte femei și a-l livra la naștere părinților genetici. Un embrion obținut *in vitro* poate fi congelat ani de zile, chiar secole, dezvoltarea îi poate fi suspendată și reactivată după voie. Corp obiect, fragmentat după o schemă mecanicistă și reconstruit printr-un proiect de control, ce nu ia

¹¹ Să amintim, în această privință, întrebările fundamentale ale eticii de azi, așa cum le pune Georges Canguilhem : „E oare posibil totul, orice posibil e oare de dorit, orice e de dorit e oare și permis? Permis pentru cine și pentru ce?” (*Zilele anuale ale eticii*, raport 1984).

în calcul. nici o clipă, dimensiunea simbolică a parentalității și a dorinței de a avea copii și nu examinează sterilitatea decît în partea sa organică : corpul obstacol, slab, șovăitor. O medicină care vorbește uneori despre modul sterilității și rareori despre motivul ei (legat, poate, de istoria unuia dintre soți, de istoria cuplului și ținînd deci de o altă logică decît aceea a medicinei). În acest sens, știind că multe cazuri de sterilitate sînt de origine psihică, printr-o inducție organică¹², intervenția medicală forțează corpul, fără a rezolva dificultatea umană ce se găsește, poate, în aval. Copilul e disociat de sexualitate, disociat de dorința cuplului (dorință devenită voință), disociat de corpul femeii (devenită mai degrabă vehiculul mai mult sau mai puțin reticent al venirii pe lume a copilului). El poate avea astăzi o mamă de 60 de ani sau mai mult sau poate fi născut de o virgină, manifestîndu-și disprețul față de bărbați. Copilul devine lucru, marfă. Parentalitatea explodează, este instrumentalizată. Un copil poate avea astăzi doi tați și trei mame (un tată genetic și unul social ; o mamă genetică, una uterină și alta socială). A filiația simbolică a copilului, cu excepția cazului cînd se păstrează tăcerea asupra originii sale, ceea ce va apăsa și mai greu asupra lui, e și ea fragmentată, reperele esențiale ale identității sale personale sînt date peste cap într-o tramă genealogică. Ca și cum problema originii ar fi fără importanță pentru constituirea identității umane. Nu se ține cont de un risc antropologic, a cărui importanță nu poate fi evaluată, pentru că este ascuns în imprevizibilul unei istorii personale. Contrar celorlalte obiecte, copilul marfă nu e niciodată garantat și mai ales dezvoltarea sa ulterioară.

Dispersarea corpului o traduce și pe cea a simbolicului. Asimilat unui ansamblu de piese și de operații substituibile, corpul nu mai are sens, ci funcționează. Sau indică o pană, devine obstacol. Maternitatea fragmentată, intrată sub egida voinței și a tehnicii, nu mai are sens nici ea. Rămîne, ceea ce e esențial, investiția posibilă a celor interesați, care pot reintroduce sensul, în alt mod, după o grefă de organ, după aplicarea unei proteze sau recurgerea la procrearea asistată. Dar, în acest ultim caz, rămîne copilul, care nu este actorul operației, ci obiectul ei. Și părinților le e greu uneori să se regăsească la sfîrșitul manipulărilor

¹² Cf., de exemplu, G. Delaisi de Parseval, *La part du père*, Seuil, 1982.

medicale al căror obiect l-au constituit : sexualitate la oră fixă în vederea examenelor medicale ale zilei, sexualitate finalizată, culpabilitate generată de sterilitatea întreținută în permanență pe durata tratamentului, incapacitate de a plînge copilul imposibil, din cauza renașterii continue a speranței provenite din apariția de noi tehnici sau de noi încercări ; ani de existență consacrați voinței de a avea un copil, multe neplăceri pentru un coeficient de reușită destul de mic¹³. Suferințe inedite sînt întreținute la cupluri sau la indivizi sterili, care nu-și pot accepta condiția pentru că este *posibil* să se elibereze de ea.

Uterul ocazional

În Statele Unite, o întreprindere avizată exploatează o piață considerabilă, evaluată, după calculele ei, la cincizeci sau șazece de mii de cupluri pe an. Este vorba, pe modelul unei însămîntări practicate în mod curent la bovine, să se transfere embrionul de la o femeie voluntară la o femeie receptoare, după însămîntarea celei dintîi cu sperma soțului celei de a doua, după un tratament medical corespunzător pentru armonizarea ciclului celor două femei. Trecere mecanică de la un corp la altul, acest transfer de embrion reprezintă echivalentul, pentru femeie, al însămîntării artificiale cu sperma unui donator. Fragmentare a maternității în secvențe străine, dar ordonate din punct de vedere tehnic. Alte cupluri nu ezită să recurgă la mame purtătoare.

Numeroase țări admit, implicit, recurgerea unor cupluri sterile la mame de substituție. Contra unei remuneri, există femei care acceptă să fie însămîntate cu sperma soțului altei femei, să ducă sarcina pînă la capăt și să dea, la naștere, copilul cuplului ce se află la originea solicitării. În această operație, se poate spune că mama și copilul ei sînt lipsiți provizoriu de umanitate, și unul, și altul mărfuri, proteze. Mama purtătoare se disociază de corpul său, din care face un mijloc (se disociază și de sentimentele personale), devine mașină de făcut copii. Ea oferă cuplului

¹³ Jacques Testart (ed.), *Le magasin des enfants*, Paris, „Folio“, 1994.

solicitant partea cea mai intimă a ființei sale, fără a aprecia întotdeauna consecințele actului său asupra ei și asupra copilului. Ceca ce, de altfel, e imposibil. Alegerea unei mame purtătoare constituie un act de voință, care ignoră inconștientul și tot ce poate pune în mișcare la o femeie faptul că poartă un copil în pîntece. Ignoră și consecințele pentru copil ale dificultății pe care o va avea el în a-și stabili originea și în a se situa în fața împrejurărilor speciale ale venirii sale pe lume.

Relația dintre mama purtătoare și cuplul care-i angajează serviciile nu este egală. Prima (ca și individul ce-și vinde unul dintre organe) se află într-o poziție materială precară, ce-o constrînge să negocieze o parte din ea însăși care îi structurează totuși identitatea de ființă umană. Funcțiile organice și componentele corpului nu sînt mărfuri, chiar dacă puterea imaginii mecanice a corpului acreditează ideea. Omul nu-și posedă corpul, el este corpul său. Vînzarea unui organ sau închirierea uterului pentru cîteva zile sau pe perioada sarcinii nu sînt tipuri obișnuite de comerț. Nu te despați de o parte din avutul tău, ci de o parte din ființa ta. Nu poți face apoi ca tot ce s-a întîmplat să nu se fi întîmplat, nu poți reveni în timp pentru a te opune preluării organului, pentru a anula o grefă sau a lua copilul înapoi. Raportul omului cu corpul său se țese în imaginar și în simbolic, corpul nu este un mecanism. Nu te poți atinge de el fără a pune în mișcare forțe psihologice înrădăcinate în partea cea mai intimă a subiectului, fără a solicita inconștientul, adică bazele identității personale. Pentru donator, ca și pentru receptor, rămîne aspectul imprevizibil al consecințelor realizării contractului. Există, în plus, la multe mame purtătoare o psihologie specială, care le supradetermină, mai mult sau mai puțin inconștient, alegerea¹⁴. Sînt adesea femei vulnerabile. Culpabilitatea, depresia urmează uneori predării copilului. Altele se împotrivesc și vor să păstreze copilul. Deja tribunalele americane, încă înainte de naștere, au privat mama de orice drept asupra copilului care se va naște, privilegiind deci dorința de a avea copii a cuplului solicitant și contractul încheiat, mai degrabă decît gestația. O femeie poate deci

¹⁴ Sînt femei animate de dorința unei reparații, care au trăit odată pierderea unui copil prin avort sau abandon, sau care sînt singure etc. Vezi, pe această temă, Marie-Ange d'Adler și Marcel Teulade, *op. cit.*, pp. 159 sq.

să dea naștere unui copil, fără a fi mama lui din punct de vedere legal. Dincolo de posibila suferință a mamei purtătoare în momentul despărțirii de copil, rămîne copilul însuși, copil proteză al imposibilității de a concepe a unui alt cuplu, prizonier al unei tranzacții ale cărei consecințe asupra vieții viitoare abia dacă se pot aprecia astăzi. Un secret greu va apăsa asupra originii lui, tăcerea în privința aceasta sau adevărul nu par, nici unul, nici altul, a fi în avantajul copilului. Nici în cel al părinților, care se vor întreba multă vreme (și nu fără probleme de conștiință) ce atitudine să adopte (se întâlnește deja această dificultate în procedurile de fecundare *in vitro*). Există și precedentul care înscrie în câmpul social tema copilului marfă, a parentalității atomizate, a genealogiei fragmentate și care acreditează încă în fața publicului noțiunea mecanică de corp (și deci de viață umană). Anumite aspecte ale individualismului („vreau un copil al meu“) găsesc în medicina tehnică o încurajare de neconceput, de cîțiva ani, ce-i întărește caracterul. Ne putem întreba împreună cu Catherine Labrusse–Riou cum se face „că medici atît de vigilenți în aprecierea riscurilor fiziologice sau biologice sînt atît de puțin conștienți de riscurile psihosociale ale fărîmițării elementelor parentalității, ale rupturii timpului linear al vieții (congelare prelungită a gameților și a embrionilor) și ale pierderii referințelor simbolice ce amintesc că orice putere și orice dorință nu sînt *a priori* îndreptățite“¹⁵.

Reducerea tehnică a omului doar la corpul său, răspunzînd unor legi mecanice, face abstracție de imaginar, de simbolic și deci de istoria fiecărui individ. Această examinare atinge adesea sensibilitățile colective, adică axiologia socială. O asemenea reducere minimizează în avans consistența tipic umană începînd de la intervenția medicală corectivă și nu poate evita confruntarea cu repetarea refulării. Ea este supusă și unor întrebări etice riguroase din partea diferitelor instanțe ale societății (dar după, cînd realizările sînt prezente). Mai confuz, după intervenția medicală, receptorul (și donatorul, dacă este în viață) se zbate în liniștea vieții sale personale (tocmai aceea pe care medicina nu o mai consideră a fi de competența sa : că e vorba de un organ sau de un copil, problemele

¹⁵ Catherine Labrusse–Riou, *Les procréations artificielles : un défi pour le droit*, în *Ethique médicale et droits de l'homme*, op. cit., p. 68.

nu sînt prea diferite). O antropologie reziduală prezintă aceste demersuri. Dimensiunea simbolică este omisă, unitatea individuală e fragmentată, corpul disociat de subiect se reduce la condiția de obiect manipulabil, supus unor proiecte de control, care fac din biologia umană un ansamblu de date mecanice, lipsite de valoare atunci cînd sînt considerate ca atare, dar, în schimb, esențiale atunci cînd sînt considerate ca mijloc.

Chestiunile etice depășesc cadrul acestei lucrări, să amintim totuși că, în septembrie 1986, J. Testart, unul dintre cei mai buni specialiști ai fertilizării *in vitro* și ai congelării embrionilor umani, și-a exprimat îngrijorarea în fața evoluției cercetărilor din domeniul său și a propus un moratoriu : „Nu vreau să fac anumite lucruri. Ultima mea (realizare) va fi fost congelarea de embrioni umani și nu voi merge mai departe... Știu că poziția mea este ultraminoritară în lumea științifică... logica din cercetare se aplică și la ceea ce e încă lipsit de orice idee de progres, dar nu se poate aplica la ceea ce are deja gustul unui pericol enorm pentru om. Revendic și o logică a non-descoperirii, o etică a non-cercetării. Să încetăm să ne prefacem a crede că cercetarea ar fi neutră, doar aplicațiile sale fiind calificate ca bune sau rele“. Jacques Testart refuză să-și continue experimentele pe oul uman : „Nu se poate stabili încă sexul embrionului uman, dar nu am nici o îndoială că se va ajunge și aici. La început, această tehnică va fi propusă ca un succes medical pentru toate bolile ereditare legate de sex ; apoi oamenii vor apela rapid la fecundarea *in vitro* pentru a alege sexul copilului ce se va naște. Va trebui atunci să se implanteze embrioni la cerere. Cei care nu vor fi utilizați nu vor pune probleme, pentru că nu va fi vorba, în fond, decît de avorturi *in vitro*. Doar dacă nu se cedează acești embrioni altora...”¹⁶

Metodele de diagnostic în eprubetă asupra embrionului sînt la ordinea zilei. Ele ar permite selectarea embrionilor sănătoși dintre ceilalți (?),

¹⁶ Jacques Testart, „Le Monde“, 10 septembrie 1986. Jacques Testart ar fi putut cita, pentru a-i contrazice pe adepții ingineriei genetice, o reflecție a lui Romain Gary din *Charge d'âme* : „În anii '60, cea mai importantă contribuție pe care un specialist în fizica nucleară o putea aduce omenirii era de a se abține de la orice contribuție“. Vezi și Jacques Testart, *Le désir du gène*, Paris, Champ-Flammarion, 1994.

indezirabili dintr-un motiv sau altul. Pornind de aici, e realizabilă, după cum subliniază J. Testart, alegerea sexului embrionului, din cauze medicale, mai întâi (de exemplu, boli ereditare care nu afectează decât băieții : hemofilia constituie un exemplu). De atunci, calea ar fi liberă pentru a favoriza alegerea sexului din motive personale. Aceasta ar fi încununarea logică a dirijării medicale a reproducerii umane : din control în control, parentalitatea s-ar transforma într-o operație tehnică în totalitate supravegheată, iar copilul, de la un capăt la altul al procesului, într-un obiect pur și simplu. Cu atât mai mult cu cât va fi în curând posibil să i se modifice patrimoniul genetic.

Clinicile americane care practică însămintarea artificială propun deja alegerea sexului copilului. Rezultatul nu este întotdeauna garantat, dar probabilitatea e mare. Diagnosticul privind sexul embrionului va fi, însă, sigur. Există cereri în acest sens. Consecințele sociale ale unei astfel de metode sînt imprevizibile. Ele afectează, în schimb, axiologia socială.

India ne dă astăzi un exemplu de folosire a noilor tehnici de diagnostic în direcția eliminării rapide a embrionului de sex nedorit. Tehnicile cele mai moderne vin în ajutorul unor tradiții stabilite de multă vreme. Amniocenteza (analiza prelevărilor de lichid amniotic în timpul sarcinii, pentru reperarea eventualelor anomalii genetice pe baza unui studiu cromozomic al celulelor fetei) este utilizată în India spre a determina sexul copilului ce se va naște. Dacă e băiat, totul merge bine. Dacă e fată, majoritatea femeilor se supun imediat unui avort, adesea într-o sală alăturată celei în care s-a făcut amniocenteza. Examenul cromozomic e neglijat, majoritatea clinicilor, de altfel, nedispunînd de material. Ceea ce rămîne din amniocenteză este doar posibilitatea de a determina sexul embrionului. Clinici specializate exclusiv în amniocenteză și avort apar astfel pînă și în locurile cele mai sărace, unde nu s-a văzut niciodată înainte nici măcar un dispensar. Zestrea relativ mare pe care tatăl trebuie s-o dea la căsătoria fetei se află la originea recurgerii la acest procedeu ce permite suprimarea, încă din fașă, ca să spunem așa, a acestei obligații covîrșitoare. Richard Garcia, într-un articol din „Le Monde“, citează mărturia unui medic din Bombay, care spune : „Din 1975, clinica mea a practicat 400 000 de avorturi în urma unor examene de pre selecție și,

din ultimele 1 000, nu a fost decît un singur fetus de sex masculin¹⁷. În cea mai mare parte a timpului, din lipsă de mijloace, examenele sînt, în plus, practicate în condiții de securitate defavorabile ; fără ghidaje cu ultrasunete, prelevările de lichid amniotic se fac tatonînd în uter, cu riscul de a răni femeia și copilul. Iată un exemplu șocant de ceva ce nu constituie o deturare a amniocentezei, ci pur și simplu recurgerea neașteptată la una din posibilitățile oferite de ea. Se remarcă aici imprezizibilitatea utilizării sociale a celor mai bune soluții. Descoperirea fiecărui nou răspuns la probleme umane sporadice confruntă, în schimb, cu dificultăți de alt ordin, întrucît nimic din viața individuală și socială nu există izolat, totul făcînd parte dintr-un sistem, suprapunîndu-se, și niciodată bunele intenții (și nici voința) nu sînt în totalitate suverane. Și întrucît lumea este infinit mai complexă și mai imprezizibilă decît prezic știința și tehnica.

Fetusul contra mamei sale

Procedurile de imagistică medicală (ecografie, fetoscopie) sau de amniocenteză permit descoperirea leziunilor congenitale ale fătului. Intervențiile chirurgicale *in utero* pot uneori să corecteze aceste handicapuri (de exemplu, hidrocefalia). Un vid juridic și social lasă drum liber unor alunecări uluitoare, ce ridică, printre altele, problema statutului corpului în definiția *anthropos*-ului. Dacă fătul e considerat bolnav (primul motiv inedit), mama apare ca receptaculul care trebuie ocolit pentru a-l atinge. Decizia mamei este, aparent, suverană pentru ca medicul să poată accede la fetus și să-i facă un tratament.

Statele Unite cunosc, totuși, de cîțiva ani, o situație insolită în care medicii se erijează ei înșiși în autoritate supremă și fac apel la tribunale pentru a constrînge în mod legal femeile însărcinate, reticente în această privință, să se supună unor intervenții medicale sau chirurgicale destinate să protejeze fătul. Pot fi obligate la nașteri premature prin cezariană, dacă nu există alte posibilități de tratament. Un conflict de fapt apare în

¹⁷ Richard Garcia, „Le Monde“, 27 aprilie 1988.

aceste cazuri între mamă și copilul pe care-l poartă în ea. Maternitatea este deci disociată, iar mama percepută ca purtătoarea fătului. Izolarea gestației ființei de mamă permite redefinirea juridică a legăturii mamă-făt.

Noțiunea de *wrongful life* (viață prejudiciabilă) permite opoziția potențială dintre un copil născut handicapat și medicii care au urmărit sarcina mamei sau mama însăși, dacă ea a refuzat o intervenție *in utero*, ce-ar fi putut să-i ofere o viață mai bună. Copilul revendică „dreptul de a se naște sănătos“, care se bazează pe reciproca „dreptului de a nu se naște“, dacă condițiile de existență ce-l așteaptă trebuie modificate. Dacă medicii au comis erori de diagnostic sau greșeli ale căror consecințe prejudiciabile le suportă copilul, el este în drept să le pretindă acestora daune. Dacă refuzul mamei l-a privat de dreptul fundamental de a se naște sănătos, el se poate întoarce contra ei : „Invers, dacă s-ar fi consimțit la această intervenție, spune E. Aziza–Shuster, dar ea nu ar fi asigurat rezultatele sperate, copilul grav handicapat ar fi avut dreptul la daune din partea mamei sale. Copilul conchide că, dacă intervenția nu ar fi avut loc, nu ar fi supraviețuit pentru a trăi experiența unei vieți tragice. Copilul afirmă că are dreptul de a nu se naște. Moartea ar fi fost preferabilă unei vieți în suferință și durere“¹⁸. Tratatamentul posibil *in utero*, fragmentarea și pierderea aurei maternității deschid căi ale căror consecințe morale, sociale, psihologice sau juridice sînt imprevizibile.

Un risc antropologic major?

Omul fiind redus la corpul său, corpul însuși instrumentalizat, refularea revine negreșit sub o formă sau alta. Povara umană rămîne prezentă, că e sub forma bolii, a depresiei, a refuzului sau a accidentului sau, pur și simplu, a surprizei. Toate societățile umane sînt alcătuite dintr-un amestec

¹⁸ Evelyne Aziza–Shuster, *Le traitement in utero : les libertés individuelles en question*, în *Ethique médicale et droits de l'homme*, op. cit., pp. 91–92. În redactarea acestui paragraf, ne-am bazat pe articolul de mai sus, care arată o situație deocamdată destul de specifică Statelor Unite.

indecis de probabil și imprevizibil, de o parte considerabilă de imprevizibil. La fel, comportamentele ființei umane. Un risc antropologic se ascunde implicit în aceste practici, nu doar la nivelul sistemului de valori, ci și pe plan psihologic și social. Și aici, J. Testart definește bine dificultatea : „Cu cât sînt aduse mai multe soluții, cu atît se deschide calea unor probleme noi... În ziua cînd vom fi capabili să facem un băiat sau o fată, după voie, vom fi creat o nouă suferință, aceea de a nu putea avea un copil de sexul dorit“. De la o acceptabilitate socială la alta în fața faptului împlinit, fiecare pas înainte modifică pragul de toleranță al cîmpului social. De fiecare dată sînt favorizate solicitări individuale noi, chiar dacă practicile care le încurajează întîlnesc reticențe în plan colectiv și perturbă sistemul de valori.

Procrearea asistată produce o voință de intervenție în toate etapele reproducerii umane. Hazardul e interzis. Sacrul, la fel. Sacrul implică secretul, el nu este niciodată legat de stricta voință a omului. Nu se decide asupra sacrului, el se impune în imprevizibilul raportului cu lumea. S-ar putea relua aici analizele clasice ale lui W. Benjamin asupra devenirii operei de artă în perioada reproductibilității sale tehnice. La fel ca insesizabilul operei, unicitatea sa este devalorizată, în schimb, prin reproducere tehnică. Copilul (sau corpul uman) supus unor manipulări tehnice, unei preocupări de control, care duce la modelizarea sa, își pierde de asemenea aura, chiar mai mult, parentalitatea. Copilul marfă, obiect al unei construiți voluntare, al unei modelări a intimității sale, pierde din farmec. Analizele lui Max Weber asupra deziluzionării lumii pot fi astăzi transpuse asupra corpului (de la Vesalius încoace), poate deja asupra parentalității și, fără îndoială, într-o zi, asupra copilului și asupra maternității. Sînt deja prezente toate elementele pentru favorizarea acestei alunecări. Ne aflăm la începutul unui proces, dar acesta acționează asupra unor valori centrale. Transferul acestor date de la ordinul simbolic la cel al tehnicii și al voinței nu se va face fără un ecou sensibil la nivelul antropologic. Inevitabil, o ecluză se deschide încet, eliberează forțe care pot bulversa în profunzime condiția umană sau se pot dilua cu timpul, grație unor noi sensibilități sociale. E limpede că ne aflăm într-o perioadă de tranziție.

Aspectul exterior al omului

Clonarea pune capăt logicii corpului ca *alter ego*, raportînd subiectul doar la caracteristicile sale genetice, adică ale unei părți indefinibile a corpului său, conținută în fiecare celulă, însă care ar conține în germene subiectul. Clonarea reprezintă o versiune modernă a imaginarului dublului. Este celula, oglindă în devenire a donatorului. Într-un anumit imaginar biologic (prezent în sociobiologie și în visul clonării), subiectul nu este decît epifenomenul, simulacrul corpului său. Omul devine el însuși propria proteză, își poate visa rafinarea la nesfîrșit. Cercetătorii lucrează la această temă. V. Packard înscrie practica într-un viitor nu prea îndepărtat. Reproducerea umană prin clonare, în stilul butășirii plantelor, constituie o procedură tehnică bazată și pe dispariția corpului și, mai ales, a sexualității. Hazardul întîlnirii sexuale între bărbat și femeie e suprimat. Reproducerea propriu-zisă, în laborator și în eprubetă, devine rezultatul unui control. Copil în copie, *alter ego* mai tînăr, reflectare a unui narcisism desăvîrșit¹⁹, care te întrebă ce efect ar putea avea asupra copilului născut în asemenea condiții. Dar, în același timp, viziune naivă asupra lumii, ce identifică omul cu programul său genetic și uită că acestea sînt condițiile de existență a subiectului, hazardul întîlnirilor și al influențelor sale, care-i modelează identitatea. În acest sens, clona nu va semăna niciodată altfel decît fizic cu donatorul. Ceea ce va fi o slabă consolare pentru eliberarea clonei de senzațiile sale legate de propriile origini. Clonarea e încă departe. Ce ne interesează este imaginarul ei, care postulează egalitatea unui copil cu patrimoniul său genetic. Ideologie a corpului. Omul reprezintă mai mult decît corpul său, de care nu se poate distinge antropologic, fiind, la fel, mai mult decît programul său genetic, tocmai pentru că omul nu este o mașină care să dezvolte posibilitățile conținute în ansamblul său de roți. Istoria fiecărui om e unică și inepuizabilă.

¹⁹ Eugenismul (la fel ca rasismul, a cărui extensie nemărturisită este) reprezintă o ideologie a corpului care vrea să facă din om un produs pur al corpului său, uitînd că omul însuși, prin contactul cu celălalt, formează corpul său și ceea ce este el. Nu ne vom opri aici asupra eugenismului, nici asupra rasismului, care merită analize separate.

Clonarea a fost, desigur, asociată cu eugenismul. Nu ar fi clonat oricine. Iată astfel cuvintele lui J. Lederberg, biolog american, deținător al premiului Nobel : „Dacă este identificat un individ superior – și, probabil, un genotip – de ce să nu fie copiat direct, mai degrabă decât să fie expus tuturor riscurilor, inclusiv celor ale determinării sexului, cuprinse în hazardul recombinării?” sau : „Am avea cel puțin plăcerea de a putea controla dacă un al doilea Einstein îl va depăși sau nu pe primul”²⁰. Să sperăm măcar că acea copie genetică a lui Einstein va împărtăși sentimentul lui Lederberg.

Există și alte versiuni ale omului-mașină, care reduc omul la aspectul exterior, la suprafața, observabilă în mod concret, a comportamentului său fizic. Ființa omului este analizată pe baza faptului de a avea un corp și comportamente ce pot fi reperate, descompuse și modificate de îndată ce se cunoaște principiul care le comandă. Dimensiunea simbolică e îndepărtată datorită texturii sale insesizabile, imposibil de cuantificat ca atare. Aproprierea sensului, ce constituie proprietatea omului, e negată în favoarea analizelor secvențiale ale comportamentului său. Behaviorismul ne oferă un prim exemplu al acestei inginerii a comportamentului. În Statele Unite, meseria de „decon condiționare” e foarte apreciată și lucrativă. Noțiunea fetișizată de condiționare scutește de o clarificare a motivelor ce împing, de exemplu, numeroși tineri americani către secte, droguri sau evadări. Se postulează că o serie infinită de condiționări și de consolidări jalonează existența cotidiană a fiecărui individ. Comportamentul constituie un fel de emanație de suprafață a corpului, un ansamblu de gesturi, de senzații căutate, fixate de o primă condiționare și consolidate apoi de fiecare repetare a aceleiași secvențe. Astfel, este ușor, pentru cei care se prevalează de behaviorism, să creeze un contramodel al comportamentului dezaprobat la un actor, să-l „decon condiționeze” cu un program adecvat și să-l „re-con condiționeze” după conduite legate de normele sociale. Sînt elaborate protocoale de modificare a comportamentului, pentru a interveni pe lângă marginalii de

²⁰ Citatele sînt preluate din Gérald Leach, *Les biocrates*, Seuil (trad. din engl.), 1970, pp. 121 și 124.

toate felurile. Inginerii behavioriști ai comportamentului s-au consacrat astfel normalizării homosexualilor. Subiectul al cărui comportament se dorește a fi „rectificat“ este instalat în mijlocul unui dispozitiv tehnic. organele genitale îi sînt legate la fire electrice. Prima etapă a tratamentului se numește „aversivă“. I se proiectează omului fotografii presupuse a-l excita din punct de vedere sexual. În același timp, el primește, la fiecare indiciu de excitare, șocuri electrice atent dozate asupra organelor genitale. Sentimentul de plăcere trebuie să se substituie celui de dezgust, de durere. În a doua fază, se prezintă omului fotografii de femei lascive, fără șocuri electrice. Sexualitatea e redusă, deci, la un proces mecanic. Behavioriștii operează așa cum un mecanic acționează asupra motorului unei mașini, pentru a-i îmbunătăți performanțele. Este vorba și de a imaterializa subiectul și de a interveni mecanic asupra corpului său, pentru a-i modifica astfel comportamentul. Behavioriștii acționează asupra hiperrealului. Ei recrează viața *in abstracto* în mod provizoriu. Dar influența lor asupra unor subiecți poate merge destul de departe. Ea ilustrează aceeași tentație demiurgică din exemplele precedente. Față de imperfecțiunea omului, de imprevizibilul comportamentelor sale, de ensomatosă, e vorba de a-l reconstrui pe un alt model. Cu moduri de utilizare foarte diferite în funcție de sectoarele de aplicare, dar cu firul roșu al imperfecțiunii originii și al necesarei remodelări a omului.

Psihofarmacologia care încearcă modificarea dispoziției subiectului printr-o acțiune biochimică dovedește și o analiză a omului : emoțiile și performanțele sînt modelate de produsele ingerate. Francezii sînt primii consumatori din lume de antidepressive. Durerea, oboseala, deprimarea, insomnia sînt rezolvate pe cale chimică, nu li se mai caută semnificația în cadrul unei structuri individuale. O utilizare banalizată a acestor produse, cum se întîmplă adesea, face ca subiectul să-și piardă sentimentul propriilor limite. În loc să modifice anumite date ale existenței sale, ea forțează toleranța corpului. Numeroși indivizi își pierd astfel raportul intim cu ei înșiși. Corpul se asimilează unei mașini, iar simptomele sale (oboseala, insomnia, depresia) sînt analizate ca disfuncționalități reversibile pe cale chimică. Emoțiile omului sînt ridicate la demnitatea (științifică) de reacții chimice.

José Delgado lucrează simultan pe creier de om și de animal. El modelează secvențe de comportament grație unor stimulări electrice sau chimice efectuate la distanță la nivelul anumitor zone ale creierului. Poate modifica astfel dispoziția animalului, poate face docil un animal agresiv, declanșa o activitate motrice, perturbă comportamente specifice etc. Rezultatele la om par mai derizorii. După părerea lui V. Packard, stimulând zone motrice ale creierului de ființe umane, José Delgado și colaboratorii lui nu au reușit să obțină decât sunete vocalice prelungite. Pe baza principiului demersului lui Delgado, un alt cercetător, Robert Heath, a echipat „bolnavi mentali”, considerați agresivi și periculoși, cu un dispozitiv electric de reglare, ce-i permite bolnavului să-și modifice singur dispoziția dacă simte nevoia²¹.

Un om de știință citat de V. Packard formulează clar visul omului-mașină, al omului cartezian, care nu vrea să fie altceva decât ceea ce crede el că este, pentru care doar voința e suverană : „Se poate imagina ușor că, în viitor, oamenii vor purta electrozi autostimulanți (ar putea deveni chiar ceva la modă) care i-ar face puternici din punct de vedere sexual în orice clipă, care le-ar permite să doarmă sau să rămână treji în funcție de nevoi, care le-ar diminua apetitul dacă ar dori să slăbească sau i-ar liniști când ar fi furioși”²².

Altădată imaterială, memoria constituie astăzi obiectul unor cercetări neurobiologice singulare. După unele ipoteze, fundamentele memoriei fiind moleculare, nu ar fi imposibil să se transfere amintirile de la un actor la altul. În Statele Unite, există laboratoare ce lucrează în acest sens. Memoria va fi, poate, într-o zi, o proteză. În funcție de mijloacele și de imaginația lor, oamenii își vor putea implanta amintiri alese din cataloage foarte detaliate. Problemă spinoasă pentru psihanaliști : departe de a fi un produs al experienței și al condițiilor din copilărie, omul și-ar inventa după voie, după dispoziție, în mod provizoriu, experiența și trecutul. Preocuparea de a trăi numeroase experiențe umane în deplină siguranță ar putea să se materializeze fără obstacole. Orice om ar putea parcurge,

²¹ V. Packard, *L'homme remodelé*, op. cit., p. 56.

²² Vance Packard, op. cit., p. 70. Ne amintim de „orga de dispoziție” ce condiționează după voie comportamentul afectiv al indivizilor, în funcție de durata opțiunii lor, din marea carte a lui P. K. Dick, *Blade runner*, „J'ai lu”.

în voie, virtualitățile condiției sale. Trecutul ar fi produsul viitorului, al regretelor subiectului, al gustului său pentru experiment. Amintirile ar constitui materia primă a unui proiect, a unei intenții. Scurgerea timpului și-ar lua, în sfârșit, revanșa.

Iată câteva orientări ale cercetării cu pretenții științifice, pentru care corpul reprezintă obiectul predilect. Acțiunile umane sînt, pentru behavioriști, simple înlănțuiri de reflexe condiționate. Pentru alții, emoțiile sînt asimilate unor reacții chimice. Pentru alții, sînt impulsuri electrice care comandă ansamblul conduitelor individuale. În afara unei antropologii minime, acești ingineri ai comportamentului își revendică fiecare privilegiul elucidării mobilului acțiunii umane. Fiecare demers le exclude pe celelalte, dar dezarcordul dintre laboratoare nu împiedică deloc continuarea cercetărilor. Nu mai mult luxul unor aparate și protocoale necesare pentru a controla, la suprafața sa, o secvență infimă a comportamentului pe care individul îl are în mod firesc de mii de ori pe zi. Aceste lucrări se relativizează reciproc. Singurul acord între asemenea proceduri contradictorii constă în respingerea dimensiunii simbolice. Condiția umană nu mai este privită ca fiind creatoare de sens, acolo unde orice, o formulă chimică, o ecuație, un cod genetic, un impuls electric sau o condiționare permit să i se stabilească organizarea. Altă trăsătură comună, noțiunea unui corp (al omului) ca instrument maleabil, ale cărui acțiuni sau funcționare pot fi orientate. O examinare ce continuă opera de deziluzionare care avansează o dată cu modernitatea. „Ce e supărător în teoriile moderne ale comportamentului, spune Hannah Arendt, nu este că sînt false, ci că pot deveni adevărate. Ele sînt, într-adevăr, cea mai bună conceptualizare posibilă a unor tendințe inedite ale societății moderne.”²³

Mașină sau organism

Un dicționar al locurilor comune ar putea indica la termenul „corp” : „o mașină minunată”. Sînt numeroase titlurile de articole sau de cărți ce

²³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy (trad. din amer.), 1961, p. 363.

nu ezită să recurgă la această imagine. Nu se compară mașina cu corpul. se compară corpul cu mașina. Comparatia nu poate merge decît în acest sens, tocmai mecanismul dă, în mod paradoxal, corpului mandatul de noblețe, semn incontestabil al originii valorii pentru modernitate. Ceea ce înseamnă subordonarea corpului față de mașină. De la minunata mașină, discursul trece repede la fragilitatea ce-o caracterizează. Fiecare mașină își are mașina. Corpul, dacă este o mașină „minunată“, nu-și merită pe deplin titlul. El se uzează, precaritatea îl expune la probleme ireversibile și, mai ales, el nu are permanența mașinii, moartea fiind prețul plătit al perfecțiunii, iar simbolicul prețul plătit de senzorialitate. Plăcerea și durerea sînt atributele trupului, ele implică riscul asumat al morții și al simbolismului social. Mașina este egală, staționară, ea nu simte nimic întrucît scapă morții și simbolicului.

Proteza corectează posibilitățile ființelor vii, le îmbunătățește performanțele, le sporește rezistența, înscrie secvențe de eternitate în fragilitatea ce le este proprie, rectifică, în detaliile sale, avansarea ineluctabilă a morții în organism (ne amintim că, pentru Bichat, omul moare în detaliu). Corpul uman devine un laborator unde se realizează numeroase intervenții destinate să lege organicul și mecanicul. Pentru a-i spori performanțele, se încearcă introducerea de microprocesoare în creier, spre a oferi imediat subiectului acces la bănci de date. Unul dintre clișeele recente face, de altfel, din creier „calculatorul“ omului (se uită și aici un dat elementar al antropologiei : nu creierul gîndește, ci omul). Din ce în ce mai mult, tehnica e capabilă să preia rolul organicului, să crească performanțele corpului și să dea, în esență, dreptate filosofiei mecaniciste ilustrate de Descartes sau de medicina iatromanției din vremea sa. Pentru a controla problemele datorate bolii, accidentelor, bătrîneții, chirurgii dispun astăzi de un repertoriu uluitor de proteze (aparat artificial ce înlocuiește un organ sau o funcție organică) sau de orteze (care vin să întărească un organ sau o funcție lezată). Biochimistii și imunologii lucrează împreună pentru crearea de substanțe biocompatibile. Fabrica trupului uman intră în era reproducerii sale industriale. „Și asta bucată cu bucată : căci o definiție a corpului îl separă în bucăți. Îl dislocă, îl disociază în alfabetul componentelor sale (forțe, pîrghii, filtre, pompe, circuite, curenți, procese etc.). O organizare de obiecte parțiale, de unități discrete, de

fantezii, definite și delimitate printr-o decupare funcționalistă și structurabilă, acesta este corpul operațional.²⁴ Fragmentarea corpului nu mai este doar unul din simptomele schizofreniei, ea devine rutina serviciilor medicale care trebuie să aleagă între proteză sau greșă, pentru a-și salva bolnavul. Corpul devine puzzle, elemente disponibile și permutabile, majoritatea, cu materialele tehnice. Proteze de genunchi, de umeri, de degete, de șold, de numeroase alte oase și articulații, proteze senzoriale (mai ales auditive și vizuale) ; miniaturizarea și informatica, tot mai mult utilizate, permit, cu rezultate inegale în funcție de deficiențe, unor indivizi cu handicap senzorial sau fizic să recurgă la proteze cu comandă prin microprocesoare, ce răspund solicitărilor sistemului nervos central. Aparat de asistență, menit să preia rolul unei fiziologii deficitare : valvă cardiacă, pacemaker, hemodializă, dializă peritoneală, cateter, inimă sau plămân artificial etc. Biomateriale : sînge, piele artificială etc.

Rezultatele sînt inegale, adesea remarcabile, provocînd limitări mai mult sau mai puțin tolerate de subiect : rinichi artificial, de exemplu. Sînt uneori lipsite de probleme și permit subiectului să regăsească, la sfîrșitul intervenției, un uz normal al vieții. Altele provoacă o dependență de mașină în orice clipă²⁵.

„Omul cu proteză, spune Michel Guillou, este mereu supus demonstrației : proteza ține de performanță... omul cu proteză, de orice

²⁴ Michel Guillou, *Le corps et l'appareil*, „Traverses“, nr. 14–15 (Panoplies du corps), aprilie 1979, p. 135.

²⁵ Și aici, metafora mecanică se izbește de propriile limite. Susținerea mecanică a corpului simulează viața. Ea nu este viață. Sexul artificial constituie o ilustrare pretinzînd că rezolvă tehnic problemele impotenței masculine : „În interiorul membrului, în canalul urogenital, se brânșează pe sistemul vascular un tub de plastic, legat, la intrare, de o mică pompă manuală implantată în scrotul testicular și, la ieșire, de valva corpului cavernos. Bolnavul acționează el însuși pompa, care umflă circuitul de plastic. Se obține o rigiditate a penisului ce se apropie de o erecție normală, fără a o egala. Un dispozitiv mai perfecționat, dar și mai periculos, constă în brânșarea tubului direct pe sistemul vascular, cu intrarea pe arteră și cu ieșirea pe valvă. Bărbatul apasă pe un buton pentru a-și telecomanda erecția“, Jean-Michel Bader, *L'homme aux pièces rapportées*, „Science et vie“, nr. 845, februarie 1988.

fel ar fi ea, e condamnat la verificare ostentativă : a arăta și a-și arăta că el (omul) și ea (proteza), împreună, funcționează. A confirma că legătură lor, că acordul competențelor lor dau, continuu, ocazia performanței (cotidianul întreg e convertit în performanță)... Omul asistat experimentează astfel mai puțin relația sa cu lumea și mai mult își verifică, în mod spectaculos, propria funcționalitate...“ Asimilarea mecanică a corpului nu-l protejează, într-adevăr, pe omul cu aparat de angoasă produsă de hibridarea sa cu un corp străin. „În el, mai spune Michel Guillou, prinde viață marioneta docilă a unei medicine tehnologice triumfătoare : el depinde de un fir, de o pilă, de un reglaj, de o verificare permanentă.“ Omul cu aparat e un fel de ostatic al mașinii și al celor ce-i cunosc funcționarea. El trebuie să integreze imaginii corpului său o materie paradoxală, născută din imposibila resemnare față de pierderea unui organ, marcându-i dispariția și înlocuirea. Precum grefa de organ, integrarea protezei necesită o modificare a investițiilor în corp și mai ales a imaginii pe care subiectul și-o formează în privința sa. În lipsa acestei schimbări de regim, dacă omul nu se resemnează față de pierderea organului și dacă acel corp străin nu este asimilat, existența devine un univers de teamă, unde viața însăși se pierde dacă nu se tolerează o pierdere parțială, disimulată prost de obiectul ce-o compensează. Proteza poate aminti insistent și teribil un statut de străin ce vrea să se materializeze, dar nu reușește. Așa cum grefele de organe presupun necesitatea nu doar a unei biocompatibilități între donator și primitor, ci și a unei psihocompatibilități nu mai puțin importante între grefă și ce-l ce-o primește, aparatul presupune, la cel care-l acceptă, o capacitate morală de a tolera în el un corp străin de factură tehnică, a cărui stare de funcționare va trebui verificată în mod regulat, în majoritatea cazurilor. Crizele de identitate reprezintă una dintre consecințele posibile ale tulburării integrității corporale sau ale modificărilor plastice aplicate corpului.

Fenomenologia ieri (Merleau-Ponty), antropologia azi ne arată că trupul reprezintă condiția omului, locul identității sale, ceea ce i se ia sau i se adaugă modificând raportul său cu lumea, în mod mai mult sau mai puțin previzibil. În acest sens, o intervenție de câteva ore pe un corp pentru o grefă sau o proteză poate afecta o întreagă existență, în funcție

de istoria subiectului, de capacitatea sa morală de a se resemna în privința pierderii unei părți din sine și de a integra un corp străin. Nu e vorba de a modifica un bun mecanic și de a sustrage o piesă defectă dintr-un motor, ci de a modifica ființa organică a omului.

Am spus deja, dacă ar fi cu adevărat o mașină, corpul ar scăpa de îmbătrânire, de fragilitate și de moarte. Toate „piesele“ ce-l compun ar putea fi atunci modificate, rectificate, înlocuite în caz de uzură, schimbate cu altele mai performante. Precum ceasul, corpul ar marca timpul, nu ar fi afectat de el. Ar fi un martor al trecerii timpului, bine protejat în neutralitatea sa și nu victimă. Aceasta este fantezia subiacentă a numeroaselor cercetări și practici care se extind cu atât mai mult, cu cât negarea morții și obsesia securității cresc și se întăresc reciproc.

Omul bionic în puritatea sa tehnică și proiectul său de control integral e aproape realizat de astronaut, care are toate funcțiile organice, chiar și cele mai elementare, legate la aparate. Și, cel mai adesea, omul însuși e acoperit în întregime de costumul său de protecție. Mișcările cele mai imperceptibile ale corpului dau ocazia unui control subtil, unor grafice, unor întrebări. Om transparent, fără identitate, complet dependent de aparate. Se realizează astfel un fel de vis ancestral al inginerilor, anticipat altădată de celebrul corset Aquapendente (1619), ce-și propunea să introducă omul, din cap pînă-n picioare, într-o armură metalică destinată a-i prelua forma și mișcările. Omul bionic, cyborg-ul se anunță, poate, la orizontul unui viitor nu prea îndepărtat : rest uman îmbunătățit de proteze, de stimulatoare, de pile, de microprocesoare, preluînd funcțiile fiziologice sau organele insuficient de performante²⁶.

²⁶ O poveste a lui P. K. Dick ironizează această situație : „Va veni, poate, o zi, cînd o ființă umană care va trage asupra unui robot ieșind din uzinele *General Electric* va vedea, spre marea sa mirare, cum acesta varsă sînge și lacrimi. Iar robotul muribund ar putea trage, la rîndul lui, asupra omului și, spre și mai marea sa mirare, ar putea vedea un fir de fum cenușiu ridicîndu-se din pompa electrică despre care credea că este inima vie a omului. Iată ce ar fi un mare moment de adevăr pentru amîndoi“, Philip K. Dick, *L'homme et l'androïde*, în Boris Eizykman, *Inconscience-fiction*, Keyserling, 1979, p. 66. În *Blade runner*, P. K. Dick a dat o amploare impresionantă acestei teme a ștergerii progresive a granițelor dintre om și android.

Pentru orientările tehnice și științifice ale modernității, corpul uman este o schiță, o ciornă, ale cărei performanțe e necesar să le controlezi și să le ameliorezi. Sau să-l suprimi pentru o mai bună funcționalitate. Corp în plus, căruia omul își dătorcăză fragilitatea și pe care e bine să-l izolezi în fața îmbătrânirii sau a morții, a suferinței sau a bolii.

Cuprins

INTRODUCERE	5
Capitolul 1 – INSESIZABILUL CORPULUI	11
Misterul corpului	11
„Ne-ați adus corpul.“	14
Polisemia corpului	19
Capitolul 2 – LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : OMUL DISECAT	27
Corpul popular	27
O antropologie cosmică	30
Relicvele	34
Corpul de neatins	35
Nașterea individului	37
Inventarea chipului	39
Ascensiunea individualismului	41
Corpul, factor de individuație	43
Omul disecat	43
Leonardo da Vinci și Vesalius	47
<i>Fabrica</i> lui Vesalius	49
Corpul ca rest	57
Capitolul 3 – LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : CORPUL-MAȘINĂ	61
Revoluția galileiană	61
Corpul în filosofia carteziană	65

Corpul în plus	69
Animalul–mașină	73
Corpul pe modelul mașinii	74
O „anatomie politică”	76
Deschideri	77
Capitolul 4 – ASTĂZI, CORPUL...	81
Știința biomedicală	81
Cunoștințele populare despre corp astăzi	82
Mantia de arlechin	85
O comunitate pierdută?	87
Capitolul 5 – O ESTEZIE A VIEȚII COTIDIENE	89
Cotidian și cunoaștere	89
Corpul în situații extreme : un ocol spre cotidian	93
Respirația senzorială a cotidianului	97
Domeniul privirii	100
Locurile unde se trăiește	104
Zgomotele	107
Mirosurile	110
Capitolul 6 – DISPARIȚIE RITUALIZATĂ SAU INTEGRARE A CORPULUI	119
Corpul prezent–absent	119
Riturile de dispariție	123
Corpul expus	128
Corpul escamotat	131
Ambiguitățile „eliberării corpului”	135
Capitolul 7 – ÎMBĂTRÂNIREA INTOLERABILĂ : CORPUL ÎNVINS	139
Corpul nedorit	139
Îmbătrânirea	141
Imaginea corpului	144
Privirea celui alt	147

Capitolul 8 – OMUL ȘI DUBLUL SĂU :

CORPUL CA <i>ALTER EGO</i>	149
Un nou imaginar al corpului	149
Corpul, marca individului	151
Corpul ca <i>alter ego</i>	154
Corpul în plus	159
De la inesizabilul lumii moderne la sesizabilul corpului	162
Categorii sociale	165
Secretul corpului	168

Capitolul 9 – MEDICINĂ ȘI TIPURI DE MEDICINĂ :

DE LA O CONCEPȚIE ASUPRA CORPULUI LA CONCEPȚII ASUPRA OMULUI	171
Inventar	171
Criza instituției medicale	174
Cunoștințe despre om, cunoștințe despre organism	176
O antropologie reziduală	177
Eficiența simbolică	179
Eficiența medicală	182
Efectul <i>placebo</i>	183
Alte tipuri de medicină, alte tipuri de antropologie	185
Vindecătorul și modernitatea	188

Capitolul 10 – HIEROGLIFELE DE LUMINĂ :

DE LA IMAGISTICA MEDICALĂ LA IMAGINARUL CORPULUI	191
O lume devenită imagine	191
Corpul supus privirii	194
Un imaginar al transparenței	195
Epurarea de imaginarul interior	197
Imaginarul exterior	204
A ști și a vedea	210
Imagistica mentală : privirea imaginărilor	213

Capitolul 11 – CALEA NEÎNCREDERII :

CORPUL ȘI MODERNITATEA	215
Calea neîncrederii	215
Corpul în părți detașate	217
Modele umane aproape perfecte	224
Sarcina în afara organismului femeii	226
Procrearea fără sexualitate	228
Uterul ocazional	230
Fetusul contra mamei sale	235
Un risc antropologic major?	236
Aspectul exterior al omului	238
Mașină sau organism	242

ISBN 973-8208-20-3

Redactor : **ION NICOLAE ANGHEL**

Bun de tipar : 29.07.2002

Apărut : 2002

Coli de tipar : 16

Tehnoredactare computerizată :

SORIN-CONSTANTIN STAN

Tiparul executat sub c-da 253/2002,
la Imprimeria de Vest – Oradea,
Str. Mareșal Ion Antonescu, nr. 105,
ROMÂNIA.



[Seria
CÂMP DESCHIS]

• Insesizabilul corpului • Misterul și polisemia corpului • O antropologie cosmică • Relicvele • Corpul de neatins • Inventarea chipului • Ascensiunea individualismului • Corpul, ca factor de individuație • Omul disecat • Corpul, ca rest • Corpul-mașină • Corpul în plus • Astăzi, corpul • Dispariție ritualizată sau integrare a corpului • Îmbătrânirea intolerabilă : corpul învins • Omul și dublul său : corpul ca *alter ego* • De la o concepție asupra corpului la concepții asupra omului • O antropologie reziduală • Vindecătorul și modernitatea • De la imagistica medicală la imaginarul corpului • Corpul și modernitatea •



editura amarcord

ISBN 973-8208-20-3

120000
12