Document généré le 5 juil. 2025 06:56

Sociologie et sociétés

Entre la chair et l'esprit : le corps social du nouveau-né
Between the Flesh and the Spirit: The Social Body of a Newborn

Charles LEVIN

Volume 24, numéro 1, printemps 1992

Entre le corps et le soi: une sociologie de la « subjectivation »

URI : https://id.erudit.org/iderudit/001432ar
DOI : https://doi.org/10.7202/001432ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

LEVIN, C. (1992). Entre la chair et l'esprit : le corps social du nouveau-né. *Sociologie et sociétés*, *24*(1), 67–79. https://doi.org/10.7202/001432ar

Résumé de l'article

La thiiorie classique de la socialisation suppose que l'individu social se développe après la naissance à partir d'un état primaire d'indifférenciation sans frontières entre le soi et l'objet (Freud, Piaget, Skinner). Selon une telle perspective, la sociabilité n'est qu'un fait externe au corps, une caractéristique secondaire ou acquise. Mais le " chaos ", 1' " égoïsme " et le " narcissisme " habituellement attribués à l'enfant ne constituent pas des faits sociaux ou psychologiques ; on trouve l'origine de ces idées dans le créationnisme grec et dans le concept de " chair " selon saint Paul. Dans cette tradition, qui domine encore les sciences sociales, le corps représente la désorganisation mythique qui doit être corrigée et structurée par la Loi de la Société (Durkheim, Lévi-Strauss, Lacan). L'étude contemporaine de la vie cognitive, émotionnelle et sociale du nouveau-né et de l'enfant ouvre la voie à une nouvelle sociologie basée sur la sociabilité primordiale et innée du corps humain.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1992

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

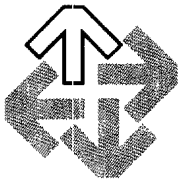
Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Sociologies et sociétés, vol. XXIV, nº 1, printemps 1992

Entre la chair et l'esprit : le corps social du nouveau-né[1]



CHARLES LEVIN

LA DÉFAITE DU CORPS

Il est reconnu que l'émergence du christianisme dans la pensée occidentale a contribué à ce que Jacques Le Goff (1985, p. 123) a appelé « la déroute du corporel » au cours du Moyen Âge. Les origines culturelles et sociales de ce phénomène remontent à l'Antiquité, époque où, au sein de certaines sectes chrétiennes, l'ascétisme assuma un caractère particulièrement messianique, caractéristique que l'on pourrait faire remonter à saint Paul (Brown, 1988). Ce n'est que vers la fin du Moyen Âge, au moment où l'influence de la culture païenne classique vient assouplir les paramètres rigides de la théologie apocalyptique, que l'on recommença à s'intéresser au corps en tant qu'organisme naturel et social. Nous posons ici la question suivante : dans quelle mesure les sciences sociales ont-elles involontairement et subtilement continué, par la consolidation des institutions laïques et la validation scientifique de l'ascétisme, la mise en déroute du corps prônée par le christianisme? J'entendrai ici le terme « ascétisme » au sens large, soit comme la mise en doute ontologique de l'incarnation (cf. Stauth et Turner, 1988). En conclusion, le présent article proposera une hypothèse : grâce à un nouveau regard sur le corps inspiré des recherches contemporaines sur les nouveau-nés, les sciences sociales permettraient la réhabilitation de certaines croyances païennes qui ont longtemps été occultées sans pour autant disparaître de notre culture.

La sociologie classique de même que les autres cultures (y compris le christianisme) visent à établir et à énoncer les principes qui régissent l'ordre du corps humain. C'est toutefois leur tendance à présumer que ces principes sont extérieurs au corps qui rapproche le plus la sociologie traditionnelle et la philosophie chrétienne. De la théorie du contrat chez Hobbes à l'organicisme collectiviste chez Comte, les fondements de la théorie sociologique découlent du présupposé voulant que l'ordre social soit issu exclusivement des propriétés de l'existence collective et que la sociabilité dépende de la conformité à des règles et conventions devant être apprises et/ou imposées. L'organisme individuel est perçu soit comme un incontrôlable obstacle à l'ordre social, soit comme une « abstraction » idéologique qui mine la substance même de l'existence collective (Comte). Comme l'a affirmé Carveth (1983, p. 50), « la sociologie tradi-

1. Je veux remercier Danielle Henripin pour la traduction de cet article.

tionnelle semble résolue à nier l'existence même de la nature humaine si cette dernière n'est pas un pur produit de l'ordre social ». S'il existe une notion socio-scientifique qui résume bien la sagesse des nations en ce qui concerne le corps, ce serait sûrement la conception du corps du nouveau-né comme *un corps à socialiser* — à former, à discipliner, à inciter à la conformité. Dans la mesure où les sciences sociales souscrivent à cette perspective, je dirais qu'elles s'inspirent de la théologie et concordent avec la doctrine fondamentale du christianisme, particulièrement avec les enseignements de saint Paul et de saint Augustin ainsi qu'avec les philosophes ascétiques du début de l'ère chrétienne.

Il est incontestable que la pensée et la culture païennes avaient leur propre conception de l'ordre des choses ; comment pourrait-il en être autrement ? Mais ces principes ne furent jamais aussi étrangers aux expériences personnelles, aussi contraires à l'esprit de la vie sociale ordinaire que ne le sont les systèmes de valeurs contemporains. Comme l'a montré Jean-François Lyotard, l'histoire du christianisme est une sorte de « grand récit » et, à l'instar de certaines formes de marxisme dont les théorèmes sont essentiellement socio-scientifiques, elle cherche à tout intégrer dans une même « narration maîtresse ». En revanche, bien qu'elle se voulût le point de départ d'une ontologie englobante, la doctrine païenne de la « grande chaîne de l'être » exaltait plutôt la multiplicité des phénomènes du monde naturel. Selon Lovejoy (1936), le grand conflit entre, d'une part, la notion classique de la variété et de la diversité naturelle des choses et, d'autre part, les préceptes de la culture chrétienne s'est maintenu jusqu'au XVIII[e] siècle, époque où la pensée européenne réhabilita l'univers sensible.

Si le monde platonique était une hiérarchie, la pensée classique, elle, n'excluait pas l'univers sensible de la chaîne de l'être. Selon la pensée classique, chaque être a sa raison d'être. Le principe de plénitude était effectivement aux antipodes de la stratégie d'*exclusion* des philosophies chrétienne et platonique, stratégie qui désontologisait les données sensorielles et, par le fait même, reléguait ce que les conventions qualifiaient de *bas* aux oubliettes de la fausseté et de l'illusion. Dans son analyse de l'ascétisme païen, Foucault (1984) a explicité cette distinction : si le patricien romain renonçait aux relations sexuelles, il tentait — à l'exemple de Plotin, sans doute — de souscrire à une vision raffinée de la réalité spirituelle, dont la sexualité humaine constituait une expression valable et nécessaire, quoique moins transparente. Le païen qui optait pour la chasteté ne condamnait ni ne rejetait la vie sociale du corps ; contrairement à saint Paul, Origène ou saint Augustin, le philosophe stoïque ne renonçait pas au commerce de la chair parce qu'il le jugeait immoral ; contrairement aux pères de l'Église, il ne croyait pas que par son abstinence, il accomplissait la volonté divine de mettre un terme à la procréation humaine et, par le fait même, de mettre un point final à l'histoire laïque.

Le corps païen relevait d'un ordre intrinsèque qui s'inscrivait dans l'ordre de l'univers (Durkheim et Mauss, 1903 ; O'Neil, 1985), mais pour saint Paul, l'organisme humain n'était que *chair* — une masse informe et désordonnée, incarnant à la fois le mal et l'absence d'être véritable. Cet enseignement battait en brèche la signification sociale que revêtait le corps durant l'Antiquité, car au sein des cultures païennes (juives ou non) de cette époque, le corps était perçu comme un moyen terme structuré, au carrefour de la Nature et de la Cité, établissant ainsi un lien essentiel dans la genèse et la perpétuation de la vie collective (Brown, 1988). Par ailleurs, en réduisant le corps à de la simple « chair » et en niant le caractère inhérent et naturel de sa forme et de son ordre, Paul transférait du corps aux institutions sociales (plus particulièrement à l'Église) tous les pouvoirs en matière de structuration. Dans la dialectique de l'esprit et de la chair, on enlevait au corps son statut d'élément médiateur et on le réduisait à un état primaire, à un chaos informe évoquant la mort et la destruction ; ce corps devait alors être organisé et régi par les règles du savoir-vivre incarnant au sein des lois sociales l'ordre de l'Esprit.

Après saint Paul, la sexualité, le mariage et la famille perdirent — du point de vue de la collectivité — leur caractère social ; ils devinrent, en théorie du moins, des maux nécessaires qui n'avaient de valeur que dans le contexte des pratiques circonscrites et régimentées, codifiées par l'Esprit, c'est-à-dire l'Église. Les relations sexuelles ne pouvaient avoir lieu que dans le contexte du mariage, dont la principale justification n'était ni la fidélité, ni la reproduction, mais la gestion des pulsions sexuelles. En outre, non seulement les différentes activités

sexuelles étaient-elles condamnées comme une dangereuse régression vers l'univers débridé de la chair, mais la reproduction était elle-même indésirable puisqu'elle favorisait la succession des générations et retardait ainsi l'avènement du Royaume de Dieu. Selon les radicaux qui, comme Origène, dénonçaient l'indétermination du corps et visaient à libérer l'âme de toutes ses entraves physiques et sociales, il fallait précipiter le Jugement dernier par tous les moyens possibles. Mais comme le caractère fonctionnel de la reproduction pouvait être asservi à une fonction idéologique — la canalisation des pulsions sexuelles — les Pères de l'Église firent de la procréation un cheval de bataille dans leur lutte contre l'histoire, la société et le corps humains.

Pour nous, cependant, la révolution chrétienne entraînait d'autres conséquences : elle permettait, pour la première fois, de percevoir la société comme une entité autonome, douée d'une logique interne indépendante de l'organisation du corps humain, ce dernier étant désormais jugé indigne de respect. Le corps était devenu *chair*, une chair informe, dépourvue de structure ou de cohérence. Un ordre supérieur et extérieur au corps devait lui être imposé, s'inscrire en lui. Cet ordre n'était toutefois pas la discipline découlant de la Raison classique, mais la domination de la solidarité irrationnelle exigée par la foi. C'était là le fondement philosophique des communautés ascétiques qui virent le jour au lendemain de la Résurrection ; c'est là aussi l'un des principes chrétiens qui a le plus marqué la culture occidentale. Néanmoins, les pratiques sociales conservèrent leur dimension charnelle, comme l'indique la tradition ininterrompue de la symbolisation du corps dans les rites publics, depuis les carnavals païens et chrétiens (Bakhtine) jusqu'à la théorie contemporaine de « l'économie politique du signe » (Baudrillard, 1972). Mais la tradition intellectuelle de l'ascèse, qui nie la signification inhérente du corps, est demeurée une force vive de la culture laïque ; elle se perpétue encore dans les structures profondes des sciences sociales, dans l'utopisme biomédical contemporain, ainsi que dans l'idéologie de la transcendance corporelle mise de l'avant par certains discours sur les rôles sexuels.

LE CHAOS ET LES ORIGINES DU SENS

Le concept paulin de la chair est une variante radicale d'un mythème ancien, tel que celui que propose la cosmogonie orphique : le thème de la vie émergeant de la Noirceur universelle et du Néant originel des mythes de création. Plusieurs récits, notamment le *Timée* de Platon, postulent une indifférenciation originelle ; la peur d'une régression psychologique et sociale vers le chaos originel est, elle aussi, quasi universelle. Elle revêt plusieurs formes, par exemple la désintégration émotionnelle (Klein, 1946), le monstre maternel (Bigras, 1971), la foule déréglée[2], la peste (cf. O'Neil, 1990), ou même le foudroiement sur le chemin de Damas. Pour comprendre ces fantasmes, la psychanalyse offre deux points de vue diamétralement opposés.

La conception classique veut que le nouveau-né naisse dans un état de narcissisme primaire, dans lequel tous les comportements sont dominés par des impulsions, pulsions et réflexes aveugles. Freud fut le premier à adopter ce point de vue, qui fut, jusqu'à tout récemment, corroboré par la recherche dans le domaine de la psychologie expérimentale. Le modèle développemental de Piaget est venu confirmer cette notion en posant le nouveau-né comme un isolat dans un état primaire de « confusion adualiste », dans lequel la perception se borne à des impressions proximales aléatoires, sans continuité ni coordination. En vertu de cette notion, le fantasme du chaos interne doit être le reflet d'un état authentique, celui de l'être « comme il était au commencement ».

Le second point de vue provient de la théorie des relations d'objets, une école psychanalytique qui privilégie le rôle développemental des relations (plutôt que celui des pulsions). Selon ce point de vue, le nouveau-né n'est pas l'île sociobiologique décrite par Freud et Piaget, mais bien un être orienté vers son entourage, plus particulièrement vers celle (ou celui) qui s'occupe de lui. Certains tenants de cette théorie postulent l'existence d'une symbiose initiale

---

2. Voir par exemple les commentaires de FREUD sur Gustave Le Bon, dans *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), chap. 2.

entre le nourrisson et sa mère (Mahler *et al.*, 1975 ; Winnicott, 1971), tandis que d'autres affirment que le nouveau-né est pris dans une lutte acharnée (Klein, 1946) ; il y a néanmoins un consensus global quant au fait que le nouveau-né est, dès les premiers mois de sa vie, un être social (au sens le plus fondamental du terme). Un important corpus de recherches appuie cette hypothèse : depuis les recherches de Bowlby (1958) sur l'attachement et le deuil chez le nourrisson, jusqu'aux microanalyses des interactions mère-enfant effectuées par Brazelton, Stern et plusieurs autres spécialistes contemporains de l'enfance. Dans cette perspective, l'isolement narcissique et le chaos cognitif et sensoriel sont considérés comme des réactions secondaires à l'environnement, plutôt que comme des vestiges d'un état primaire effectif dans lequel il n'y a ni impression d'ordre, ni sentiment d'appartenance sociale. Malgré d'importantes divergences à cet égard entre diverses théories, il ne fait aucun doute qu'il existe certaines angoisses profondément enracinées face à la perspective d'une perte de cohérence et d'équilibre dans l'expérience du soi (Kohut, 1971).

Dans les textes adoptés par les sciences humaines, la notion d'« état de nature » est l'équivalent se rapprochant le plus du postulat traditionnel de l'indifférenciation primaire, concept proposé par la psychologie développementale. Exception faite de Jean-Jacques Rousseau, la plupart des auteurs dépeignent cette condition originelle comme un chaos immoral, la *war of all against all* de Hobbes, lutte qui rend la vie « pénible, brutale et courte ». Bien entendu, la sociologie a grandement discrédité la théorie de l'état de nature et du contrat social. Mais comme je l'ai déjà fait remarquer, le présupposé sous-jacent — voulant que l'ordre dans les relations humaines découle de « l'Esprit » de la société qui a pour but de modeler, de façonner et de *socialiser* la « chair » du corps — continue de dominer la philosophie des sciences sociales.

Le concept d'état de nature, d'agglomération confuse d'individus attendant d'être socialisés ou d'être assujettis à un contrat sous-tend également l'énoncé métapsychologique freudien selon lequel le nourrisson est une incarnation sans entraves des forces instinctuelles. On retrouve la même conception chez Piaget, qui représente l'enfant sensori-moteur comme un isolat sans objet emprisonné dans un monde chaotique de perceptions et de jugements égocentriques. Dans le domaine des sciences humaines contemporaines, l'avatar le plus évident de cette vision sociologique classique est sûrement l'immense importance que nous accordons au langage en tant que source de sens, d'ordre et de structure de la vie — bref, en tant que principal agent de socialisation et de contrôle social au sein de la culture et de la nation.

Comte, Marx et Durkheim ont réussi à montrer les failles dans cette conception de l'état de nature qui réduisait la constitution de la société à une affaire d'intérêts individuels ; ce faisant, ils ne se sont toutefois pas penchés sur la nature de l'individualité. Ils se sont contentés de s'inscrire en faux contre les théories de Hobbes et Spencer et d'affirmer que si la société n'est pas un produit de l'individu, les individus sont forcément le produit arbitraire de la société. Cette prise de position semblait corroborer la thèse moderne selon laquelle le corps humain n'est pas social — une thèse qui ne fait rien de plus que réitérer l'opposition théologique traditionnelle entre la nature (la créature) et la culture (le créateur).

Chez Comte et Durkheim, on a affaire à une conception très large des « faits sociaux » qui présuppose l'origine sociale de toute chose, depuis la moralité privée jusqu'aux catégories logiques. Comme Piaget (1932) le soulignait dans ses réflexions sur le jugement moral, Durkheim voyait la sociabilité comme une fonction de la *contrainte*, qu'il a définie avec beaucoup de latitude afin qu'elle recouvre tous les phénomènes sociaux[3]. La sociologie classique fait donc la synthèse de deux croyances. D'une part, comme nous l'avons souligné, l'individu est considéré comme une abstraction, un phénomène dérivatif et un produit de la socialisation (de la contrainte), étant donné que tout ce qui distingue l'être humain de l'animal provient, en principe, de la société : le langage, la logique, la moralité, la relation et l'émotion. À lui seul, l'être individuel ne saurait créer cet échafaudage de structures sociales et de formes culturelles dont dépend l'être humain. D'autre part (et dans le même ordre d'idées), il n'existe aucune

3. PIAGET (1932, p. 274) : « En ce qui concerne la contrainte, la définition de Durkheim s'est assouplie jusqu'à s'appliquer à tous les phénomènes sociaux. »

différence fondamentale entre l'application de la loi par les policiers et l'acquisition du langage par l'enfant : la société est un tissu de contraintes auxquelles l'être humain doit se soumettre pour devenir un être social. Il importe peu que ces contraintes soient externes — comme dans le cas d'institutions tels que la religion, la loi et l'État — ou qu'elles soient jugées immanentes, comme nous continuons de le découvrir dans le cas des structures du langage, profondément intériorisées mais toujours déjà collectives. À ce propos, Comte (1854) a dit : « La langue est l'expression de l'unité essentielle que crée la religion [...] La véritable fonction du langage illustre le principe cardinal de la philosophie positive : la subordination universelle du subjectif à l'objectif. »

L'hypothèse Sapir-Whorf constitue une variante importante de la théorie sociale positiviste ; cette hypothèse assimile le langage à la pensée et, par le fait même, nie la dépendance réciproque du langage et de la fonction cognitive dans le développement psychologique. L'expérience, noyau métaphysique de l'individualité, est alors conceptualisée comme une fonction des caractéristiques arbitraires de l'environnement linguistique, ces caractéristiques étant créées et imposées par la société. D'aucuns ont même soutenu que la perception n'existait pas, sauf en tant que sous-produit de la représentation linguistique (Derrida 1972, p. 50). Les chercheurs qui investissent le langage d'une telle force de structuration et de détermination se rendent rarement compte qu'ils font abstraction de toute base cognitive et sociale du processus d'acquisition du langage, hormis l'associationnisme réducteur de Lock et la théorie du conditionnement des béhavioristes traditionnels.

Le concept de l'indifférenciation primaire découle très logiquement du présupposé académique traditionnel selon lequel le sens est un phénomène purement linguistique[4]. Nous remarquons que le principe paulin de la lutte entre l'Esprit et la Chair se manifeste jusque dans les théories classiques de la société ; cette lutte se dessine dans le système d'oppositions fondamentales en vertu duquel sens, langage, esprit et société entretiennent avec le corps la même relation mythique qui oppose l'ordre au chaos. L'image du nourrisson « prélinguistique » comme un être isolé et désorganisé est issue de cette idéologie. Jusqu'ici, on a supposé (surtout dans le domaine de la relation et des sciences sociales universitaires) que le corps dépourvu de langage (l'*infans* ou nouveau-né) est un corps auquel il manque, sur les plans sémantique et mental, des rapports cohérents avec le monde. Quelles qu'en soient les raisons, cette vision des choses nous a empêchés de comprendre que c'est justement l'immense plaisir que nous procure l'interaction physique qui est à la base de tout développement psychologique et social.

LA DISPOSITION SOCIALE DES NOUVEAU-NÉS

Si, dans le domaine de la sociologie, le plus grand problème de la modernité était le conflit (identifié par Hobbes) entre l'individu et la société, le grand problème postmoderne est incontestablement la tension entre la société et le *corps*. La modernité s'est butée à une grande ironie : le développement des sciences sociales, qui remettaient constamment en cause le principe d'autonomie, venait contrecarrer l'émergence de l'individualisme politico-juridique. À l'ère de l'individualisme, l'individu devenait une construction sociale parmi tant d'autres.

En termes métaphysiques, la « substance ontologique » de l'individualité a été dans une grande mesure absorbée par la société, mais en laissant un certain résidu qu'on peut rattacher à la problématique du corps. En nous penchant sur cette question, nous constaterons que le corps a déjà fait l'objet de nombreuses controverses idéologiques. Il faut nous garder de confondre le corps avec l'individualité politico-juridique, ou encore l'individualité de l'organisme et celle de l'entité sociale individuelle. Alors que l'individu politico-juridique prend forme par une longue socialisation qui est parfois ardue et varie selon les cultures (voir le principe de séparation-individuation chez Mahler, 1975), le corps est, dès la naissance, un étant individuel dont l'être est immédiatement, paradoxalement, social. On pourrait dire que ce corps, celui du

4. Si le sens est un phénomène linguistique et l'ordre de l'expérience est linguistique, le nouveau-né doit, par définition, être incapable d'organisation puisqu'il est incapable de produire ou de recevoir du sens (*infans* = dépourvu de langage).

nouveau-né, est la substance *symbolique* de l'individualité, une synthèse concrète du particulier et de l'universel, de l'être discret et de l'être social.

Quel que soit le statut de l'individu en tant que construction sociale, il est incontestable que dès le début de son existence terrestre, le corps humain est un organisme social, indispensable fondement de tout autre fait social. Dès que nous admettons, à l'instar de Merleau-Ponty, que le corps n'est pas une source d'erreurs, d'illusions et de déviations, mais plutôt le siège même de la réalité, nous en arrivons forcément à cette conclusion. Mais en quoi consiste le savoir du corps avant que ce dernier n'adapte ses perceptions et expériences aux structures du langage ? Pour répondre à cette question, aussi pertinente pour la sociologie contemporaine que la problématique des sociétés primitives l'était pour Durkheim, j'opérerai entre deux champs de recherche une distinction qu'on omet souvent de faire dans notre domaine : il s'agit de la distinction entre le *social*, soit la charpente corporelle de l'être psychique et interpersonnel, et le *sociétal*, terme qui renvoie à l'univers des structures politiques, des formes sociales, des normes comportementales et des modèles culturels auxquels l'individu déjà social s'adapte plus ou moins.

Pour saisir cette différence, il nous faut comprendre le processus symbolique en des termes résistant au modèle philosophique conventionnel que forment la linguistique et la théorie des représentations. Nous devons plutôt tenter de voir l'émergence de l'univers sémantique et social sous un angle qui n'avait jusqu'ici été pris au sérieux que par les mères de nouveau-nés. La psychologie académique commence à peine à tenir compte de la complexité naturelle des nouveau-nés, à étudier l'extraordinaire subtilité et la grande force de l'univers sensoriel et kinesthésique du nourrisson et à observer le raffinement de ses émotions et la grande sensibilité dont il fait preuve dans ses interactions interpersonnelles.

Le processus symbolique est façonné par l'interaction entre la perception et la proprioception, entre les états internes et les situations externes, entre les fantasmes et les relations réelles. Ce processus ne relève pas d'un développement secondaire, mais il est inscrit dans le corps même ; c'est un élément fondamental de l'expérience sensible, rayonnant à partir de la frontière ambiguë où l'intériorité et l'extériorité se chevauchent dans un espace qui n'est ni subjectif ni objectif (cf. Winnicott, 1971). Anzieu (1985) définissait ces limites comme celles du « moi-peau ». En filant cette métaphore, il mettait en lumière les caractéristiques moïques de la peau : frontières, enveloppes et barrières. Mais dans le concept du moi-peau, on retrouve l'idée implicite de la peau comme médium social primaire, une dimension intermédiaire à travers laquelle le corps libidinal, ou la *psychésoma*[5], participe aux relations réciproques des mondes intérieurs[6].

Freud voyait juste quand il a souligné que ce sont les stimuli corporels internes qui incitent le nouveau-né à élaborer son monde intérieur. Il prenait pour exemple le cas d'un nourrisson affamé qui « hallucine » l'expérience de l'allaitement pour chasser l'inconfort ; mais Freud a mésestimé l'orientation du nouveau-né vers l'image maternelle, qui est dans une très grande mesure une pulsion primaire, et non le résultat d'un apprentissage ou d'un conditionnement secondaires motivés par l'instinct de survie (le principe de réalité)[7]. En d'autres mots, les bébés établissent des rapports cognitifs et intensifs avec leur mère (ainsi qu'avec d'autres membres de leur entourage), non seulement parce que leur mère les nourrit et les console, mais aussi parce qu'ils sont foncièrement des êtres sociaux aimant communiquer et doués d'un appareil cognitif qui leur permet de distinguer (ne fût-ce que provisoirement et par intermittences) les personnes des objets, les fantasmes des perceptions et leur propre être de celui d'autrui (Levin, 1992).

---

5. *Psychésoma* : c'est-à-dire, selon WINNICOTT, l'unité ou l'indifférenciation originelle du corps et de l'esprit.

6. Voir CICCONE et LHOPITAL (1991, p. 79), qui, en commentant l'idée du monde interne, donnent « à l'espace psychique l'aspect très concret d'une organisation sociale, d'une *groupalité interne* ».

7. Voir chez FREUD (1900, pp. 565 et ss.) ses pensées sur la situation motivationnelle de l'« enfant affamé », ainsi que « The Two Principles of Mental Functioning » (1914) où Freud élabore sa formalisation métapsychologique de la transition de l'isolement narcissique à la sociabilité opportune.

Même quand elles ont recours à un modèle interactif (plutôt qu'intrapsychique) de développement psychologique, les études portant sur la dyade mère-enfant indiquent que la strate la plus profonde de la vie sociale est ordonnée en fonction des états *affectifs internes* (Stern, 1985). Selon Emde (1989, p. 45) : « Les émotions sont fondamentalement sociales. » Le nouveau-né est un être aux multiples facettes ; il est limité en partie par son besoin d'interaction sociale, qui est pour lui une source de gratification, tant sur le plan des stimuli à rechercher que sur celui des stimuli à éviter. Les nouveau-nés ont besoin d'être nourris émotivement autant que physiquement et, quand ils sont confrontés à des corps insensibles ou à des figures impassibles, ils deviennent eux-mêmes inexpressifs et se réfugient dans une autostimulation compensatoire (Tronick et Field, 1986) ou deviennent désorientés et renfermés (Brazelton *et al.*, 1974). En outre, quand la personne s'occupant d'eux est difficile d'approche, les nouveau-nés deviennent moins interactifs socialement et donc plus susceptibles de s'isoler émotivement.

À quelques reprises, Freud a fait mention d'une pulsion épistémophile, laissant ainsi entendre que le désir de perception et de connaissance repose sur un fait biologique autonome. Piaget fut le premier chercheur reconnu à identifier et à décrire la complexité et l'autonomie relative du développement cognitif. Malheureusement, son arrière-pensée philosophique l'amena à se rapprocher de Freud : souhaitant concilier les philosophies de Locke et de Kant, il décrivit le nouveau-né comme un empiriste confus, emprisonné dans des états transitoires d'expériences sensorielles mais destiné à prendre conscience, avec le temps, des avantages des savoirs rationalistes (schémas et langage). C'est ainsi que la thèse de Piaget concernant le développement — de l'apprentissage sensori-moteur jusqu'à la pensée représentative — suit la trajectoire freudienne du passage d'un processus primaire à un processus secondaire, du principe de plaisir au principe de réalité ou, en d'autres termes, de l'isolement chaotique du narcissisme primaire aux relations d'objets, passage qui caractérise le stade œdipien. Comme nous l'avons déjà constaté, le concept du narcissisme primaire fait actuellement l'objet d'une remise en question (Balint, 1968 ; Stern, 1985) ; puisqu'il nous est désormais impossible de présumer que la vie commence par une période de développement indifférencié et asocial, nous nous devons de remettre en question les présupposés ayant cours quant aux autres étapes du développement.

Dans la salle d'accouchement, le nouveau-né tournera la tête en direction d'un bruit sonore, démontrant ainsi la coordination intersensorielle rudimentaire entre les appareils auditif et visuel (Wertheimer, 1961). À peine quelques heures après leur naissance, certains nouveau-nés ont même réussi à imiter des gestes manuels ou faciaux, ce qui est remarquable si l'on tient compte du fait que ces bébés n'ont pas eu le temps d'établir les rapports entre les parties du corps d'autrui et les parties du leur. Ces aptitudes à l'imitation, que Piaget situait au début de la période marquée par la « constance de l'objet », dans la deuxième année, ont été observées régulièrement dès l'âge de deux mois (Meltzoff, 1982). De même, Piaget affirmait que l'égocentrisme de l'enfant se maintenait des années durant, mais on a pu constater que, dès l'âge de quatre ou cinq mois, le nourrisson suit le regard de sa mère lorsque celle-ci détourne ses yeux de l'enfant ; ce dernier fait ainsi preuve de curiosité quant au point de vue de sa mère (Scaife et Bruner, 1975). De nombreuses anecdotes font état de l'empathie et du souci d'autrui qu'ont manifestés les nourrissons, mais les tâches que les chercheurs ont demandé aux enfants d'accomplir (en vue d'évaluer leur égocentrisme) ont souvent été trop exigeantes pour permettre aux bébés de démontrer leur sensibilité cognitive et émotive à l'existence d'autres perspectives (Butterworth, 1982, 1987 ; Borke, 1978). Plusieurs raisons permettent de battre en brèche la thèse selon laquelle les bébés n'ont pas de conception de l'objet. Les nouveau-nés suivent la trajectoire des objets en mouvement et attendent de les voir réapparaître de l'autre côté d'un écran opaque. Ils n'oublient pas l'objet et ne présument pas qu'il a cessé d'exister simplement parce qu'il est disparu de leur champ de vision. Ils cherchent à saisir ce qu'ils voient et, lorsqu'on leur présente une image illusoire de l'objet, ils sont désorientés de ne pas pouvoir prendre l'objet dans leurs mains (Bower *et al.*, 1970). Contrairement aux philosophes sceptiques adultes, les nouveau-nés sont des réalistes perceptuels (Bruner, 1980) : ils supposent que les objets sont des entités tridimensionnelles qui sont pourvues de faces cachées, conservent leur identité et se prolongent dans le temps. Mais les enfants ne possèdent pas dès la naissance

la connaissance innée de toutes les lois perceptuelles permettant de déterminer les propriétés et les limites des différents objets. On pourrait ainsi expliquer les erreurs cognitives signalées lors de la quatrième étape du développement sensori-moteur selon Piaget : ce n'est pas que les sentiments de la permanence, de la constance, de la différence et de la séparation des objets soient absents chez l'enfant, c'est plutôt que ce dernier en a encore long à apprendre sur la manipulation des objets et la prévision de leurs mouvements[8].

Le corps du nouveau-né est une entité psychosomatique — un *psychésoma,* selon la terminologie de Winnicott. L'influence des dichotomies théologiques que nous avons relevées — l'Esprit et la Chair, l'Âme et le Corps, l'Intelligence et la Matière, l'Ordre et le Chaos — est visible dans l'importance accordée au développement intellectuel par les théories contemporaines de la socialisation. Nous avons encore tendance à présumer que le nouveau-né ne possède pas les données qui lui permettraient d'inférer l'existence du monde intérieur et du point de vue d'autrui, et qu'il n'acquiert que très graduellement les outils cognitifs qui lui permettront de relativiser son expérience et sa perspective, de façon à ce qu'il devienne un être sociocentrique. On dit toujours que c'est l'*esprit* qui, grâce à l'acquisition de « concepts » et de « schémas », incite le corps à se tourner vers le groupe et à accepter l'interaction sociale comme un comportement nécessaire. Mais cette question est redondante, car nous savons que le corps non socialisé possède tout l'appareil cognitif dont il a besoin pour opérer les discernements présupposés par l'expérience sociale. La sociabilité se développe, c'est incontestable, mais elle n'est *pas* une caractéristique acquise. Le défi auquel fait face le nouveau-né n'est pas d'acquérir la représentation d'un objet afin de constater que l'autre existe et que le nouveau-né devra apprendre à vivre avec cet (ces) autre(s). En effet, c'est dès son engagement sensible que le nouveau-né fait en lui-même l'expérience de l'autre ; il se propulse, par ses espoirs, ses désirs et son imagination, dans le monde intérieur respectif de sa mère, de son père et de ses autres proches. En fait, bien avant de devenir un être actif, le nouveau-né est une personne préoccupée et fascinée par les autres êtres. Il absorbe le monde et y répond avec une précision cognitive et émotive dépassant son aptitude motrice à la réaction[9].

Aujourd'hui, les théories les plus avancées fondent leur modèle du procédé de socialisation sur le concept de la « représentation (mentale) ». On explique l'aptitude du nouveau-né à établir des relations avec les autres par la présence (ou l'absence) de l'aptitude représentative et par le développement de cette aptitude ; en outre, on analyse l'expérience de l'enfant à la lumière des enjeux cognitifs associés à la fonction représentative. Ce faisant, on a rapproché la psychologie développementale contemporaine de la pensée sociologique classique : en bout de ligne, toutes les théories de la socialisation fondées sur l'acquisition de concepts sociaux sont axées sur la problématique durkheimienne des représentations *collectives,* qui pose la question suivante : Dans quelle mesure l'univers subjectif peut-il revêtir une forme publique codifiée et être partagé par la collectivité ? Ce genre de questions débouche habituellement sur une analyse du langage et de son rôle dans le développement. Cependant, dans le contexte des formes plus fondamentales de l'expérience sociale, la terminologie philosophique de la représentation sémio-linguistique a plutôt tendance à obscurcir la compréhension des processus émotionnel et physique qui nous relient sur le plan social. On ne saurait analyser la mise en présence réciproque des relations primaires selon les termes de la théorie traditionnelle de l'image mentale. Le monde intérieur est déjà un monde social, dans lequel l'autre tient toujours un rôle actif : la « substance » du psychisme est un ensemble sensoriel et affectif émergent qu'il serait plus pertinent d'imaginer comme une dynamique d'interactions et de processus intermodaux que comme un ensemble de représentations et de signifiants quasi linguistiques.

---

8. Pour une discussion plus approfondie de ces questions, voir mon travail « An Essay on the Symbolic Process », thèse de doctorat, université Concordia, 1989.

9. Selon ATKINSON et BRADDICK : « Dès les premiers mois, les nourrissons possèdent une aptitude à recevoir des informations du monde matériel et social ; cette aptitude dépasse grandement leur aptitude restreinte à intervenir dans ce monde, une asymétrie qui porte à croire que les modes primaires d'apprentissage à cet âge pourraient être passablement différents de ceux de l'enfance plus avancée, âge où la manipulation occupe un rôle de premier plan dans l'interaction entre le monde et l'enfant. »

Même si, pour les seules fins de cette discussion, nous abordions le problème du corps dans la société d'un point de vue strictement cognitif, nous devrions prendre pour point de départ le fait que le défi intellectuel posé au nourrisson n'est pas d'apprendre qu'il existe au-delà de lui-même un monde social et de savoir se soumettre à ce monde, mais bien de trouver le moyen de négocier une relation entre le soi et l'autre (cf. Levinas, 1961). C'est notre quête de solutions stables à ce problème qui nous confère notre « personnalité » (par opposition à l'individualité politico-juridique) ; cette quête se résorbe rarement de façon définitive, même chez l'adulte accompli (cf. Winnicott, 1971). Car les processus normaux de socialisation, c'est-à-dire le façonnage *sociétal* du corps déjà sociable, offrent rarement des solutions satisfaisantes sur le plan émotif. L'existence du corps du nouveau-né est extraordinairement dense et presque exclusivement relationnelle, avec une intensité que les formes secondaires de la vie sociétale auront tôt fait de diluer. L'intensité absolue de l'interaction psychosomatique telle que vécue par le nourrisson ne se retrouve que rarement dans les formes habituelles de la vie adulte, bien que la vie sociétale soit une quête constante de substituts adéquats et de gratifications masquées. C'est ici, dans la relative austérité de l'ordre sociolinguistique, et non dans une théorie du chaos original, qu'il faut chercher les racines de la très grande résistance qu'oppose le corps à ce que nous nommons la société.

Pour apprendre à penser le corps du point de vue social, il nous faut apprendre à cesser de confondre la société et le social. Comme on peut le déduire des travaux de Durkheim, l'émergence de grandes sociétés dynamiques où, dans l'espace d'une vie, on assistera à une transformation profonde des structures économiques fait surgir de nouveaux enjeux en matière de gestion ; ces enjeux exigent la constitution de la sociologie en discipline. Mais l'existence de la société en tant que telle n'est guère liée à la sociabilité humaine ; elle dépend plutôt du fonctionnement presque autonome de systèmes qui l'emportent souvent sur la solidarité humaine quotidienne : l'État est le parfait exemple de ce type de systèmes dans le monde moderne. Tandis que le *social* se fonde sur diverses formes d'interactions corporelles, la *société* fonctionne à la manière de l'Esprit : elle réduit la personne incarnée à de la chair désincarnée, ce qui lui permet d'élaborer un code du savoir-vivre qui s'acquiert par l'apprentissage et qui est, en outre, arbitraire et sémiotique.

Le sociétal entretient avec le social le même rapport qui sépare l'écriture de la conversation. L'aspect sociétal de la vie sociale exige une grande conformité non spécifique à de nombreuses règles et conventions, mais il est moins rigide en ce qui a trait aux particularismes. Comparativement au social, le sociétal est relativement libre de l'exigeante présence de l'autre. Au jeu intersubjectif réglementaire des corps, le sociétal substitue une dimension plus ou moins abstraite qui rend possible un jeu sans limites au niveau formel des codes et des normes. C'est d'ailleurs en ces termes que l'on peut comprendre le concept de modernité. Dans son analyse de l'économie politique du signe, Baudrillard (1972) notait l'hégémonie grandissante de la dimension sociétale. Ce thème a fait l'objet de plusieurs variantes — notamment chez Rousseau, Marx et Nietzsche — depuis le déclin des anciens régimes. Mais si la modernité fut marquée par l'aliénation du social au sein du sociétal — phénomène que Habermas (1987) a appelé la « colonisation de la vie quotidienne » (*Lebenswelt*) — la postmodernité, elle, se caractériserait peut-être comme le lieu de disjonction de ces deux domaines. Cette disjonction est aussi troublante qu'évocatrice : elle nous rappelle en effet la distinction « ontique-ontologique » proposée par Heidegger, ainsi que son constat d'une lente « dissimulation » de l'Être *Sein* au fil du jeu des phénomènes (*Seiendes*).

Pour plusieurs, le fait que le sociétal se désengage graduellement du social équivaut à une libération, ou, à tout le moins, à une augmentation considérable de la liberté individuelle. Les écrits récents de Baudrillard (1976, p. 78) laissent entrevoir cette libération :

> Pas de mode dans une société de castes ou de rangs, puisque l'assignation est totale et la mouvance de classe nulle [...] si nous nous prenons encore à rêver, aujourd'hui surtout, d'un monde de signes sûrs, d'un « ordre symbolique » fort, soyons sans illusions : cet ordre a existé, et ce fut celui d'une hiérarchie féroce, car la transparence et la cruauté des signes vont de pair. Dans les sociétés de castes, féodales ou archaïques, sociétés cruelles,

> les signes sont en nombre limité, de diffusion restreinte, chacun a sa pleine valeur d'interdit, chacun est une obligation réciproque entre castes, clans ou personnes [...] L'arbitraire du signe commence lorsque, au lieu de lier deux personnes par une réciprocité infranchissable, il se met, signifiant, à renvoyer à un univers désenchanté du signifié, dénominateur commun du monde réel, envers qui personne n'a plus d'obligation.

Cependant, la thèse de Baudrillard sur la « mort du social » prend à tort cette disjonction pour un dépassement. À certains égards, Baudrillard a raison de soutenir que le social a « implosé » : il n'est pas mort, il s'est plutôt réfugié dans la sphère de l'existence privatisée, comme par un désinvestissement massif de l'univers culturel classique. L'effet de ce retrait s'apparente à une psychose collective, par laquelle les liens avec l'extérieur (le sociétal) se maintiennent principalement grâce à l'hallucination et au fantasme. La « collectivité » contemporaine est devenue si artificielle qu'elle n'existe à peu près plus que sous forme de rites télévisuels et d'une culture légiférée. Malgré le caractère de plus en plus artificiel de la vie collective, le social est toujours bien vivant dans la quête rituelle désespérée de l'apothéose émotive (*kerygma*) par les aventures du corps. Isolées de la collectivité, les passions intenses s'épanouissent dans l'univers fongible des signes et des codes. Il semblerait que l'expérience subjective de la relation amoureuse — de l'« échange symbolique » au sens radical (Baudrillard, 1972) — soit l'une des dernières enclaves de la « réciprocité infranchissable » du monde postmoderne. Je ne parle pas que de l'envoûtement des relations clandestines, mais également des vœux de mariage et de tout ce qu'échangent les amants, bref de toute chose qui relève d'une inviolable particularité et à laquelle on ne peut rien substituer.

Quelques observateurs des sociétés dites « primitives » ont noté dans les sociétés tribales une dialectique semblable, opposant le caractère liminal d'une vie communautaire spontanée aux structures et normes sociétales plus conventionnelles (Turner, 1969 ; voir aussi Clastre, 1974, Diamond, 1974). Dans ces collectivités, le sociétal apparaît comme un prolongement plus ou moins direct de la sociabilité humaine, comme un système de représentations collectives ancré dans la densité psychique du corps du nouveau-né. Dans ces sociétés comme dans les nôtres, l'élaboration culturelle des codes et systèmes de signification sociétaux occasionne sans doute un effet de distanciation qui offre à l'être individuel un exutoire différent de l'intimité de ses relations primaires. Dans ce monde fait de corps libidinaux et intelligents en interaction et dans lequel les êtres humains sont parachutés au terme de la vie intra-utérine, la société a toujours servi, à divers degrés, de soupape antisociale, la particularité potentielle du projet de vie individuel variant sans doute proportionnellement à l'effet d'« aliénation » exercé par les normes et les structures.

De plus en plus nous constatons que l'indépendance, la généralisation et l'anonymat grandissants de la dimension sociétale ont eu l'effet paradoxal d'accroître l'intensité du social tout en l'isolant davantage du groupe. On pourrait soutenir que l'abstraction de l'élément sociétal au sein de la culture de masse contemporaine a produit un genre de refuge psychologique, qu'elle a produit une distance sociale, à l'intérieur de laquelle l'excentricité de l'enfant (que la psychiatrie peut qualifier de pathologique mais qui peut néanmoins être valable du point de vue de l'évolution culturelle) peut se poursuivre dans la vie adulte sous une forme non représentative et à peu près exempte de médiation. C'est un peu comme si la postmodernité facilitait le passage de l'être humain au monde adulte sans exiger que l'adulte en devenir abandonne ou supprime le monde intérieur de l'enfance. On isole les conflits personnels et l'imagination créatrice pour les vivre dans un ailleurs spontané, expérimental, sans avoir à les édulcorer pour leur faire épouser la forme communicable des « représentations collectives » (cf. White, 1985).

EN GUISE DE CONCLUSION

Le christianisme nous a légué un héritage ambigu. Comme je l'ai montré, la philosophie chrétienne a jeté les bases de la scission entre nature et culture, cette scission ayant servi de fondement conceptuel aux cultures industrielle et postindustrielle. Selon cette vision de l'humain, le corps est l'incarnation de forces naturelles aléatoires ; il faut apprivoiser et socialiser

ces forces au moyen d'un ordre artificiel que nous avons élaboré à partir d'un esprit et d'une pensée « purs » (par opposition à l'être naturel et animal). Mais en réduisant le corps à une masse informe, le christianisme a préparé le terrain idéologique qui permettrait, d'une part, à la sociologie de s'affirmer comme une science pourvue de ses propres fondements théoriques, et, d'autre part, à deux grands courants sociaux de la pensée occidentale — l'individualisme et l'universalisme — de se développer. Car si elle habite le corps comme un manteau de peau vide, l'âme individuelle a la possibilité — en principe, du moins — d'être « égale » au sein d'un ordre social idéal qui ne tiendrait compte ni des exigences de la collectivité et de la société en ce qui a trait au corps, ni de la spécialisation biologique des sexes.

Les possibilités que laissent entrevoir les techniques de reproduction n'étaient, aux yeux des spiritualistes, qu'un nébuleux fantasme. La virginité de sainte Thècle, contrairement à celle des prêtresses païennes, était exaltée comme un modèle pour toutes les femmes. Pour saisir la dimension radicale de ce point de vue, il faut se rappeler qu'à l'époque de saint Paul, la mortalité infantile était telle que, simplement pour renouveler la population (et non l'augmenter), les citoyennes de l'Empire romain devaient chacune donner le jour à cinq enfants. Origène (dont on dit qu'il s'est castré lui-même) :

> était disposé à envisager la sexualité de l'être humain comme un état de passage. Elle était un accessoire de la personnalité dont on pouvait se passer et qui ne jouait aucun rôle dans la définition de l'essence de l'esprit humain. Les hommes et les femmes pouvaient s'en passer, même ici-bas. La vie humaine, vécue dans un corps sexué, n'était que la dernière heure d'une longue noirceur qui, dès l'aube, se dissiperait. Le corps s'approchait d'une transformation si importante que toutes les notions actuelles d'identité liées aux différences sexuelles et tous les rôles sociaux relatifs au mariage, à la procréation et à la naissance, semblaient aussi fragiles que les grains de poussière virevoltant dans un rayon de soleil. (Brown, p. 168.)

Parce qu'il permettait à la liberté et à l'égalité de *venir d'en haut,* sans référence aux contingences de l'incarnation au sein de l'ordre sexuel et social, on peut dire du christianisme qu'il fut le principal modèle culturel des philosophies utopistes et révolutionnaires de l'ère moderne, ainsi que de certains éléments progressistes des démocraties libérales occidentales, y compris la graduelle émancipation des femmes. Bien sûr, le christianisme a également fourni l'arsenal idéologique à la plupart des réactions à ces tendances. Les meilleurs et les pires éléments de la culture occidentale ont découlé d'un profond reniement ontologique du corps, d'un ascétisme profondément enraciné. Il incombe maintenant aux sciences sociales de restructurer notre compréhension culturelle de la sociabilité humaine à la lumière de ce que Nietzsche a nommé la « sagesse du corps ».

Charles LEVIN
Département de sociologie
Université de Montréal
C.P. 6128, Succ. « A »
Montréal, (Québec)
Canada H3C 3J7

RÉSUMÉ

La théorie classique de la socialisation suppose que l'individu social se développe après la naissance à partir d'un état primaire d'indifférenciation sans frontières entre le soi et l'objet (Freud, Piaget, Skinner). Selon une telle perspective, la sociabilité n'est qu'un fait externe au corps, une caractéristique secondaire ou acquise. Mais le « chaos », l'« égoïsme » et le « narcissisme » habituellement attribués à l'enfant ne constituent pas des faits sociaux ou psychologiques ; on trouve l'origine de ces idées dans le créationnisme grec et dans le concept de « chair » selon saint Paul. Dans cette tradition, qui domine encore les sciences sociales, le corps représente la désorganisation mythique qui doit être corrigée et structurée par la Loi de la Société (Durkheim, Lévi-Strauss, Lacan). L'étude contemporaine de la vie cognitive, émotionnelle et sociale du nouveau-né et de l'enfant ouvre la voie à une nouvelle sociologie basée sur la sociabilité primordiale et innée du corps humain.

SUMMARY

Classical theory in socialization supposes that the social individual develops after birth from an undifferentiated primary state with no boundaries between self and object (Freud, Piaget, Skinner). From this perspective, sociability is nothing more than a phenomenon outside the body, a secondary or acquired characteristic. "Chaos", "egotism" and "narcissism" habitually attributed to the child do not however constitute social or psychological facts. The origin of theses ideas can be found in Greek creationism and in the concept of the "flesh" according to St. Paul. In this tradition, which still dominates the social sciences, the body represents the mythical disorganization which must be corrected and structured by the Law of Society (Durkheim, Lévi-Strauss, Lacan). Contemporary studies on the cognitive, emotional and social life of the newborn and the child open the way for a new sociology based on the primordial and innate sociability of the human body.

RESUMEN

La teoría clásica de la socialización supone que el individuo social se desarrolla después del nacimiento a partir de un estado primario de indiferenciación sin fronteras entre el sí mismo y el objeto (Freud, Piaget, Skinner). Según una tal perspectiva, la sociabilidad no es más que un hecho externo al cuerpo, una característica secundaria o adquirida. Pero el "caos", el "egoismo" y el "narcisismo" habitualmente atribuídos al niño no constituyen hechos sociales o psicológicos ; se encuentra el origen de estas ideas en la creación griega y en el concepto de "carne" según San Pablo. En esta tradición, que domina aún las ciencias sociales, el cuerpo representa la desorganización mítica que debe ser corregida y estructurada por la Ley de la Sociedad (Durkheim, Levy-Strauss, Lacan). El estudio contemporáneo de la vida cognoscitiva, emocional y social del recién nacido y del niño abre la via a una nueva sociología, basada sobre la sociabilidad primordial e innata del cuerpo humano.

BIBLIOGRAPHIE

ANZIEU, Didier (1985), *Le Moi-peau,* Paris, Bordas.

ATKINSON, J. et O. BRADDICK (1982), « Sensory and perceptual capacities of the neonate », *in* Stratton, P.M. (éd.), *Psychology of the Human Newborn,* New York, Wiley.

BAKHTINE, Mikhail (1965), *Rabelais and His World,* Cambridge, Mass., M.I.T. Press, (1968).

BALINT, Michael (1968), *The Basic Fault,* Londres, Tavistock.

BAUDRILLARD, Jean (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe,* Paris, Gallimard.

BAUDRILLARD, Jean (1976), *L'Échange symbolique et la Mort,* Paris, Gallimard.

BIGRAS, Julien (1971), *Les Images de la mère,* Saint-Jérôme, Hachette-Interprétation.

BORKE, H. (1978), « Piaget's view of social interaction and the theoretical construct of empathy », *Alternatives to Piaget : Critical Essays on the Theory,* L.S. SIEGEL et C.J. BRAINERD (éd.), New York, Academic Press, pp. 29-42.

BOWER, T.G.R. (1975), « Infant Perception of the Third Dimension and Object Concept Development », *Infant Perception : From Sensation to Cognition, 2 : Perception of Space, Speech, and Sound,* L.B. COHEN et P. SALAPATEK (éd.), New York, Academic Press, pp. 33-50.

BROUGHTON, J.M. et M.K. MOORE (1970), « Demonstration of Intention in the Reaching Behaviour of Neonate Humans » *Nature,* n° 22, pp. 679-80.

BOWLBY, John (1958), *Attachment,* Harmondsworth, Middlesex, Penguin, (1969).

BRAZELTON, T.B., E. TRONICK, L. ADAMSON, H. ALS et S. WISE (1974), « Early Mother-infant reciprocity », *Parent-Infant Interaction,* R. Schaffer (éd.), Amsterdam, Elsevier, pp. 137-154.

BROWN, Peter (1988), *The Body and Society : Men, Women, and Sexual Renounciation in Early Christianity,* New York, Columbia University Press.

BRUNER, Jerome (1980), « Afterword », *The Social Foundations of Language,* D. OLSON (éd.), New York, Norton, pp. 376-386.

BUTTERWORTH, G. (éd.) (1982), *Infancy and Epistemology : An Evaluation of Piaget's Theory,* New York, St. Martin's.

BUTTERWORTH, G. (1987), « Some Benefits of Egocentrism », *The Child's Construction of the World,* Jerome BRUNER et Helen HASTE (éd.), Londres, Methuen, pp. 62-80.

CARVETH, Donald L. (1983), « Psychoanalysis and Social Theory : The Hobbesian Problem Revisited », *Psychoanalysis and Contemporary Thought,* n° 7, p. 1.

CICCONE, Albert et M. LHOPITAL (1991), *Naissance à la vie psychique : modalités du lien précoce à l'objet au regard de la psychanalyse,* Paris, Dunod.

CLASTRE, Pierre (1974), *La Société contre l'État,* Paris, Éditions de Minuit.

COMTE, Auguste (1854), *Système de politique positive,* Paris, Imprimerie Larousse.

DERRIDA, Jacques (1972), *La Voix et le Phénomène,* Paris, PUF.

DIAMOND, Stanley (1974), *In Search of the Primitive : A Critique of Civilization,* New Brunswick, N.J., Transaction Books.

DURKHEIM, Émile (1930), *De la division du travail social,* Paris, PUF.

DURKHEIM, Émile et M. MAUSS (1903), « De quelques formes primitives de classification », *Année Sociologique*, vol. VI.
EMDE, Robert N. (1989), « The Infant's Relationship Experience : Developmental and Affective Aspects », *in* SAMEROFF et EMDE (éd.), *Relationship Disturbances*, New York, Basic Books, pp. 33-51.
FOUCAULT, Michel (1984), *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
FREUD, Sigmund (1967), *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, chap. 7.
FREUD, S. (1921), *Group Psychology and the Analysis of the Ego, The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, vol. 18, pp. 69-143.
KLEIN, Melanie (1946), « Notes on some Schizoid Mechanisms », *Envy and Gratitude and Other Works : 1946-1963*, New York, Delta, pp. 1-24.
KOHUT, Heinz (1971), *Le Soi : La Psychanalyse des transferts narcissiques*, trad. Monique André Lussier, Paris, PUF.
LeGOFF, Jacques (1985), *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard.
LEVIN, Charles (1992), « Thinking through the Hungry Baby : Toward a New Pleasure Principle », *Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 47, pp. 119-137.
LEVINAS, Emmanuel (1961), *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
HABERMAS, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action*, volume 2 : *Life World and System : A Critique of Functionalist Reason*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press.
LOVEJOY, A.O. (1936), *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
LYOTARD, Jean-François (1979), *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit.
MAHLER, Margaret, F. PINE et A. BERGMANN (1975), *The Psychological Birth of the Human Infant*, New York, Basic Books.
MELTZOFF, A.N. (1982), « Imitation, Intermodal Coordination and Representation in Early Infancy », *in* George BUTTERWORTH (éd.) (1982), pp. 85-114.
MINDE, Klaus et R. MINDE (1986), *Infant Psychiatry : An Introductory Textbook*, Beverly Hills, Californie, Sage Publishing.
O'NEILL, John (1985), *Five Bodies : The Human Shape of Modern Society*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
O'NEILL, John (1990), « Aids as a Globalizing Panic », *Public*, n° 3, pp. 77-85.
PIAGET, Jean (1932), *Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF.
SAMEROFF, Arnold J. et R.N. EMDE (1989), *Relationship Disturbances in Early Childhood : A Developmental Approach*, New York, Basic Books.
SCAIFE, M. et J. BRUNER (1975), « The Capacity for Joint Visual Attention in the Infant », *Nature*, n° 253, pp. 265-266.
STAUTH, Georg et B. TURNER (1988), *Nietzsche's Dance : Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford, Basil Blackwell.
STERN, Daniel (1985), *The Interpersonal World of the Infant : A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books.
TRONICK, Edward Z. et T. FIELDS (éd.) (1986), « Maternal Depression and Infant Disturbance », *New Directions for Child Development*, n° 34, Winter.
TURNER, V.W. (1969), *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.
WERTHEIMER, M. (1961), « Psychomotor coordination of auditory visual space at birth », *Sciences*, n° 134.
WHITE, Allon (1985), Hysteria and the End of Carnival : Festivity and Bourgeois Neurosis, *Semiotica*, vol. 54, n^{os} 1-2, pp. 97-111.
WINNICOTT, D.W. (1971), *Playing and Reality*, Harmondsworth, Pelican.