

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/359006941>

Sur la sociologie du corps

Research Proposal · January 2003

CITATIONS

0

READS

91

1 author:



Joffrin Jean-Pierre

Institut des Matériaux Jean Rouxel

11 PUBLICATIONS 0 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Radical transaction costs economics : Coase, Cheung and more [View project](#)



Radical transaction costs of energy economics [View project](#)

Préparation à l'agrégation de sciences sociales. Thème " Corps et société "

A propos du corporéisme

Lecture de Jean-Claude Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus*, Nathan, 2000, David Le Breton, *Anthropologie du Corps et Modernité*, PUF, 1990 et Jean Maisonneuve, *Le corps et le corporéisme aujourd'hui*

Fiche réalisée par Jean-Pierre Joffrin (ENS Ulm)

imprimer  cette page

Ce travail a pour objet d'évaluer la pertinence de la notion de " corporéisme " dans la sociologie à partir de quelques références tirées de la bibliographie de l'agrégation et d'exemples extraits des travaux de Kaufmann (*Corps de femmes...*) et Ehrenberg. La sociologie de N. Elias sert de trame générale. Il est loin d'être exhaustif, ni du point de vue de cette bibliographie (beaucoup de références pourraient sans doute être mobilisées), ni du point de vue du thème lui-même (des ouvrages mentionnés par Kaufmann, qui ne se trouvent pas dans la liste proposée pour l'agrégation, semblent incontournables). J'attends [vos commentaires...](#)

Thèmes : corporéisme, socialisation, civilisation, usages du corps, libération corporelle, narcissisme, réflexivité, sensations, émotions, incorporation, paraître, sensualisme, culture somatique, aliénation, dépendance, prise de rôle, engagement, distanciation.

I. Deux définitions et deux exemples

Définitions du concept

a) Le terme **corporéisme** est présenté généralement par l'expression **'revalorisation du corps'**. On peut, dans un premier temps, le définir comme une **pratique d'activités sensorielles** ('recherche de sensations par l'externe') et spirituelles ('recherche de sensations par un travail intérieur'). Ici, le corporéisme prend généralement la figure d'un **'désir de concrétude', besoin de se sentir exister en utilisant son corps** (comme ressource émotionnelle, sensorielle, mode de connaissance de soi) ; il renvoie aussi à des 'quêtes fusionnelles' dans lesquelles le corps est vecteur de sociabilité, ressource pour l'action, l'engagement avec l'environnement. Il est objet de jouissance, de plaisir, le moyen du bien-être. Si le terme peut être rattaché à des pratiques corporelles (le yoga), il peut aussi renvoyer à un imaginaire libertaire, des représentations symboliques du corps, une spiritualité (le zen). Dans le registre sensoriel version 'culture jeune', les éditions Autrement ont publié dans la 'Série Mutations' en 1995, *Génération glisse*, écrit par A. Loret, qui fait une analyse intéressante de la culture 'fun'.

b) On peut aussi considérer le corporéisme comme le développement d'une culture sensualiste et intimiste, d'une focalisation sur le corps. Cette option sera privilégiée ici ; elle s'inscrit dans le **prolongement du développement d'une préoccupation pour le corps** (peut-être à mettre en relation avec Le Sain et le malsain, G. Vigarello, 1993).

Cette définition implique de considérer le corporéisme comme une **'culture somatique'** particulière qu'il faudra essayer de situer de manière à réévaluer l'article de Boltanski (Annales, E. S. C., 1971). Le Breton et Kaufmann nous invitent à mettre particulièrement l'accent sur une **culture du regard**, dans la mesure où celui-ci informe le **corps 'civilisé'**, c'est à dire mis à distance des autres corps (N. Elias, La Civilisation des mœurs). On peut enfin, dans cette perspective, concevoir le corporéisme comme une valorisation de l'expérience corporelle comme mode d'apprentissage (Wacquant, Corps et âme, 2001).

Il faudrait situer le thème dans la lignée du travail de Sennett (Les Tyrannies de l'intimité, 1974) et Goffman (Les cadres de l'expérience, 1991). Elle agite une partie de la sociologie car elle renvoie au problème du narcissisme et d'une idéologie du corps.

On peut ensuite poser l'hypothèse suivante : le corporéisme sensoriel est la manifestation spectaculaire du corporéisme sensualiste (on prend l'image de l'iceberg : l'un, visible, apparaît le plus souvent dans le monde du loisir innovant ; l'autre est dissimulé dans la banalité du quotidien). Le reste de ce travail cherche à tester/valider cette hypothèse, mais sans trop se faire d'illusions. Si vous avez des idées sur le problème, n'hésitez pas à les communiquer.

Plagisme, nudisme et corporéisme

1) Le plagisme comme activité sensorielle

La plage et la nudité participent à un mouvement vaste **'d'incarnation'**, recherche de sensations comme mode d'existence (sentir son corps pour se sentir exister), recherche fusionnelle avec la nature et les autres :

" quelque artificielle qu'elle soit, la plage est l'image même de la nature, de la confrontation avec les éléments à l'état pur. **L'idée du corps nu (ou semi-nu) renforce l'impression de symbiose entre la personne et le monde : plus d'obstacle, un contact simple.** D'autant plus simple que la nature est de plus en plus au fondement de la construction de toute évidence, et le corps naturel au fondement de l'évidence de soi " (Kaufmann, Corps de femmes, regards d'hommes, p. 49).

On pourra donc situer les pratiques plagistes au même niveau que la **sophrologie par exemple, dans la mesure où 'ça fait du bien'**. Kaufmann nous y invite en évoquant (p.52) la pratique des seins nus comme une thérapie corporelle, une libération par rapport à la gêne, une nudité naturelle : " Regardons par exemple ce qui se passe dans l'eau. Apparemment il n'y a rien à en dire, ce qui se donne à voir au-dessus de la surface ne semblant pas avoir changé. En dessous pourtant le mouvement de corporéité est à l'œuvre : l'évolution des idées aiguise la perception du contact de l'eau sur la peau nue " (p.39).

2) Le plagisme comme le développement d'une culture sensualiste

Dans l'optique du travail de Le Breton, les pratiques de la plage sont coupées du quotidien et ne changent rien au corps dualisé (cf. ci-dessous). **Pour Kaufmann, cependant, si l'envers du décor plagiste est celui d'un contrôle social accru, un codage strict des activités corporéistes normalisées, la banalisation renvoie ces activités dans le quotidien, que la plage modélise de manière efficace.** Les pratiques corporelles y sont

différentes, mais elles permettent de comprendre ce qui peut se passer partout ailleurs, dans la dynamique de la civilisation des moeurs. L'exposition du corps au regard y est codifiée avec plus d'évidence, cela permet de comprendre en quoi elle est essentielle.

Tout nous invite à dépasser la représentation folklorique d'un corporéisme sensoriel/spirituel pour l'envisager comme un phénomène massif :

" Quoiqu'en disent ses propagandistes, la connaissance sensible est cependant restée à un rang inférieur dans la mentalité collective : véritable connaissance certes, mais différente, complémentaire, secondaire par rapport à la pensée rationnelle, incomparablement plus efficace. Or le nouveau régime de l'image est sur le point de faire disparaître la frontière entre savoir senti et savoir pensé, de sortir de leur ghetto magico-rêveur l'écoute du corps et l'expérience sensible " (Kaufmann, p. 24).

Dans ce cas, ce n'est pas tant la libération du corps qui importe qu'un sensualisme nouveau, l'émergence du sensible, le développement de l'expérimental.

" Ainsi le regard, après avoir forgé la prise de distance entre corps et esprit dans la première phase du processus de civilisation, accompagne-t-il aujourd'hui le mouvement de corporéité. Il a la souplesse de perception lui permettant de réagir à la multiplicité et à la volatilité des images. Il s'intègre parfaitement aux mouvements dénoués du corps libéré, pour construire des sensations plus immédiates " (p. 25).

On constate que le thème du corporéisme est cependant 'conditionné' par la possibilité d'une 'libération du corps' qui reste à mettre en évidence. Il est plus facile de montrer qu'un 'asservissement' au corps s'est développé ; c'est ce que Ehrenberg appelle la dépendance pathologique au corps.

La dépendance pathologique au corps

Norbert Elias note que la première phase du processus de civilisation correspond à des refoulements massifs interdisant souvent la satisfaction émotionnelle, sauf par des voies pathologiques (l'hystérique somatise sa souffrance). Les problèmes de névroses, dépressions sont logiquement analysés dans le registre du rapport à l'interdit et du conflit. La cure passe par une 'thérapie morale', par le discours. Dans les années 70 on voit poindre des thérapies de groupe (qui inspirent le thème du corporéisme à l'origine). Ehrenberg (L'individu incertain (1995), cf. aussi La fatigue d'être soi) montre qu'à partir de cette période, la dépression ne peut plus être analysée (uniquement ?) comme pathologie de l'interdit ; on passe à l'analyse d'une pathologie de l'émancipation, de la libération par rapport aux interdits. On reste bien dans le processus de civilisation car le lot du civilisé est le développement de l'autocontrainte, de la réflexivité. La nécessité pour l'individu de se donner ses propres règles, de suivre une règle choisie, provoque des sentiments de vide (dépression). Selon Ehrenberg, la passion d'être soi implique la difficulté de l'être. Cette souffrance psychique existentielle est analysée comme carence narcissique (impossibilité de trouver son ressort dans ses propres ressources), Narcisse symbolisant l'impuissance. La psychopathie comme syndrome de l'absence d'internalisation de la loi succède à la névrose.

Le rapport au corps se précise quand Ehrenberg aborde le thème de la dépendance ('De la dépendance au produit à la dépendance au corps', L'individu... p. 133 et suivantes) et évoque le développement de 'toxicomanies sans drogues' : le problème de l'addiction dépasse largement le cadre des drogues, du sexe ou du jeu pour s'étendre vers le sport, le risque, la nourriture (boulimie), le paraître (le *body building*, comme

dépendance à l'image de soi), les médicaments (disparition des frontières drogues/ médicaments)... Globalement on constate un développement de la dépendance au corps, ce qui tend à faire du 'corporéisme' un terrain de recherche crédible. L'exemple de la dépendance au corps est utilisé ici comme illustratif d'un corporéisme pathologique.

Le terrain psychique mange le corps qui se substitue au psychique déficient comme 'planche de salut', " la dépendance est un syndrome, une catégorie de comportement dont la recherche de sensations est le dénominateur commun. " (p. 134). Elle traduit une nécessité adaptative, en particulier dans les contextes compétitifs, où la réussite, la performance, le paraître, prennent un caractère impératif (sport, université, entreprise...). A travers ces troubles du comportement, on constate la disparition de limites à la disposition de son corps, pouvant mettre en danger l'individu. Cet asservissement au comportement peut être interprété comme une catégorie du mode disciplinaire intériorisé. L'anorexie, par exemple, peut provoquer un sentiment fort de maîtrise, de contrôle de soi, recherché par une personne présentant des carences narcissiques.

L'élément important est l'inscription de cette analyse dans une sociologie de la maladie (Herzlich et Adam, 1994), mettant en évidence le recul de l'idée de guérison, le développement du modèle de la maladie individualisée comme forme 'normale' de vie (Herzlich prend le cancer comme idéal type, Ehrenberg prend la dépression et plus largement de la psychopathie). Il faut noter que le cas limite ('border line') – celui qui est malade sans l'être vraiment – devient aussi un cas normal (le vrai sujet de la médecine, qui perd ses repères classiques). A la thérapie de groupe (qui succède à la thérapie morale), succède la thérapie chimique (de manière très schématique, car il y a plus une diversification des modes de la cure qu'une succession).

Quand Kaufmann développe le problème du narcissisme, on retrouve le thème de la dépendance, la nécessité d'être sous le regard, de s'exposer pour se sentir exister (cf. ci dessous). Le système du regard plagiste met en jeu l'identité des individus et, d'une certaine manière et par extension, leur santé mentale (le regard de l'autre comme soutien identitaire). Le corporéisme peut donc être analysé comme une variante des pratiques qui mobilisent le corps comme support identitaire et comme source de l'action. Si on pousse le raisonnement plus loin, les cas de dépendance pathologique au corps, qui se développent à partir des années 70, ne font que révéler un nouveau type de relation au corps. On les considérera (entre autres) comme une partie visible d'un monde obscur (car évanoui dans le quotidien), sur le modèle du refoulement des manifestations somatiques proposé par Elias.

II. Le corporéisme dans une histoire du corps

Les deux étapes de la civilisation des mœurs et du dualisme

1) Le changement de la civilisation des mœurs

(Jean-Claude Kaufmann, Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus, Nathan, 2000)

Norbert Elias a montré comment, avec la Renaissance, le moindre geste s'intègre dans une évolution qui tend vers un contrôle intime des émotions et des manières. Le contrôle des gestes et des émotions implique

la multiplication des interdits et la prise de distance toujours plus grande avec l'immédiateté corporelle. Cependant, la montée du désir de souplesse, de confort et d'immédiateté des sensations marque les débuts du xxème siècle. Il y a donc à la base du problème un paradoxe : la libération du corps implique un contrôle accru des émotions, de telle manière qu'il paraît difficile d'envisager cette libération dans un contexte de refoulement accru. Kaufmann note (p. 17) que le problème embarrasse Elias et qu'il n'a pas tranché de manière définitive. L'exemple du pyjama permet d'illustrer l'idée selon laquelle, dans une seconde phase de processus de civilisation, le corps se libère, se dévoile, sous la contrainte d'un contrôle plus grand des pulsions. On verra plus loin comment Elias mobilise le phénomène sportif moderne pour argumenter dans le même sens.

Le mouvement de libération du corps se développe avec le sport et se mêle à l'émancipation féminine en tant que sexe dominé. Mais l'exposition à la plage n'est rendue possible que par une capacité d'autocontrainte accrue. On constate un "déplacement des normes, des cadres les plus extérieurs vers des mécanismes plus intimes. (...) Quand hommes et femmes se mettent totalement nus comme dans les camps naturistes, les émotions sexuelles sont rigoureusement autocontraintes" (Descamps, Vivre nu, psychosociologie du naturisme, 1987) " (Kaufmann, p. 20).

On verra plus en détail que ce problème de la libération des corps est résolu par la mise en évidence d'un contrôle social accru par la proliférations des normes comportementales et esthétiques :

" Quand les femmes se dévêtent sur la plage, ce qu'elles montrent (ongles de pieds vernis, aisselles rasées, aines épilées) est soigneusement travaillé" (Montreynaud, Le xxème siècle des femmes, 1992) " (p. 20).

La filiation avec Elias est toujours de mise, la régulation des pulsions découle " plus directement qu'auparavant, des contraintes moins visibles et moins personnelles qu'entraînent l'interdépendance sociale, la division du travail, les marchés et la compétition qui tous postulent la retenue et la régulation des émotions et des instincts " (La Civilisation des mœurs, p. 249). Le problème de la libération du corps semble donc tranché, sans réelle solution.

2) L'évolution du dualisme **(David Le Breton, Anthropologie du Corps et Modernité, PUF, 1990)**

La notion de dualisme chez Le Breton présente des similitudes avec la notion de civilisation chez Elias, (inscription dans l'histoire, changement de forme). Un même processus d'individualisation est à l'œuvre, sous la forme du rapport au corps :

" La conception la plus couramment admise dans les sociétés occidentales trouve sa formulation dans l'anatomo-physiologie, c'est-à-dire dans le savoir biomédical. Elle repose sur une conception particulière de la personne, celle qui fait dire à l'acteur social : "mon corps" sur le modèle de la possession " (p.14).

Le dualisme est bien illustré par la métaphore rationaliste du **corps machine**, représentation qui s'affirme au XVIIème siècle avec la philosophie cartésienne. Foucault (Surveiller et punir, 1975) va montrer comment cette représentation du corps génère une mise en ordre disciplinaire du corps ('l'homme machine comme une théorie générale du dressage', cf. S et P, p. 138).

" Dans le deuxième temps de l'avancée individualiste, celui de l'atomisation des acteurs, et de l'émergence d'une sensibilité narcissique, le corps devient le refuge et la valeur ultime, ce qui reste

quand les autres se font évanescents et que toute relation sociale se fait précaire. Le corps demeure l'ancre, seule susceptible de river le sujet à une certitude, encore provisoire certes, mais par laquelle il peut se rattacher à une sensibilité commune, rencontrer les autres, participer au flux des signes et se sentir toujours en prise sur une société ou règne l'incertitude. Les sociétés occidentales, confrontées à la désymbolisation de leur rapport au monde, où les relations formelles l'emportent toujours davantage sur les relations de sens (et donc de valeurs), engendrent des formes inédites de socialisation qui privilégient le corps, mais le corps ganté de signes éphémères, objet d'un investissement croissant. (...) De la fréquentation régulière des salles de mise en forme aux sessions de thérapies corporelles de groupe, du jogging au marathon, de l'usage du vaisseau d'isolation sensorielle aux sports de glisse, des cosmétiques à la diététique, l'individu cherche par la médiation de son corps (et parce que le corps est le lieu même de la coupure) à vivre un épanouissement dans l'intime. L'intimité devient une valeur clé de la modernité, elle englobe la recherche de sensations neuves, celles du bien-être corporel, l'exploration de soi, elle exige le contact avec les autres mais toujours avec mesure et de façon contrôlée " (Le Breton, p. 160).

Le développement du narcissisme évoque la seconde phase du processus de civilisation décrite ci-dessus :

" Cet **imaginaire du corps** grandit comme une pousse nouvelle sur la souche traditionnelle du dualisme homme-corps propre à la sociabilité occidentale depuis les XVIème-XVIIème siècles. Mais la valeur affectée au corps s'inverse. Au lieu d'être le signe de la chute, **celui-ci devient une sorte de planche de salut** " (p. 161).

Le corporéisme comme phénomène historique

1) Selon Maisonneuve, le corporéisme est un effet de l'anomie (Jean Maisonneuve, 'Le corps et le corporéisme aujourd'hui', RFS, 1976)

" aujourd'hui, il semble que le retour au corps, ultime point d'ancrage personnel dans une dérive des valeurs et des projets, prenne un sens tout autre que dans les périodes antérieures où l'on visait à la culture et à la maîtrise du corps " (RFS, p. 554).

C'est la thèse du relâchement des mœurs, ou de la fin (provisoire ?) de la civilisation que propose l'auteur. Si Kaufmann montre que la thèse d'un corporéisme anomique ne tient pas, l'article de Maisonneuve fait cependant date dans la mesure où il insiste sur le changement dans le rapport au corps dans la culture contemporaine. On peut donc prendre le parti de considérer cet article comme 'fondateur'. L'idée de la dérégulation axiologique, de la perte des repères traditionnels est utilisée par Le Breton (chez qui on retrouve le penchant prophétique de Maisonneuve) et, dans une certaine mesure, par Kaufmann pour expliquer le développement de la réflexivité. Le problème est donc de savoir ce qu'il faut entendre exactement par 'dérégulation axiologique'.

Il n'est pas question pour Maisonneuve d'une culture du corps dans le sens où Mauss la conçoit dans son évocation des 'techniques du corps' :

" L'attention portée à son corps n'est pas comme à l'outil dont il s'agit d'acquérir ou de renforcer la maîtrise en termes d'adresse, de force, de performance..., mais une attention du soi corporel comme lieu et médium de découverte, émotion, jouissance, et aussi de reconnaissance d'autrui par tous les sens (notamment de l'odeur et du goût de la peau de chacun) à travers des expériences

différenciatrices " (p. 555).

Comme le remarque Kaufmann (ci dessous), le binôme concrétude/ fusion n'est pas évident à articuler. Il est possible de passer logiquement de l'un à l'autre :

" Se sentir exister dans un corps autonome représenterait un état interne de moins en moins courant. C'est cette demande, latente ou patente, qui motiverait les participants de ces nouveaux groupes d'expression et de contacts corporels " (Maisonneuve, RFS, 1976, p. 564).

Pour Le Breton, un effet du développement de l'individualisme narcissique caractéristique du dualisme contemporain

Le corporéisme peut être conçu comme une réaction logique/historique au déclin des supports identitaires traditionnels ; c'est dans cette perspective qu'on peut le relier avec le travail de Maisonneuve. Le corps et les activités corporelles deviennent des supports identitaires de substitution dans la mesure où le corps, symboliquement séparé de l'individu-sujet, n'est plus la souche identitaire naturelle de l'homme. L'attention croissante accordée au corps n'est donc qu'un avatar de sa mise à distance (dualisme).

" Les questions que nous allons aborder dans cet ouvrage impliquent cette structure individualiste qui fait du corps l'enceinte du sujet, le lieu de sa limite et de sa liberté, l'objet privilégié d'un façonnement et d'une volonté de maîtrise. (...) il s'agit là d'un trait bien significatif des sociétés où l'individualisme est un fait de structure : le développement d'un caractère infiniment plural, polyphonique de la vie collective et de ses références. (...) l'initiative revient davantage aux acteurs, ou aux groupes, qu'à la culture qui tend à devenir un simple cadre formel " (Anthropologie du corps..., p.14).

Dans la filiation de Maisonneuve, on trouve ici le thème d'un corporéisme anémique (euphémisé tout de même) qui se traduit par des pratiques exotiques/ *new age* dans un climat libertaire. L'auteur développe le binôme désir de concrétude/ quête fusionnelle propre à cette option dans la définition du corporéisme :

- Comme désir de ressentir son corps concrètement, le corporéisme est conçu comme une réaction contre une sous-utilisation du corps dans la modernité.

" L'exigence affirmée de l'"écoute de son corps" traduit la carence ressentie par le sujet qui cherche sur le mode de la simulation à lutter contre le silence qui imprègne sa chair ".

L'argument est utilisé, par exemple, par Martine Segalen (Les enfants d'Achille et de Nike, 1994) :

" La société grossit, ne marche plus, utilise son automobile pour tous ses déplacements. Le corps s'usait à la tâche autrefois à force de suremploi. Avec l'avènement de la société tertiaire, il s'use par sous-emploi, s'avachit, se déforme, cesse de rendre service au cerveau ".

D'où un engouement pour le footing ! Ce type d'argumentation *ad hoc*, sans réel fondement, permet de se passer d'une sociologie du corps.

- Le corps est donc aussi 'instrumentalisé' pour résoudre le problème identitaire propre au dualisme, celui de l'atomisation d'acteurs coupés (symboliquement) de leur environnement et de leur corps vécu comme un accessoire.

" Les savoirs scientifiques sur le corps ont dépouillé celui-ci de toute valence axiologique. Ils l'ont mis

à plat sur le modèle du mécanisme. Il y a là une faille anthropologique dont profitent d'autres savoirs sur le corps auxquels recourent des acteurs à la recherche plus ou moins consciente d'un supplément d'âme qui n'est ici en fait qu'un supplément de symbole. (...) L'univers rationalisé est "inhabitable" là où manque la dimension symbolique. Le monde désenchanté aspire à des spiritualités nouvelles, un processus de re-symbolisation s'exerce, tenant souvent du simulacre, objet d'un investissement psychologique considérable, et qui se fonde sur un large éventail de représentations du corps déracinées de leur sens originaire, de la philosophie et quelquefois jusqu'à la caricature, transformées en procédés techniques... A travers la revalorisation du corps, l'imaginaire prend ici sa revanche " (p. 88).

Le désir de concrétude, de sentir son corps, peut être articulé à un désir de complétude, de plénitude. Ils génèrent des représentations et des pratiques de maîtrise du corps (par ex. le 'primitivisme moderne' des adeptes du tatouage ou du 'percing' décrits dans L'adieu au corps, 1999) qui s'apparentent à des quêtes identitaires :

" L'individu ayant le choix entre une poussière de savoirs possibles oscille de l'un à l'autre sans jamais trouver celui qui lui convient tout à fait. Sa liberté d'individu, sa créativité se nourrissent de ces incertitudes, de la permanente recherche d'un corps perdu, qui est en fait celui d'une communauté perdue " (Anthropologie..., p. 91).

3) Conçu par Kaufmann comme désir de concrétude, réaction au développement de la réflexivité.

Dans la première phase du processus de civilisation

" l'aspect central n'était pas la distance prise avec le corps mais l'élargissement du monde intérieur produit par le contrôle des émotions, élargissement à l'origine d'une reformulation du lien social : la "découverte de soi par soi" qui s'épanouit au XIXème siècle, était "génératrice de nouveaux liens aux autres" (*in* Perrot, 1987, Histoire de la vie privée) ".

Kaufmann définit par ailleurs la réflexivité comme " un espace mental propre à l'individu, un monde intérieur qui tend historiquement à s'approfondir. Cet espace de la subjectivité constitue une réalité incontestable, et, comme l'a justement souligné Georg Simmel (Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme, 1989), une caractéristique centrale de la modernité " (Ego, p. 209). La réflexivité comme espace de la subjectivité vient s'interposer entre le mental hérité et l'action, l'habitus et l'habitude. Comme le remarque Ehrenberg, la société traditionnelle/ disciplinaire exigeait des automatismes corporels, la société moderne valorise l'autonomie et exige des capacités réflexives.

Le désir de concrétude corporelle est tout aussi important que le désir de liberté car

" la vie était devenue plus intelligente mais elle était désormais dans les têtes, trop dans les têtes. (...) le désir de concrétude dépasse les frontières de l'individu. Il s'élargit à des quêtes fusionnelles multiformes, avec les êtres et les choses de l'instant, dans le couple, dans des séquences de tribalisme (Maffesoli, 1988), dans le contact avec les éléments. Tantôt c'est l'idée de la frontière du soi qui domine, tantôt son dépassement dans la volonté de rompre la distance avec les autres et le monde extérieur. (...) Le corps, recours contre la perte de chair de la société, contre la sécheresse du pur esprit rationaliste, est à l'origine d'un nouveau principe de connaissance, consistant à se mettre à l'écoute de tout ce qui résonne en soi, à constituer en savoir de type nouveau cet écho intérieur ".

III. Le corporéisme comme enjeu en sociologie

Deux directions de recherche

Distinguer deux options sur la base de la confrontation du travail de Le Breton et de celui de Kaufmann permet de donner une idée générale de l'importance plus ou moins grande qu'on peut accorder à la notion. La veine que l'on trouve à l'origine dans l'article de Maisonneuve, et que suit Le Breton, en particulier dans L'adieu au corps (1999), est celle du développement des activités sensorielles et spirituelles. En définitive, si Le Breton choisit cette option, c'est pour mettre en évidence l'insignifiance du phénomène face au dualisme (d'où le titre de l'ouvrage de 1999) et au narcissisme. Anomie, narcissisme et dualisme sont au cœur du problème d'une anthropologie du corps et produisent des phénomènes corporéistes par réaction. Pour illustrer l'enjeu relatif à la définition du terme, on prendra le problème du sport comme support illustratif.

1) Le problème du statut du sport dans l'analyse sociologique de N. Elias

Si on suit l'option du corporéisme exotique, le sujet est d'un intérêt limité : c'est un épiphénomène. Le Breton rejoint Bourdieu pour montrer que c'est l'avatar d'une culture somatique distinguée. Il rejoint Elias, quand celui-ci décrit le spectacle sportif et les pratiques sportives modernes dans le sens d'un dévouement émotionnel circonscrit et coupé du quotidien, ou de pratiques marginales/extrêmes. "Dans l'écoulement de la vie courante, le corps s'évanouit", "La socialisation des manifestations corporelles se fait sous les auspices du refoulement" : on retrouve les principes de la sociologie d'Elias. Mais il y a chez Le Breton une anthropologie du corps sans sociologie. Si la problématique du narcissisme est très présente, le corps n'est pas perçu comme un potentiel d'action, n'est pas conçu comme socialisé.

La libération des émotions est envisagée comme compensation, réaction au développement des modes de contrôle du corps. C'est un type d'argumentation qui, à l'origine, est développé par Elias pour évoquer le second temps du processus de civilisation. Dans La civilisation des mœurs (p. 339, édition de poche, 1977), il évoque la "décharge des pulsions par le spectacle" comme trait caractéristique de la société civilisée. Dans Sport et civilisation, à la dimension cathartique du sport, Elias ajoute l'aspect circonscrit des pratiques sportives. La plage pourrait être analysée de la même manière que le stade, et Kaufmann montre toutes les limites (géographiques, morphologiques...) qui font de la plage un lieu très particulier. Il faut aussi souligner ce que la conception d'Elias peut avoir de discutable si, comme R. Hoggart, on analyse un univers social où l'horizon temporel est dessiné par avance parce que la mobilité sociale est faible. Il faut voir alors dans les attitudes populaires vis-à-vis du spectacle sportif ce que Hoggart appelle un 'hédonisme de surface' de la part de ceux qui ont peu à attendre de la vie et qui le savent, et non une réaction pulsionnelle à la civilisation des mœurs.

La conception du spectacle sportif comme dévouement des masses ne semble plus pouvoir faire sens dans la mesure où le sport se diffuse de plus en plus comme un style de vie. Ehrenberg (Le culte de la performance, 1991) constate à ce titre que :

" Dans une intuition fulgurante sur les formes de vie dans le monde d'aujourd'hui, Max Weber écrivait au début de ce siècle : " Lorsque l'" accomplissement " (du devoir) professionnel ne peut être rattaché aux valeurs spirituelles et culturelles les plus levées - ou bien, inversement, lorsqu'il ne peut

plus être ressenti comme une simple contrainte économique - l'individu renonce, en général, à le justifier. Aux Etats-Unis, sur les lieux mêmes de son paroxysme, la poursuite de la richesse, dépouillée de son sens éthico-religieux, a tendance aujourd'hui à s'associer aux passions purement agonistiques, ce qui lui confère le plus souvent le caractère d'un sport " (p. 176).

Cette remarque peut nous orienter vers le célèbre ouvrage de Veblen (Theory of the leisure class).

" Un style de vie et pas seulement un exercice physique, un état d'esprit plus qu'une distraction ou une pédagogie vertueuse du corps. Car cette extension des pratiques et de l'accès aux pratiques ne concerne pas seulement l'univers des loisirs sportifs. Elle est un aspect d'une modification qui affecte le statut et la signification mêmes du sport dans ses rapports avec la société. (...) employé à titre de référent, de métaphore ou de principe d'action dans des registres de plus en plus étendus de notre réalité contemporaine, le sport est sorti des stades et des gymnases, il a quitté le cadre restreint des pratiques et des spectacles sportifs : c'est un système de conduites de soi qui consiste à impliquer l'individu dans la formation de son autonomie et de sa responsabilité " (p. 177).

" Le sport n'est donc plus seulement un ensemble de pratiques corporelles spécifiques, une pédagogie vertueuse, l'exutoire des sociétés de masse, la compensation des frustrations que la plupart d'entre nous connaissent dans la vie ordinaire, mais **un attracteur des valeurs de l'action auxquelles il donne une légitimité et une crédibilité incomparables par toute la puissance imaginaire de sa tradition qui fait de la justice le produit de la concurrence**. Il définit l'image de l'individu idéal : un individu pur, sans racines et sans passé, qui ne se réfère qu'à lui-même " (p. 183).

Il est clair qu'au delà du spectacle lui même, c'est le sport qui déborde largement des stades pour devenir un mode vestimentaire, relationnel, identitaire...

2) La sociologie des pratiques selon Kaufmann

L'option privilégiée par Kaufmann est celle d'un corporéisme rattaché au développement de la réflexivité comme mode de connaissance et de socialisation. La plage, la nudité ne sont pas tout à fait l'équivalent de l'exploration sensorielle qui produit des pratiques telles que le yoga, le footing ou le caisson d'isolation dont parle le Breton ci-dessous, pratiques qui ne mettent pas en jeu le quotidien (ce qu'il ne cesse de répéter), alors que le quotidien – le banal pour Kaufmann – est central pour élaborer une sociologie du corps.

Si on suit la logique de Kaufmann, focalisée sur l'intimité, le corporéisme englobe des pratiques banales (se vêtir ou se dévêtir) ou des pratiques qui mettent en jeu le quotidien. En particulier, dans Le Cœur à l'ouvrage, théorie de l'action ménagère (1997), il met en évidence une intelligence sensible 'émotionnelle, intuitive et tendant à l'implicite, holistique' comme ressource de l'action, ce qu'il appelle une intelligence du corps. La thèse que défend Kaufmann consiste à accepter l'hypothèse d'un agent dont la rationalité est bornée, orientée par les habitudes accumulées, par l'inconscient (Le Cœur à l'ouvrage, quatrième partie). On retrouve le 'sens pratique' que cherche à théoriser Bourdieu. Ce type d'intelligence est essentielle : dans les problèmes courants, l'intuitif et l'émotionnel sont toujours présents, les stratégies sont très faiblement planifiées ('stratégies faibles'). Ce qu'il faut mettre en rupture avec le quotidien, ce sont les réflexions de type stratégique (des 'fenêtres de calcul') et non des pratiques 'exotiques' à la manière de Le Breton.

Or, l'obligation de réaliser des choix 'rationnels' est de plus en plus présente dans le monde actuel, la réflexivité de l'acteur est donc toujours plus grande (Elias, La société des individus, Dubet, Sociologie de

l'expérience, 1994). Dans ce contexte, " Les sensations parviennent à occuper une position dominante dès l'origine en introduisant les idées, qui leur sont de ce fait subordonnées ". L'intelligence du corps joue un rôle déterminant, elle soutient la prise de décision, la réflexion est intimement associée aux émotions, au contexte :

" L'instant où une idée s'impose est essentiel. Elle peut venir des profondeurs mentales (rêve ou raisonnement), des sensations, de l'extérieur, par l'intermédiaire du regard, ou (de façon minoritaire) par l'écoute ou la lecture " (Le Cœur à l'ouvrage, p. 200).

Cette logique intuitive du corps emprunte beaucoup à l'analyse de Bourdieu ; elle s'en démarque aussi en cherchant à décrire les manières dont le changement social peut s'opérer en dehors des logiques de reproduction et de domination. Elle reste dépendante de la possibilité de penser une libération du corps, sans laquelle elle ne peut fonctionner.

La plage, le corps libéré ?

1) Le procès de la libération du corps

Le Breton propose l'idée qu'il ne saurait y avoir une libération du corps collective, mais une libération de soi, c'est-à-dire, le sentiment d'avoir gagné un épanouissement. Ce sentiment est cependant un leurre :

" **Le corps n'est, aujourd'hui, libéré que de façon morcelée, coupée du quotidien.** Le discours de la libération et les pratiques qu'il suscite sont le fait de classes sociales moyennes ou privilégiées. Cette "libération" se fait moins sous l'égide du plaisir (même si indéniablement celui-ci est souvent présent) que sur le mode du travail sur soi, du calcul personnel, mais dont la matière est déjà donnée sur le marché du corps à un moment donné " (p. 143).

Dans le quotidien, radicalement séparé de la plage, **le corps est nié, effacé.** C'est un peu dans cette veine que Pierre Bourdieu a développé la critique de la libération du corps (La Distinction, critique sociale du jugement, 1979, 'Du devoir au devoir de plaisir', p. 422 et suivantes). Par exemple :

" cette fuite romantique hors du monde social qui, parce qu'elle exalte le corps et la nature, se pense parfois comme retour au "sauvage" et au "naturel" : ayant en commun avec la culture légitime de laisser à l'état implicite ses principes (ce qui se comprend puisqu'il s'agit des dispositions d'un ethos), la contre-culture est encore en mesure de remplir des fonctions de distinction en mettant à la portée de *presque tous* les jeux distinctifs ".

On trouve le même registre critique chez Baudrillard, mais aussi chez Kaufmann, qui paye sa dette à ceux qui ont déjà arpenté ce terrain.

2) Le corps aliéné : le regard des dominants

" Seule l'élite de l'élite de la jeunesse et de la beauté a vraiment tous les droits : tous les autres doivent se positionner et apprendre leurs limites. C'est pour cette raison aussi que l'observation mutuelle est nécessaire, même si elle est désagréable aux plus mal classés. (...) Ceux qui "n'ont rien pour eux" sont malheureux du regard qu'ils attirent sur eux, mais ils doivent l'accepter, car c'est la seule manière pour eux de "se regarder" de comprendre leur place et ce qu'ils doivent faire. De se

regarder dans le regard des autres. À défaut ils risquent tout bonnement de perdre la qualité d'être humain. En d'autres termes : il est possible de rester un être humain même quand le destin n'a pas été généreux, mais à la condition de savoir tenir sa place et d'obéir scrupuleusement à un code de comportement beaucoup plus rigoureux que pour ceux qui sont mieux lotis " (Kaufmann, p. 188).

On retrouve le mécanisme de l'aliénation de Pierre Bourdieu (violence symbolique), mécanisme poussé à son paroxysme lorsque l'aliéné endosse des catégories impliquant une **dépossession d'identité et accepte, ou même demande, l'identification de soi telle que l'autre la produit**. C'est un rapport de dépendance à l'autre - support du pouvoir - qui induit un rapport de dépendance au corps tel qu'il est produit par l'autre, le corps désiré, idéal. **On est dans une logique de 'la production sociale des corps'**.

" Ainsi l'expérience par excellence du "corps aliéné", la gêne, et l'expérience opposée, l'aisance, se proposent de toute évidence avec des probabilités inégales aux membres de la petite bourgeoisie et de la bourgeoise (...) : les chances de vivre le corps propre sur le mode de la grâce et du miracle constitué sont d'autant plus grandes en effet que la capacité corporelle est à la mesure de la reconnaissance ; ou, à l'inverse, la probabilité d'éprouver le corps dans le malaise, la gêne, la timidité, est d'autant plus forte que la disproportion est plus grande entre le corps idéal et le corps réel, entre le corps rêvé et le *looking-glass self*, comme on dit parfois, que renvoient les réactions des autres " (Bourdieu, La Distinction, p. 228).

Cela permet de mettre en évidence des 'cultures somatiques' différentes, qui induisent des 'usages sociaux du corps' différents (Boltanski, 'Les usages sociaux du corps', Annales, E. S. C., 1971) à la plage comme ailleurs. Dans la perspective de Boltanski et Bourdieu, telle qu'elle est décrite par Maisonneuve :

" le développement de la conscience du corps souvent décrit comme libération vis-à-vis des tabous sociaux et religieux, comme reconquête de son être par le sujet, pourrait aussi bien être décrit comme l'aboutissement d'un processus de *dépossession culturelle* ".

Dissolution du sujet plutôt que libération, on retrouve aussi ce thème chez Foucault.

3) Un message contradictoire ?

Le message délivré par Kaufmann rejoint celui de Bourdieu, Baudrillard et Le Breton, lorsqu'il nous présente l'envers (l'enfer ?) du décors du corporéisme plagiste. Il n'est pas sans contradiction si on le confronte au devant du décor (présenté dans la première partie de l'ouvrage, cf. ci dessus 'plagisme et corporéisme') : l'auteur ne nous livre pas un mode de lecture univoque du phénomène des seins nus, ce qui en rend l'interprétation délicate (et ce que souligne l'auteur). Ainsi, quand il aborde les thèmes de la libération de la femme et de la thérapie corporelle, il montre comment la pratique des seins nus a pu servir à écarter la gêne en citant le cas de trois femmes qui découvrent l'aisance sur la plage. On reproduit le troisième cas :

" L'histoire de Gisèle enfin. Contrairement à Yvette et Edith, elle n'était pas particulièrement bloquée. Mais son corps avait un autre problème : elle était grosse, ou du moins elle se pensait comme telle, particulièrement mal à l'aise dès qu'elle pénétrait sur une plage : "J'ai toujours eu des complexes un peu idiots". Inutile donc de penser aux seins nus dans ces conditions. Pourtant, dans l'anonymat des vacances passées à l'étranger, elle se sentait moins complexée, presque à l'aise dans son maillot aux bretelles rivées sur les épaules. C'est là qu'elle observa des scènes qui peu à peu la troublèrent : des femmes plus rondes qu'elle faisant les seins nus "sans le moindre complexe" (...). L'exemple était trop attirant, l'envie était trop forte, Gisèle ne tarda pas à passer à l'acte. Aujourd'hui, à 57 ans, elle se

sent si bien avec son corps retrouvé qu'elle ne songe toujours pas à arrêter " (p. 53).

On pourrait argumenter dans le sens de Bourdieu en remarquant que **la découverte de l'aisance sur la plage est le révélateur de la gêne au quotidien** (ou dans le sens de Le Breton, le reflet de la négation du corps au jour le jour). On pourrait aussi argumenter à partir de l'idée qu'il y a bien un sentiment de liberté individuelle sans que l'on puisse parler de libération pour autant. Il y a pourtant dans l'argumentation de Kaufmann un projet qui dépasse l'espace circonscrit de la plage : les relations de couple, **l'importance du regard dans la modernité**, la **construction du normal**... L'espace de la plage est profondément banal dans la mesure où il produit du conformisme tout en permettant des innovations. Il n'y a pas – *a priori* – de raison pour considérer que l'histoire du corps plagiste est terminée ou figée ; or, cette histoire est très présente, incontournable. Il n'est pas non plus possible de déterminer dans quel sens l'histoire va se faire. La plage peut produire ce que produisent d'une certaine manière les *reality show* à la télévision : la présentation (acceptation ?) d'une normalité multiforme, d'une accentuation des sentiments égalitaires (Ehrenberg, *L'individu incertain*, p. 263 et suivantes). Le cas du naturisme peut être le moyen de penser le changement social possible.

4) L'exemple du naturisme : la libération équivoque

" Dans les camps naturistes, où tout le monde est nu, le classement esthétique est très faible, et les animateurs du mouvement souhaiteraient même qu'il disparaisse totalement. Sur les plages dites textiles, la place du beau dans le système d'interaction autour des seins nus dépend de la proportion des dévoilements. Moins les seins nus sont nombreux, plus les regards se fixent sur eux, détruisant leur invisibilité. La légitimité est alors obtenue par un renforcement de la discrimination esthétique les beaux contre les laids " (Kaufmann, p. 153).

" Corinne oppose cette intolérance aux plages naturistes "Tu vois toutes sortes de gens, des handicapés physiques, des femmes sans seins, des nanismes, des scolioses, des petits bonhommes, des femmes sans seins, les grandes cicatrices, des femmes tellement obèses qu'elles ne rentreraient pas dans un maillot de bain : tu ne verras jamais ça sur une autre plage" (...). Il est certain que la tolérance morphologique y est beaucoup plus grande. Pour la simple raison que les règles du jeu y sont très différentes, que la beauté ne joue pas le rôle central qu'elle a sur la plage aux seins nus " (p. 187).

Le naturisme participe sans doute d'un mouvement 'plus authentique', moins centré sur le sujet, plus ancien aussi, que le dévoilement des seins et le nudisme. C'est ce qui permet à Kaufmann de dire (p. 21) que les plages naturistes sont, quelque part 'en retard et en avance sur leur temps'. En retard car

" autour d'elles s'inventaient discrètement des libérations plus spontanées, ou en d'autres termes : étaient mis au point des mécanismes plus personnels, plus intérieurs, de maîtrise de soi. Ce qui explique que le mouvement eut peu d'influence directe sur les diverses manifestations de libération corporelle et resta dans un monde à part ".

Mais aussi en avance

" par les thèmes mis en avant dès le début du siècle et qui sont ceux que la société redécouvre depuis une trentaine d'années : la réhabilitation du corps, l'apaisement et la thérapie par la maîtrise et l'écoute de ce dernier, la valorisation des sensations ressenties au contact des éléments, la communion avec la nature, la capacité de regard sans jugement discriminant ".

IV. Le corps comme support identitaire et comme ressource pour l'action

Le narcissisme : utilisation du corps exposé

1) Le narcissisme moderne

A l'origine, la personnalité narcissique juge son individualité plus digne d'intérêt que son entourage, mais elle ne s'exclut pas pour autant de l'échange symbolique. Elle aime l'amour dont elle est l'objet infiniment plus que ceux qui l'aiment.

" Jean Baudrillard (L'échange symbolique et la mort, 1976) a bien analysé le revirement actuel du narcissisme. De lieu de souveraineté, celui-ci s'est transformé en outil de contrôle social, non pas "manipulé" (par qui ?) mais "librement" choisi dans la pesanteur d'une ambiance sociale à un moment donné qui fait converger les choix des acteurs vers des pratiques, des objets, des discours identiques. (...) Ce qui distingue ce narcissisme de celui, traditionnel, c'est que la loi de la valeur en régit le fonctionnement. (...) **Le narcissisme moderne est un plaisir qui trouve son accomplissement dans le sentiment diffus de la meilleure adéquation possible aux signes valorisés d'un temps. Son paradoxe est d'être un inducteur de sociabilité** (...) recherche de personnalisation de la relation au monde par la mise en avant de signes vestimentaires, d'attitudes, mais aussi et surtout de signes physiques " (Le Breton, p.173).

Sennett, par exemple, décrit le narcissisme comme 'l'éthique protestante des temps modernes'. Pour Le Breton, le narcissisme est la manifestation même du dualisme dans la mesure où il " traduit ce fait paradoxal d'une distance envers soi-même, d'un calcul, il convertit le sujet en un opérateur faisant de son existence et de son corps un écran où agencer favorablement des signes ". Pour Baudrillard il existe une 'démagogie du corps', une 'économie politique du signe', l'exaltation de la beauté nue s'apparente à une manipulation du corps, à sa gestion sur le marché des signes. Il existe une récupération sociale du corporéisme qui le transforme en pratique distinctive. Kaufmann évoque ce registre compétitif :

" puisque le bronzage permet d'être classé positivement (dans l'ordre de la beauté, de la santé, et dans la catégorie de ceux qui peuvent s'offrir des vacances), il importe d'être plus bronzée que la cousine, que la voisine, que la collègue, que l'amie. Les termes et les autres se laissent tenter d'autant plus facilement par ce petit jeu que les règles en sont simples. Face à l'épuisante difficulté de la lutte de tous contre tous sur le théâtre de la vie ordinaire, face à l'incertitude du jugement esthétique, le bronzage offre une alternative reposante (il suffit d'être plus ou moins bronzée), et l'illusion d'un rachat possible pour celles qui se sentent moins bien loties " (p.31).

2) Le corporéisme comme modalité du narcissisme

Kaufmann développe cependant le thème du narcissisme de manière un peu différente :

" La perception du regard posé sur soi sans autre but, simplement pour la sensation de l'instant, donne plus de dimension à la vie ; il fait exister plus fort. (...) Déclencher un réflexe oculaire, sentir un regard (que l'on pense appréciatif) porté sur soi n'est pas seulement agréable. À un premier degré, la sensation d'être regardé produit un renforcement individuel physiquement perceptible, sous forme

d'une activation énergétique : accélération du rythme cardiaque, augmentation de l'éveil (Descamps, Le langage du corps et la communication corporelle, 1989). Au-delà de cette réaction émotionnelle immédiate, le regard procure l'impression d'une densité d'existence plus lourde, qui concourt au soutien identitaire et efface les doutes. "Il y a beaucoup de femmes qui ont besoin de ça, c'est une recherche pour se sentir exister". Dans le cas des seins nus, ce soutien s'intensifie d'autant que le processus est dialectique, qu'il part de l'amour de soi. "Il faut d'abord s'aimer, il faut aimer son corps" ; "Au départ c'est moi qui aime bien mon corps, du coup si je l'aime bien, les autres l'aiment bien". L'idée positive de soi crée les conditions du soutien identitaire par le regard des autres ; l'amour de son propre corps devient regard d'amour " (Kaufmann, Corps de femmes, regards d'hommes, p. 151).

Si le soutien identitaire - et la santé mentale - passent par le regard, si l'amour des autres passe d'abord par l'amour de soi et de son corps, il y a un lien évident avec une économie du signe illustrée ci-dessous par la presse féminine. Il y a aussi une place pour une recherche fusionnelle de la 'communauté perdue', de 'la perdurance d'un lien symbolique étroit entre les hommes et leur milieu' et un corporéisme discriminant selon la logique de Le Breton. Cette recherche de l'autre, c'est aussi la 'recherche de soi par soi' dont parle Ehrenberg, car " l'identité sociale a tendance à se construire hors des appartenances collectives traditionnelles qui enfermaient chacun dans une prédestination laïcisée tout en jouant le rôle d'ancrage identitaire " (Le culte de la performance, 1991).

Dans ce modèle, l'individu est amené à définir son identité - se socialiser - par un travail d'observation et d'introspection (réflexif) qui induit un travail sur le corps (écoute, apparence, gestuelle) ; le corps devient une 'planche de salut', le support qui détermine les pratiques de recherche identitaire, en particulier chez les individus qui ne disposent que de ce support (cf. le travail de Castel et la notion de 'désaffiliation'). Le corporéisme narcissique, sous cet angle est un fait anthropologique, un élément de la modernité, une 'culture somatique'. C'est un point bien développé par Le Breton et déjà perçu par Maisonneuve lorsqu'il évoque un corporéisme anémique.

Dans le même registre du narcissisme comme quête identitaire :

" La femme recherche le regard, simplement pour le regard, pour qu'il se pose (légèrement) sur elle, renforçant son identité. Pour cela elle affiche sa beauté, et ne dédaigne pas à l'occasion d'attirer par d'autres artifices officiellement autorisés, en montrant sans montrer ; ou en montrant ouvertement quand est installé un système de voir sans voir, comme sur la plage. Dans tous les cas, les regards sont ramenés à un moment ou à un autre à sa beauté. Pour qui la femme se fait-elle belle ? (...) Le but n'est pas de séduire pour connaître une aventure sentimentale ou former un nouveau couple, il est de séduire pour séduire, seulement pour obtenir le regard qui fait du bien. Les limites de ce jeu subtil sont toutefois rarement fixées (...) dans le renforcement identitaire qui pousse à se montrer, gît l'ébauche somnolente d'un couple éventuel (...) le renforcement de l'identité par l'image de soi que l'on donne à voir est un processus relativement nouveau, en développement " (Kaufmann, p. 164-165).

On retrouve le thème de la dépendance, ici analysé sous l'angle du rapport social, ce qui renvoie une fois de plus aux travaux d'Elias (Qu'est ce que la sociologie ?). Naturellement, la problématique de l'aliénation se pose à nouveau.

3) Le problème de la représentation du corps féminin dans les médias : d'un Bourdieu à l'autre

On peut partir de l'analyse classique de Pierre Bourdieu sur le thème de l'aliénation/ violence symbolique :

" Des conseillers conjugaux aux vendeurs de produits diététiques, ceux qui font aujourd'hui profession d'offrir les moyens de combler l'écart entre l'être et le devoir-être pour tout ce qui touche à l'image ou l'usage du corps, ne pourraient rien sans la collusion inconsciente de ceux qui contribuent à produire un marché inépuisable pour les produits qu'ils offrent en imposant de nouveaux usages du corps et une nouvelle *hexis* corporelle, celle que la nouvelle bourgeoisie du sauna, de la salle de gymnastique et du ski a découverte pour elle-même, et en produisant du même coup autant de besoins, d'attentes et d'insatisfactions : médecins et diététiciens qui imposent avec l'autorité de la science leur définition de la normalité, "tables des rapports du poids et de la taille chez l'homme normal", régimes alimentaires équilibrés ou modèles de l'accomplissement sexuel, couturiers qui confèrent la sanction du bon goût aux mensurations impossibles des mannequins, publicitaires qui trouvent dans les nouveaux usages obligés du corps l'occasion de rappels à l'ordre innombrables ("surveillez votre poids", etc.), journalistes qui font voir et font valoir leur propre art de vivre dans les hebdomadaires féminins et les magazines pour cadres dorés qu'ils produisent et où ils se produisent " (La Distinction, p. 171).

Cette analyse est critiquée, il suffit de reprendre l'argumentation développée par R. Hoggart dans La Culture du pauvre, publiée en 1957 en Grande-Bretagne, qui montre que la culture de masse des années cinquante n'avait pas l'effet d'abrutissement sur la classe ouvrière que dénonçait l'intelligentsia de gauche. Ce qui signifie, par exemple, qu'on ne prend pas les histoires racontées dans la presse pour autre chose que des histoires, sauf à passer pour un imbécile aux yeux de ses pairs. Les attitudes sont plus travaillées par la méfiance que par la croyance. Comme dans le problème du spectacle sportif évoqué ci-dessus, 'distance au rôle', analysée comme capacité d'aisance, n'est pas l'apanage d'une culture distinguée.

L'analyse de Bourdieu garde une actualité : si, dans les différentes représentations du corps féminin, on s'intéresse à la mise en scène du corps dans la pornographie, telle qu'elle est décrite par Patrick Baudry (La pornographie et ses images, 1997), le jugement est sans appel :

" L'exaltation des femmes – "moi j'adore les femmes" – constitue très exactement le pendant de leur mépris. La tactique est sans doute opposée, mais la stratégie est identique : enfermer l'autre dans une différence convenable, là minorité ici majorée, mais qui sert toujours la logique d'une domination. (...) Ce n'est pas "la femme" qui se trouve promotionnée ou reconnue dans son identité spécifique, mais à travers elle une culture dominante et **la domination d'une culture qui s'établissent.** (...) Les femmes sont elles-mêmes les courroies de transmission de cette idéologie naturaliste qui use d'une nature des femmes pour légitimer la culture dominante, à travers elles, des fractions de classe dominantes " (p. 193).

On retrouve la logique de la violence symbolique qui fait fonctionner la mécanique de l'aliénation.

Ehrenberg (L'individu incertain, p. 222 et suivantes) a cherché à restituer le phénomène du développement de la presse féminine dans son histoire, dans celle des médias et de la diffusion des conseils de vie, de l'exposition en public des problèmes intimes à partir des années 50. Progressivement une grammaire de la vie intérieure devient disponible pour les masses, qui fournit une sorte d'outillage réflexif permettant de s'intéresser à la vie intime. On voit très nettement une dynamique égalitaire : les journaux s'adressent à la femme comme individu et non plus comme rôle (mère, épouse). Pour Ehrenberg, il s'agit de fournir un outillage sous forme de ressource pour que les gens puissent s'interroger sur leurs conflits, développer leur réflexivité, inventer leur histoire individuellement.

" La désinstitutionnalisation de la famille dissout l'emprise des cadres normatifs traditionnels qui guidaient automatiquement les conduites et pousse chaque individu à se poser la question de la responsabilité vis-à-vis de soi et de l'autre, conjoint ou enfants. Cette question appelle à un regard, un conseil ou un contrôle publics : l'individualisation de l'existence dans la vie privée conduit donc non seulement à la recherche de sensations démultipliées pour faire face et agir, mais également à la démultiplication du marché des ressources interprétatives. Il favorise un **codage psychologique** comme mode de réponse aux difficultés nouvelles qui émergent dans les relations en privé. L'individualisation conduit autant à la diffusion de la recherche de sensations que de relations " (p. 230).

Ehrenberg insiste sur le fait qu'à partir des années 50-60, le problème du 'que dois-je faire ?' ne se pose plus sans la question 'qui suis-je ?'. Les réponses impliquent l'exploration de soi et de son environnement. La presse féminine se taille une place de choix sur le 'marché des ressources interprétatives' et fournit des modes de conduite à un public rendu très demandeur par la déstructuration des repères identitaires traditionnels. Dans quelle mesure peut-on alors parler de dépossession culturelle ? Dans l'extrait présenté ci-dessus, la notion de 'codage psychologique' nous oriente vers une conception plus souple de l'habitus dans la sociologie de Bourdieu.

L'expérience corporelle comme ressource de l'action

1) L'exemple de l'évolution de l'usage des drogues : entre engagement et distanciation.

L'évolution de l'usage des drogues, telle qu'elle est décrite par Ehrenberg (Le Culte de la performance, 1991, p. 252 et suivantes ; L'Individu incertain, 1995, p. 124 et suivantes), illustre l'idée de la mobilisation du corps comme ressource de l'action. Comme dans ce qu'on a présenté ci-dessus à propos de la maladie, on assiste à une normalisation de la déviance :

" Le caractère massif de la consommation de médicaments psychotropes, la multiplicité des problèmes auxquels elle est supposée répondre pour les individus suggèrent qu'une logique de modification d'états de conscience à la fois très étendue et nouvelle soit à l'œuvre dans la société. Très étendue car elle touche des populations statistiquement sans commune mesure avec celles concernées par les usages des stupéfiants et des hallucinogènes ; nouvelle dans la mesure où elle rompt avec l'imaginaire de la déviance et de l'insécurité qui organise la perception sociale des autres drogues. Si les drogues traditionnelles permettent de nous évader dans l'irréalité, les médicaments psychotropes sont là pour nous faire affronter la réalité. **Le romanesque de la drogue n'est plus seulement celui de la fuite à l'égard de la réalité, mais aussi et, désormais, surtout celui des moyens pour se mettre à égalité avec autrui dans la concurrence.** Les dopants de la société concurrentielle sont des *drogues d'intégration sociale et relationnelle*. Les médicaments psychotropes sont assimilables à des pratiques de modification d'états de conscience d'individus poussés à être entièrement responsables de leurs destinées " (Le culte..., p. 259).

C'est l'usage de l'héroïne, qui symbolise le mieux le passage de la drogue comme mode de distanciation à son usage socialisant.

" Du côté de l'héroïne, les cliniciens notent que nombre de consommateurs utilisent leur drogue moins

pour le flash que comme automédication pour anesthésier l'angoisse, que l'on trouve beaucoup d'héroïnomanes plus conventionnels que dans tes années 70, y compris dans leur désir d'insertion sociale " (L'individu..., p. 129).

L'usage médical de la drogue fait éclater les catégories qui permettent d'identifier le normal et le déviant, exactement comme le phénomène du dopage dans le sport.

2) 'Demain j'enlève le haut' : incorporation, prise de rôle et conformisme.

Kaufmann, illustre l'hypothèse du regard comme figure hégémonique de la socialité urbaine par une analyse du regard plagiste. L'essentiel est inspiré par Goffman (Les cadres de l'expérience) : l'art du 'voir sans voir' est désormais une méthode banale, activement et systématiquement mise en oeuvre sur la plage comme système de contrôle social à distance, mode de communication diffus. Kaufmann aborde la formation du sujet - la socialisation - comme le fait Bourdieu, par un processus d'intériorisation - incorporation - de l'externe, accroissement d'un patrimoine d'idées incorporé ou simplement d'habitudes. On trouve la notion d'*embodiment* chez Mead (L'esprit, le soi, la société, 1963), pour décrire la préparation au rôle par la formation du corps, la mise en place de mécanismes corporels de production, de technique, l'acquisition d'une " pensée incarnée " qui fonctionne en deçà de la conscience. Le processus de socialisation met en jeu des contrôles émotionnels, somatiques, comportementaux. Il passe par la définition du normal par le mimétique. Or, le normal n'impose pas un type de mouvement, de comportement, c'est un ensemble mouvant qui permet de jouer sur la norme, de donner des leçons, d'innover pour être imité.

" Sur la plage, des femmes, en enlevant leur haut de maillot, montrent leur capacité d'aisance. D'autres les regardent, certaines avec envie. Quand elles jugent qu'elles peuvent copier tout en restant " normales " elles mettent en pratique ce qui n'était jusque-là qu'une image. C'est alors que la perle délivre a leçon. En imitant le geste, elles découvrent un nouvel univers de sensations épidermiques et la possibilité de rendre le corps plus libre, **elles entrent plus avant dans la deuxième phase du processus de civilisation, par un contrôle accru des émotions au plus près de leur source.** Le regard a joué son rôle d'imitation créatrice. Mais le dévoilement ne s'opère pas n'importe comment. Les procédures ont été observées, la mise en pratique a lieu suivant les codes établis. Avant que la femme ne change de cadre comportemental, le regard avait déjà engrangé les nouvelles règles normatives (positions tolérées suivant les morphologies, etc.). Tout en copiant le modèle pour innover, il avait mis en place les instruments de la répétition future ; l'innovation n'aurait d'ailleurs pas pu avoir lieu si le nouveau système normatif n'avait pas été étudié au préalable. Car il est impossible de vivre sans référence au normal " (p. 206).

Le dévoilement ne s'opère pas n'importe comment, il s'inscrit dans un patrimoine d'idées incorporées, schéma mental, habitus ('ordre éthique structuré sur un stock d'habitudes'). Avant tout changement d'habitude, il y a un travail réflexif de reformulation, d'exploration de soi, une phase d'observation qui débouche sur un contrôle accru des émotions.

" Paradoxalement, c'est donc la prise de rôle la plus pleine qui confère la liberté la plus totale, la marge d'initiative la plus grande laissée à la personne. Au contraire, le refus de se soumettre au contexte de socialisation se paie par une obligation d'analyse des règles du jeu, débouchant sur une définition d'autant plus étroite du cadre de conduite imposé que la distance au rôle est grande. En résumé : la distance au rôle oblige à respecter davantage ses contraintes, alors que la prise de rôle entière diminue au contraire la pression extérieure. **Ainsi on comprend mieux qu'il y ait si rarement une volonté délibérée de ne pas entrer trop profondément dans un rôle.** Car le meilleur moyen de diminuer ses contraintes est de s'y soumettre, en le faisant sien, en l'incorporant jusqu'à l'oublier en tant que rôle. Ne plus jouer se rôle mais être ce rôle " (Kaufmann, p. 212).

La distance par rapport au rôle est d'autant plus faible (le conformisme est d'autant plus prononcé) que le manque d'aisance est sanctionné par le regard plagiste, toujours à l'affût. L'image possède un contenu stratégique qui permet d'éloigner la charge normative, le regard des autres, et de mieux incorporer le rôle en

suivant un règle de manière lisible et en accédant à l'aisance de façon non réflexive. La beauté a une dimension symbolique - le capital symbolique du corps - qui permet d'alléger le contrôle social, elle facilite la prise de rôle et la socialisation (Kaufmann montre comment la tolérance du regard plagiste est façonnée par des critères esthétiques).

La beauté permet aussi de ne pas trop entrer profondément dans un rôle, de garder des marges de liberté pour éventuellement expérimenter, évoluer, changer d'orientation (à la limite de changer de position corporelle). On retrouve le thème de la capacité de distanciation, de l'aisance analysée par Bourdieu, " cette sorte d'indifférence au regard objectivant des autres qui en neutralise les pouvoirs, suppose l'assurance que donne la certitude de pouvoir objectiver cette objectivation, s'approprier cette appropriation, d'être en mesure d'imposer les normes de l'aperception de son corps " (La distinction, critique sociale du jugement, 1979, p. 228). On tombe sur une sorte de paradoxe : l'aisance implique la prise de rôle la plus complète, la plus assumée, sans distance ; elle permet cependant de ne pas trop entrer dans un rôle et de ne pas trop supporter sa charge normative (elle permet une distance par rapport au rôle). Le narcissisme, le plaisir de la recherche des signes valorisés, c'est la possibilité de ce donner une aisance. On peut faire l'hypothèse que c'est aussi la recherche d'un équilibre identitaire. Les individus refusent la charge psychologique liée à une trop grande distance par rapport au rôle (coût de veille normative, de construction de " façades " et d'étiquettes, sentiment d'isolement, exclusion), et celle qui est liée à une trop grande prise de rôle, un engagement trop prononcé (coût de conformisme, d'autocontrôle, d'engagement, manque de 'flexibilité'). Le corps est l'outil qui permet de s'affranchir de ces coûts et donc d'avoir un sentiment de liberté dans le conformisme, de conserver son identité. Le corps permet de gérer engagement et distanciation pour le confort psychique de l'individu. On a vu comment les drogues peuvent être utilisées dans ce but ; l'esthétique du corps peut être un autre moyen de gestion de l'engagement et de la distanciation.

3) La sexualisation du corps, l'aisance, modalités de la distanciation

La pratique des seins nus peut s'apparenter à un rituel d'évitement si l'érotisation du corps rend impossible son effacement rituel, les seins nus sont potentiellement un obstacle à la prise de contact :

" Le blocage est dû à la gestion complexe du sexuel, embrouillé par les seins nus : comment procéder pour faire semblant de ne pas voir alors qu'on aborde justement une fille parce qu'on l'a regardée ? (...) Les quelques centimètres carrés de textile mis ou enlevés définissent donc deux styles d'attente. L'amusement, l'instant présent, la relation à fleur de peau du côté sein nu ; la réserve, le sérieux, la volonté d'engagement et le regard vers l'avenir du côté maillot. Le corps dominant la pensée d'un côté, la pensée dominant le corps de l'autre " (Kaufmann, p.)

Dans le prolongement du travail de Goffman, David Le Breton, montre que quand le corps doit passer inaperçu dans l'échange entre les acteurs, les étiquettes corporelles qui sont de mises dans les différents moments de la socialité ont le caractère de rituels d'évitement. Le corporéisme peut être analysé comme un mode d'abstraction, de distanciation, recherché en tant que tel : " les activités cinétiques ou sensorielles, la recherche de limites à travers un extrême engagement physique (raid, marathon, stage de survie, triathlon, etc.) **tendent à échapper à la socialité**. Ce sont des activités conçues et perçues par les acteurs comme **se situant en marge** " (Anthropologie... p. 132). On trouve dans ces phrases un écho de ce que propose Bourdieu (La Distinction, p. 57) à propos de la 'disposition esthétique', 'elle suppose la distance au monde', elle est 'l'expérience bourgeoise du monde' ; le corporéisme est une manière d'appréhender des pratiques de distinction. Kaufmann, après avoir montré que les classes populaires ont une capacité d'aisance plus grande que les classes supérieures, apporte du crédit au point de vue bourdieusien en distinguant la grâce de l'aisance. La démocratisation des usages du corps est donc relative (on retrouve le problème de la

libération) :

" La désinvolture, la facilité et la liberté définissent parfaitement le naturel, c'est-à-dire la croyance absolue en l'éthique de l'action, l'adéquation parfaite au rôle, qui délie les mouvements. **La grâce et l'élégance désignent par contre autre chose, l'aisance cultivée, la manière d'être à l'aise qui distingue du commun.** La volonté de distinction n'a pas disparu du rivage. À la différence des années 1970, elle n'est plus marquée d'une façon simple par le fait de se dévoiler : elle est devenue beaucoup plus subtile, obligeant la plage à être encore plus finement observatrice. L'aisance qui distingue se repère désormais dans la grâce et l'élégance des mouvements, l'art de la fluidité corporelle souplement dansée sans provoquer de ballottements, une certaine façon d'afficher le contrôle de soi à travers une spontanéité donnant à la fois l'impression d'être authentique et contenue. Elle se repère aussi dans l'entretien du corps et le travail sur la beauté, qui confèrent à l'aisance le charme de l'esthétique et les prérogatives de la supériorité " (Corps de femmes, p.)

V. Une nouvelle culture somatique ?

On peut introduire la notion de 'culture somatique' fondée sur des différentiels de perception des manifestations somatiques liés aux conditions objectives de vie (Boltanski, 'Les usages sociaux du corps', Annales, E. S. C., 1971). Plus le corps est instrumentalisé, moins est favorisé un rapport réflexif vis à vis de celui-ci, plus le rapport au corps est instrumental (ce qui fait dire à Bourdieu que la distance au rôle est une posture bourgeoise). Le caractère massif du corporéisme, l'impératif de réflexivité, plaident pour une démocratisation d'une certaine 'culture somatique' sans que l'on puisse nécessairement parler de libération du corps. Comme le dit Maisonneuve, lorsqu'il évoque l'article de Boltanski, les critiques de la libération du corps n'expliquent pas l'actualité générale des phénomènes corporéistes (RFS, 1976, p. 567). On essaie de poser l'hypothèse du 'sensualisme' comme diffusion d'une culture somatique imposée par l'évolution des rapports sociaux. Paradoxalement, ce qui à l'origine est perçu comme la manifestation d'une culture distinguée (Bourdieu, Le Breton), peut s'interpréter comme le changement d'une culture populaire.

Expérimentation et réflexivité

1) La modernité expérimentale

Selon Le Breton

" Un divorce est souvent décelable entre l'expérience sociale de l'acteur et sa capacité d'intégration symbolique. Une carence de sens en résulte qui rend parfois la vie difficile. Du fait de **l'absence de réponse culturelle pour guider ses choix** et ses actions, l'homme est abandonné à sa propre initiative, à sa solitude, démuné (...) De nombreux acteurs se livrent à une recherche inlassable de modèles destinés à assigner à leur corps une sorte de supplément d'âme. Ainsi se justifie le recours à des conceptions du corps hétéroclites, souvent contradictoires, simplifiées, réduites parfois à des recettes. Le corps de la modernité devient un *melting pot* bien proche des collages surréalistes. Chaque acteur "bricole" la représentation qu'il se fait de son corps, de façon individuelle, autonome, même s'il puise pour cela dans l'air du temps, le savoir vulgarisé des media, ou le hasard de ses lectures et de ses rencontres personnelles " (p.15).

Le *melting pot*, évoqué par Le Breton, est le résultat d'un travail d'expérimentation, une suite de prises de rôles qui sont des recherches de sens et de signes inducteurs de sociabilité. L'individu moderne est donc poussé vers le narcissisme (" L'image de soi est fondée sur un principe d'unité de la personne, qui établit en une sorte de résumé biographique : elle dit (ou est censée dire) instantanément l'essentiel ", K., Ego, p.267).

" l'individu est davantage disposé à **expérimenter des rôles nouveaux**, l'offre d'images et de rôles apparaît désormais massive et diversifiée. C'est par le corps que l'individu reste lui-même, n'intériorisant sous forme d'habitude que ce qui le mérite. C'est par la mobilité de son regard et les prises de rôle, surtout les plus imprévues et lointaines (à la condition qu'elles restent "normales"), qu'il élargit le cercle de sa reformulation identitaire " (Kaufmann, (Corps de femmes..., p. 215).

2) Le développement de la réflexivité

" L'analyse historique montre un développement incontestable de la distance aux rôles, liée à la montée de la réflexivité. C'est d'ailleurs une des thèses centrales de ce livre. Contrairement à l'intégration holistique, où l'habitus-formule génératrice produit individus et société dans un même mouvement, les cercles de socialisation possible se multiplient et se diversifient désormais (Simmel, Secret et Sociétés secrètes, 1991), permettant aux individus (et les contraignant) d'opérer des choix, de s'engager dans des rôles (pour des durées plus ou moins longues). L'intériorisation des schèmes sociaux est rarement parfaite et encore moins durable, car elle entre en confrontation avec d'autres rôles et avec le patrimoine incorporé, dissonant sur bien des points. Il en résulte obligatoirement une réflexivité importante, pour tenter de résorber les dissonances, et pour gérer les entrées et sorties de rôles. Le processus historique est en conséquence marqué par une réflexivité grandissante liée à la distance aux rôles. Sur le fond je rejoins donc François Dubet (Sociologie de l'expérience, 1994). La divergence entre nous se limite au deuxième temps de la socialisation, à ce moment précis où il y a prise de rôle. L'effet est cependant considérable sur la représentation que chacun peut se faire de ce qu'est un individu. À l'instant de la prise de rôle non seulement celui-ci combat toute distance, mais il cherche à pousser l'intériorisation jusqu'à l'incorporation, qui libère sa capacité d'action " (Kaufmann, Ego, 2001, p. 199).

Le développement d'une culture sensualiste ou émotionnelle ?

1) la montée de l'expérience sensible et le déclin du discours

On a déjà vu ci dessus comment le discours s'efface dans les thérapies du psychique, qu'il y a un recul des thérapies morales face au développement des thérapies chimiques. Il y a bien sûr des choix économiques (en terme de coût social du malade, la camisole chimique est supérieure aux autres thérapies). Mais on aurait tort de ne voir que cela ; les thérapeutes, comme les enseignants, sont tenus de répondre à une demande diversifiée, à un public qui présente des 'cultures somatiques' très différentes. Le problème sans doute le plus difficile à résoudre, c'est celui de la l'effacement de l'interdit comme matrice privilégiée des maladies psychiques (qui produit la névrose). D'une certaine manière, cela ne fait que refléter le recul des traditions qui laissent l'individu libre, c'est à dire dans l'obligation d'assumer individuellement son destin comme personne responsable.

" Dans les modèles d'action, la grande perdante est la tradition, et accessoirement les habitudes, qui ne peuvent plus se reproduire de génération en génération de façon régulière : les enchaînements

complexes et mouvants impliquent des bricolages et des choix de plus en plus nombreux et difficiles (Lahire, 1996). Ceux-ci sont opérés grâce aux sensations, qui prennent une place déterminante dans l'action : elles semblent devenir envahissantes. (...) **Au moment du choix, les sensations sont décisives.** Mais à plus long terme, le travail de la pensée est essentiel pour préparer les changements de cap, réformer les cadres majeurs de l'action " J.-C. Kaufmann, (Le cœur à l'ouvrage, théorie de l'action ménagère, 1997, p. 209).

Le corps est une ressource de l'action dans la mesure où les sensations sont la base 'd'un art de la pensée' qui oriente l'action (" La conscience n'intervient que si ce mécanisme s'avère insuffisant ", Kaufmann, Le cœur à l'ouvrage, p. 216).

On retrouve le même type de raisonnement chez Patrick Baudry, La Pornographie et ses images.

" Le succès de la pornographie témoigne bien d'une logique où l'on préfère à la théorie, les pratiques. Où l'intellection vaut moins que la sensation. Il s'agit d'une société d'expérience. Il faut avoir fait son expérience. Celle-ci garantit des sensations. Et c'est parce qu'on aura éprouvé des sensations, que l'on saura. Expérimenter, sentir, savoir, s'enchaînent logiquement aujourd'hui dans bien des domaines. Ainsi peut-on admirer la star du X qui le "fait", et qui le faisant peut seule savoir ce qu'on ressent quand on le fait... Des magazines féminins, prompts à dénoncer une fantasmagorie masculine, "c'est-à-dire" machiste, peuvent faire montre de reconnaissance pour telle actrice qui ose, qui l'a fait, et à qui l'on peut donc demander "comment ça fait"... "

Maisonneuve ('Le corps et le corporéisme aujourd'hui', RFS, 1976, p.) constate déjà ce penchant qui pousse vers la dévalorisation de la pensée et du discours par rapport à l'affect, l'expression par le physique, le vécu corporel.

2) La civilisation des mœurs et le besoin émotionnel

" A la fin de sa vie, Norbert Elias ne pouvait pas ne pas voir la place grandissante du corps et des manifestations émotionnelles dans la société : il s'attaqua à leur analyse. Sa principale conclusion est qu'ils s'inscrivent dans des espaces de compensation rendus nécessaires par la frustration engendrée par l'autocontrôle, qu'ils ont une vertu cathartique (Elias, Dunning, 1994). Bien que sans doute vraie et intéressante, cette thèse me semble toutefois insuffisante. Les émotions se développent certes dans des espaces spécifiques de dévouement, **mais aussi au cœur de l'action ordinaire.** L'intériorisation du contrôle permet justement de les libérer (de façon surveillée), de jouer de leurs mouvements. Evolution d'autant plus inéluctable que la rationalité quand elle est seule devient inopérante face à la complexité croissante du quotidien : les sensations sont maintenant au centre. Pressées de toutes parts (besoin de dévouement, accélération et multiplication des messages, fermeture de la décision) pour occuper un premier rôle, les sensations arrivent effectivement sur le devant de la scène. Et ainsi forment un véritable bouillon de culture émotionnelle. (...) Le moindre mouvement, la moindre pensée, baignent désormais dans un océan de perceptions émotionnelles et sensibles. Des plus subtiles et cultivées, comme l'émoi artistique, aux plus frustes et archaïques : le sexe et la violence. Le sexe, matrice première de la culture de l'émotion, s'installe toujours plus largement comme secret des secrets : il faut en parler et en parler pour tenter d'élucider le mystère de la nouvelle intelligence du monde (Foucault, Histoire de la sexualité, 1976). La violence envahit les écrans et les stades (sous la forme sublimée de la compétition spectacle). Car l'homme moderne a besoin de cette excitation pour sentir vibrer son corps, comme il a besoin d'hypertrophier le sexuel. Rien ne vaut en effet les émotions simples et fortes, profondément corporelles, pour

étancher la soif de sensible. La nouvelle culture émotive exige toutefois une grande capacité d'autocontrôle : bien que centrales, les sensations doivent rester de simples instruments. Il faut savoir vibrer intensément sans s'abandonner outre mesure. Il faut savoir se laisser emporter tout en contrôlant la direction. Il faut savoir cultiver la culture sensible : maîtriser le corps tout en s'y alimentant, pour atteindre les raffinements de la pensée émotionnelle. N'être ni trop sec ni trop vif : gérer l'émotion au plus juste " (Le cœur à l'ouvrage, théorie de l'action ménagère, Kaufmann, 1997. p. 207).

3) L'hypothèse d'un registre corporéiste populaire/ démocratique

" Tout ce qui existe est bon – pourvu qu'il y ait des gens pour le croire. L'"homme ordinaire" est devenu un géant puisque tout a été réduit à son échelle : ses réactions, son horizon limité constituent l'étalon obligé de toute mesure. Si un écrivain, par exemple, ne subjugue pas le lecteur dès le premier paragraphe, c'est l'écrivain qui a tort ; toute idée de cheminement est disqualifiée. Toute démarche littéraire complexe, c'est-à-dire toute littérature qui met le lecteur à contribution, est rigoureusement bannie de la presse à grande diffusion. "C'est vous, les gens ordinaires, qui décidez du sort du pays, et non pas le gouvernement", répète-t-on aux gens du peuple. Utilisé magiquement, ce slogan suscite finalement une autosatisfaction stérile " Richard Hoggart, La culture du pauvre, 1970, p. 233

Selon Baudry

" (...) nous ne vivons pas dans une civilisation de l'image, sous l'ordre d'une "image" qui nous posséderait. A l'inverse nous sommes (s'il faut emprunter un ton de catastrophe), dans la civilisation d'une imagerie qui déconstruit la textualité imagée. Le problème, si l'on en voit un, n'est pas la prolifération des images, mais celle d'images qui, comme le dit Jean Baudrillard, ne montrent rien. (...) On n'est pas dépendant d'images. On est passionné par la tendance vers le vide d'une imagerie. (...) **En ce sens, nous sommes en présence d'un registre profondément populaire : celui d'une légende moderne qui vaut pour le plaisir de sa narration intrinsèque sans relation à une logique supérieure de la narrativité.** (...) cette industrie du sexe n'est pas seulement "ludique". C'est-à-dire qu'elle n'est pas qu'une part des activités sociales, mais bien une forme d'activation du rapport au monde. La modernité propre de la légende érotico-pornographique, c'est qu'elle ne consiste pas seulement en une rubrique des manières de penser ou de faire. Mais qu'elle enveloppe à la manière d'une ambiance l'ensemble d'un rapport au monde. Bref, qu'elle constitue une dimension de la vie contemporaine, à laquelle nul n'échappe. Ou encore, l'on peut dire de cette industrie qu'elle produit une forme de présence au monde, même irréelle, et d'autant plus efficace ou puissante qu'elle est justement irréelle, c'est-à-dire déliée de tout rapport ou de toute exigence de vérification ou d'utilité qui la rapporte au réel " (p. 38).

Le problème de l'apprentissage du sport.

1) Un bref historique de la pédagogie du sport

Avec Faure ou Ehrenberg, on peut partir du constat que l'apprentissage du sport, en particulier dans l'optique de la compétition, a profondément évolué depuis les années soixante. A l'origine, nous dit Alain Ehrenberg (Le culte de la performance, 1991, p. 91) :

" Le champion est pour l'essentiel un individu idéal retravaillé par l'infériorité populaire. Sa "popularité" exprime aussi et la vulgarité du parvenu et la situation dominée des classes laborieuses. La mythologie égalitaire de la compétition sportive alimente une représentation de la société comme rapports du bas et du haut "

" aujourd'hui, le sport est un aspect de "la galaxie de l'autonomie" : non plus une contrainte qu'on vous impose au nom de quelque chose de supérieur à vous, mais une libération qu'on s'impose à soi au nom de soi-même, de sa santé, de son stress, de son apparence physique, etc. " (p. 181).

Dans un contexte qui valorise la performance, c'est la pédagogie sportive qui est entrée en crise. En particulier en France, compte tenu de l'histoire de 'la formation des activités physiques et sportives modernes', marquée par le travail d'ouverture réalisé par les professionnels de l'encadrement (Defrance, L'excellence corporelle, 1987). Le conflit entre préoccupation éducative et compétition – le sport spectacle – se pose dès le début du XXème siècle.

" A partir des années vingt et surtout du Front populaire, on décèle une constante dans la pratique réglementaire et administrative qui déconnecte le sport éducation du sport spectacle " (Ehrenberg, p.78).

Le sport spectacle est conçu comme un exutoire, idée que l'on retrouve chez Elias. Progressivement, les valeurs de la compétition, de la performance, bousculent les valeurs éducatives associées au sport. Le développement des organisations de préparation des sportifs de haut niveau constitue une rupture. Il faut aussi signaler ce qui sépare la tradition française du sport de la culture sportive anglo-saxonne. Defrance, dans Sociologie du sport (Repères, La Découverte, 2000) remarque qu'à la fin des années 70 et pendant les années 80, des nouvelles disciplines apparaissent avec de nouveaux organisateurs, ce qui induit de nouvelles formes de mise en concurrence des sportifs et l'émergence d'enjeux extra sportifs :

" les organisateurs issus des affaires, de la politique locale ou de la promotion commerciale montent des événements dans l'optique de faire " autre chose " ou " plus " que de créer une compétition pour les sportifs en privilégiant le point de vue du spectateur ou du client, ils proposent un moment de distraction et cherchent une mobilisation, au moyen d'un mélange de spectacle, d'exploit, de compétition et d'à-côtés qui rendent l'ensemble plus varié, plus spectaculaire, ou plus esthétique, plus convivial, etc., qu'une simple assistance à un match depuis des tribunes " (p. 92).

On a une évolution cohérente avec le thème de la 'génération glisse' qui cherche le 'fun' à tout prix, mais le thème dépasse largement le cadre trop étroit de la culture 'jeune'. L'idée générale qui se dégage de ces analyses, c'est qu'un changement de modèle de l'organisation du sport s'opère progressivement. La pédagogie du sport est donc un bon indicateur et opérateur de ce changement.

2) L'apprentissage de la boxe décrit par Wacquant : un futur modèle dominant ?

Wacquant (Corps et âme, 2001) décrit le *gym* de boxe comme un sanctuaire ; il est vrai cependant qu'il s'agit ici d'un lieu très particulier, celui de la pédagogie qui ne peut se faire sur le mode du dévouement. La salle est une école de moralité et le lieu de débanalisation de la vie quotidienne, de distanciation/ distinction avec l'anonymat (p. 18). L'auteur cherche ce que l'inculcation de ce sport peut nous enseigner sur la logique de toute pratique (p. 19, on remarque au passage la proximité entre la démarche sociologique de Wacquant sur la boxe et celle de Kaufmann sur la plage).

Le point le plus important pour nous est exposé page 20 : la boxe nécessite un ensemble de techniques du

corps rationnel sans que l'apprentissage de ces techniques ne fasse l'objet d'une codification. On est dans un domaine qui induit une démarche individuelle d'apprentissage d'un ensemble codifié (donc collectif) sans règles instituées (comme à la plage de Kaufmann). Les techniques du corps efficaces mettent donc en jeu le physique et le spirituel pour créer des 'montages physio-psycho-sociologiques' (Mauss), ou des *habitus* (Bourdieu). Le boxeur mobilise donc son corps comme moyen d'apprentissage ('une pratique savamment sauvage'), directement par la gymnastique corporelle (par la 'science concrète' du corps, p. 126), sans passer par le discursif et le réflexif (encore une fois on renvoi aux travaux de Boudieu et Kaufmann sur la prise de rôle). En résumé, apprendre à boxer c'est comme apprendre à marcher, ça ne passe que par l'expérience corporelle directe, physique, sans détour réflexif (la pensée compromet le sens de l'équilibre). La maîtrise de la pratique pugilistique se fait par 'incorporation directe' et mobilise des sensations ('plénitude corporelle', p. 69) qui compensent la violence exercée sur le corps. L'auteur note (p. 71) que " Ce qui a le plus de chance d'échapper à l'observateur extérieur, c'est l'extrême sensualité de l'initiation pugilistique. ", ce qui nous renvoi vers l'hypothèse d'une culture sensualiste.

Les implications de ce type d'apprentissage sur l'organisation de ce sport son intéressantes :

" là où d'autres sports ont donné naissance à de complexes bureaucraties composées d'une multitude de fonctions ultra-spécialisées, la boxe continue d'opérer avec la triade artisanale de l'entraîneur, du soigneur et du manager - et il arrive que la même personne assume les trois fonctions. **Plus profondément, c'est un principe éthique, un autre rapport au corps et au sport qui s'affirment par là, et peut-être même un autre âge de la boxe qui survit** " (p.124).

Conclusion

L'hypothèse générale qui traverse ce travail est que le déclin des modes de socialisation disciplinaires induit un nouveau rapport au corps, que l'on désigne par le terme 'corporéisme'. Il y a une divergence historique entre les rôles traditionnels hérités et les habitudes construites dans un espace social ouvert et libre comme la plage. Plus cet espace est ouvert, plus le travail d'élaboration normatif est intense (c'est le thème de la réflexivité). Par conséquent, le paradoxe de la modernité est qu'elle induit un intense travail sur soi et une profusion de normes en l'absence de lois, dans un climat de liberté, voire dans une idéologie libertaire. Le narcissisme implique la conformité aux normes, il est aussi un opérateur de normes : la socialisation passe par le conformisme aux signes valorisés dans la mesure où l'identité passe, de plus en plus, par le renforcement de l'image de soi que l'on donne à voir. Dans l'espace ouvert, il semble que les individus qui ne respectent pas la norme doivent se socialiser en marge : la tolérance au 'trop' (le sein trop gros, vieux, beau) est limitée, car celui-ci perturbe le refoulement libidinal dans la banalité, l'effacement du corps. L'intolérance plagiste, si on suit Kaufmann, est un indicateur de la frontière de la civilisation des mœurs : le contrôle émotionnel est borné, il suppose une normalisation des pratiques, de l'environnement. Cette frontière n'est cependant pas immuable.

La pratique des seins nus est un exemple du corporéisme narcissique qui peut s'interpréter sous l'angle de la recherche de sociabilité (engagement avec l'environnement) ou de la distanciation. Le discours du corporéisme, l'imaginaire de la libération qu'il suscite, sont plutôt le fait de classes sociales moyennes ou privilégiées et s'effectuent sur le mode du calcul personnel. Le phénomène corporéiste est cependant plus général si on l'analyse sous l'angle des pratiques plagistes, cosmétiques, sportives, médicales... Il possède une dimension historique incontournable. Le développement d'une culture sensualiste est donc crédible si on la conçoit comme une adaptation à la modernité qui induit une multiplicité et une fluidité des formes

d'engagement avec les autres et un élargissement des catégories du normal. Elle généralise l'impératif de réflexivité et induit une recherche de sensations qui interviennent dans les prises de décision. Elle astreint aussi à une dépendance au corps nouvelle.