

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Soziologie
Band:	30 (2004)
Heft:	2
Artikel:	Pour un paradigme actionniste et programmatiste en sociologie du corps
Autor:	Loïc, Jarnet
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-815185

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pour un paradigme actionniste et programmatiste en sociologie du corps*

Jarnet Loïc**

1 Introduction

Le corps est un phénomène complexe. Ses réalités ne peuvent être abordées qu'à partir de différents points de vue. On est loin d'avoir élucidé toutes les énigmes le concernant. On procède généralement par construction, par conjectures et expériences pour tenter de les résoudre. Ce n'est que récemment que la sociologie s'est spécialement intéressée à certaines questions difficiles liées à cet « objet » sociologique : d'où cela vient-il que les actions corporelles et les corps soient différents ou semblables en fonction des groupes et des cultures ? ; quels sont les mécanismes qui façonnent les corps des individus ? ; quelles conséquences l'évolution sociale a-t-elle sur les corps ? ; est-il possible d'établir une théorie qui permettrait de relier la multiplicité et la diversité des croyances et des mises en jeu corporelles ?

Le mot corps est un concept flou. Comme nous venons de le dire, il y a des manières différentes de le considérer : le corps qu'on examine au microscope n'est pas tout à fait le même que celui au travers duquel nous développons notre motricité ; le corps pensé à partir de l'esthétique n'est pas identique à celui qui est théorisé par le droit ou l'éthique. Ainsi le mot corps est employé selon des modes différents, reliés entre eux de différentes manières. Autrement dit le « corps » est un concept polythétique (Boudon, 1990, 327) et il serait vain ici de vouloir le synthétiser. Nous nous limiterons donc à la question du corps à partir du cadre particulier des sciences sociales. Il s'agit d'analyser certaines réponses importantes données par les sciences sociales afin d'éclairer certains phénomènes corporels opaques.

Nous présenterons dans un premier temps deux textes, l'un de Detrez « La construction sociale du corps » (2002), l'autre de Le Breton « Anthropologie du corps et modernité » (1990), textes qui soulèvent des questions centrales concernant la sociologie du corps et qui apportent des réponses persuasives. Nous mettrons à jour leurs arguments et leurs postulats et nous montrerons à la fois les

* L'auteur tient à remercier le comité de lecture de la Revue suisse de sociologie, ainsi que R. Boudon et C. Martin pour leurs remarques, critiques et suggestions. Bien entendu, le contenu de l'article n'engage que l'auteur.

** Jarnet Loïc, GEMAS, Paris 4-CNRS, 54 boulevard Raspail, 75006, Paris, (Adresse de la correspondance : 39 rue Buffon, 75005, Paris), 01 43 36 44 91, loicjarnet@wanadoo.fr

apports et les limites de ces textes. Précisons tout de suite que ces deux références mériteraient un développement plus long et qu'elles sont loin d'être exhaustives. En fait, le présent article a seulement pour but de fournir quelques repères sur la mise en œuvre du paradigme actionniste et programmatiste de R. Boudon dans le domaine de la sociologie du corps, repères qui n'épuisent évidemment pas ce vaste domaine d'investigation, et nous nous permettons de renvoyer le lecteur sur ce sujet notamment à Berthelot et al (1985), Williams et Bendolow (1998), Fassin et Memmi (2004) ou encore au recueil *Le corps à l'épreuve* (1996)¹. Dans un deuxième temps nous formulerons des conjectures alternatives sur certaines questions centrales posées par nos deux auteurs de référence en nous appuyant sur d'autres postulats concernant la rationalité de l'acteur, l'explication des croyances et la genèse des représentations sociales relatives aux corps, postulats qui relèvent de l'approche actionniste et programmatiste.

1.1 La théorie de C. Detrez

Dans son ouvrage « La construction sociale du corps », C. Detrez nous fournit une forte synthèse de la « sociologie du corps ». Elle repère deux axes principaux, l'un structurel, l'autre culturel, qui permettent d'expliquer les rapports complexes qu'entre tiennent corps et société. Le corps est d'abord façonné par des facteurs structurels. Les voies de la statistique et de l'ethnologie montrent en effet que selon le pays ou selon le groupe social d'appartenance, les corps sont différents et surtout inégaux. Ainsi la mortalité, la morbidité et la morphologie varient selon que l'on habite dans un pays riche ou dans un pays pauvre, dans un milieu social favorisé ou non. Ainsi le corps, dans ses propriétés les plus matérielles – morphologie, mortalité et morbidité –, est dépendant des conditions socio-économiques dans lesquelles il s'épanouit. A quoi l'auteur ajoute que ces facteurs structurels sont en partie déterminés par des facteurs culturels.

Elle se focalise alors plus spécifiquement sur les facteurs culturels, son deuxième axe. Les représentations et les valeurs, les expressions du langage et les savoirs sur les corps sont conditionnés, déterminés, englobés par des productions culturelles historiques et sociales. Elias, Douglas, Foucault et Bourdieu sont les principaux auteurs tutélaires de ce deuxième axe.

¹ Précisons ici que les productions sociales des corps prennent des formes multiples. A partir du paradigme boudonien, paradigme au sens d'un ensemble de théories et de pratiques reposant sur des postulats plus ou moins explicites, nous souhaitons pouvoir éclairer et expliquer une partie de la réalité corporelle autrement et ainsi tenter d'enrichir les connaissances de ce domaine. D'autre part, il s'agit ici d'un travail sur des modèles d'analyse qui ont des liens avec les factualisations, et notre modèle devrait par la suite se nourrir de plus amples étayages empiriques, lesquels ont commencé à être abordés (voir, Jarnet, 2000, 2001, 2003). Enfin, le paradigme de l'action, qui n'est qu'un paradigme parmi d'autres, considère que ce sont les confrontations et les articulations entre paradigmes qui font progresser la recherche en sociologie comme dans toute science, la critique suscitant la découverte de nouvelles théories et évitant de tomber dans le relativisme sceptique (Boudon, 1992).

Elias ([1939]1973) a constaté que le processus de civilisation a engendré une civilité régulant « les attitudes les plus intimes et infimes de la corporéité, dans le sens du contrôle strict ». Pour Foucault (1975), l'association de « l'anthropométa physique » de Descartes et du « technicopolitique » a engendré un corps productif et assujetti au service de la bourgeoisie. Un processus d'autocontrainte et de disciplinarisation s'exerce donc sur les corps nous dit Detrez (2002, 116). Mais comment cela fonctionne-t-il ? Quels en sont les mécanismes sous-jacents ?

Detrez précise que les corps sont pris et insérés dans un système de valeurs symboliques et culturelles, qui forment un « corps idéal ». La personne intérieurise ce corps idéal et tente de réduire sans en avoir conscience le décalage entre son corps réel et ce corps idéal. Mais comment se forment les représentations sociales concernant ce corps idéal ? En réalité, ce sont les élites dirigeantes qui véhiculent les significations symboliques dominantes et entretiennent ainsi leur pouvoir. Ainsi le souci du corps relève moins du savoir rationnel que des valeurs des couches dominantes, comme Douglas ([1967]1971) a pu le montrer à propos de l'hygiène, valeurs qui ne sont finalement qu'un moyen de contrôle des masses. Comment intérieurise-t-on ce corps idéal qui change selon les classes sociales ? Comment fonctionne ce processus inconscient ?

Le thème de la santé est l'un des nombreux thèmes traités par Detrez, qui va lui permettre d'approfondir et de préciser les mécanismes sous-jacents au corps. La maladie par exemple n'est pas réductible aux causes biologiques, elle comporte aussi une forte dimension sociale. Etre malade, c'est un statut social avec ses droits et ses devoirs qui accentuent la responsabilité de chacun. Le problème ici, selon Detrez (2002, 144), reprenant à son compte le système de l'habitus de Bourdieu (1979), c'est que l'individu n'est pas foncièrement responsable de son rapport au corps et à la santé, car il est sous l'emprise des structures sociales. Ainsi, celui qui est issu des classes populaires est inconsciemment poussé à percevoir son corps comme un outil et à négliger la médecine préventive tandis que celui qui appartient aux classes dominantes a « incorporé » toutes les dimensions de son corps et notamment les signes avant-coureurs de la maladie. Ainsi, ce qui est véritablement déterminant n'est pas l'individu, mais l'imprégnation des conditions sociales. La différence sexuelle est une autre illustration de ces effets de socialisation (Bourdieu, 1998).

Si l'on suit Detrez, notre corps relève d'un montage de dispositions résultant de la socialisation. Il est le produit de la culture du groupe auquel il appartient, celle-ci est intérieurisée et incorporée par le « sens pratique » et l'*« hexis corporelle »*, deux notions forgées par Bourdieu (1997) pour expliquer que « la raison n'est pas seul maître à bord ». La culture devient alors une « seconde nature » (Detrez, 2002, 157).

Enfin, Detrez propose une théorie plus large pour relier ces normes corporelles plurielles. Elle reprend la théorie de la domination sociale de Bourdieu

(1979) qui permet d'établir une relation entre ces normes. Derrière le polymorphisme des usages sociaux du corps, il y a l'accomplissement d'une logique profonde : il s'agit d'un vaste processus de normalisation et de domination des corps. Mais cette théorisation n'est-elle pas contradictoire avec la libération des corps et la relativisation des normes qu'on observe dans nos sociétés démocratiques ? Non, nous dit l'auteur ; en effet la libération des corps « peut être interprétée comme une nouvelle forme particulièrement efficace, d'autant plus efficace qu'elle est moins explicite et se masque en son contraire, de la domination sociale, dont nous avons vu qu'elle est constitutive des rapports sociaux au corps » (Detrez, 2002, 206).

1.2 Les aspects féconds

Cette analyse de Detrez, qui s'appuie essentiellement sur Bourdieu est tout particulièrement intéressante pour au moins trois raisons majeures. D'abord, elle montre la place centrale du corps dans de nombreux domaines (travail, sport, santé, genre,...) qui animent la vie de nos sociétés ; et ces mises en jeu du corps inextricablement mêlées au social sont en rapport avec une structuration fine. En second lieu, elle remet le biologique à sa juste place : les facteurs structurels et culturels sont en effet déterminants pour actualiser les potentialités corporelles. L'éminent historien David S. Landes ([1998] 2000) a également montré comment certains pays étaient naturellement hostiles au corps de l'homme mais aussi comment les influences culturelles étaient décisives pour l'épanouissement corporel. Ses observations viennent corroborer celles de Detrez. Enfin, celle-ci se propose de saisir non seulement les mécanismes sociaux derrière les phénomènes corporels fragmentaires mais elle cherche également à produire une véritable théorie générale qui permettrait de relier ces mises en jeu spécifiques du corps à bien des égards hétérogènes.

1.3 Quelques problèmes importants

Cette synthèse de Detrez pose cependant quelques problèmes importants. D'abord elle s'appuie sur une définition du corps à la manière de Mauss envisageant un homme unifié qui est « à la fois corps, conscience individuelle et collectivité » (Detrez, 2002, 55). Or cette unification ne permet pas véritablement de saisir les rapports complexes entre le corps et la personne², qui intéressent toute société ; mais surtout ce monisme minimise, voire écarte la notion de personne et fait du corps un simple objet soumis à des forces extérieures provenant de l'environnement. Comment alors comprendre les conflits d'opinions à propos du corps au sein d'un même environnement ?

² Par exemple : le corps n'est pas identique à la personne, sinon on ne pourrait pas comprendre les dons d'organe.

Le deuxième problème est lié au premier. En minimisant, voire en écartant la notion de personne, qui *caractérise l'individu en tant qu'il est capable de jugement*, Detrez élimine du même coup la rationalité des individus. Certes nous savons que l'individu n'est pas toujours pleinement conscient de ses actions et qu'il est encadré par des situations socio-historiques. Cependant, on ne peut ignorer les croyances qu'il bâtit et les raisons qui guident ses pratiques corporelles.

Arrêtons-nous ici sur les concepts bourdieusiens de « raison pratique » et d'« *hexis corporelle* » que Detrez utilise pour expliquer les actions qui échappent à la conscience des acteurs. Certes, elle souligne bien les limites de ces deux notions. Elle reconnaît notamment que les exemples sportifs choisis par Bourdieu ne permettent pas vraiment d'illustrer la « raison pratique » et l'« *hexis corporelle* », car, en sport, activité qui concerne pourtant tout particulièrement les *habitus corporis*, la plupart des gestes passent par la médiation langagière et la conscience. Toutefois, si elle nuance ces notions, elle n'en fait pas une remise en cause globale. Dès lors, se pose la question de savoir par quels mécanismes le corps intérieurise les effets de la socialisation. Comment des individus peuvent-ils changer d'avis sans changer de situations sociales ? Comment expliquer les phénomènes macro-sociologiques concernant la dignité corporelle qui traverse les cultures (par exemple : l'indignation du *sens commun* face aux pratiques de l'excision) ? Bref, en se débarrassant du postulat de la rationalité de l'acteur, on est conduit à considérer le corps comme une boîte noire, un objet réduit à des rapports de forces et de jeux inconscients. Ceci nous conduit au troisième problème.

Il concerne l'évolution sociale des corps. Comme Bourdieu, Detrez adhère à l'idée du régime de la domination sociale des corps afin de relier les différents secteurs où les corps sont mis en jeu. Elle se trouve alors confrontée au problème de la libération des corps aujourd'hui. Pour surmonter cette réfutation empirique, elle crée, comme Bourdieu, un nouveau modèle qui est au fond celui d'une théorie de la « ruse de la raison » : la relativisation des normes n'est qu'apparente, il s'agit en réalité d'une domination plus subtile encore. En fait ce nouveau modèle apparaît à la fois *ad hoc* et irréfutable : quoiqu'il arrive, dynamique de l'égale dignité des individus, processus d'individuation, tout n'est finalement que domination sociale. En outre, ce modèle nous enseigne finalement peu de chose sur le schéma d'évolution des corps en rapport avec la modernité sociale et culturelle. Nous essaierons de proposer une théorie concurrente. Mais auparavant analysons les propositions d'un des auteurs les plus connus sur le sujet des rapports entre corps et sociétés modernes.

1.4 La théorie de D. Le Breton

Dans un de ses livres les plus importants, *Anthropologie du corps et modernité* (1990), D. Le Breton, spécialiste des sciences sociales du corps, nous propose une

toute autre approche dans la mesure où il annonce une prise en compte de l'individu.

Sa théorie est, dès l'abord, extrêmement forte et contre-intuitive : la notion d'individu est récente, nous dit-il, et elle a permis d'engendrer nos conceptions actuelles du corps. En effet, selon l'auteur, dans les sociétés traditionnelles à composante holiste et communautaire, l'individu n'a pas conscience de son individualité, car il y a une fusion entre l'homme, le cosmos, la nature et la communauté (1990, 22). Conséquence : « un corps sur le modèle de la possession » (1990, 14) n'existe pas, il s'agit plutôt d'un corps indiscernable d'un ensemble symbolique où se mêlent représentations de l'homme, de la nature et du cosmos. En réalité, selon lui, il faut attendre la Renaissance, pour qu'apparaisse la notion de corps au sens où nous l'entendons aujourd'hui. En effet, pour qu'une telle notion soit possible, il est nécessaire que soit repérable la notion d'individu. Se distinguant du groupe et du cosmos, l'individu prend alors conscience de son identité et de son corps. Le corps devient alors la frontière qui marque la différence d'un individu à un autre. Le corps est alors facteur d'individuation nous dit Le Breton (1990, 19) en s'appuyant sur Durkheim. A quoi il faut ajouter que le corps est également conçu comme isolé de l'homme. Ainsi le corps de la modernité provient d'une triple coupure : coupure par rapport au cosmos, par rapport aux autres et à l'homme lui-même. Mais alors comment est-on passé du corps en relation complexe avec le monde au corps séparé de l'homme ?

Pour répondre à cette question, Le Breton retrace la généalogie de l'invention du corps occidental en retenant les facteurs principaux. Parmi ceux-ci, il retient la naissance de l'individu à la Renaissance notamment sous l'impulsion du commerce et des banques. Il souligne également l'abandon de la vision théologique de la nature qui fait apparaître le cosmos comme un simple espace, ce qui conduit les hommes à regarder en eux-mêmes, et tout particulièrement la nature cachée du corps, afin de contrôler leur propre vie. Ainsi à partir de la Renaissance, l'homme s'engage dans un processus d'autonomisation de ses choix et de ses valeurs mais aussi de rationalisation centrée sur une volonté de maîtrise et de possession de la nature corporelle. Apparaît ainsi le corps moderne : « un bel exemple de machine distinct de l'homme ». En même temps, nous dit Le Breton, dans ce mouvement de rationalisation, « le corps est frappé de suspicion. L'univers vécu, senti, tel qu'il apparaît grâce aux activités perceptives tombe en disgrâce au profit d'un monde intelligible, purement conceptuel » (1990, 72). Cet « éclatement de l'homme », qui isole le corps de la personne et nous amène à penser le corps comme un simple objet biologique dont il faut repérer les lois, va devenir le paradigme dominant de la modernité. Conséquence : le corps se trouve occulté voire absent dans nos sociétés occidentales.

Mais alors pourquoi parle-t-on aujourd'hui de « libération du corps », plus précisément d'un « corps libéré » sur la base de théories et de pratiques diverses

(sports, modes, publicités, psychothérapies, médecines « parallèles »...) ? Pourquoi chacun semble-t-il bricoler sa représentation du corps comme il l'entend à partir de savoirs hétérogènes, voire contradictoires ?

En réalité, nous dit l'auteur, tout ceci n'est qu'apparence, car, au fond, le corps est « escamoté » dans nos sociétés modernes. D'abord il y a une coupure entre le corps et son environnement : on ne prend pas véritablement en compte l'importance de la sensibilité du corps, par exemple dans l'aménagement des espaces urbains. Ensuite, le corps est également « absent » dans les relations sociales. En effet, la vie du corps dans sa matérialité est rituellement gommée. On privilégie l'étiquette corporelle et les signes pour une reconnaissance sociale, et les corps vécus, vieillissants ou obèses sont effacés. Ainsi le thème de la libération du corps n'est qu'un cliché. Enfin, la dissociation de l'homme et de son corps est toujours la structure dominante. Alors que « la phénoménologie hier (Merleau-Ponty) » et « l'anthropologie aujourd'hui nous montrent que le corps est la condition de l'homme, le lieu de son identité » (Le Breton, 1990, 262), la société, notamment par ses institutions médicales, entretient l'hégémonie d'un modèle corporel biologique séparé de l'homme.

Cette triple coupure n'est pas sans conséquence sur la vie individuelle et sociale selon l'auteur. Les carences de l'espace sensoriel font que les individus souffrent d'un mal-être dans la vie quotidienne. Le manque de relation sociale entraîne un repli narcissique sur le corps, révélateur et source d'angoisse. Pour faire face au monde désenchanté du savoir bio-médical, qui a dépouillé le corps de toute valence axiologique, qui ne voit dans le corps qu'un ensemble d'organe et non l'homme, les acteurs bricolent leur représentation du corps à partir de savoirs hétérogènes, voire contradictoires : ils sont en réalité à la recherche d'un supplément d'âme, qui n'est qu'un supplément de symbole. Ainsi s'explique le succès des médecines « parallèles » : elles sont plus attentives au sujet et à son histoire, à son rapport au désir, à l'angoisse, à la mort et au sens de la maladie, tandis que la médecine classique ne considère que le « mécanisme corporel ».

Mais pourquoi la médecine classique conserve-t-elle un tel succès ? Cela s'explique, nous dit Le Breton, par une certaine efficacité dans les guérisons mais surtout par un imaginaire de la transparence. En effet, en dissociant le corps de la présence humaine, la médecine laisse croire que l'homme n'est rien d'autre que son corps, corps que l'imagerie médicale seule ferait accéder au réel, « comme si la vérité ultime du corps n'allait être atteinte qu'avec la dernière molécule traquée par la caméra » (1990, 223). Ce monde techno-scientifique qui véhicule tout un imaginaire a des effets pervers : plus il « traque » la nature, plus il bute sur des énigmes. D'où une hyperanxiété et une peur névrotique de la mort. Par ailleurs l'acharnement thérapeutique oublie le plus souvent la condition humaine et la question de la dignité. Les transplantations d'organes provoquent des rejets non seulement biologiques mais aussi psychologiques. Des questions éthiques se po-

sent également lors des procréations artificielles : l'enfant est parfois réduit à une marchandise. Ainsi, selon Le Breton, c'est parce que les acteurs sont enchaînés dans la culture techno-scientifique qu'ils ne possèdent pas leur corps. Ils ne prennent pas conscience qu'ils sont leur corps, d'où ce mal-être individuel et social.

L'auteur suggère en filigrane, pour surmonter ce « malaise de la civilisation », de réenchanter la vie humaine en produisant du sens afin que les individus se réapproprient leur corps ; de respecter une part de sacré (1990, 253), de sorte que certains aléas du rapport au monde soient maintenus ; de tenir compte des forces psychologiques inconscientes qui règlent la vie individuelle et sociale. C'est ainsi selon lui que l'on retrouvera l'unité de l'homme.

1.5 Apports et critiques de cette théorie

Nous avons insisté longuement sur cette théorie générale du corps moderne, car elle a plusieurs mérites. D'une part elle pose le problème qui n'avait jamais été abordé jusque là de l'origine socio-historique de nos conceptions modernes du corps et de leur évolution. Ensuite elle attire l'attention sur les problèmes qu'engendrent les progrès de la science. Enfin elle souligne que la biologie ne nous dit pas grand-chose sur le sens des valeurs corporelles et sur l'organisation de la société qui en découle.

Cependant, si l'auteur pose des questions majeures, les solutions apportées ne nous semblent pas convaincantes.

En premier lieu, alors que Le Breton se recommande de Durkheim, pour ce dernier, comme l'a montré Boudon (2002, 74), la notion d'individu n'est pas apparue à la Renaissance mais est bien plutôt une notion présente de tout temps et dans toute société. Pour Durkheim, l'individu en tant que perception de soi comme séparé, différent des autres, est a-historique. De surcroît, Durkheim ([1912] 1990, 387) précise que la séparation corps-âme ainsi que la construction de la conscience de la singularité par le corps sont contemporaines de l'humanité. Ainsi la théorie d'inspiration culturaliste de Le Breton selon laquelle l'individu n'aurait commencé à avoir conscience de son individualité et de son corps qu'à partir de la Renaissance ne peut s'appuyer sur l'autorité durkheimienne. En outre, la théorie de Durkheim apparaît beaucoup plus plausible que celle de Le Breton. Elle permet par exemple en soutenant que le souci de soi et le souci du corps sont contemporains de l'humanité de rendre compte des débats sur le corps et l'âme qui ont eu lieu bien avant la Renaissance, notamment chez les philosophes grecs.

En second lieu, Le Breton nous dit que la modernité se caractérise par la radicalisation de la séparation du corps et de l'âme et par la réduction du corps au paradigme biologique. C'est la société, selon lui, qui pousserait les individus dans cette voie, alors qu'inconsciemment ils chercheraient d'autres rapports au corps afin de retrouver leur unité, unité qui permettrait de résoudre leur mal-être. Se posent ici plusieurs questions : l'unité de l'homme permettrait-elle vraiment de

résoudre tous les problèmes de la modernité ? ; cette idée d'unité n'est-elle pas un concept métaphysique inventé par les philosophes comme le suggère Durkheim ([1912] 1990, 386) ? ; ne serait-il pas préférable d'envisager le corps à partir de différents programmes, le programme biologique ne constituant qu'un programme parmi d'autres ?

En troisième lieu, en faisant appel à des forces psychologiques ou bien culturelles, selon le cas, qui ne font que traverser l'individu, forces qui expliqueraient que l'individu a telle ou telle représentation du corps, Le Breton ignore le plus souvent les individus. Il ne prend pas véritablement en compte la diversité et la structuration fine des différents sens du corps par et pour les individus.

Enfin, Le Breton nous explique que la libération du corps aujourd'hui n'est qu'apparente et que le corps, comme l'a suggéré une certaine interprétation de Nietzsche, est au fond refoulé, rejeté, méprisé dans le monde moderne. Nous proposerons quant à nous une autre conjecture qui cherchera à montrer qu'il y a bien une plus grande liberté du corps dans nos sociétés démocratiques, notamment par la disparition de certains tabous et l'amélioration du droit des personnes, mais qu'en même temps cette plus grande liberté entraîne nécessairement un plus grand respect des personnes et de leur corps et donc une certaine retenue, l'éducation et les institutions jouant ici un rôle non négligeable.

2 Pour un paradigme actionniste et programmatiste en sociologie du corps

L'examen critique de ces deux textes nous a conduit à aborder des questions cruciales : pourquoi une pluralité des actions et des croyances concernant le corps et en même temps une certaine structuration et une certaine universalité de celles-ci ? ; d'où vient l'évolution de ces actions et croyances ? ; pourquoi y a-t-il à la fois une certaine libération du corps et une certaine retenue dans la société moderne ?

Pour répondre à ces questions nous nous appuierons sur les trois postulats de la sociologie boudonienne (Boudon, 2003a). Le premier postulat veut que tout phénomène social soit le produit d'actions ou de croyances individuelles, les individus étant les seuls substrats possibles des actions ou des croyances collectives. Selon le deuxième postulat, toute action ou croyance individuelle peut, en principe du moins, être *comprise*. Le troisième postulat suppose que les actions et croyances, que les sciences sociales ont à connaître, sont principalement le produit de raisons, lesquelles peuvent être plus ou moins perçues par l'individu.

A partir de ces postulats, nous n'avons pas la prétention de répondre à toutes les énigmes concernant le corps. Nous sommes conscients de leurs limites et de la nécessité de s'enrichir d'approches différentes. Par exemple, Engels (1990) a bien montré à partir d'une psychologie naturaliste que dans certaines situations notre corps agissait en dehors de la rationalité. Mais en ce qui nous concerne ici, les

problèmes que nous chercherons à résoudre sont essentiellement sociologiques. Il s'agit d'actions et de croyances collectives, lesquelles sont nécessairement soumises à la critique, car les opposants et les conflits d'opinion existent dans toute société.

2.1 Le primat de l'acteur

Si l'on demande à nos contemporains de quelle manière ils se représentent leur corps, les réponses que l'on obtient sont extrêmement diverses. Elles concernent aussi bien le corps biologique (lié à la santé), le corps esthétique (la beauté corporelle), la dignité du corps (la morale), le corps comme moyen d'action (sous l'angle instrumental), que la sexualité, le corps vécu (la phénoménologie), le corps défini par les symbolisations religieuses ou encore les rapports entre le corps et le psychisme. C'est parce que la notion de corps est, comme nous l'avons déjà dit, une notion indéfinissable et floue, mais pourtant nécessaire et indispensable, aussi bien dans la vie courante que dans la discussion scientifique, que l'on observe une telle diversité de réponses. Arrêtons-nous pour le moment à la vie courante. Nos expériences physiques et sociales nous révèlent en effet des corps différents. Nos expériences sensibles, par exemple nos réactions au chaud et au froid, nous font connaître un corps qui réagit à son environnement physique. Les relations en face à face nous font découvrir que notre apparence corporelle est importante dans les interactions. On observe par ailleurs que la sexualité, comme le suggère Durkheim ([1911]1975, 243), nous apparaît *sui generis*. On constate aussi, surtout le jour où l'on a un handicap ponctuel, que notre corps est un formidable moyen d'action. Ainsi la question du sens du corps est diverse et composite et nous utilisons le même mot pour des activités et représentations distinctes. Cependant ces différentes expériences physiques et sociales, ces perceptions accumulées ne seraient qu'une « rapsodie de sensations » si elles n'étaient pas mises en forme grâce à des paramètres cognitifs. En effet, l'expérience sensible immédiate et l'observation brute n'existe guère chez l'homme, nous sommes en réalité beaucoup plus en présence de constructions théoriques qui permettent à l'homme d'exprimer ses expériences ou de résoudre ses problèmes. Il s'agit notamment de théorisations qui permettent de donner des significations aux sens somatiques. A quoi il faut ajouter que ces théorisations peuvent déborder nos expériences mais qu'elles restent soumises dans la plupart des cas au verdict du réel, et nos expériences corporelles appartiennent à celui-ci.

Ainsi l'acteur social se forge des théories plus ou moins conscientes pour exprimer des expériences et résoudre des problèmes concernant le corps. Il n'a pas un corps unique, mais plutôt plusieurs corps construits sur la base de théories soumises au réel, c'est-à-dire sur la base de conjectures et de vérifications. Cependant, le plus souvent, ce n'est pas l'acteur social qui invente ces théories. En

réalité, comme l'a suggéré Boudon (1999b) à la suite de Durkheim, elles sont le produit d'une « multitude d'esprits ». Elles ont été *inventées, sélectionnées, reprises, disséminées*, conférées. Il est difficile de suivre dans le détail ces mécanismes de *création, de sélection et de diffusion*. On peut cependant dire que des spécialistes, des programmes et des institutions contribuent à l'action de ces mécanismes. Ainsi l'individu ne peut ignorer le savoir qui a été produit avant lui. Toutefois, il n'accepte pas ces théories de façon passive. Il les soumet à la critique et au verdict du réel. En somme, l'individu se représente le corps de différentes façons. Il se forge des théories à partir du savoir qu'il considère comme légitime dans différents domaines concernant le corps. Mais quels sont ces savoirs légitimes dans ces différents domaines au sein de nos sociétés modernes ?

2.2 Le contexte historique

En nous appuyant sur Durkheim, nous avons vu que l'idée de « corps » paraît avoir été contemporaine de l'humanité. Sans que les hommes en aient toujours une conscience claire, l'élaboration de cette notion s'est poursuivie pendant des siècles. Aujourd'hui, il existe de nombreux programmes diffus (biologique, moral, psychologique, religieux, sportif...) autour de cette notion, programmes qui n'ont cessé de se complexifier et de se rationaliser. Nous en évoquerons seulement quelques-uns dans le cadre limité de cet article, car il nous est impossible de les aborder tous de manière exhaustive. Ainsi, quoi qu'en dise Le Breton, le corps moderne est loin de se réduire au programme biologique. En revanche, ce qui est vrai, c'est que ce programme, au sens de l'explication du corps par des causes matérielles biologiques, s'est particulièrement développé à partir du XIV^{ème} siècle avec l'appui de certaines institutions. Cette évolution s'est poursuivie dans un long processus facilité ou retardé par toutes sortes de *données structurelles, de contingences et d'innovations* de sorte que des paradigmes différents le constituent désormais (la physiologie, la génétique...). Mais il y a d'autres programmes qui façonnent les corps modernes et qui sont également le produit de l'évolution. Nous examinerons ici pour exemple le programme moral, plus précisément le principe du respect de l'intégrité physique de l'autre. Sans doute, comme le suggère Durkheim ([1912] 1990), on approuve, dans toute société, le respect du corps d'autrui. Mais ce programme s'est *affirmé, précisé, amélioré*. Bien sûr cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de cruauté sur les corps aujourd'hui encore, ou que des pratiques attentatoires à l'intégrité corporelle n'existent plus dans nos sociétés. Mais cela veut dire que, progressivement, par l'intermédiaire de règles et d'institutions, on accepte de moins en moins le recours à la violence sur les corps (par exemple : la condamnation de la torture). Il faut voir dans cette évolution la réalisation d'une idée générale (Boudon, 2002) : celle de la dignité corporelle des individus.

En outre, soumis à un processus de « rationalisation diffuse », ce programme explique l'installation de nouvelles idées, comme celle du droit de disposer librement de son corps, idée qui ne cesse de *se préciser en se réalisant* (droit à l'avortement, euthanasie, don d'organe...). Cependant, bien que cette idée soit liée à une plus grande prise en compte de la dignité de la personne, cela ne signifie pas qu'on puisse faire ce qu'on veut de son corps en vertu de l'application du principe du respect de la liberté individuelle. Car le corps étant lié à la personne implique nécessairement des considérations de caractère axiologique et social. Le corps a notamment une valeur intrinsèque parce qu'il représente la personne mais également le genre humain : il s'agit d'être digne de l'humanité intérieurisée, produit de « la raison humaine en général » qui relève d'une certaine façon d'un ordre supérieur (Durkheim, [1912] 1990, 387), par où l'on rejoint ici d'une certaine manière le « troisième monde » de Popper ([1979] 1991). Ainsi le corps humain, qui est en partie indéterminé, est notamment façonné par des rationalisations axiologiques.

A quoi il faut ajouter qu'à côté du programme biologique et moral, il y a d'autres programmes qui nourrissent la notion de corps et fixent les savoirs légitimes. En tout cas, cette notion de corps ne repose pas sur le seul programme biologique dans nos sociétés modernes, sinon on ne pourrait pas comprendre pourquoi le corps éveille en nous autant de sentiments divers. La notion de corps repose bien plutôt sur la coexistence de théories et de programmes diffus et différents, qui sont issus d'une évolution historique. Ainsi l'individu moderne puise dans un stock de savoirs légitimes issus de différents programmes. Ces savoirs légitimes sont le produit d'une histoire et notamment d'une rationalisation et d'une « sélection naturelle » : survivent les théories qui permettent à la fois une meilleure compréhension du réel et le respect de l'individu et de son corps. Mais alors comment expliquer la pluralité des croyances et des actions corporelles au sein d'une même société ? Comment se fait-il qu'il existe une certaine structuration de ces actions et croyances dans nos sociétés post-industrielles ? Comment cela se passe-t-il pour des questions qui n'ont pas leur place dans l'expérience et dans le savoir objectifs (scientifique ou philosophique) sur lesquels nous nous sommes plus particulièrement appuyés ici ?

2.3 Le contexte de l'activité sociale.

Il faut préciser que dans notre approche nous ne cherchons pas à expliquer les multiples différences qu'on peut constater entre les individus mais à expliquer les différences significatives qui existent entre des groupes sociaux concernant leurs croyances et actions corporelles collectives. C'est pourquoi nous nous appuyons sur des individus idéaux-types, dont il s'agit de rechercher les raisons qu'ils ont de croire à ce qu'ils croient. On constate alors qu'ils sont nécessairement liés à une position sociale donnée, qui les conduisent à être plus attentifs à telle ou telle

théorie ou à tel ou tel programme. Ainsi, à cause de son activité, le médecin agit en fonction de théories biologiques qui se situent aux frontières de la connaissance biologique. Dans d'autres professions ce ne sera évidemment pas le cas, ce qui montre clairement l'importance du contexte social. Cependant, il faut ici ajouter que le médecin n'est pas seulement plus attentif aux programmes biologiques, il lui est aussi nécessaire comme certains professionnels, en fonction de son rôle social, de s'identifier par ses attitudes et ses vêtements aux classes sociales supérieures auxquelles il est censé appartenir. Cela implique en partie un processus d'imitation, en partie une réflexion sur attitudes et vêtements dans le rapport avec l'image du corps qui lui permettront d'affirmer son rôle quasi charismatique. Un ouvrier n'aura pas ces préoccupations même s'il peut être tenté, en certaines circonstances, de s'identifier aux classes supérieures. Mais des contraintes pratiques (activité, niveau de salaire...) l'orienteront plus sûrement vers un autre type d'habillement et d'attitudes. Il serait erroné toutefois de voir ici la manifestation d'un *habitus* rigide qui l'entraîne à penser qu'il est voué à tel ou tel vêtement. Il peut d'ailleurs manifester dans ce domaine une assurance que n'auront pas certains médecins. A quoi il faut ajouter que ce domaine, celui du paraître vestimentaire, qui engage des interactions corporelles (exposition, dissimulation, cf le rôle du maquillage ou des tatouages par exemple), relève aussi d'une rationalisation diffuse (fonctionnalité, adoption de nouvelles matières), rationalisation qui n'appartient pas aux savoirs objectifs proprement dits (philosophie, science) mais qui surplombe néanmoins, en quelque sorte, les catégories sociales (Bell, [1976]1992). Ainsi les savoirs qui n'appartiennent pas au domaine de la science et de la philosophie sont aussi soumis à la rationalisation diffuse.

Au total, les différents programmes qui composent le corps sont influencés par le contexte de l'activité sociale, mais en même temps ils ne s'y réduisent pas. En outre, ces programmes chez un même individu ne marchent pas nécessairement au même pas, il y a des dissonances : on peut s'y connaître en biologie mais pas en matière de vêtement. Cependant, on observe bien d'une manière générale une stratification sociale à propos du corps. Dans la plupart des cas, les différents programmes semblent bien avoir une certaine cohérence entre eux, que l'activité sociale ne suffit pas à expliquer entièrement. D'où cela vient-il ? En fait, c'est parce qu'au contexte de l'activité sociale se combine d'autres contextes, notamment celui des compétences cognitives.

2.4 Les ressources cognitives.

Il faut aussi faire entrer en ligne de compte le paramètre des ressources cognitives pour expliquer à la fois les différences qu'on observe d'un milieu ou d'un groupe d'individus à l'autre mais aussi la cohérence des opinions et actions corporelles au sein de ces milieux ou groupes.

Prenons ici pour exemple le choix d'une activité corporelle sportive. Celle-ci dépend du milieu social mais également des compétences cognitives de l'acteur. On observe bien une corrélation entre le choix d'une activité physique et sportive et la position dans le système social. Mais cela ne suffit pas pour *comprendre* la pratique d'une activité sportive de la part de tel ou tel groupe d'individus. Il faut aussi faire intervenir les compétences cognitives de l'acteur. Par exemple, le jogging est surtout pratiqué par une certaine catégorie sociale supérieure. C'est parce que, entre autres, les gens qui le pratiquent connaissent les conséquences théoriques positives de cette activité sur l'appareil cardio-vasculaire et musculaire. Certes, on ne connaît pas toutes les conséquences que cette activité peut avoir sur l'organisme, et cette activité doit être modulée en fonction des ressources physiques de la personne, mais, d'une manière générale, au vue des connaissances actuelles, les médecins s'accordent bien pour dire que c'est une pratique méliorative pour le corps. On comprend dès lors que les individus, qui ont plus ou moins assimilé dans leur configuration groupale ces connaissances biologiques puissent être attentifs à la pratique du jogging. En revanche, les milieux populaires pratiquent peu cette activité, notamment parce qu'ils n'en perçoivent pas clairement les raisons biologiques. Ils s'investissent davantage dans des sports plus ludiques ou plus instrumentaux, là où les conséquences sur les corps (l'habileté, la force...) sont beaucoup plus immédiatement visibles. Ainsi les ressources cognitives expliquent certains choix sportifs, et ces ressources permettent également de comprendre une certaine dynamique : par exemple, quand le niveau d'instruction est plus élevé, on a tendance à changer de sport en rapport avec l'âge et à faire par exemple simplement de la marche lorsque le corps vieillit. En revanche, quand le niveau d'instruction est peu élevé, on tend à arrêter définitivement le sport dès que les qualités physiques déclinent, car on ne mesure pas vraiment les raisons biologiques mais aussi psychologiques de ces pratiques. A quoi il faut ajouter que le poids de l'éducation est de plus en plus important dans nos sociétés modernes. Les jeunes pratiquent plus longtemps le sport à l'école et en comprennent mieux la complexité : ils peuvent alors rechercher un sport qui corresponde mieux à leurs aptitudes et ainsi maintenir une activité post-scolaire plus longtemps. Au total, le choix d'un engagement corporel sportif s'opère de manière méta-consciente à partir de multiples variables, et notamment les variables de l'activité sociale et cognitive. La variable cognitive permet en particulier d'approfondir la compréhension du système de raisons qui amène l'individu à s'investir dans telle ou telle activité physique et sportive.

Plus largement, en ce qui concerne les croyances en rapport avec le corps, les compétences cognitives jouent un rôle particulièrement important et permettent d'expliquer le choix d'une activité mais également l'existence d'une certaine cohérence dans les différents programmes corporels. Ainsi, celui qui a choisi de faire du jogging à partir de ses connaissances biologiques utilisera aussi ces connaissan-

ces pour pratiquer la médecine préventive. En effet, ces connaissances biologiques le conduisent à mieux percevoir et interpréter ses sensations corporelles. Dès que quelques symptômes morbides apparaissent, l'individu sait qu'il doit aller consulter le médecin. Au contraire, celui qui n'a pas ces connaissances est peu sensible à la médecine préventive : il n'a pas de repères qui permettent de percevoir et d'interpréter les signes avant-coureurs de la maladie. Ainsi, le modèle weberien de l'activité cognitive (Boudon, 1990) où l'individu règle sa vie en fonction de ses croyances permet d'expliquer une certaine cohérence dans les programmes corporels.

On peut ainsi comprendre certains décalages. En effet, les domaines corporels étant parfois disparates entre eux, les connaissances dans un domaine n'ont pas toujours de rapport avec un autre domaine. Nous l'avons déjà vu : par exemple, une connaissance du corps à travers l'esthétique n'a pas beaucoup de points communs avec une connaissance du corps biologique. Il n'y a donc pas une véritable unité des connaissances relatives au corps chez un même individu ni une transférabilité toujours possible. Mais il y a souvent néanmoins une certaine cohérence que l'on retrouve au sein des groupes sociaux à partir du niveau d'instruction et d'imitation rationnelle. Ainsi, dans une certaine mesure, on peut dire que ce sont bien les rapports de connaissance en liaison avec les groupes sociaux qui « font » les corps plutôt que les rapports de domination.

2.5 Contextes identiques et croyances différentes

Jusque là nous avons cherché à expliquer pourquoi il y avait une pluralité de croyances à propos du corps dans notre société en faisant appel aux différents contextes sociaux et cognitifs par delà les effets des processus de rationalisation. Mais il est aussi possible d'observer des croyances différentes au sein d'un même environnement social et cognitif. La raison en est qu'il est parfois impossible de trancher en faveur de telle ou telle croyance (Boudon, 2003b, 21). On peut distinguer ici quatre cas de figure, qui ne se situent pas nécessairement sur le même plan.

Premier cas, il s'agit de normes qui relèvent de la coutume mais qui expriment au fond la même idée. Par exemple : la façon de dire « bonjour » peut se réaliser de différentes manières mais symboliser au fond le même type de politesse.

Deuxième cas de figure, qui se situe d'une certaine manière sur le même plan, mais les croyances sont ici néanmoins plus importantes, dans la mesure où elles ne sont pas de simples conventions, et ont un impact sur l'évolution sociale. Il peut s'agir en effet d'un progrès technique ou théorique au fondement de telle ou telle croyance, mais ce même progrès peut se décliner sous différentes formes. La croyance cognitive de base est la même, seule varie sa mise en forme qui n'est finalement qu'une simple différence de surface. Les lunettes constituent un exem-

ple typique : elles prennent différentes formes à partir de mêmes principes, invention qui fut déterminante pour l'évolution sociale (Landes, [1998] 2000, 76).

Troisième cas de figure, d'un ordre différent. Il s'agit de savoirs scientifiques mais cette fois-ci la connaissance de base n'est pas encore suffisamment validée. Les arguments envers une croyance sont tout aussi forts que les arguments en faveur d'une autre croyance. Etant donné l'état du savoir, l'adhésion à telle croyance est tout aussi rationnelle que l'adhésion à l'autre. Par exemple, les régimes alimentaires : le corps physiologique est d'une telle complexité que, jusqu'à aujourd'hui, plusieurs propositions de régime ont été mises sur le marché, mais aucune n'apparaît pour le moment définitivement supérieure à l'autre, même si quelques grands principes sont reconnus. On peut espérer que des solutions scientifiques seront trouvées sur le long terme : on réduira ainsi la diversité des croyances sur ce sujet. En attendant nous sommes dans le cas de croyances positives, mais on ne peut pas trancher sur celle qui est préférable à l'autre, ce qui conduit à une pluralité de réponses. A quoi il faut ajouter le problème des degrés de croyances (Boudon, 2003a, 139), mais ce problème est trop complexe pour être traité ici. Cependant il est permis de souligner l'importance de ces croyances corporelles, liées à l'*« infinité du corps »* (Pascal), et localisables dans ce troisième cas de figure, celui des croyances insuffisamment validées.

Enfin, quatrième cas. Certaines croyances sont en compétition mais ne peuvent être hiérarchisées les unes par rapport aux autres, car il s'agit, entre autres, de valeurs à l'égard desquelles il n'est pas possible de trancher parce qu'elles sont tout aussi légitimes les unes que les autres. Reprenons le cas du sport. Il est possible de dire que le lieu moral original du sport se situe au niveau de la construction physique. Ce sens ne doit pas faire défaut pour que le sport ait une certaine consistance. Cependant, plusieurs raisons axiologiques peuvent se combiner à ce but, il y a plusieurs « raisons axiologiques » qui en déterminent les orientations. Pour certains le sport est lié au civisme : effort, respect de soi et des autres. Pour d'autres, il est relié, par son aspect ludique, à la recherche du bonheur et du bien-être. Pour d'autres encore, il est dépassement de soi, recherche de performance, prise de risque et passion. Ainsi, les « rationalités axiologiques », qui concernent les activités corporelles sportives, sont diverses, et on relève des incompatibilités entre ces valeurs : celui qui vise un entretien du corps au plus près des consignes de santé s'oppose bien souvent à celui qui prend des risques et qui voit dans le sport une passion. Cependant, en introduisant ici l'expression de « rationalités axiologiques » de Max Weber (Boudon, 1999 a), nous voulons souligner qu'il y a différentes « bonnes raisons », du point de vue des valeurs, de faire du sport, sans pour autant qu'il y ait une lutte inexpiable entre ces valeurs afin d'imposer la manière de faire légitime. Il y a tout simplement différentes valeurs mises en jeu, et il est souvent impossible de démontrer que l'une est supérieure à l'autre. Mais en même temps, il ne s'agit pas d'aboutir à un relativisme sceptique.

D'une part parce que ces valeurs qui sollicitent le corps ne sont pas sans fondement : elles sont des représentations cohérentes et consistantes dans leur confrontation au réel. D'autre part parce que ces valeurs, qui se combinent ou s'ajoutent aux constructions motrices, ont aussi été sélectionnées socialement : sur le long terme, celles qui sont incompatibles avec la notion de dignité humaine ont tendance à disparaître tandis que les autres se maintiennent. Ainsi, les systèmes de valeurs du monde corporel sportif ne sont pas homogènes et expliquent la possibilité d'une pluralité de croyances au sein d'environnements sociaux et cognitifs semblables. Cependant, ces rationalités axiologiques restent en rapport étroit avec la dignité de l'individu et de la communauté. Dans ce quatrième cas de figure, nous sommes d'une certaine façon et d'une manière générale dans la situation de la physique anglaise et de la physique allemande dont parle Max Weber ([1920–1921] 1996, 366) : dans un cas il s'agit de la maîtrise de la réalité par des concepts abstraits ; dans l'autre, d'une rationalisation plus pragmatique, mais ces deux physiques sont aussi valides l'une que l'autre, seulement elles ne privilégient pas les mêmes principes pour saisir le réel. Ainsi la pluralité des croyances, où l'on ne peut pas trancher parce qu'elles sont toutes aussi légitimes les unes que les autres, peut concerner aussi bien des croyances axiologiques que des croyances positives.

Au total, par delà la rationalisation diffuse, il y a une pluralité de croyances corporelles, qui proviennent non seulement des contextes socio-cognitifs mais également, comme nous venons de le voir, du processus de rationalisation même, dont nous avons distingué quatre cas de figures. Car, au fond, il ne s'agit jamais de la Raison avec un grand R, mais bien plutôt de rationalités, c'est-à-dire de conjectures et de vérifications dans différents domaines : il s'agit de trouver les meilleures solutions et les meilleures règles pour saisir différentes réalités corporelles. A quoi il faut ajouter que nous avons illustré une pluralité de croyances par les contextes socio-cognitifs et le processus de rationalisation même, mais que c'est bien le processus de rationalisation diffuse, produit de l'histoire d'une « multitude d'esprits » et d'institutions, qui domine l'ensemble.

2.6 Rationalisation diffuse et effets indésirables

Jusque là nous avons abordé les processus de rationalisation dans leur rapport avec la production d'effets heureux. Mais ils peuvent aussi produire des effets indésirables. On sait bien par exemple que les progrès de la biologie peuvent aussi se retourner contre l'homme. On connaît les problèmes posés par l'acharnement thérapeutique, les dérives possibles du clonage ou de la procréation artificielle. Cependant le programme biologique n'est pas le seul à produire des effets pervers.

Le programme éthique peut aussi engendré des dérives. Par exemple, en France, notamment sous l'influence de la philosophie kantienne, s'est développé un sens aigu de la dignité de la personne. Cela n'a pas été sans conséquence dans le domaine de la bio-éthique. En effet, une majorité des acteurs intellectuels plus ou

moins proches des comités d'éthique a considéré que l'embryon devait être considéré comme une personne potentielle. C'est pourquoi les recherches scientifiques sur celui-ci sont interdites (lois de bioéthique de 1994). En revanche, en Angleterre, où la philosophie pragmatiste et utilitariste est dominante, l'embryon est considéré comme un agencement cellulaire, et ne procède donc pas encore de l'humain : il n'a pas de capacité neuronale à ressentir. Les recherches à des fins thérapeutiques sont donc autorisées. Résultat : en Angleterre, des progrès considérables sont réalisés, qui vont servir dans un futur proche à la dignité de la personne (remédier aux anomalies génétiques par exemple) tandis qu'en France certaines personnes souffrantes le resteront si la loi n'évolue pas. Divers acteurs français (associations de parents, communautés scientifiques ...) se mobilisent pour modifier cette loi en proposant une nouvelle interprétation qui se rapprocherait de celle de l'Angleterre et qui ne mettrait pas à mal la notion de dignité de l'homme. Ainsi la rationalisation morale peut donc produire, sans le vouloir au départ, des interprétations qui s'avèrent par la suite contraires à la dignité et aux intérêts vitaux des individus.

Autre exemple qui concerne cette fois-ci le programme politique. Les corps n'ont sans doute jamais été aussi libres que dans les démocraties occidentales actuelles. Contrairement à ce que nous disait Michel Foucault, la démocratie et la séparation des pouvoirs ont en fait favorisé la possession de notre propre corps. Progressivement, l'approfondissement de cette notion de possession de notre propre corps liée à la liberté corporelle en rapport avec un processus de rationalisation morale a abouti à l'idée suivante : la répression peut être considérée comme la négation de la dignité de la personne. Ceci explique en partie le succès de Foucault qui d'une certaine façon s'appuyait sur cette idée. La mise en application de cette idée a eu pour conséquence l'apparition de la tendance du « tout prévention » et de la « diminution du contrôle social » (Boudon, 2003b). Problème : cette politique a permis à certains individus de commettre des violences physiques sur autrui (les victimes sont le plus souvent des jeunes appartenant aux classes pauvres) sans vraiment être inquiétés, créant par là même une certaine insécurité collective (Fillieule, 2001).

Dernier exemple qui concerne cette fois-ci le programme artistique relatif au corps. Au début du XX^{ème} apparaît l'idée de représenter les corps en rupture avec les codes bourgeois et hypocrites. Il s'agit de rompre avec la sclérose sociale et de reconstituer la vérité du corps. Cette idée s'est approfondie jusqu'à aujourd'hui et prend désormais la forme du body art. Il s'agit de choquer pour rompre avec les schémas conformistes en agressant sous une forme ou sous une autre les corps, coups qui provoquent une extrême répulsion à la limite du supportable, et qui remettent en cause la dignité corporelle de l'homme, sauf pour quelques cercles snobs.

Ainsi les processus de rationalisation comportent aussi des effets indésirables. Cependant il ne s'agit pas de partir de ces cas particuliers du temps présent pour rejeter la modernité. Il faut plutôt améliorer notre compréhension du réel afin d'évaluer nos choix, de faire émerger ceux qui apparaissent les meilleurs, voire d'en proposer de nouveaux. Il ne s'agit donc pas de réenchanter le monde par des illusions comme nous le suggère Le Breton, mais bien plutôt de construire nos réflexions et nos expériences. Certes, l'homme ne peut pas tout prévoir : il expérimente aussi les conséquences de pensées fausses ; et il n'existe pas toujours de cloisons étanches entre les bonnes et les mauvaises solutions. Toutefois, il y a des corrections possibles. De nouvelles idées peuvent être inventées, et certaines devenir irréversibles comme nous allons le voir. Au total, le processus de rationalisation diffuse permet d'expliquer des effets heureux mais aussi des effets indésirables auxquels on essaie de remédier : il s'agit d'une évolution complexe et non linéaire (Boudon, 2003 *c.*) .

3 L'irréversibilité des idées à l'endroit du corps

Il y a en effet aussi des aspects irréversibles, irréversibles parce que positifs. Nous prendrons ici trois exemples pour illustrer ces aspects qui se manifestent de différentes façons. D'abord, si nous comparons nos mœurs balnéaires à celles des années trente, on observe que nous avons une plus grande liberté aujourd'hui : les maillots de bain victoriens ont disparu ; les plages sont quasiment accessibles à tous ; tout le monde ou presque sait nager. Ainsi beaucoup de tabous sont tombés ; les plages se démocratisent ; les motricités évoluent. Mais n'y a-t-il pas une contradiction entre le fait que les gens affichent une plus grande liberté corporelle et le fait qu'en même temps ils réclament, de façon semi-consciente, une plus grande distance (par exemple, dans le métro la proximité physique est occultée par une certaine indifférence à l'autre et de brèves excuses sont généralement présentées quand il y a contact). En réalité, ces deux faits sont en étroite relation. C'est parce que nous respectons profondément nos semblables que nous nous tenons à distance ; et c'est ce respect des frontières entre moi et l'autre qui autorise et permet ensuite une plus grande liberté individuelle. A quoi il faut ajouter qu'il y a une perception fine des situations de sorte que l'on module nos comportements en fonction des circonstances. Par exemple, il y a de bonnes raisons pour s'habiller d'une certaine façon à la plage et d'une autre façon sur son lieu de travail. La norme de la distance et de la pudeur varie selon le cas et selon le contexte considéré. Et toutes ces nuances et complexités sont plus ou moins perçues conscientement par la plupart des gens. En outre, ces normes évoluent dans le sens où les tabous (ces interdits sans raisons explicites et légitimes) ont tendance à disparaître dans nos sociétés modernes. Ainsi, les normes corporelles balnéaires sont le pro-

duit de l'évolution des corps en rapport avec la notion de dignité de la personne, dignité qui tient compte des situations, dignité qui évolue en fonction de la rationalité en général.

Abordons maintenant notre deuxième exemple d'irréversibilité. Depuis une trentaine d'année, par les droits à la contraception et à l'avortement, les femmes en Occident maîtrisent leur reproduction. Ces droits révolutionnaires ont définitivement sanctionné le primat de la culture sur la nature et permis de mieux dissocier sexualité et procréation. Cette dissociation a en outre été facilitée par les techniques médicales. Tout cela génère un corps beaucoup plus maître de lui : le droit au plaisir mais aussi le droit d'avoir un enfant en fonction d'une décision. Là encore, plus personne ne souhaite revenir sur cette évolution.

Dernier exemple : en France, il va de soi que la très grande majorité des enfants sait nager. Cela paraît quasiment naturel. De même en ce qui concerne une certaine débrouillardise physique. En réalité, derrière ces gestes, il y a de nombreuses institutions : des heures d'éducation physique obligatoires ; des universités. Sans doute cela sert-il la communauté (« un Etat tenu d'avoir une défense nationale doit contrôler l'aptitude au service de ses citoyens et par suite aussi leur santé » (Popper, [1988] 1998, 107)), mais cela sert aussi à la perfection de l'individu comme tel, point de référence obligé à partir duquel on juge si une institution ou une norme est légitime ou non. Personne là encore ne souhaite revenir sur ces institutions qui augmentent et élargissent la motricité de l'homme.

Au total, ces trois exemples nous ont permis d'illustrer une évolution des idées à l'endroit du corps, idées qui apparaissent désormais irréversibles. Certes, ces idées sont loin d'être partout reconnues aujourd'hui. De plus leur irréversibilité n'implique pas nécessairement qu'elles soient institutionnalisées et appliquées ni qu'on ne revienne pas sur leur institutionnalisation et application. Le bruit et la fureur de l'histoire sont toujours possibles. Cependant, quand une idée apparaît positive pour l'individu et la communauté, elle ne disparaît pas des esprits, et tend quand les circonstances sont favorables, à se traduire dans les données structurelles et à s'y maintenir.

4 Avantages d'un paradigme actionniste et programmatiste de l'évolution du corps

Le corps est un objet extrêmement complexe. Ses différentes réalités ne peuvent être abordées qu'à partir de différents programmes (biologique, moral, esthétique, sportif...). A l'intérieur de ces programmes se confrontent des théories diverses. Chaque programme est constitué par des processus endogènes mais également exogènes (politique, économique, social ...). Les individus construisent leur identité corporelle en puisant dans ces programmes, programmes qui sont plus ou

moins reliés entre eux et dont la rationalisation diffuse est parfois contrecarrée par la contingence de « forces historiques ». Ainsi nous sommes bien en présence d'une évolution complexe et non pas de simples changements : il y a bien une recherche de normes et de règles qui cherchent à faire progresser le corps de l'homme dans différents domaines. Mais ne risque-t-on pas dans nos sociétés « hypermodernes » de perdre les repères nécessaires ? Cette plus grande liberté et cette rationalisation, notamment par la révolution biotechnique que nous allons maintenant aborder, ne menacent-elles pas de nous propulser dans une « post-humanité » incontrôlable ? Ces questions ne peuvent laisser indifférente la sociologie du corps.

Deux positions idéaltypes se dessinent actuellement. Pour certains, les recherches biologiques actuelles sur le corps créent des fantasmes autour d'un eugénisme de la performance (beauté, intelligence, force). Il peut alors se créer une ambiance sociale telle que ces fantasmes pourraient s'inscrire dans la réalité et ainsi provoquer une « rupture de civilisation », comme nous le montrent certains livres de science-fiction : triomphe du nihilisme éthique et abolition de l'humain. Selon ces « bio-éthiciens », c'est donc aux experts (les biologistes pour expliquer la science, les philosophes et psychanalystes pour interpréter l'imaginaire collectif) que revient la responsabilité de fixer la réflexion éthique et d'encadrer l'action politique dans l'intérêt général (Habermas, [2001] 2002 ; Sicart, 2003). Pour d'autres, il faut faire le pari du progrès et faire confiance aux acteurs. Ces derniers sont capables de faire la part des choses entre un « eugénisme de confort et de caprice » et un « eugénisme de l'évitement » (entraver les maladies génétiques par exemple). Certes, il peut y avoir des charlatans et des abus. Mais il s'agit ici d'instaurer un contrôle légal et administratif pour éviter ces cas plutôt que de les hyperboliser et d'imposer un discours qui empêche l'action et le progrès. Il s'agit de faire confiance aux acteurs non seulement au niveau des intérêts mais aussi des valeurs (Fukuyama, 2002 ; Onfray, 2003).

La sociologie actionniste et programmatiste nous indique ici que l'une et l'autre positions ne sont pas sans poser des problèmes. Contre la première position, elle nous informe que les experts et les cercles éclairés sont eux-mêmes exposés aux *jugements implicites* et aux *croyances fausses, fragiles ou douteuses* et que la communication entre élites philosophico-scientifiques n'est pas dénuée d'enjeux de pouvoir (Boudon, 1990). Contre la deuxième position, elle souligne que dans nos sociétés démocratiques il existe une impuissance intellectuelle et morale des individus qui, sans la présence de multiples corps intermédiaires et contre-pouvoirs (les associations, les syndicats, les sociétés savantes, les mouvements de pensée, etc.), pourrait conduire à une société inhumaine (Boudon, 1998). Ainsi l'évolution des corps ne passe ni par une raison scientifique transcendante ni par l'exercice de bonnes intentions mais bien plutôt, comme nous avons essayé de le montrer, par la confrontation de théories qui sont soutenues par des acteurs situés

dans des contextes différents. C'est grâce à la confrontation que l'effet des contextes tend à disparaître au profit de la consistance cognitive, autrement dit de la sélection de la théorie qui apparaît la meilleure. Mais en même temps le réel est extrêmement complexe, et il est toujours possible de faire fausse route, y compris après la mise en concurrence des théories. Cependant, cette sociologie montre que, notamment dans nos sociétés ouvertes, les solutions sont toujours soumises à la critique et à la révision, et que cela passe nécessairement par les individus. Ainsi, il faut accepter que les idées positives et progressistes se construisent dans les *bégaiements* et les *conflits* et n'apparaissent évidentes bien souvent qu'*a posteriori* et sur le long terme.

Le paradigme actionniste et programmatiste en appelle également à la nécessité de réaliser des enquêtes complétées par des entretiens (Boudon, 2003 *a*). En effet, sur les questions bio-éthiques par exemple, on ne cesse de parler de la société et des gens, mais aucune enquête précise ne permet de clarifier les *déclarations* et les *opinions* des différents acteurs sur ces questions cruciales. Or ces portraits sociaux peuvent parfois contredire certaines idées avancées aussi bien au Café du commerce que dans la meilleure littérature philosophico-sociologique (Boudon, 2002). Les entretiens permettraient en outre d'éclairer les raisons qui poussent ces acteurs à répondre de telle ou telle façon, sans penser *a priori* que c'est d'abord le public, le politique, le scientifique ou le philosophe qui a raison ou non.

Car cette sociologie de tendance weberienne doit encore être capable de dresser un tableau des différentes prises de position et de nous éclairer sur le fait que d'adopter tel ou tel parti dérive, quant à sa signification, de telle ou telle vision dernière du monde, ou de plusieurs, incompatibles ou non entre elles. En d'autres termes, il s'agit de mettre en évidence les conséquences significatives de telle ou telle position (Weber, [1919] 1959, 90). Cela permet ensuite de prendre les décisions les plus rationnelles possibles, ce que Weber appelle une *éthique de la responsabilité* : la procédure suivie est ici du type « équilibre réfléchi », combinant rationalité axiologique et rationalité instrumentale. Ainsi ce sont les connaissances et l'attitude « cognitive » qui apparaissent comme critères déterminants. On le voit, la sociologie qui prend le corps pour objet a encore de nombreux travaux à réaliser, notamment en ce qui concerne la bio-éthique.

5 Conclusion

Nous avons tenté de réaliser une réflexion méthodique sur un objet précis, à savoir la classe des actions et des croyances collectives concernant le corps. Nous avons d'abord analysé deux approches importantes dans le domaine de la sociologie du corps : la première, celle de Détrez, essentiellement bourdieusienne, qui appréhende les usages sociaux du corps comme un montage résultant de la sociali-

sation, la culture devenant une « seconde nature » chapeautée par une logique de domination ; la deuxième, celle de Le Breton, de tendance anthropologique, qui considère que nos conceptions du corps sont apparues à la Renaissance et que les mouvements d'individualisme et de rationalisation réduisent le corps à des organes séparés de la personne, des autres et de la nature, ce qui conduit au refoulement et au mépris du corps dans nos sociétés modernes. Ces deux approches ont pour point commun de faire appel à des forces extérieures aux individus, forces qui déterminent leurs représentations et actions corporelles. Après avoir analysé les problèmes théoriques et empiriques posés par ces deux approches, nous avons proposé une sociologie actionniste et programmatiste. Nous avons alors vu que les acteurs se représentent leur corps de différentes façons. Sans qu'ils en aient toujours pleinement conscience, ils utilisent un même mot pour des programmes différents (biologique, moral, instrumental, esthétique,...), programmes qui peuvent s'opposer, se combiner ou être simplement sans liaison entre eux. Ces programmes ne sont généralement pas inventés par les acteurs. Ils sont le produit d'une rationalisation diffuse provenant d'une interaction entre des minorités préparées et des institutions. Mais en même temps les acteurs ne sont pas passifs et sans rationalité : ils ne retiennent dans ces programmes que les théories qui leur paraissent légitimes. Cependant ils ne sont pas non plus sans *a priori* : ils sont situés dans des contextes sociaux et cognitifs. Ces contextes expliquent que, par-delà le processus de rationalisation, on constate une pluralité et une structuration des croyances et actions corporelles. A quoi il faut ajouter que cette variété participe en retour au processus de rationalisation, impersonnel d'une certaine façon (Durkheim, [1912] 1990, 390), dans la mesure où cette variété favorise une mise en concurrence des croyances, concurrence qui permet de sélectionner sur le long terme celles qui ont le plus de cohérence interne et de correspondance avec le réel.

Ce processus de rationalisation diffuse peut néanmoins comporter des effets indésirables, mais on cherche alors à surmonter ces problèmes. D'une manière générale, quand des idées ont un impact positif visible sur l'individu et sur la communauté, on a pu voir qu'elles tendaient à devenir irréversibles et à se traduire dans les institutions et les données structurelles. Ainsi ce sont notamment les connaissances relatives aux structures sociales qui façonnent les corps des individus.

Il faudrait bien sûr des recherches plus précises sur tous les programmes, qui sont plus ou moins reliés entre eux, et qui sont aussi en relation avec des facteurs externes (politique, économique, social...). Actuellement le programme bio-éthique mêlant rationalisation biologique et morale est tout particulièrement sollicité et mériterait de plus amples recherches.

6 Références bibliographiques

- Bell, Quentin ([1976] 1992), *Mode et société : essai sur la sociologie du vêtement*, Paris : PUF.
- Berthelot, J.-M.; M. Drulhe, S. Clément, J. Forné et G. M'bodj (1985), Les Sociologies et le Corps, *Current sociology*, 2, 33.
- Boudon, Raymond (1990), *L'art de se persuader*, Paris : Fayard.
- Boudon, Raymond (1992), *Traité de sociologie*, Paris : PUF.
- Boudon, Raymond (1998), *Etudes sur les sociologues classiques*, Paris : PUF.
- Boudon, Raymond (1999 a), *Le sens des valeurs*, Paris : PUF.
- Boudon, Raymond (1999 b), Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante, *L'Année sociologique*, 1, 49, 149–198.
- Boudon, Raymond (2002), *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris : PUF.
- Boudon, Raymond (2003 a), *Raison, bonnes raisons*, Paris : PUF.
- Boudon, Raymond (2003 b), Mécanismes fondamentaux de l'évolution sociale : sur les pas de Durkheim et de Weber, à paraître, article disponible sur <http://www.asmp.fr - Académie des Sciences morales et politiques>.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Editions de minuit.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La domination masculine*, Paris : Seuil.
- Detrez, Christine (2002), *La construction sociale du corps*, Paris : Seuil.
- Douglas, Mary ([1967] 1971), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : Maspero.
- Durkheim, Emile ([1911] 1975), *Textes. II : Religion, morale, anomie*, Paris : Minuit.
- Durkheim, Emile ([1912] 1990), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF.
- Elias, Norbert ([1939] 1973), *La civilisation des mœurs*, Paris : Calmann-Lévy.
- Engels, Pascal (1996), *Philosophie et psychologie*, Paris : Gallimard.
- Fassin, Didier; Dominique Memi (2004), *Le gouvernement des corps*, Paris : EHESS.
- Fillieule, Renaud (2001), *Sociologie de la délinquance*, Paris : PUF.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard.
- Fukuyama, Francis (2002), *La fin de l'homme*, Paris : Editions de la Table Ronde.
- Habermas, Jürgen ([2001] 2002), *L'avenir de la nature humaine*, Paris : Gallimard.
- Jarnet, Loïc (2000), *La légitimation des politiques de l'éducation physique scolaire en France*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Jarnet, Loïc (2001), Les intellectuels de l'Education Physique et Sportive en France : leur impact sur la construction de la discipline, *Revue suisse de sociologie*, 3, 27, 393–420.
- Jarnet, Loïc (2003), La production universitaire du corps sportif, *Cahier internationaux de sociologie*, 115, 229–254.
- Landes, David S. ([1998] 2000), *Richesse et pauvreté des nations*, Paris : Albin Michel.
- Le Breton, David (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : PUF.
- Le corps à l'épreuve (1996), *Société et représentations*, 2.
- Onfray, Michel (2003), *Féeries anatomiques*, Paris : Grasset.
- Popper, Karl R ([1972] 1979), *La connaissance objective*, Paris : Aubier.
- Popper, Karl R ([1988] 1998), *Toute vie est résolution de problèmes* (TII), Arles : Actes Sud.

- Sicart, Didier (2003), *Les Travaux du Comité consultatif national d'éthique*, Paris : PUF.
- Weber, Max ([1919] 1959), *Le savant et le politique*, Paris : Plon.
- Weber, Max ([1920–1921] 1996), *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard.
- Williams, Simon; Gillian Bendelow (1998), *The Live Body. Sociological Themes, Embodied Issues*, Londres : Routledge.

Appel à articles

« Familles et styles de vie »

Appel à articles pour le No 2/2005 de la Revue Suisse de Sociologie

Contenu

La Revue Suisse de Sociologie va dédier en 2005 un numéro spécial relatif à la thématique *famille et style de vie*. Les changements de structure démographique, de styles de vie et les transformations de l'intimité questionnent la famille comme institution jusque dans ses fondements. Ils sont en particulier au centre de débats concernant la redéfinition de la famille. Le numéro thématique sera l'occasion de publier des contributions sur ces transformations et débats.

Des articles concernant les thèmes suivants sont particulièrement bien-vus :

- contributions proposant la discussion empirique de considérations théoriques
- analyses sociologiques multi-niveaux
- relations intergénérationnelles, capital social et réseaux familiaux
- vie quotidienne des familles
- recherche interdisciplinaire sur la famille
- comparaisons européennes en matière de styles de vie familiaux

Cette liste n'est pas exhaustive et des contributions relatives à d'autres sujets en relation avec le thème « famille et styles de vie » sont aussi les bienvenues.

La soumission des articles peut se faire en français, allemand ou anglais.

Les auteurs intéressés sont priés de soumettre un résumé pour le **15 mars 2005**. Les articles complets devront être soumis au **31 juillet 2005**.

Pour plus d'information, vous pouvez contacter Dr. Beat Fux
(fux@soziologie.unizh.ch).