

L'idiosyncrasie

*Paru sous le titre **Nietzsche et le corps du chercheur** in *Années 20-Années 60, Réseaux du sens-Réseaux des sens. Quels paradigmes pour une analyse de l'histoire culturelle dans les pays de langue allemande*, Peter Lang, 2009*

Le corps du chercheur n'est pas toujours accessible au chercheur lui-même ; car la recherche est souvent présentée comme désincarnée pour garantir l'objectivité et l'universalité du résultat. Si la perception devait relativiser ce résultat, il faudrait méthodologiquement distinguer ce qui provient de soi de ce qui revient de l'autre. « L'homme vit de tout temps dans une profonde ignorance de son corps et se contente de quelques formules pour communiquer ce qu'il en sait »¹. **En s'ignorant le chercheur est certain de produire la vérité en décrivant les qualités de l'objet devant lui. Produire par corps fourvoie la recherche de la vérité là où l'esprit y parviendrait. Le corps produit les modes cognitifs et perceptifs du chercheur qui ne s'en aperçoit que si son auto-réflexivité est méthodologique sinon critique.** La connaissance que nous avons de notre corps est bien inférieure à ce que le corps produit comme signification. **Ces significations corporelles sont rétrécies par le goulot perceptif du chercheur qui limite l'accès au vécu corporel du sujet.** A défaut d'une communication établie et ouverte avec son propre corps, « les grands philosophes sont de drôles de corps. Qu'est ce donc que ces Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza ! Si pauvres, si étroits ! »². **Le corps du philosophe est étrié par l'ascèse, le régime et la méditation qui l'enferment dans la solitude ; mais sa pauvreté serait aussi épistémologique par un manque d'activité physique susceptible d'établir une communication ente son vécu corporel et sa philosophie, sinon comment expliquer la production de systèmes si idéalistes ! L'appauvrissement idéaliste construit un système logique sans référence au sujet corporel, ici Nietzsche est injuste avec l'anthropologie de Kant, l'aveu de Spinoza de ne pas savoir de quoi le corps est capable ou les pulsions chez Schopenhauer. La richesse du corps fournit un réservoir indéfini d'émotions, d'instincts, de vie et de désirs que la philosophie n'a pas encore, du moins Nietzsche ne cite pas des philosophes comme Condillac, Diderot, Helvetius et Holbach, penser. La philosophie de l'esprit est étroite par sa privation corporelle, elle se prive du corps comme fondement de la philosophie et maintient la différence entre l'âme et le corps notamment dans la question de l'immortalité.**

Nietzsche le reconnaissait³ : « le phénomène du corps est un phénomène plus riche, plus clair, plus saisissable : à placer en tête, du point de vue de la méthode, sans rien chercher de sa signification ultime »⁴. **La richesse du corps ne repose pas sur le fondement métaphysique, celui d'une vérité ultime qui garantirait l'identité**

¹ F. Nietzsche, 1884, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, X, 26, 183, p.222.

² F. Nietzsche, 1884, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, X, 26, 3, p. 173.

³ Céline Denat, 2006, *Histoire et interprétation du corps dans la philosophie de Nietzsche : la recherche d'un « fil conducteur » du texte de Nietzsche*, Dir Patrick Wotling, Philosophie, Univ de Reims.

⁴ F. Nietzsche, 1885-1886, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, 5 (56) p. 206.

entre l'être et le langage. Prendre le corps pour méthode plutôt que pour objet, c'est observer les effets du corps sur la santé du sujet : en plaçant le corps dans l'ordre phénoménal, et non plus comme apparence trompeuse, aucun être nouménal, esthétique transcendante ou horizon eschatologique ne pourra être trouvé derrière le corps. Il n'y a pas d'arrière plan qui fournirait une explication au phénomène du corps. Il convient de faire du corps la méthode de connaissance plutôt qu'un objet placé devant le sujet. Vouloir achever le corps dans une vérité du corps le priverait d'un devenir herméneutique qui relève de son contexte de production, des intentions des agents et des modalités culturelles d'expression. Prendre le corps au sérieux, et plus seulement comme une exception dans le langage ou un acte manqué, c'est multiplier les significations corporelles sans qu'aucune ne puisse révéler ni découvrir la vérité du corps.

En accordant une priorité généalogique à la physiologie du système nerveux sur la psychologie, Nietzsche définit les mouvements physiologiques comme « ce qui se produit réellement au cours de l'activité de nos affects humains »⁵. En retournant la question du psychologique sur le physiologique, la réduction oeuvre pourtant la modélisation du vivant sur une psychophysiologie : la physiologie est « d'un même mouvement discours sur le corps et aussi discours du corps »⁶. En instaurant la continuité du mouvement méthodologique, l'ordre du discours et les désordres du corps forment un récit en première personne car la physiologie du corps définit *ipso facto* la santé du chercheur. La tentation d'un langage du corps, sinon d'une langue du corps, telle qu'elle se développe dans de multiples ouvrages de psychologie populaire⁷, pourrait constituer une correspondance entre discours sur le corps et discours du corps : si le sens provient du corps sans aucune construction culturaliste, la vérité atteinte suffirait à rétablir le sujet dans son origine. Le mouvement physiologique (gestes, postures, rythmes..), provenant du corps indique la réalité vécue des affects en dessous des sentiments conscients, des désirs élaborés et des conduites culturelles. En retrouvant ce qui se produit réellement, et non plus seulement psychologiquement, le sujet physiologique pourrait vivre son corps plutôt que l'image du corps.

En séparant le discours sur le corps⁸ du discours du corps, le constructivisme et le déconstructivisme ont pu démontrer comment le corps est le résultat de représentations, normes, habitus, règles.. Mieux le corps serait entièrement constitué, au nom de son culturalisme, par les discours incorporés depuis l'enfance, si bien que le discours du corps ne serait que le reflet des discours tenus sur le corps à travers l'éducation, la pédagogie, la psychologie, l'hygiène... Il suffirait de prendre conscience de ses couches, structures, instances constitutives pour se délivrer du conditionnement culturel : cette thèse de la libération du corps, si présente dans bien

⁵ F. Nietzsche, op ; cit ; 11, p ; 128. Cité par Patrick Wotling, *Le corps comme fil conducteur, Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F, 1995, p. 85.

⁶ P. Wotling, *op. cit.*, p. 89.

⁷
⁸

des thérapies corporelles, place le chercheur à la recherche de sa propre névrose sans laquelle il ne pourrait comprendre les modalités des discours qu'il tient et sur son corps et sur le corps des autres.

Mais la thèse de la continuité, sinon de l'identité, de mouvement entre discours sur le corps et discours du corps interdit toute la future psychanalyse qui se réduirait à une déconstruction vaine des représentations conscientes ; car en appliquant un discours sur le corps comme un discours du corps, l'externalisation dans le langage de ce qui serait l'expérience vécue et vraie du corps favorise sinon le chamanisme, comme l'a démontré Levi-Strauss, du moins la symbolisation psychologique de la physiologie : un système de traduction de l'expression corporelle attribue une correspondance, parfois homologique, entre le dedans physiologique et le dehors psychologique, le rouge empourprée du visage trahissant la pudeur...

Tout discours, si logique soit-il, est dès lors une fiction, un appareil de falsification au service du corps, un instrument corporel. Il n'y a pas de finalité vitaliste à espérer du corps, comme pourraient le faire croire les métaphores⁹ psychologiques, physiologiques (gasto-entérologique, système nerveux) : en rattachant la physiologie à une psychologie du corps, la signification serait produite par le vivant dans le but d'être comprise par la conscience corporelle. Or cette appropriation symbolique du vivant détourne l'activité physiologique pour constituer un système d'interprétation désincarné. Or la morale ne peut plus être séparée de la physiologie car nous sommes « guidés par le fil conducteur du corps »¹⁰. Le corps est composé de « ces êtres vivants microscopiques » (dont « la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre « corps » »), si bien que la conscience de l'homme ne réside pas dans une âme ou un esprit mais dans « autant de « consciences » qu'il y a d'êtres ». Présupposer une conscience absolue séparerait la psychologie de sa physiologie, comme l'effet de sa cause : l'unité spirituelle nous priverait de la multiplicité des points de vue par le perspectivisme indéfinie des vivants ; la physiologie renouvelle nos états de santé en apportant des sensations à penser.

La conscience du corps du chercheur ne peut s'en séparer pour tenir un discours sur soi ou sur d'autres corps car il n'y aurait pas d'abstraction formelle mais toujours des extractions partielles d'une part de soi dans le morceau de son corps. Prétendre embrasser toute la connaissance corporelle par le seul effort de pensée vise une totalité cognitive impossible à réaliser. Car l'abstraction nous prive des qualités variées et hétérogènes pour les rendre homogènes et conceptuelles. L'extraction exige au contraire une reprise indéfinie afin de physiologiser la connaissance : plutôt qu'une naturalisation, la physiologie de la connaissance est dynamisée par la vivacité du corps. Ne connaissant que des morceaux du vivant corporel, le chercheur ne parvient jamais à faire le tour de lui-même pour produire une synthèse définitive. Même malade, vieillissant, fatigué, affamé...le corps du chercheur excède toute

⁹ E. Blondel, 1986, *Le corps et les métaphores, Nietzsche, le corps et la culture*, chap. IX, p ; 275-319, Paris, P.U.F.

¹⁰ F. Nietzsche, 1885, *Morale et physiologie, Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 37, 4, p. 312.

représentativité en produisant des vécus multiples et contradictoires : « Partir du corps et de la physiologie : pourquoi ? Nous obtenons ainsi une représentation exacte de la nature de notre unité subjective »¹¹. La nature, et non l'état, de notre unité subjective est physiologique : en prenant un état pour notre nature la psychologie du corps s'est éloignée de la source féconde de la représentativité de soi pour nous objectiver. L'unité subjective est corporelle, subjectivant ainsi toute connaissance du monde, de soi et des autres.

L'externalisation projective dans le corps de l'autre, où le chercheur croit y découvrir une part inconnue de l'altérité, renvoie à une part de lui-même qu'il n'a pas ou pu reconnaître. En prélevant sur le corps de l'autre ce qui serait sa vérité, le chercheur oublie, parfois sciemment, de le rapporter aux conditions méthodologiques de son prélèvement, son corps même. Plus qu'un simple miroir sans tain, ce que nous lisons du corps de l'autre indique nos codes, nos représentations, nos limites herméneutiques, notre corps venant faire obstacle à la transparence communicationnelle. En allant plutôt vers le corps de l'autre qu'à l'examen de notre propre corps, nous croyons trouver des vérités là où nous ne projetons que nos croyances. L'interaction est l'illusion méthodologique mais nous laisse au dehors du corps de l'autre et en dedans de notre propre corps.

« Nous ne nous connaissons pas, nous qui cherchons la connaissance ; nous nous ignorons nous-mêmes : et il y a une bonne raison pour cela. Nous ne nous sommes jamais cherchés »¹². Cette cécité du chercheur sur lui-même est renforcée s'il tient un discours sur le corps, comme s'il pouvait étudier l'objet sans être impliqué comme sujet. La tentation de l'objectivité est de supprimer toute référence à l'origine subjective de l'objet : cette négation de la subjectivité de l'objet parviendrait à purifier le corps comme objet d'étude en le débarrassant des scories de la perception, de l'émotion et des idéologies du chercheur. L'auto-scopie nécessaire à toute méthodologie corporelle pourrait situer, sinon garantir, le point de vue adopté par la recherche. En ne retournant pas l'objet sur le sujet, ce premier apparaît comme objectif et vrai. La connaissance du monde a remplacé la connaissance de soi, et en particulier celle de son corps, comme si le sujet pouvait connaître comme pur esprit sans la participation consciente ou non de son propre corps.

Pourtant tout objet pour un sujet a une préhistoire avant d'avoir une histoire objective. « Prendre en flagrant délit l'*idiosyncrasie* du savant – tout savant y est sujet – on y décèlera presque toujours la « préhistoire » du savant, sa famille »¹³. Toute recherche révèle le corps du chercheur, ses origines, sa classe sociale, son niveau de langue, son genre, ses habitus... le savoir ne suffisant pas à occulter la place du sujet dans son discours. Ou plutôt tout savoir est un mode d'objectivation de la position subjective du savant, car l'autonomie du discours est relative à la filiation et à la construction des savoirs. Le sujet traverse le savant qui ne peut produire du savoir indépendamment de ses intérêts, de sa santé, de sa perception ou

¹¹ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 40, 21, p. 375.

¹² F. Nietzsche, Avant propos, *Généalogie de la morale*, Idées, Gallimard, p. 7.

¹³ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, §348, coll. 10/18, pp. 345-346.

de sa position dans le monde. La pré-histoire du sujet est contenue dans le récit fabriqué par le savant, comme son ressort ultime sans lequel l'explication n'aurait pas de fondement compréhensif, la vérité n'aurait pas de légitimité autobiographique. L'histoire sans sujet prétend à l'explication totale.

L'erreur d'interprétation provient d'un manque de connaissance de l'anatomie du corps du chercheur qui devient la science à étudier pour une épistémologie du corps : « Seul celui qui a étudié l'anatomie discerne de quel genre sont en réalité les causes de ces indéfinissables sentiments de déplaisir, et en quelle région du corps elles gisent ; mais tous les autres, en somme presque tous les hommes, tant qu'il y aura des hommes, cherchent et chercheront à ce type de douleur une explication, non pas physique, mais psychique et morale »¹⁴. **Le corps dans son anatomie fonctionnelle produit en nous des grâces et des disgrâces telles que nous construisons avec ou contre elles des théories et des systèmes pour les compenser ou les glorifier, l'exemple du racisme suffirait à le démontrer. La supériorité de la couleur de ma peau, l'infériorité supposée de la personnes handicapée, le mépris ou la compassion pour le malade...autant de catégories et de jugements externalisant de manière universelle notre santé individuelle. Si le chercheur dressait une carte anatomique de son corps, il parviendrait à contenir ses prophéties en les situant comme un mouvement de colère, un emportement pulsionnel, un désir incontrôlé ou une trop grande abstinence. Au lieu de cette auto-santé du chercheur, le savant trouverait toute sa légitimité dans l'ignorance de son anatomie, allant jusqu'à l'épuisement au service de la vérité.**

Sans anticiper la thèse **épigénétique** bourdieusienne de la reproduction, Nietzsche défend la thèse **phylogénétique** d'une répétition physiologique car « c'est ordinairement l'ancêtre qui se prononce dans le sang et l'instinct du savant »¹⁵. Les fils penseraient à travers les catégories de leur classe sociale, leur culture d'origine et leurs classifications idéologiques. **L'originalité d'une pensée devrait toujours être historicisée, car même le génie rompt toujours avec sa propre tradition en se démarquant de l'éducation reçue. La pure invention est la poursuite par d'autres voies des impasses des générations précédentes. La prétention à l'auto-fondation, si vaine, prend position contre les pères sans apercevoir le chemin sur lequel le pas est déjà engagé. L'analyse épistémologique du corps du chercheur doit révéler l'histoire et la géographie des savoirs : cette *corpographie* établit les filiations, les reprises, les déplacements des modèles et des métaphores.**

Le retour en nous de perceptions solidement enchevêtrées, « et tout d'abord notre corps »¹⁶ **convoque le chercheur moins à l'intériorité, ce refuge méditatif, qu'à une élaboration par corps de ses connaissances.** Si c'est « le corps qui philosophe » c'est que « derrière tes pensées et tes sentiments, il y a ton corps, et ton soi dans le corps : la *terra incognita*. *Dans quel but as-tu telles pensées et tels sentiments ?* Ton

¹⁴ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 38, 1, p. 330.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 346.

¹⁶ F. Nietzsche, 1882-1883, Notes de Tautenbourg pour Lou Salomé, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 5 (239), p. 225.

soi, dans ton corps, veut, par ce biais, quelque chose »¹⁷. Le soi est-il corporel ou dans le corps ? Peut-on résumer l'identité personnelle au corps sans tomber dans un monisme réductionniste (sans le corps, il n'y a pas de soi)? Affirmer que le soi est corporel supposerait que l'on puisse analyser les contenus corporels (kinesthèses, sensations, affectes, émotions, représentations...). Supposons qu'on déconstruise ces contenus, est-ce qu'on ne risque pas de perdre notre identité? Est-ce que l'identité personnelle est substantielle (supérieure aux compositions du corps), ou est-elle matérielle (dans ce cas là, le soi dépend de la qualité et de la variation du corps).

La déconstruction du soi corporel ne peut être totale. Est-ce qu'on peut se défaire de soi-même sans perdre son identité ? Dans un monisme réductionniste, ne sommes nous pas conduits à détruire notre identité ? Il faut distinguer le soi incarné du soi corporel. Le soi incarné est une corrélation du corps et du soi. Il ne peut y avoir qu'une conscience du soi corporel. Il n'y a pas de conscience du soi incarné. La conscience corporelle est une forme de la conscience de soi. Quand je prendrai conscience de mon corps, je ne prendrai conscience que d'une partie de moi. Le moi n'est pas égal au corps. La conscience du corps ne serait qu'une partie, un moment de la conscience de soi. Ceux qui parlent du soi corporel, disent que le corps n'est qu'un état du soi. Le corps est un mode d'expressivité du soi. Ce que j'observe sur le corps, c'est l'expression d'une partie de soi. On se placerait dans une théorie du langage corporel. La conscience corporelle est-elle une forme véritable de la conscience de soi ?

Tant qu'on maintient la conscience du corps comme une partie de la conscience de soi, le corps ne peut pas être une partie de l'identité. Il ne serait qu'un prétexte. Le corps ne serait qu'une occasion d'exercer le soi. Dans une certaine mesure, c'est une continuité du dualisme (dualisme des propriétés). S'il y a du soi incarné, c'est que la conscience corporelle n'est pas véritablement une forme de la conscience de soi. Donc la conscience corporelle n'est pas constitutive du soi. Ce qui implique que le corps n'est pas le soi. Tout le corps n'est pas transparent au soi. Il y a une prétention du soi corporel à connaître la totalité du corps.

Le postulat du soi incarné repose sur une transcendance du soi ou bien une transcendance de la chair (corps vécu). Ceux qui pensent qu'il y a une transcendance de la chair, de l'inconscient, disent « être un corps, c'est en un certain sens être dépossédé du souvenir de l'ensemble de sa propre vie. Mon corps a ainsi une histoire dont je ne peux pas me souvenir intégralement ». Les souvenirs que j'ai de mon corps, ce sont des images, du langage, ce qui est conscient. L'émergence admet qu'il y a quelque chose d'inaccessible dans l'expérience corporelle. Je n'ai pas d'accès direct au corps. Les pratiques réflexives sont secondes par rapport au corps.

La déconstruction de son corps déconstruit les normes, les représentations mais pas le corps. Il est impossible de revenir à un corps vierge. Les thérapies corporelles reviennent sur le langage, les postures, les valeurs, les gestes (i.e les états

¹⁷ F. Nietzsche, 1882-1883, Notes de Tautenbourg pour Lou Salomé, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 5 (31), p. 235.

conscients). La société a incorporé en nous un certain nombre de normes à travers l'apprentissage, l'éducation... Je crois en ce que j'ai incorporé. C'est ce qui constitue le genre (identité sociale, culturelle, assignation à être un homme ou une femme).

Les *gender studies* proposent depuis 1972 dans un post-féminisme de déconstruire le genre. On pourrait changer de postures, de rôle. La libération passe par la déconstruction de ce qui émerge, de ce qui est conscient. Il reste toujours des traces de la construction passée. Quand bien même on défait le genre, « le genre vient toujours d'une source qui est ailleurs et qu'il est toujours dirigé vers quelque chose qui se trouve au-delà de moi, constitué dans une socialité dont je ne suis pas complètement l'auteur ». Je ne suis pas complètement l'auteur du soi, mais je le cautionne. Il y a une caution à la division du genre. Une fois que j'ai déconstruit la société des normes en moi, qui je suis ? Le genre défait le je supposé être ou porter son genre, et ce défaire (acte de se défaire) fait partie du sens et de la compréhensibilité même de ce je.

Si je change de posture, je vais en adopter d'autres. Une fois que tout ce qui est conscient aura été défait, il nous reste la chair inconsciente. Est-ce que la chair inconsciente a un genre ? Il n'y a pas d'accès à ce qui est dans notre corps. Il y a toujours une dimension de nous-mêmes et de notre rapport aux autres que l'on ne peut connaître. Il faudrait que le schéma corporel soit lui-même changé. Suis-je un genre après tout (après déconstruction) ? Est-ce que j'ai une sexualité ? L'identité sociale nous assigne à notre sexe par la naturalisation du genre. Mais le genre a-t-il un sexe ?

Le soi incarne des normes qui ont été incorporées et que l'on pourrait décorporer par la déconstruction, la destitution, décomposition des normes. Jusqu'où pourrions-nous nous déconstruire ? Est-il possible de reconstituer un nouveau soi ? Judith Butler précise qu'il y faudrait cinq étapes pour rendre compte de notre constitution corporelle :

- Une exposition de ma singularité sans l'épuiser par une variation de récits
- Prendre conscience des relations primaires qui imprègnent ma vie de manière durable et récurrente. C'est une structure primaire fondamentale qui se répète. Cette structure imprègne notre chair depuis notre prime enfance.
- Dans l'histoire, le développement de notre vie, une certaine opacité particulière à nous-mêmes paraît nous protéger alors qu'elle nous opprime. La conscience, l'intellect, la culture, le travail, les institutions permettent trop souvent de s'éloigner de nous-mêmes faite de ce lien idiosyncrasique
- Il y a un certain nombre de normes qui m'obligent à rendre compte dans un certain langage de ce que je suis. On passe par des normes narratives pour accéder au soi-incarné.
- Tout dépend de la structure d'interprétation, d'interpellation. C'est l'interpellation qui va constituer le soi. C'est la situation qui l'interpelle. Il n'y a pas d'essence prédéfinie. La situation d'interpellation montre ce dont

on est capable.

Il faut ainsi dépasser l'homme, moins vers le surhumain, pour trouver dans les milliers d'expériences corporelles le moyen pour l'organique de gravir des niveaux supérieurs de conscientisation : « c'est l'histoire perceptiblement en *devenir* du fait qu'un corps est en train de se former »¹⁸. Si le corps est une construction, sa formation est une histoire accumulant les couches successives et constitutives : la conscience corporelle est le résultat d'une émergence psycho-physiologique de l'organisme avec une élaboration progressive des vécus corporels. La temporalité du corps est liée au degré de conscientisation de l'organisme

Tout ce qui devient conscient ne sont que des « perceptions élaborées » et donc secondes par rapport à « la perception des sens » qui se produit en nous de façon inconsciente »¹⁹ ? La perception des sens s'effectue directement par le corps en indiquant le monde dans le vécu inconscient même de l'organisme : cette connaissance immanente de soi en soi est trop souvent inaccessible faute de techniques corporelles susceptibles de fournir un mode d'accès à cet inconscient corporel. La perception du chercheur reste celle élaborée par la perception consciente ; la différence méthodologique est de dresser le récit d'une perception des sens si bien qu'une nouvelle forme d'écriture du corps est apparue.

Les femmes, les malades, les prisonniers, les sexualités, les vécus corporels (obésité, anorexie, risques, dépression)...pratiquent cette perception par les sens dans des écritures par corps : les sensations internes, la corporéité des pratiques, le genre des activités, les modifications de l'image du corps, les perceptions du schéma corporels, les altérations de l'autonomie autant de nouvelles formes d'archives du corps qui témoignent par le style, les métaphores, les modalités de subjectivation du vécu corporel. Si la littérature organique perçoit la vie inconsciente des sens en prônant cette posture méthodologique, une nouvelle herméneutique des œuvres révèlent combien l'accès au corps vécu de l'artiste, du chercheur, ou du savant est possible dès lors que l'attention analyse moins l'élaboration consciente du discours que ses rythmes, ses images et ses sensations.

La séparation entre corps, monde et œuvre n'a dès lors plus de sens : « Le monde extérieur est l'œuvre de nos organes ; par conséquent notre corps, un morceau du monde extérieur, est l'œuvre de nos organes »²⁰. Vouloir isoler la connaissance du monde extérieur de celle de nos organes produit une science objective dont l'indépendance pourrait se retourner contre notre corps même. L'externalisation de la vie organique dans le monde le qualifie en une réalisation de nous-même : notre corps agissant dans le monde extérieur est un morceau externalisé de la vie organique, son indépendance est illusoire au regard de la vie des organes qui l'anime ; par sa surface et son volume, le corps occupe une place et réalise des

¹⁸ F. Nietzsche, 1883-1884, Notes de Tautenbourg pour Lou Salomé, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 24 (16), p. 686.

¹⁹ F. Nietzsche, 1885, Arguments sceptiques, *Fragments posthumes*, Tome XI, Paris, Gallimard, 34 (30), p. 158.

²⁰ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 34, 158, p.202.

fonctions dans le monde extérieur, mais il n'en est qu'un morceau servant d'interface entre les organes et le monde. Le monde utilise le corps comme un morceau perceptif et expressif pour communiquer avec la vie organique, de même que les organes inclus dans le corps le traverse pour s'externaliser dans le monde. Le corps est une interface interne au monde et aux organes.

Pourtant le corps est privilégié comme le centre de la connaissance : notre croyance en l'individualité corporelle est si forte que nous ignorons cette interface entre organes et monde : « A quoi croyons nous plus fermement, aujourd'hui, qu'à notre corps ? »²¹ ; mais il est une cécité plus forte, celle des philosophes « n'ont guère plus de foi en leur propre corps que nous n'en accordons à notre vue ». Faute de leur corps, les philosophes n'accordent aucune valeur aux sens, sources d'erreur et d'illusion : leur propre corps est accusé de produire une connaissance incertaine et douteuse, Descartes constituant sa méthodologie sur cette accusation. Ne pas croire à son corps reviendrait considérer ce qui est corporel « pour une illusion dépassée et révolue »²². Le corps serait une étape inutile par la connaissance seulement sensible qu'il produit : cette négation de l'évidence existentielle s'effectue au non de la recherche de l'évidence cognitive.

Nietzsche affirme au contraire de cette négation que « de tout temps l'on a cru davantage au corps, comme à notre être le plus certain, bref notre moi, que l'on n'a cru à l'esprit... Il n'est jamais venu à l'esprit de personne de considérer son estomac comme un estomac étranger, voire divin »²³. La digestion avec un véritable estomac est celle de la « vie accueillie, ingérée, intégrée au corps »²⁴. En restaurant la continuité entre la vie organique et le corps, l'estomac est la vie interne du corps sans laquelle une philosophie de la vue, du toucher, de l'humeur... ne serait possible. Être étranger à son propre corps révèle une croyance univoque à l'esprit : d'une existence désincarnée, le philosophe trouverait dans son seul esprit une croyance qu'ils transforme en système idéaliste.

Cette correspondance entre la relation au corps et l'élaboration d'un système de pensée exprime le lien intense ou ténu entre le corps et le chercheur. Le refus du scepticisme, du positivisme et du matérialisme fait construire aux philosophes des systèmes idéalistes comme le stoïcisme qui est « l'autotyrannie »²⁵, la philosophie devenant « cet instinct tyrannique lui-même ». La tyrannie contre son propre corps produit le système correspondant, ici le stoïcisme, en exerçant par la discipline du corps une austérité de la pensée. Est-ce la philosophie elle-même qui est tyrannique ou une dérive ascétique et spirituelle de l'exercice d'une pensée sans corps ? Le risque de tyrannie de la philosophie s'éloignerait-il pour autant que le chercheur ferait du corps le centre de l'auto-réflexivité ?

²¹ F. Nietzsche, Des préjugés des philosophes, *Par delà le bien et le mal*, Idées Gallimard, p. 22.

²² F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 36, 36, p. 297.

²³ *Idem*.

²⁴ F. Nietzsche, 1884, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, X., 25, 8, p. 21.

²⁵ F. Nietzsche, Des préjugés des philosophes, *Par delà le bien et le mal*, Idées Gallimard, p. 21.

En ne retournant pas le corps **sur leur subjectivité, le chercheur** développe la volonté de puissance sous sa forme la plus spirituelle. Les philosophes vivent dans « la peur de l'incertitude et de la polysémie », dans l'angoisse face à la capacité de se transformer si bien que l'on n'y trouverait que des fatigués, des souffrants, des anxieux qui songent à la paix, à l'immobilité et au repos « à quelque chose qui s'apparente au profond sommeil »²⁶. **Ne plus avoir la force de soutenir l'existence contradictoire des corps révèle la peur de penser son propre corps ; cette fatigue d'exister se trahit dans une méthodologie et une analyse univoque des objets pour éviter le surgissement et l'ambiguïté du corps. En s'affaiblissant le chercheur atténue l'intensité corporelle à son minimum vital en se mortifiant : les objets spirituels sont immobiles, éternels, paisibles évitant ainsi une confrontation trop vive avec son corps.**

Ce refus de la vie organique et de son devenir est une cristallisation de l'existant dans des objets de pensée : la déhistorisation de ces objets les momifie ; ces philosophes refusent le devenir, la mort, le changement, la vieillesse, la procréation et la croissance : « et surtout que l'on ne vienne pas nous parler du corps - cette pitoyable idée fixe des sens ! »²⁷. Mais une autre idiosyncrasie, tout aussi dangereuse, des « élucubrations de ces cerveaux malades »²⁸ est de séparer les valeurs supérieures comme *causa sui* sans aucun devenir ou genèse de ces idées. Le recours à l'immortalité des idées et des valeurs assure leur incorruptibilité : cette hiérarchie établit le corps comme un niveau inférieur d'existence et d'activité afin de survaloriser les activités de l'esprit.

Cette attitude est dénoncée par Nietzsche dans « Les discours de Zarathoustra » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche dénonce les contempteurs du corps qui disent « adieu à leur corps »²⁹, les condamnant à rester muets tant dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'existence. **Le dualisme veut maintenir la distinction réelle entre l'âme et le corps en établissant toute la rationalité. Aucune biographie corporelle dans les *Méditations métaphysiques* sinon la condamnation de toute connaissance irrationnelle. Pour Nietzsche l'âme n'est en réalité qu'une qualité du corps si bien que « je suis corps absolument et rien d'autre ». Comme « le corps est une grande raison » l'esprit n'est qu'un outil de ton corps, une petite raison**

La distinction psychologique entre le Soi et le Moi participe du détour de la vie et du processus d'idéalisation : le Soi se meurt car il n'a créé que « pour lui-même l'estime et le mépris...la volupté et la douleur » alors que c'est le corps créateur qui « s'est donné l'esprit comme une main de sa volonté »³⁰. **Le**

²⁶ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 40, 1, p. 365.

²⁷ F. Nietzsche, 1888, La « raison » dans la philosophie, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p. 75-76.

²⁸ F. Nietzsche, 1888, Le problème de Socrate, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p. 77.

²⁹ F. Nietzsche, Des contempteurs du corps, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, 1958, coll. 10-18, p. 32-34, ici p. 32.

³⁰ *Op. cit.*, p. 33.

renouvellement du Soi par une recherche d'un Moi idéal enferme le corps dans des sentiments contradictoires. L'apparence et l'image du corps conduit le Moi à ne jamais jouir de son corps en se construisant des représentations narcissiques : plutôt que le corps créateur et vivant, le Moi n'en retient qu'un idéal mental du corps ; la réalité doit rejoindre cet idéal en contraignant le corps à se mépriser, se sous-estimer ou encore se forcer à suivre des régimes, des efforts et des abstinences...

Une autre psychologie, cette fois du corps et non plus du Moi, est possible si le corps devient un principe de connaissance pour Zarathoustra car « depuis que je connais mieux le corps...l'esprit n'est plus pour moi qu'une façon de parler : et tout cet « impérissable » aussi n'est que symbole »³¹. **La connaissance par corps renforce la pratique joyeuse de l'affirmation d'exister.** Là où la volupté est « une épine et un pieu pour tous les contempteurs du corps en pénitence »³², le danseur par son « corps souple et persuasif » est « le symbole et le résumé » dont « l'âme... tire sa joie d'elle même »³³.

La physiologie des passions révèlent combien, faute d'une compréhension du corps vécu, « tous les *sentiments généraux* du corps que nous ne comprenons pas sont interprétés par l'intelligence...Des afflux de sang vers le cerveau associés au sentiment d'étouffer sont interprétés comme étant de la *colère* »³⁴. **Une mauvaise, ou une absence, de compréhension du vécu corporel, dérègle le fonctionnement physiologique du corps : en refusant de reconnaître au corps une activité sentimentale, et en l'attribuant uniquement à l'âme, l'expression physiologique des humeurs du corps n'est pas comprise et acceptée comme telle, mais détournée en une signification intellectualiste, par la peur de l'*hubris*.**

Nietzsche renverse la relation de l'objet et du sujet en montrant que notre connaissance du monde extérieur est un produit de notre corps ou de nos organes : « Notre représentation de l'œil est un produit de l'œil »³⁵. **Cette externalisation organique de l'œil ne produit pas une représentation mentale mais corporelle. La connaissance du monde extérieur n'est jamais objective mais la subjectivation de notre organisme.** Ce sont « les perceptions sensorielles » qui sont « projetées vers l'extérieur : intérieur et extérieur – ici, c'est le corps qui commande - ? – cette même force égalisatrice et ordonnatrice qui régit l'idioplasme régit aussi l'incorporation du monde extérieur : nos perceptions sensorielles sont déjà le résultat de cette assimilation et égalisation axée sur tout le passé en nous »³⁶. **L'incorporation et la projection sont les deux modes organiques de connaissance qui assurent entre l'intérieur et l'extérieur une régulation réciproque : l'incorporation du monde structure la perception sensorielle qui est projetée en une représentation, et non l'inverse comme dans une description internaliste. La sensibilité organique au monde**

³¹ *Op.cit.*, Des poètes, p. 119.

³² *Op.cit.*, Des trois maux, p. 177.

³³ *Op.cit.*, p. 179.

³⁴ F. Nietzsche, 1883-1884, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 24 (21), p. 688.

³⁵ F. Nietzsche, 1883-1884, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 24 (35), p. 693..

³⁶ F. Nietzsche, 1885-1886, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 2 (92), p. 113.

extérieur est donc constitutive dans un vif à fleur de peau dont la perception, puis la représentation projective ne seront que des externalisations secondes.

« L'idiosyncrasie des psychologues anglais »³⁷, terme physiologique, trouve ainsi l'origine des idéaux dans le ressentiment contre la vie, la beauté et la joie au profit, comme dans l'idéal ascétique d'une jouissance pour « les choses manquées, dégénérées, la souffrance, la maladie, la laideur, le dommage volontaire, la mutilation, les mortifications, le sacrifice de soi... »³⁸. A la dépression et l'épuisement physiologique correspond l'instinct prophylactique d'une vie dégénérante, établissant ainsi un lien de cause à effet entre l'état du corps du chercheur et l'objet de ses thèses ? Cette proportionnalité entre le vécu corporel et la production intellectuelle dépend de l'état physiologique et de ses variations, dont le chercheur n'a pas toujours conscience entamé par les états psychologiques de sa vie .

Nietzsche propose de rapporter les concepts à leur signification physiologique en rétablissant la transposition généralisatrice effectuée par le chercheur de son corps à l'ensemble du monde : « Car *esse* signifie au fond respirer : si l'homme emploie ce mot en parlant de toutes les choses, c'est que, par métaphore, c'est-à-dire par un procédé illogique, il transpose la conviction qu'il respire et qu'il vit, à toutes les autres choses dont il conçoit l'existence comme une respiration analogue à la sienne »³⁹. L'esthétique « n'est en fait qu'une physiologie appliquée »⁴⁰. Si être c'est respirer, alors l'ontologie est une physiologie indiquant le rapport du corps au monde : constituer un système métaphysique sur une ontologie oubliée souvent dans un discours sur l'âme et sur l'esprit la cause corporelle de l'idéation.

Mais cette transposition généralisante reste invisible au chercheur qui voudrait mettre en avant le caractère scientifique, désincarné et objectif de ses résultats : « Le travestissement inconscient de besoins physiologiques sous les masques de l'objectivité, de l'idée, de la pure intellectualité, est capable de prendre des proportions effarantes et je me suis demandé assez souvent si, tout compte fait, la philosophie jusqu'alors n'aurait pas absolument consisté en une exégèse du corps et un malentendu du corps »⁴¹. Faut-il dès lors passer derrière les théories, les jugements de valeurs et autres systèmes de pensée pour révéler la constitution physique, l'état d'humeur et les modes d'évaluation positifs et négatifs de la vie ? Cette déconstruction systématique de toute théorie révèle l'effort de toute recherche pour cacher ses origines et montrer l'apparence d'une explication vraie.

Cette interprétation des théories comme autant de « symptômes de constitutions corporelles propres à certains individus » fournit à l'historien et au psychologue de précieux indices de la physiologie viable ou manquée du corps du chercheur. Ainsi l'écart est analogie « sous l'angle des phénomènes

³⁷ F. Nietzsche, Première dissertation, *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 27.

³⁸ F. Nietzsche, Troisième dissertation, *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 177.

³⁹ F. Nietzsche, 1875, Introduction, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Idée Gallimard, § X, p. 73.

⁴⁰ F. Nietzsche, 1877, Là où je trouve à redire, *Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue*, 1888, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p. 349.

⁴¹ F. Nietzsche, 1886, *Le gai savoir*, coll. 10/18, p. 41.

physiologiques »⁴² entre le rêve et l'ivresse et l'apollinien et le dionysiaque. **Trop apollinien, le chercheur exaltera les idées et les valeurs spirituelles telles que la beauté, la vérité et la bonté. Les dénonciations morales du vice, du péché et de la perversion sont autant d'idéaux exaltés.**

La morale devrait elle passer à l'analyseur idiosyncrasique, non seulement pour relativiser le chercheur, mais afin « de découvrir ou de rechercher *certaines états supérieurs du corps* où certaines capacités jusque là séparées se trouveraient unies »⁴³. Si le bouddhisme et le monachisme sont des « productions de corps sains (contre les passions destructrices et affaiblissantes) »⁴⁴, la morale est « comme langage métaphorique à propos d'une régions inconnue des *états corporels* » ; c'est seulement « le corps de la caste dominante » qui « suscite une morale ». La surévaluation de l'esprit en des lois morales repose sur le mépris du corps qui est « la conséquence de l'insatisfaction qu'on en éprouve »⁴⁵. Les concepts eux même sont « des choses vivantes » et « il faudrait les définir, métaphoriquement, tout d'abord comme des cellules, avec un noyau enveloppé d'un corps lequel subirait des modifications »⁴⁶. Il convient de ne pas se laisser abuser par la noblesse des athéniens et de toujours dévoiler ce qui s'y cache derrière : ainsi Socrate comprit que « *l'idiosyncrasie* de son cas n'était déjà plus un cas isolé »⁴⁷. La condamnation de la vie est une « erreur intrinsèque.. une *idiosyncrasie de dégénéré* »⁴⁸

Cette relativité, sinon relativisme corporel, de toute recherche intellectuelle évite à l'homme la désincarnation ascétique et idéalisante : « C'est la partie de son corps qui est au dessous de la ceinture qui fait que l'homme ne se prend pas si facilement pour un dieu »⁴⁹. faut-il rapporter le corps du chercheur à ces instinct, son sexe, sa sexualité, ses pulsions et ses désirs inavoués et impratiqués ? Si la philosophie est bien un art de la transfiguration de nos états de santé dans des contenus plus spirituels, « il ne nous appartient pas, à nous autres philosophes, de séparer l'âme et le corps... Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles – il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sans, de cœur, de désir, de passion, de tourment, de conscience, de destin, de fatalité »⁵⁰. Le corps du chercheur doit accoucher de ses pensées en refusant de se réfugier dans la domination rationnelle et l'ascèse idéaliste : en explorant son corps, ses émotions et ses désirs, le chercheur, Reich et Lowen en feront leur thérapie de la libération corporelle, doit déconstruire

⁴² F. Nietzsche, 1872, *Naissance de la tragédie*, Ed. Médiation, 1, p.17.

⁴³ F. Nietzsche, 1882-1883, , *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 4 (205),

⁴⁴ F. Nietzsche, 1882-1883, , *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 4 (217),

⁴⁵ F. Nietzsche, 1882-1883, , *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 7 (149), p. 301.

⁴⁶ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 40,51, p ; 391.

⁴⁷ F. Nietzsche, 1888, Le problème de Socrate, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p. 73.

⁴⁸ F. Nietzsche, 1888, La morale, une anti-nature, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p ; 86.

⁴⁹ F. Nietzsche, Maximes et interludes, *Par delà le bien et le mal*, §141.

⁵⁰ F. Nietzsche, 1886, *Le gai savoir*, §3, coll ; 10/18, p. 42.

la cuirasse rationnelle de la vérité pour atteindre le sens vécu. Il en va pour nous de toute vérité « comme à l'égard du corps intime »⁵¹. Prétendre à une confession intime qui déviderait le fil autobiographique pour dégager ce qui serait un soi-même est une illusion méthodologique : « je ne crois pour ma part ni à la confession ni au soi »⁵²

Contre « cette torture de soi-même, cette raillerie de sa propre nature »⁵³ de la morale religieuse, le chercheur doit retrouver dans son corps la part de lui-même. C'est « l'élément corporel » qui « donne la prise avec laquelle on peut saisir le spirituel »⁵⁴. Ce n'est pas l'esprit qui philosophe : « j'ai toujours trouvé que c'était mon corps qui le faisait : il songe au moyen qu'il a de parvenir à la santé et, ce faisant, il anticipe sur la joie de la santé »⁵⁵. Ce n'est donc pas la conscience humaine qui serait le degré supérieur de l'évolution organique, car « ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt *le corps* : on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le *corps* humain est devenu possible »⁵⁶. S'il faut s'interdire toute divagations sur l'unité, l'âme, la personnalité c'est parce que notre corps n'est pas constitués d'atomes spirituels mais « des êtres vivants microscopiques.. qui croissent, luttent, s'augmentent et dépérissent »⁵⁷.

La religion, et notamment le christianisme a besoin de la maladie dans le « *training* » chrétien de pénitence et de rédemption », sorte de « folie circulaire » qui est fonder sur l'enseignement de « la mécompréhension du corps et l'apologie du « corps cadavérique »⁵⁸. L'idiosyncrasie du christianisme est d'avoir « inventé de toutes pièces une « âme », un « esprit » à seule fin de ruiner le corps ; que l'on enseigne encore à ressentir la condition première de la vie, la sexualité comme quelque chose d'impur »⁵⁹. Mais « Que l'on extraie l'idiosyncrasie sociale hors de l'existence d'une manière générale (culpabilité, punition, justice, honorabilité, liberté, amour, etc.) »⁶⁰, est ce possible **et à quel prix ?**

En postulant « l'historicité radicale de la corporéité », de ses techniques, de ses productions, de ses habitus et de ses représentations, Jean Marie Brohm avance l'idée qu'il faudra remplacer l'histoire des mentalités par une historiographie des mentalités corporelles car « le corps est le révélateur par excellence des mentalités d'une époque ». Si l'idiosyncrasie révèle la projection biographique du corps du savant dans son œuvre, l'historiographie révèle le degré d'implication des agents sociaux : « C'est donc avec le préalable de l'élucidation⁶¹ des implications corporelles du chercheur que doit commencer toute démarche scientifique, surtout si elle porte sur le corps... c'est par l'analyse du contre-transfert corporel du chercheur que doit commencer toute étude en science sociale »⁶². En précédant l'étude du

⁵¹ F. Nietzsche, 1882, Notes de Tautenburg pour Lou Salomé, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 1 (55), p. 35.

⁵² F. Nietzsche, 1885, Gai saber. Confessions de soi, *Fragments posthumes*, Tome XI, Paris, Gallimard, 34 (1), p. 151.

⁵³ F. Nietzsche, La vie religieuse, *Humain, trop humain*, tome 1, §137, Ed Denoël Gonthier, p. 137.

⁵⁴ *Op. cit.*, §111, p. 119.

⁵⁵ F. Nietzsche, 1882, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 3 (5), p. 115.

⁵⁶ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 37,4, p. 310.

⁵⁷ F. Nietzsche, 1885, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, XI, 37,4, p. 311.

⁵⁸ F. Nietzsche, 1888, *L'antéchrist. Imprécaation contre le christianisme*, Paris, Gallimard, t. VIII, 51, p. 215.

⁵⁹ F. Nietzsche, 1888, Pourquoi je suis un destin, *Ecce Homo, Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, p. 339.

⁶⁰ F. Nietzsche, 1887, *Fragments posthumes*, Tome IX, Paris, Gallimard, 9 (21), p. 71.

⁶¹ J.M. Brohm, 1985, Le corps, un paradigme de la modernité, *Action et Recherches Sociales*, n°1, p. 15-38, ici p. 31.

⁶² *Op. cit.*, p. 32.

corps observé par celle du corps observant, perception et interprétation sont des actions situées dans leur contexte historique de production et dans les modes subjectifs de cognition du chercheur. Les études sur le genre, comme nous le verrons, ont donné raison à cette injonction méthodologique.

Prétendre occuper la position d'épistémologue du corps pourrait faire croire qu'une métacognition des modèles et des méthodes existerait en soi au prix d'une réflexivité neutre et objective. Ce regard non impliqué est une illusion épistémologique. La nécessité de se tenir à distance trouve moins sa raison dans un fantasme voyeuriste que dans une obsession optique de voir l'intérieur de la production des modèles. Cette gynécologie des paradigmes, qui considère le savoir corporel comme l'intérieur caché et aveugle du sexe féminin ne soigne pas les concepts, méthodes et modèles. Son but est de rendre visible, d'éclairer et de manifester la filiation, les déplacements de frontières, de démêler les nœuds des objets corporels du champ moins pour les dissoudre que pour en expliquer les conditions de formations. Ce qui produit cette lumière n'est pas tant LA connaissance absolue des modes de constitutions des savoirs corporels mais une pulsion scopique : ainsi trouver dans les productions matérielles des autres corps que le sien des significations imaginaires et symboliques reconstitue autant leur culture corporelle qu'il ne constitue une modélisation de notre regard épistémique sur elle.

Le corps devient un analyseur de la subjectivité des autres comme dans l'analyse du groupe réuni par Michel Bernard sur la question des pratiques corporelles : face aux critiques de Georges Vigarello qui estime que « les pratiques corporelles et les discours à leur sujet ont depuis longtemps toléré les simplifications théoriques les affirmations hâtives ou les idéologies mal surveillées »⁶³, J.M. Brohm écrit : « C'est probablement la raison pour la quelle Georges Vigarello se sentit, lui aussi, immédiatement mal à l'aise dans la mesure où les positions claires et tranchées remettaient en cause son « réformisme » (l'expression est de lui) et, qui sait ? son habitus corporel »⁶⁴. En retournant l'habitus au cœur de la critique épistémologique, le chercheur peut s'en sentir délivrer trouvant dans la biographie de l'autre les raisons de ce qui serait son incompréhension, sinon de sa non adhésion à son interprétation. S'inspirant de Victor Tausk (1879-1919)⁶⁵ et de Sandor Ferenczi (1873-1933)⁶⁶, J.M. Brohm dénonce le « processus d'osmose théorique » qui fait prendre les représentations dominantes de la corporéité « pour la réalité même du corps »⁶⁷. S'il reconnaît son « contre transfert négatif au Staps », J. M. Brohm reprend la thèse de l'habitus corporel « incorporés par un lent et douloureux apprentissage moteur au cours de la formation en vue du CAPEPS ou de l'agrégation »⁶⁸. Nul ne paraît donc à l'abri.

⁶³ G. Vigarello, 1978, Divergences, dans M. Bernard ed., *Quelles pratiques corporelles maintenant ?*, Paris, Ed. J.P. Delarge, collection Corps&Culture, n°8, p. 171.

⁶⁴ J.M. Brohm, Analyse d'un groupe consacré à l'analyse d'une interrogations : quelles pratiques corporelles maintenant ?, 1978, Divergences, dans M. Bernard ed., *Quelles pratiques corporelles maintenant ?*, Paris, Ed. J.P. Delarge, collection Corps&Culture, n°8

⁶⁵ V. Tausk, De la genèse de « l'appareil à influencer » au cours de la schizophrénie, Dans *Œuvres psychanalytiques*, Paris, Payot, 1976, ici p. 127 : « Les machines, créées par l'esprit ingénieux de l'homme à l'image même du corps humain, sont une projection inconsciente de sa propre structure corporelle »

⁶⁶ S. Ferenczi, La symbolique du pont, dans *Psychanalyse, Œuvres complètes*, Tome 3, Paris, Payot, ici pp. 115-116 : « En dernière analyse, presque tout symbole, peut-être même tout symbole en général, a également une base physiologique, c'est-à-dire exprime d'une façon ou d'une autre le corps tout entier, un organe du corps ou une fonction de celui-ci ».

⁶⁷ J.M. Brohm, 2001, Le sportif et ses doubles, Performances et représentations machiniques, *Le corps analyseur. Essais de sociologie critique*, Paris, Anthropos, p. 173.

⁶⁸ J.M. Brohm, 1990, Les discours idéologiques du sport. Etat d'une recherche, dans *Education Physique I Quelles pratiques corporelles à l'école, Les sciences de l'éducation. Pour l'ère nouvelle*, 1-2, p. 97-135, ici p ; 98-99.