

Le corps (N. Castoldi)

Freaks, de Tod Browning, fut longtemps interdit dans la plupart des pays et, lorsqu'il ne l'était pas, il était classé dans la catégorie des films réservés à un public majeur. Pourtant nulle trace de pornographie ou de violence extrême dans ce moyen métrage sorti en 1932 : il se déroule simplement dans un cirque itinérant où, au milieu des clowns, des trapézistes et des dompteurs, l'on trouve quelques-uns de ces monstres que l'on exhibait dans les foires et les fêtes foraines : hommes-tronc, femmes sans bras, sœurs siamoises et nains plus ou moins difformes, voilà le spectacle dérangeant qui justifia la mise au ban du film. Aujourd'hui encore ce chef-d'œuvre suscite le malaise, car loin d'être le fruit de manipulations numériques extraordinaire, il nous donne à voir des difformités aussi réelles que spectaculaires. Car comme le disait Georges Canguilhem, la monstruosité physique nous interpelle doublement : elle aurait pu nous toucher nous et elle pourra toucher nos enfants lorsqu'ils viendront au monde. La première des normes est donc physique : être normal, c'est d'abord avoir le physique le plus banal qui soit : deux jambes, deux bras, un corps normalement développé et aucun handicap apparent. Aussi a-t-il lieu de s'interroger sur la libération du corps dont notre époque se glorifie, car elle suppose pour être réelle de disposer d'un corps normal, c'est-à-dire d'un corps que l'on pourra cultiver, habiller et farder, d'un corps évidemment capable d'être objet de désir et sujet de plaisir. Ce que nous appelons « libération du corps » semble avant tout être glorification d'un certain corps, d'un corps sain, vigoureux et désirable. Loin d'être libéré, le corps serait donc soumis à de nouvelles normes. Il nous faut rendre compte de ce paradoxe, car comment comprendre que nos sociétés modernes, qui ont fait de la libre disposition de son propre corps un principe et une conquête essentiels, puissent être en même temps celles où ce corps apparemment libéré semble saturé d'impératifs sociaux et de projets personnels ? Si la libération du corps, sans laquelle l'idée de liberté individuelle n'a ni sens ni réalité, équivaut encore et toujours à un asservissement aux normes sociales, faut-il alors en conclure que le corps ne peut jamais être le vecteur d'une libération personnelle et que celle-ci passe par l'esprit et par l'esprit seul ? De fait, si nos sociétés reposent moins sur une libération du corps que sur une libéralisation de son usage couplée à une injonction de réappropriation de son corps adressée à l'individu (I), cette libéralisation équivaut à un maintien du contrôle social exercé sur les corps qui invite à redéfinir un bon rapport au corps qui ne se résume pas à la seule volonté de le libérer (II).

*

I - L'injonction de réappropriation du corps dans les sociétés modernes :

A. La libre disposition de son propre corps au fondement des sociétés modernes :

1. « *Habeas corpus* » : la formule, bien que restée célèbre, est le plus souvent mal traduite. On y voit en effet le plus souvent l'expression de la garantie d'une souveraineté de l'individu sur son propre corps. « *Habeas corpus* » signifierait alors : « que tu aies ton propre corps ». Tel n'est pas le sens réel de l'expression, qui n'est autre chose que le début de l'injonction adressée au gardien d'un prisonnier aux fins de présentation du détenu devant la cour qui le jugera. Cette erreur de traduction particulièrement répandue n'en est pas moins révélatrice : elle montre en effet que la première des libertés

conquises par les sociétés modernes passe par le corps et que proscrire l'arrestation et la détention arbitraires revient à garantir la souveraineté de l'individu sur lui-même. Les formes d'aliénation les plus simples et les plus brutales reposent en effet sur l'asservissement du corps : il suffit de penser à l'esclavage, qui fait du corps une chose dont l'individu n'a plus la libre disposition. Vendre son corps équivaut ainsi à une ultime dépossession, ce dont témoigne l'assimilation de la prostitution et du prolétariat à l'esclavage : se prostituer, c'est vendre ce qu'on ne peut pas vendre, à savoir soi-même ; être un prolétaire, c'est se déposséder de la seule chose que l'on a toujours, à savoir un corps et donc une force de travail. Si l'esclavage, la prostitution et toutes les formes d'exploitation nous choquent, c'est qu'elles équivalent à aliéner le corps comme s'il était quelque chose d'extérieur, comme s'il était quelque chose que l'on pourrait céder à autrui alors même qu'il est pourtant toujours notre, qu'il ne peut que rester notre corps. Aussi l'esclavage est-il toujours un jeu de dupe, comme le montre Rousseau au livre I du *Contrat social* : pour l'esclave, qui cède ce qu'il ne peut pas céder, qui aliène sa liberté en aliénant son corps alors que même s'il le voulait il ne le pourrait pas ; pour le maître, qui croit y gagner une souveraineté sur le corps et la liberté d'autrui alors même que cette aliénation ne dure que tant que l'esclave l'accepte ou n'a pas d'autres moyens que l'accepter. Car vendre son corps, c'est renoncer à sa liberté, ce qui est impossible. Aussi ne peut-il y avoir esclavage que par la contrainte, sans quoi ce n'est plus de l'esclavage, mais une sujétion librement consentie. De là vient que nos lois interdisent le proxénétisme, mais non la prostitution, l'esclavage et le travail forcé, mais non le salariat.

2. Pourtant, comme le montre l'exemple de la prostitution, l'écart reste mince entre ces différentes catégories : avoir la libre disposition de son corps, est-ce pouvoir le vendre ? Est-ce pouvoir en user selon son bon vouloir ? Est-ce être libre que de se prostituer ? Le débat entre abolition et légalisation de la prostitution traverse les Etats : les uns y voient une forme d'esclavage qui ne peut jamais être consentie – et de fait, il est rare que la prostitution soit un choix plutôt qu'un ultime recours. Ils appellent donc à son abolition. Les autres y voient un mal nécessaire ou un choix individuel, dont la liberté doit être garantie. Ils souhaitent donc la légaliser et l'encadrer pour permettre de garantir la liberté de ceux et celles qui l'exercent et contrôler ses possibles incidences sanitaires. Ce débat, qui est loin d'être tranché, montre la profonde difficulté qui traverse l'idée d'une libération du corps : au-delà de la proscription de l'esclavage et de la violence sous sa forme la plus brutale et la plus évidente, libérer le corps équivaut-il à autoriser l'individu à en être pleinement maître, ou certaines actions et pratiques sont-elles incompatibles avec l'idée même d'un usage libre du corps ? Si la question pose encore problème, c'est que le mouvement de libération des mœurs qui est né à la fin des années 1960 ne l'a pas réellement résolue car il reposait à la fois sur l'idée d'une libération inconditionnelle de l'individu et de son corps et sur celle d'une lutte contre certaines normes sociales, en particulier en matière familiale et sexuelle. S'agissait-il du même coup de consacrer la liberté individuelle ou de substituer aux normes sociales antérieures de nouvelles normes, plus conformes à l'idée d'une liberté authentique ? De fait, la révolution des mœurs est restée ambiguë : elle a refusé l'intrusion sociale dans la vie privée, permettant ainsi de faire des pratiques sexuelles des sujets socialement indifférents ou de garantir la souveraineté des femmes sur leur propre corps, mais elle a aussi développé une certaine image de ce qu'était une vie personnelle et corporelle épanouie, et promu ainsi de nouvelles normes sociales qui viennent à leur tour limiter la liberté de l'individu. Dès lors peut-on vraiment parler d'une libération du corps ?

B. La libéralisation du rapport au corps n'équivaut pas à une libération :

1. La révolution des mœurs s'est présentée comme une entreprise de libération des individus en leur rendant la liberté d'user de leur corps à leur guise. Elle a entendu ainsi revaloriser la sphère corporelle, qui aurait été largement dévalorisée par la prégnance des valeurs judéo-chrétiennes dans nos sociétés. Autrement dit, la révolution des mœurs serait avant tout morale, voire religieuse ou même philosophique. Elle romprait avec le

dualisme cartésien du corps et de l'esprit ainsi qu'avec la condamnation du corps, lieu des passions et des désirs, qui l'accompagnerait nécessairement. Elle s'écarterait enfin de la diabolisation du corps qui caractériserait la religion chrétienne. Mais au-delà même de la question de savoir si le christianisme est par nature hostile au corps – ce qui paraît douteux, dès lors que c'est à la fois une religion de l'incarnation et de la résurrection – il reste à savoir si le contrôle social exercé sur le corps se fondait réellement sur un discours moral et religieux. Or si ce fut longtemps le cas, l'émergence de l'Etat à partir du XVI^e et du XVII^e siècle a amené ce dernier à prendre progressivement en charge le contrôle des corps et de leurs usages, et de le faire non sur un fondement moral, mais dans un but de gestion politique de la société. Comme le montre Michel Foucault dans *La volonté de savoir*, premier tome de son *Histoire de la sexualité*, l'Etat moderne est centré sur le contrôle de la population et non plus seulement du territoire et développe, grâce à l'aide des savoirs nouveaux, médicaux, sociologiques ou psychologiques, un ensemble de normes qui viennent encadrer et rectifier l'ensemble des comportements individuels. C'est dans ce contexte de gestion de la population que la codification sociale des pratiques sexuelles s'organise, autour d'impératifs démographiques nationaux réels ou supposés. Ce sont ces impératifs politiques qui commandent la récupération du discours religieux au service d'une normalisation des comportements individuels. Mais ce discours n'est pas par essence religieux. Alain Corbin commente ainsi, dans « La petite Bible des jeunes époux », article repris dans *Le temps, le désir et l'horreur*, les prescriptions adressées aux jeunes mariés afin de régler leur vie sexuelle, prescription dont le fondement est tout aussi biologique que moral, au sens d'une biologie naissante et orientée comme l'était celle du XIX^e siècle. De la même manière, l'hygiénisme s'accommoda très bien de déclinaisons morales voire religieuses, mais relevait d'abord du corps de savoirs nouveaux dont l'Etat avait besoin pour gérer au mieux sa population. Si la révolution des mœurs rompt donc avec quelque chose, c'est moins avec un discours religieux dont l'emprise reculait significativement depuis des dizaines d'années, si ce n'est des siècles, qu'avec l'idée d'un contrôle social légitime de certains comportements. L'usage qu'il fait de son corps regarde l'individu seul, dès lors qu'il ne nuit pas à autrui : ainsi les pratiques sexuelles n'ont plus à être socialement normées, en dehors de toute forme de violence ; de la même manière, le contrôle des naissances devient une affaire privée sur laquelle l'emprise sociale devient minimale. Au total, il y a bien libéralisation du rapport au corps, dès lors qu'il revient à l'individu de choisir ou de faire ce qu'il lui paraît bon de faire. Mais il ne peut y avoir libération au sens fort que si le contrôle social disparaît et que si la souveraineté corporelle n'est plus normée.

2. Or si la révolution des mœurs s'est présentée comme une victoire remportée contre une certaine morale, voire contre une certaine philosophie qui depuis Platon dans le *Phédon* verrait dans le corps « le tombeau de l'âme », c'est qu'elle a défendu non seulement la privatisation du rapport au corps, mais encore mis en avant certaines valeurs concurrentes, comme celle de l'épanouissement personnel et corporel et du souci de soi. Ces valeurs ont suffisamment prospéré que l'on puisse dire qu'il y a moins eu libération du corps que libéralisation du rapport au corps : de nouvelles normes prévalent désormais, qui s'imposent à l'individu qui se doit d'être, autant que faire se peut, épanoui et performant. La réappropriation de son propre corps est dès lors une injonction et non pas seulement une liberté : le négliger, c'est manquer ainsi à des devoirs envers soi-même. Sans doute le succès de ces valeurs tient-il tout autant à leur reprise par le monde économique et par la publicité qu'à la révolution des mœurs. Mais l'essentiel est avant tout que cette réappropriation de soi soit un devoir de l'individu se montrant à la hauteur de ce qu'il doit être. Dès lors, de la même manière qu'il faut être épanoui psychologiquement, il faut l'être physiquement et les magazines à grand tirage regorgent de conseils judicieux pour se « sentir bien » et atteindre toutes les formes d'épanouissement désirables. Règne ainsi ce qu'Alain Ehrenberg appelle *Le culte de la performance*, qui ne repose pas sur l'imposition d'un comportement déterminé, mais sur l'injonction d'accomplir pleinement ce que l'on aura choisi d'être. Cette injonction conduit à mettre en avant le souci du corps, premier signe extérieur de cet accomplissement de soi. L'apparence n'est plus seulement le signe de l'appartenance à telle ou telle classe ou

à tel ou tel groupe, elle n'est plus seulement un signe de reconnaissance, elle témoigne de la singularité même de l'individu, elle définit ce qu'il entend être et le situe au regard de la norme d'accomplissement que la société projette sur lui. Dès lors la question est de savoir jusqu'à quel point la norme d'accomplissement de soi et de réappropriation de soi est « vide » : l'individu peut-il réellement choisir ce qu'il veut être ? La libéralisation du rapport au corps est indiscutable : le corps devient une affaire privée, l'usage que l'on en fait, qu'il s'agisse de l'apparence ou des plaisirs, est du ressort de l'individu, à la seule condition que cet individu accomplisse pleinement le projet qu'il s'est donné. Mais jusqu'à quel point l'injonction de se réapproprier son propre corps et d'être épanoui peut-elle être détachée de toute conception précise de ce que doit être un corps épanoui ?

*

II - La nécessaire restauration d'un bon rapport au corps :

A. La privatisation du rapport au corps s'accompagne d'une ingérence politique et sociale croissante :

1. Le film *Le Diable s'habille en Prada*, réalisé par David Frankel et adapté du roman de Lauren Weisberger, met en scène une jeune ingénue découvrant le monde de la mode, qui ne correspond en rien à ses valeurs et à ses aspirations. Mal habillée, complètement décalée, l'héroïne jouée par Anne Hathaway s'échine à remplir ses fonctions tout en professant une incompréhension souveraine et en éprouvant un malaise certain devant le sentiment d'extrême importance affiché par ceux avec lesquels elle travaille. Au cours d'une scène mémorable, le personnage interprété par Meryl Streep, rédactrice en chef d'un magazine de mode apparemment omnipotent, va lui infliger ainsi une leçon retentissante, en lui démontrant clairement que le pull bleu qu'elle porte, et qu'elle pense avoir choisi, est le produit des choix artistiques faits des années auparavant par les principaux acteurs du monde de la mode, dont elle-même. Dès lors il serait d'autant plus vain d'affecter de mépriser la mode qu'elle en est le jouet, comme tous les consommateurs, et qu'elle en suit les règles et les orientations, certes mal, alors même qu'elle croit choisir librement l'apparence qui en est la sienne. Il ne lui resterait donc plus qu'à jouer intelligemment le jeu de la mode. Le film s'achèvera pourtant sur l'émancipation de la jeune fille, redevenue maîtresse d'elle-même et de ses choix. Pourtant, au-delà de cette morale un peu facile, l'épisode invite à s'interroger sur la portée de l'ingérence sociale et politique en matière corporelle. L'injonction d'être soi et de s'approprier pleinement son corps n'est qu'apparemment une simple injonction : elle porte avec elle un ensemble de normes qui déterminent les comportements appropriés pour répondre à cette injonction. Être épanoui, être « bien dans son corps », ce n'est pas être n'importe quoi, c'est répondre à des impératifs qui définissent le fait de « prendre soin de soi ». Ainsi peut-on constater un retour latent de l'hygiénisme, via la condamnation du tabac ou la promotion de normes sanitaires en matière alimentaire et d'activité physique. Ce nouvel hygiénisme a deux faces : il est à la fois, comme au XIXe siècle, un discours social et politique de gestion par l'Etat de la santé de la population ; mais il est aussi le reflet d'une certaine conception de ce que doit être un individu épanoui et soucieux de soi, qui prend soin de son corps en le ménageant et en l'exerçant. En cela, il n'y a pas eu de libération réelle du corps et le choix des plaisirs reste normé : les prescriptions sociales ne passent plus par la normalisation des rapports sexuels, mais codifient l'ensemble des comportements corporels les plus basiques. « Bien vivre », c'est ne pas fumer, c'est manger équilibré et c'est pratiquer une activité physique régulière. Ces normes nous paraissent des évidences de bon sens, car elles ne sont pas imposées de l'extérieur, elles ne prennent qu'incidemment une forme législative, mais s'imposent à nous à chaque instant de notre quotidien. Elles définissent ce qu'est être un individu épanoui et responsable. En cela, il s'agit bien d'un hygiénisme, c'est-à-dire d'une confusion latente entre le sanitaire et le social, entre la santé et la moralité. Mais c'est un hygiénisme d'un nouveau genre, qui ne prend plus la forme d'un discours moral extérieur, mais d'une norme suggérée à l'individu et qui concerne ce qu'il est bien plus

que ce qu'il fait ou, plus exactement, qui détermine ce qu'il doit choisir de faire en prescrivant ce qu'il doit choisir d'être.

2. Pour autant, cette ingérence n'est pas nécessairement illégitime, dès lors qu'elle prend acte des répercussions sociales des comportements individuels. Le décret du 16 novembre 2006 interdisant de fumer dans les lieux publics trouvait son fondement dans la protection des individus exposés au tabagisme passif. Il venait restreindre la liberté des uns au nom de la protection des autres. De la même manière, cette ingérence se justifie souvent par les conditionnements sociaux contre lesquels il faudrait lutter. Dès lors il n'y aurait pas à proprement parler d'ingérence puisque le social conditionnerait déjà les comportements individuels apparemment libres. Ainsi les campagnes de lutte contre le tabagisme ont-elles pour but de contrecarrer le marketing des industries du tabac ; de même, les nouveaux messages informatifs qui accompagnent les publicités pour des produits agro-alimentaires ont-elles pour but de lutter contre les désordres nutritionnels impliqués par la promotion de produits et de manières de s'alimenter non équilibrés. Le conditionnement social des comportements corporels impliquerait ainsi une intervention politique corrective. Mais cette volonté corrective même est ambiguë : s'agit-il de rendre sa liberté à l'individu en le rendant conscient des risques qu'il prend en adoptant tel ou tel comportement ou de l'amener à adopter un comportement donné, considéré comme le seul qui soit socialement, voire même moralement, acceptable ou rationnel ? User librement de son corps, est-ce pouvoir en faire n'importe quoi, pourvu qu'autrui ne soit pas menacé, ou est-ce faire un certain usage de son corps ? La question fait sans aucun doute problème, mais elle ne peut être tranchée par l'instance politique elle-même, qui ne peut afficher une intention réellement correctrice sans outrepasser les limites de la liberté individuelle. La normalisation politique des comportements corporels ne peut être justifiée que par la protection des autres membres de la société contre les conséquences des choix individuels. Cela implique également de donner à chaque individu les moyens de se décider sans préjuger de sa décision. Mais aller plus loin serait illégitime, sauf à hypersocialiser les comportements individuels. Sans quoi l'on aurait alors affaire à l'Etat-tuteur décrit par Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique*, c'est-à-dire à un Etat maternel prenant en charge l'ensemble des choix et des décisions des individus afin de pallier leur faiblesse d'individu. En ce sens, la souveraineté de l'individu sur son propre corps n'est pas acquise et doit être restaurée.

B. La souveraineté corporelle n'est pas une fin en soi, mais simplement un moyen :

1. La révolution des mœurs s'est faite contre certaines normes sociales. Elle s'est faite contre certaines valeurs, qui servaient de support au contrôle social des comportements. En luttant d'abord contre ces valeurs et indirectement seulement contre l'idée même d'un contrôle social des comportements, la révolution des mœurs a échoué à libérer réellement les usages du corps. Elle a certes obtenu l'émancipation sexuelle et garanti aux femmes la libre disposition de leur corps. Mais elle n'a pas aboli les régulations sociales du corps et de la vie, ce que Foucault appelait le biopouvoir. Elle les a simplement déplacé en les faisant correspondre à de nouvelles valeurs, elle a donc simplement renouvelé les normes mêmes qui s'imposent à l'individu et à l'usage de son corps. Le mot d'ordre de la « libération du corps » même, ou plutôt de la « libération des corps », est significatif : il invite à une focalisation sur le corps et ses plaisirs censément libérés des tutelles sociales et d'une forme de castration induite par des dispositifs sociaux justifiés par une construction idéologique destinée à dévaloriser le corps. Ce faisant, il définit un bon usage du corps *a contrario*, c'est-à-dire qu'il caractérise en positif ce qu'est un corps libéré par opposition à un corps asservi. Il reconduit ainsi la normalisation des comportements en se faisant à son tour prescripteur. C'est pourquoi il n'y a pas eu de libération du corps en soi, mais simplement une libération des corps d'un certain modèle de gestion du corps, auquel a été substitué un nouveau modèle. En confondant souveraineté corporelle et bon usage de la souveraineté corporelle, la révolution des mœurs a échoué à libérer réellement l'individu dans son rapport au corps. La souveraineté corporelle est devenue une fin en soi, dès lors que l'épanouissement du

corps a été présentée comme la vérité du corps libéré. L'individu n'a pas été mis en mesure de choisir ce qu'il ferait de son corps libéré : il a été sommé de respecter la norme nouvelle de comportement qui correspondait à la nouvelle vision sociale dominante.

2. L'échec du projet de libération du corps s'ancre ainsi dans la conviction qu'au corps opprimé doit succéder un corps libéré qui est comme le miroir inversé du précédent. C'est pourquoi il importe, pour donner enfin à l'individu la possibilité de choisir réellement ce qu'il veut faire de son propre corps, de montrer qu'il y a bien aujourd'hui une norme sociale nouvelle, construite en pure opposition à la norme précédente, et qui se défend d'être une norme en prétendant restituer la vérité du corps enfin libéré. Cette volonté normative larvée est flagrante dans les efforts de théorisation déployés par un Michel Onfray qui articule un discours hédoniste et matérialiste sans grande originalité avec une critique des instances répressives, essentiellement sociales et religieuses, qui ont permis de dérégler le rapport au corps en faisant peser sur lui une chape de plomb. De là un essai de relecture critique de l'histoire de la philosophie et plus généralement de la pensée qui met en scène un « oubli du corps » qu'il conviendrait de renverser enfin. Onfray écrit ainsi dans sa *Théorie du corps amoureux* : « Le platonisme enseigne *théoriquement* le cruel oubli du corps, le mépris de la chair, la célébration de l'Aphrodite céleste, la détestation de l'Aphrodite vulgaire, la grandeur de l'âme et la petitesse des enveloppes charnelles ; puis s'épanouissent *pratiquement* dans notre civilisation occidentale inspirée par ces préceptes idéalistes, d'étranges et vénéneuses fleurs du mal : le mariage bourgeois, l'adultère qui l'accompagne toujours en contrepoint, la névrose familiale et familialiste, le mensonge et l'hypocrisie, le travestissement et la tromperie, le préjugé monogamique, la libido mélancolique, la féodalisation du sexe, la misogynie généralisée, la prostitution élargie, sur les trottoirs et dans les foyers assujettis à l'impôt sur les grandes fortunes. » Il suffit alors de prendre le contre-pied de chacun de ces maux pour dessiner en creux ce qu'est le corps libéré et constituer ainsi un discours alternatif qui n'en est pas moins normatif et prescriptif. Dès lors, pour se déprendre du contrôle social du corps et de l'individu, il importe non de prescrire l'épanouissement et la révélation corporelle de soi, ce qui revient à enfermer ma souveraineté corporelle dans une vision univoque de ce qu'est le corps en vérité, mais de laisser à chacun le libre choix de ce qu'il veut être et de ce qu'il entend faire de lui-même. Plus encore, la focalisation sur le corps et sur le corps seul, comme s'il fallait le libérer d'une autre instance, imaginaire et asservissante, tel l'esprit, n'a pas de sens : le corps en lui-même n'est rien, il n'est pas porteur de valeurs propres, il n'est pas prescripteur de tel ou tel plaisir, car le rapport au corps même peut toujours être réglé de telle ou telle manière : l'on peut ne pas céder à telle envie, l'on peut se donner telle autre et au total le corps peut toujours être l'objet d'exercices. Se faire soi-même, c'est aussi faire son corps à l'image de ce que l'on voudrait qu'il soit. Au demeurant, l'hédonisme prescrit par un Michel Onfray n'aboutit pas à autre chose qu'à prôner une forme d'exercice sur soi afin de se rendre conforme à ce que l'on veut être. Il ne s'agit pas de revenir à la vérité du corps en s'efforçant d'échapper par cette sculpture de soi aux instances répressives qui menaceraient la liberté du corps. Il s'agit tout simplement de se construire soi-même par l'exercice du corps, de se faire et non pas de se libérer. Par là se révèle le véritable rapport au corps, qui est un rapport à soi singulier, puisque nous sommes notre corps, alors même qu'une certaine distance existe entre ce corps que je suis et ce que je crois être, distance qui est patente quand mon corps m'échappe, et qui peut être réduite par l'exercice de construction de ce que je veux être tout entier. Il n'y a domestication du corps que lorsque celle-ci m'est imposée ou suggérée de l'extérieur. Lorsque je suis libre de choisir ce que je veux être, il ne s'agit plus de domestication, mais simplement d'une appropriation. Il s'agit alors tout simplement alors de faire de ce corps *mon* corps.

La libération des corps n'est encore que partielle, dès lors qu'à certaines normes sociales antérieures s'en sont substituées de nouvelles, qui exigent de nous non pas seulement d'user librement de notre corps, mais d'en user d'une certaine manière. Prôner l'épanouissement corporel, c'est en effet dire déjà ce que doit être le corps épanoui. Il nous reste donc à conquérir la liberté de choisir ce que nous voulons faire de notre corps en choisissant ce que nous voulons être. La focalisation sur le corps n'est pas neutre, elle porte déjà en elle certaines valeurs de santé, d'épanouissement et de performance qui limitent le champ de nos projets et qui viennent déjà dire ce que doit être notre corps. Or la souveraineté corporelle n'est en rien une liberté réelle si elle ne s'articule pas au choix de que je veux être. Comme l'écrivait Descartes, le « vrai homme », ce n'est pas l'esprit, ce n'est pas non plus le corps, c'est le composé de corps et d'esprit, c'est la personne tout entière, qui n'a pas seulement un corps, qui est aussi un corps, mais un corps dont elle peut régler l'usage et codifier les plaisirs. Ces choix ne peuvent être éludés, sauf à substituer une nouvelle norme à la précédente. Car ce qui fait la grandeur du personnage du libertin, le *Dom Juan* de Molière en tête, ce n'est pas la vie qu'il mène, c'est n'est pas l'usage du corps qui est le sien, c'est simplement qu'il a choisi la vie qu'il mène et les plaisirs auquel il s'adonne. Don Juan est libre. Là est sa noblesse.

© Copyright ISP