



**HAL**  
open science

## Le corps s'exerce, tout va bien

Denis Moreau, Pascal Taranto

► **To cite this version:**

Denis Moreau, Pascal Taranto. Le corps s'exerce, tout va bien. Denis Moreau et Pascal Taranto. *Activité physique et exercices spirituels*, Vrin, pp.7-42, 2009, 978-2711621583. hal-04666605

**HAL Id: hal-04666605**

**<https://hal.science/hal-04666605v1>**

Submitted on 1 Aug 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Introduction

« Le corps s'exerce, tout va bien »<sup>1</sup>

Nul professeur assis ne m'apprit le travail productif, le seul qui vaille, alors que mes maîtres de gymnastique, mes entraîneurs et, plus tard, mes guides en ont inscrit les conditions dans mes muscles et mes os. Ils enseignent ce que peut le corps. Voulez-vous écrire, chercher, entrer dans une vie d'œuvre ? Suivez leurs conseils et leur exemple. Que voici : que rien ne résiste à l'entraînement, dont l'ascèse répète des gestes peu naturels (drop, service au tennis, fosbury flop, yoga ...) et rend aisées les vertus nécessaires de concentration (basket-ball, saut en hauteur), de courage (rugby), de patience, de maîtrise de l'angoisse, en montagne, par exemple ; qu'il n'y a pas d'œuvre sans règle, quasi monastique, de l'emploi du temps, dont le sportif de haut niveau tient compte : vie assujettie aux rythmes du corps, hygiène stricte du sommeil, alimentation sans drogue ; que le chercheur qui triche ou ment ne trouve ni n'invente, de même que le sauteur en hauteur ne triche ni ne ment avec la pesanteur. Cette règle de fer tourne le dos à tous les usages des collectifs professionnel, politique, médiatique (...) qui couronnent les gangsters et placent les médiocres au pouvoir. Respecter la chose même qui, seule, commande et non l'opinion, cela enseigne, au-dessus de tout, la vie d'œuvre. Quelque activité à laquelle on se livre, le corps demeure le support de l'intuition, de la mémoire, du savoir, du travail et surtout de l'invention. Une procédure machinale peut remplacer n'importe quelle opération de l'entendement, jamais les actes du corps. Dans un métier pourtant intellectuel, nul ne m'a aidé comme l'ont fait mes professeurs de gymnastique. A eux tout mon respect reconnaissant<sup>2</sup>.

On pourrait définir l'homme : « un animal sportif »<sup>3</sup>.

Le présent ouvrage a pour origine un séminaire de « philosophie du sport » organisé à l'Université de Nantes en 2005 et 2006. Il témoigne d'un intérêt commun pour le sport, et aussi de la conviction qu'il n'y a pas d'objet indigne de la philosophie, ou trop vulgaire pour elle. Au contraire, le caractère populaire, largement partagé, d'une pratique (celle-là comme d'autres) la constitue à nos yeux de façon évidente en objet d'interrogation pour la philosophie. De ce point de vue, il nous paraît d'une certaine manière aller de soi que le sport, en tant que nous sommes nombreux à le pratiquer et à nous y intéresser, et en tant que c'est un phénomène incontestablement marquant du monde contemporain, appelle une réflexion philosophique.

Que cette réflexion n'ait pour l'heure pas vraiment eu lieu, au moins en Europe continentale ; ou bien encore qu'un certain nombre d'obstacles institutionnels, voire de remarques condescendantes, surgissent dans la communauté universitaire quand on évoque

---

<sup>1</sup> Titre du §34 de E. Bloch, *Le Principe Espérance*, II, *Les épures d'un monde meilleur*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1982, p. 12-15.

<sup>2</sup> M. Serres, *Variations sur le corps*, Paris, Le Pommier, 1999, p.27-28.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Le parallélisme psycho-physique*, p. 486 dans *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

un tel projet de recherche, nous semble emblématique des problèmes contemporains de la philosophie, en France tout au moins.

Lorsqu'on cherche en effet à repérer ce qui existe en matière de réflexions sur le sport et dans quelles catégories ces recherches sont rangées par ceux qui les ont conduites, on s'aperçoit que le discours sur le sport a été préempté de façon majoritaire par de nombreuses sciences humaines : la sociologie notamment, mais aussi la psychologie, l'anthropologie, les sciences de l'éducation, et, moins fréquemment, la littérature et l'histoire. La philosophie quant à elle est largement à la traîne.

Qui essaie alors de comprendre pourquoi les philosophes, en France, se sont si peu intéressés aux sports, rencontre, de façon exemplaire, une série de problèmes et de difficultés qui déterminent la situation contemporaine de la philosophie universitaire.

Une première explication est obtenue en adoptant ce qu'on pourrait appeler, du point de vue du philosophe, le discours du regret ou de la résignation — discours de faible ou discours réactif, dirait Nietzsche : la philosophie est en train de mourir à l'université parce qu'elle a perdu la bataille contre des disciplines dont l'apparition et la constitution sont somme toute récentes à l'échelle de l'histoire de la pensée humaine. Dans les cent dernières années, ces disciplines lui ont pris sa place, se sont emparées des champs de recherche et des objets dont elle s'occupait traditionnellement, jusqu'à l'en déposséder. La philosophie disparaît et s'éteint doucement, vaincue par plus fort, plus scientifique, plus intéressant qu'elle, et s'il n'y a pas de philosophie du sport, c'est parce que la sociologie, la psychologie, les sciences de l'éducation, etc. engendrent sur ce sujet des réflexions plus pertinentes que celles que la philosophie est capable de fournir.

C'est une façon de voir les choses. Ce n'est pas la nôtre. De notre point de vue, et sans nier en aucune façon l'intérêt des travaux produits par les disciplines dont il vient d'être question, s'il n'y a pas eu de développements philosophiques sur le sport, la faute en incombe en grande partie aux philosophes eux-mêmes et à la façon dont ils conçoivent leur discipline.

De là une deuxième explication, non plus externe et fondée sur les conflits que la philosophie pourrait entretenir avec les autres sciences humaines, mais interne : il y aurait, philosophiquement parlant, beaucoup de choses intéressantes à dire sur le sport. Si elles n'ont pas encore été dites, c'est parce que les philosophes n'ont pas su ou pas voulu s'appliquer à cet objet.

Pour expliquer cette démission, on peut d'abord signaler rapidement, pour ne plus y revenir, qu'on rencontre ici le problème de la détermination de l'objet propre de la philosophie, laquelle n'est pas une discipline désignée sur le modèle « substantif + suffixe 'logie' » (bio-logie, géo-logie, théo-logie) : il n'y a ainsi pas d'évidence absolue, immédiate de ce à propos de quoi la philosophie engendre du *logos*, de ce dont elle parle ou devrait parler. Classique, la difficulté ici soulevée vaut pour le sport aussi bien que pour beaucoup d'autres objets et domaines. Et on peut la résoudre ou du moins la contourner en estimant que la philosophie ne se définit pas prioritairement par les objets ou les domaines auxquels elle s'applique, mais par la nature des procédures de réflexion qu'elle met en oeuvre (respect de la non-contradiction, logique de l'argumentation, clarté et distinction des propos, refus des préjugés et des arguments d'autorité, usage exclusif des instruments de réflexion dont les hommes sont naturellement dotés, etc.), si bien que tout ce qui est réel est potentiellement objet de réflexion philosophique.

La deuxième cause du désintérêt des philosophes pour cet objet potentiel de réflexion qu'est l'activité sportive est plus profonde. Elle tient à la dérive, ou si l'on veut être moins critique, à l'évolution, hyper-théoriciste, ou positiviste, d'une partie de la philosophie contemporaine. Dans ce mouvement qui a des racines européennes viennoises et qui se développe surtout actuellement dans une partie du courant de pensée dit « analytique » sont *grosso modo* tenues pour légitimes les réflexions de logique, d'épistémologie, ou encore une certaine forme de métaphysique portant sur des notions très abstraites (cause, substance, esprit). Mais dès que l'objet proposé à la réflexion entretient un rapport étroit avec la pratique, la vie concrète, la morale ou l'éthique au sens large, bon nombre de ces philosophes deviennent timides, précautionneux à l'excès, pusillanimes, comme paralysés au motif que ces domaines font partie de ceux dont on ne peut parler rigoureusement. On prétend alors que toutes les réflexions qui concernent la pratique, la vie concrète, la morale ou l'éthique au sens large relèvent de la « psychologie », ou de la « métaphysique », voire de la « théologie », en lestant ces termes d'une nuance péjorative qui les renvoie aux ténèbres de la mauvaise philosophie.

Malebranche déjà signalait ce genre de difficulté<sup>4</sup> :

« Quand j'ai donc comparé les sciences entre elles selon mes lumières, les divers avantages ou de leur évidence ou de leur utilité, je me suis trouvé dans un embarras étrange. Tantôt la crainte de tomber

---

<sup>4</sup> Prologue du sixième *des Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, p. 131 du t.12 des *Œuvres complètes de Malebranche*, Paris, Vrin, 1984.

dans l'erreur donnait la préférence aux sciences exactes, telles que sont l'arithmétique et la géométrie, dont les démonstrations contentent admirablement notre vaine curiosité. Et tantôt le désir de connaître, non les rapports des idées entre elles, mais les rapports qu'ont entre eux et avec nous les ouvrages de Dieu parmi lesquels nous vivons [monde réel, celui des corps, des objets] m'engageait dans la physique, la morale et les autres sciences qui dépendent souvent d'expériences et de phénomènes assez incertains. Chose étrange (...) que les sciences les plus utiles soient remplies d'obscurités impénétrables ; et que l'on trouve un chemin sûr, et assez facile et uni, dans celles qui ne sont point si nécessaires ! »

Dès que la matière, le corps, l'empirie, la pratique, la morale sont engagés, comme c'est incontestablement le cas, à des degrés divers, dans l'activité sportive, la réflexion devient philosophiquement compliquée, discutable, mal assurée, plus complexe et moins assurée sans doute que lorsqu'on aborde en logicien des abstractions ou des idéalités mathématiques. C'est incontestable. Toute la question est alors de savoir s'il s'agit d'une raison suffisante pour que la philosophie renonce à réfléchir sur tout ce qui concerne le corps, l'empirie, la pratique, etc.

Pour notre part, nous ne le pensons pas, et nous trouvons même inquiétant le silence des philosophes sur le sport, si du moins ce silence signifie un refus assumé, délibéré, de se saisir philosophiquement d'un tel objet et de telles pratiques. Nous ne sommes pas loin d'y voir un manquement à l'idée classique de philosophie comme amour de la sagesse unissant indissociablement théorie et pratique. En ce sens nous souhaitons que nos recherches sur le sport s'inscrivent dans l'optique de Pierre Hadot, qui insiste sur la dimension de l'exercice spirituel dans la démarche philosophique : « J'appelle exercice spirituel toute pratique destinée à transformer, soit en soi-même, soit chez les autres, la manière de vivre et de voir les choses (exemples : la méditation, l'examen de conscience). En fait, il s'agit le plus souvent d'un discours —intérieur ou extérieur— qui peut prendre des formes développées ou condensées »<sup>5</sup>. « Manière de vivre » et « philosophie » sont de ce point de vue plus que corrélatives. Elles sont presque synonymes : « Le mot philo-sophia, amour de la sagesse, suffisait aux yeux des Anciens pour exprimer cette conception de la philosophie (...) La philosophie apparaissait ainsi comme un exercice de la pensée, de la volonté, de tout l'être, pour essayer de parvenir à un état, la sagesse, qui était d'ailleurs presque inaccessible à l'homme. La philosophie était une méthode de progrès spirituel qui exigeait une conversion radicale de la manière d'être. Manière de vivre, la philosophie l'était dans son effort, dans son

---

<sup>5</sup> Entretien donné au journal *Libération* (8 avril 2004, p. 2 du supplément « Livres »). Voir également « Exercices spirituels », p.13-58 dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustinienne, 1987-2 et « Une Ethique de la vie ordinaire et de la transformation de soi », p.207-222 dans *Actes de savoirs*, 2007-3, par ex. p.209 : « des pratiques destinées à transformer le moi et à le faire atteindre un niveau supérieur et une perspective universelle, notamment [...] grâce à la conscience du rapport au monde ou grâce à la conscience du rapport avec l'humanité dans son ensemble ».

exercice, pour atteindre la sagesse, mais elle l'était aussi dans son but, la sagesse elle-même. Car la sagesse ne fait pas seulement connaître, elle fait 'être' différemment »<sup>6</sup>.

A la suite de cette façon de voir la philosophie que nous rappelle Pierre Hadot et qui fut, historiquement parlant, celle de grande tradition philosophique classique, nous nous proposons donc d'aborder le sport dans sa dimension d'exercice spirituel. Et cela nous paraît constituer, sans exclusive d'ailleurs, une façon proprement philosophique d'aborder la question du sport.

...

L'abandon par la philosophie des réflexions sur la pratique est donc en partie la cause de leur reprise par d'autres disciplines, qui ont trouvé pour se déployer un champ libre parce que déserté. A la philosophie la rigueur logiciste, aux sciences humaines l'opacité et la complexité du réel. La sociologie notamment s'est emparée de l'étude des aspects collectifs, politiques, sociaux, des phénomènes. De fait, le sport est une activité sociale, qui a des enjeux financiers et politiques, il se montre avant tout comme un spectacle (quelque chose qui se regarde collectivement). Et de fait, les études les plus intéressantes sur le sport ainsi envisagé ont été réalisées dans le domaine des recherches sociologiques. Mais il nous semble qu'on n'a pas tout dit du sport quand on en a dit cela, de même qu'on n'a pas tout dit de l'amour quand on a écrit une sociologie, fût-elle excellente, des comportements amoureux. Le discours socio-politique sur le sport est parfaitement légitime en son ordre, notamment dans son aspect critique, mais à nos yeux il demeure partiel : son ordre, justement, n'épuise pas le phénomène. En tant que philosophe, on peut ainsi contester ce réductionnisme qui consiste à affirmer que tout est dit sur sport une fois qu'on a :

a) dégagé sa fonction politique, à la façon d'Yves Vargas<sup>7</sup> :

---

<sup>6</sup> Voir « La philosophie comme manière de vivre », p.217-227 dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, par ex. p. 218.

<sup>7</sup> « ... j'avais avancé l'idée que le sport doit son succès historique à la rencontre de la performance —le record— et de l'idée de progrès. Cette idée d'un progrès de l'humanité, avancée au XVIIIe siècle par la philosophie des lumières (Diderot, Voltaire, Kant) est la valeur fondamentale de la bourgeoisie révolutionnaire du XVIIIe siècle (progrès politique), et de la bourgeoisie industrielle du XIXe (progrès technique), mais cette idée est compliquée, et faute d'exemple simple, elle a eu du mal à devenir populaire. Et pour cause ! On voit bien que le progrès révolutionnaire vers la liberté s'est accompagné de la Terreur, que le progrès de la productivité a engendré le chômage et le colonialisme, et que derrière chaque Einstein se profile déjà le terrible champignon d'Hiroshima. Seul le spectacle sportif a offert un exemple simple et populaire de cette idée de progrès. Savoir que tout record sera un jour dépassé a inscrit dans les mentalités collectives un concept qu'aucun philosophe n'était parvenu à illustrer de façon *convaincante*. Le sport a battu la philosophie sur le terrain philosophique en réalisant la popularisation d'une idée à vocation populaire qui n'avait jamais réussi auparavant à s'établir comme vérité première », Y. Vargas, *Sport et Philosophie*, s.l., Le temps des cerises, 1997, p. 81.

b) analysé les mécanismes financiers qui expliquent et commandent le spectacle sportif, comme l'a fait l'école de la sociologie critique du sport, avec Jean-Marie Brohm<sup>8</sup> ;

c) montré ainsi qu'a pu le faire Pierre Bourdieu, que la pratique sportive de tel ou tel individu est corrélée à son habitus social, qu'il existe un rapport entre l'appartenance à telle classe et la pratique de tel sport, etc.<sup>9</sup>

Une fois qu'on a expliqué tout cela, nous croyons qu'il reste pour nous, philosophes, un certain nombre de choses à dire.

Envisageons, par exemple, le problème des valeurs du sport, de son éthique, incontestablement un des plus discutés en raison du rôle éducatif que l'on entend faire jouer à la pratique et à la représentation sociale du sport. Phénomène quasi-universel, institutionnel, surmédiatisé, le sport est investi de valeurs multiples au point que Norbert Elias a pu dire qu'il était « une clé » pour la compréhension de la société<sup>10</sup>. Notamment, le sport serait une école des valeurs, qui permettrait à celui qui le pratique de se forger un *ethos*, un caractère ou des mœurs tenues pour bonnes, moralement et socialement, d'une

---

<sup>8</sup> Voir par exemple : *Les meutes sportives, critique de la domination*, éditions de L'Harmattan, 2001, p. 233 : *Sport et mode de production capitaliste*.

<sup>9</sup> « En fait, *en dehors même de toute recherche de la distinction*, c'est le rapport au corps propre, comme dimension privilégiée de l'habitus, qui distingue les classes populaires des classes privilégiées comme, à l'intérieur de celles-ci, il distingue des fractions séparées par tout l'univers d'un style de vie. Ainsi, le rapport instrumental au corps propre que les classes populaires expriment dans toutes les pratiques ayant le corps pour objet ou enjeu, régime alimentaire ou soins de beauté, rapport à la maladie ou soins de santé, se manifeste aussi dans le choix de sports demandant un grand investissement d'efforts, parfois de peine et de souffrance (comme la boxe), et exigeant en certains cas une mise en jeu du corps lui-même, comme la moto, le parachutisme, toutes les formes d'acrobatie et, dans une certaine mesure, tous les sports de combat, dans lesquels on peut englober le rugby. A l'opposé, l'inclination des classes privilégiées à la « stylisation de la vie » se retrouve et se reconnaît dans la tendance à traiter le corps comme une fin, avec des variantes selon que l'on met l'accent sur le fonctionnement même du corps comme organisme, ce qui incline au culte hygiéniste de la « forme », ou sur l'apparence même du corps comme configuration perceptible, le « physique », c'est-à-dire le corps-pour-autrui. Tout semble indiquer que le souci de la culture du corps apparaît, dans sa forme la plus élémentaire, c'est-à-dire en tant que culte hygiéniste de la santé, impliquant, souvent, une exaltation ascétique de la sobriété et de la rigueur diététique, dans les classes moyennes qui s'adonnent de manière particulièrement intensive à la gymnastique, le sport ascétique par excellence, puisqu'il se réduit à une sorte d'entraînement pour l'entraînement. La gymnastique et les sports strictement hygiéniques comme la marche ou le footing sont des activités hautement rationnelles et rationalisées : d'abord parce qu'ils supposent une foi résolue dans la raison et dans les profits différés et souvent impalpables qu'elle permet (comme la protection contre le vieillissement ou les accidents corrélatifs, profit abstrait et négatif qui n'existe que par rapport à un référent parfaitement théorique) ; ensuite parce qu'ils ne prennent sens, le plus souvent, qu'en fonction d'une connaissance abstraite des effets d'un exercice qui est lui-même souvent réduit, comme dans la gymnastique, à une série de mouvements abstraits, décomposés et organisés par référence à une fin spécifique et savante (par exemple « les abdominaux ») et qui est aux mouvements totaux et orientés vers des fins pratiques des situations quotidiennes ce que la marche décomposée en gestes élémentaires du « manuel du gradé » est à la marche ordinaire », P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 192-193.

<sup>10</sup> « Nous avons conscience que la connaissance du sport était la clef de la connaissance de la société » in N. Elias & E. Dunning, *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994, p.25.

façon même bien supérieure à d'autres pratiques telles que le jeu, ou d'autres institutions telles que l'école proprement dite, qui, selon certains, informe et « forme » désormais plus qu'elle n'éduque. On est, dans cette optique, conduit à envisager une thèse assez forte : le sport ne serait pas simplement une « vitrine » des valeurs, mais une *pratique* de ces valeurs, dans laquelle l'apprentissage de certaines vertus serait parallèle à un certain conditionnement du corps, et conditionné à lui. Il faut alors se demander quelles sont ces valeurs « sportives », mais aussi quelle est la conception du corps sous-tendue par cette thèse.

Le problème de la détermination des ces valeurs rejoint ici celui de la détermination de « l'essence » du sport : si vraiment le sport est en lui-même porteur de valeurs, au point que sa pratique les incorpore à l'individu, il importe de savoir ce qui le distingue de toute autre pratique, de toute autre « technique du corps » (Mauss)<sup>11</sup>, et il importe alors de distinguer ce qui est « sport » et ce qui ne l'est pas. C'est ce qu'on sous-entend lorsqu'on critique, par exemple, le sport-spectacle, ou le sport professionnel, ou la compétition, ou encore le dopage, en arguant qu'il ne sont pas représentatifs de l'esprit véritable du sport, ou qu'ils « pourrissent » la jeunesse avec de fausses valeurs, comme s'il allait de soi que cet « esprit véritable » soit autre chose qu'une convention, ou même autre chose qu'une simple idéologie, et qu'il désigne une essence, une manière d'être fondée sur des invariants humains. C'est aussi ce que l'on sous-entend lorsqu'on distingue au moins confusément le « sport » de tout autre activité physique, du jeu et du loisir.

Or le passage de la question morale à la détermination de l'essence du sport ne va pas de soi. A peine la question morale est-elle posée à propos du sport que prolifèrent en effet des éléments et des dimensions qui obscurcissent et semblent condamner cette détermination, ou la rendre inutile, sans intérêt : si le sport possède une fonction sociale immédiate, éducative, il devient *ipso facto* un enjeu pour le politique ; en s'institutionnalisant, il devient un fait social objectif, etc. Qu'importe alors de savoir quelles sont les valeurs qui pourraient être attachées à l'essence du sport, si seuls comptent le fait social qu'il représente et son analyse. La sociologie court-circuite ici la philosophie, et s'impose comme outil d'analyse d'une réalité devenue trop complexe et multiforme pour se

---

<sup>11</sup> L'expression « technique du corps » renvoie à un article de Marcel Mauss originalement publié dans le *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, du 15 mars - 15 avril 1936, d'après une communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. Par technique du corps, il faut entendre d'après Mauss « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps ». Les sports seraient classés dans les « techniques de l'activité et du mouvement ».



laisser réduire à un concept simple, discriminant, du « sport ». C'est pourquoi il est difficile de faire l'impasse, surtout en France, sur la dimension sociologique du sport et, partant, sur les critiques qui lui sont associées. Pour ce qui concerne notamment la question des rapports du sport à l'éthique, on ne peut faire l'économie du regard apporté par la sociologie critique de Jean-Marie Brohm, Frédéric Baille, Michel Caillat, Robert Redeker *et alii*<sup>12</sup>, tant que l'on a pas légitimé un autre regard, proprement philosophique, sur le sport, c'est-à-dire tant que l'on a pas osé poser, naïvement, la question de son essence.

Ainsi, quand il s'agit de préciser les valeurs du sport en lui-même —et avant même de s'intéresser aux valeurs propres à certains d'entre eux, comme les sports de glisse, de combat, d'équipe, etc.— on se trouve placé face à deux types de discours contradictoires.

Le premier discours, qu'on pourrait si l'on veut appeler idéaliste, est celui des « vraies valeurs de l'esprit sportif »<sup>13</sup>. Dans cette optique, le sport certes n'est qu'un jeu, mais un jeu porteur de hautes valeurs individuelles (maîtrise de soi, respect, justice) et collectives (sociabilité, amitié, générosité) qui en font un moyen « irremplaçable et exceptionnel » d'éducation, de promotion de soi et d'intégration sociale. Ces « vraies valeurs » définissent ce

---

<sup>12</sup> Michel Caillat, sociologue, est l'auteur de l'ouvrage *Le Sport*, Collection Idées reçues, Editions Cavalier Bleu, 2002. Il est membre du « Mouvement Critique du Sport ».

<sup>13</sup> En voici un exemple : « D'abord il apparaît que le sport ne peut être que porteur de hautes valeurs morales qui en font un moyen d'éducation exceptionnel et un facteur irremplaçable d'épanouissement de la personne, d'intégration sociale et de promotion humaine. Il fait donc appel à une philosophie humaniste qui doit participer à la défense de la dignité de l'homme par la réalisation d'une harmonie du corps, du cœur et de l'esprit ; l'épanouissement de l'individu et au respect de sa santé. L'esprit du sport ne peut être qu'une disposition d'esprit fondée sur des principes éthiques. Cette éthique est née de l'esprit de jeu et de la fête. Le sport n'est donc qu'un jeu, un plaisir de jouer et une disposition d'esprit fondée sur des principes éthiques qui vise d'abord à promouvoir le respect de l'adversaire considéré comme un partenaire de jeu. Avoir l'esprit sportif c'est non seulement essayer d'être un bon joueur, mais aussi un beau joueur respectueux de la règle, de l'adversaire, des arbitres, modeste dans la victoire et sans rancœur dans la défaite, *fair play* en tous lieux et en toutes circonstances. Le sport doit avant tout être une fête. Il sert au développement de la sociabilité en particulier d'un esprit d'équipe, fait de solidarité sur et hors des terrains. Le sport est un ensemble de disciplines physiques qui a son exigence dans l'acquisition d'une culture d'efforts, de compétition ; mais cette compétition ne doit être comprise qu'alliée à la connaissance et la maîtrise de soi, de ses forces et de ses limites. Il doit toujours être un engagement dans l'équité. Le sport est aussi une école de citoyenneté, de prise de responsabilité, de solidarité par l'acquisition de la capacité d'une participation active au développement d'une société démocratique dans et autour du sport. Son principe de base repose sur l'acquisition d'un esprit de générosité, d'amitié sur lequel se créera des rapports de courtoisie et de convivialité (...) Pour bien comprendre l'esprit du sport et son éthique, *a contrario*, doivent être combattues, comme contraires aux véritables valeurs du sport : toutes les formes de violences, physiques ou psychologiques ; le chauvinisme, l'intolérance, la haine ; la tricherie (tous les contournements de la règle et de l'esprit du jeu) et la corruption ; le racisme ; le non-respect : des joueurs, des éducateurs (bénévoles ou non), des officiels (dont les arbitres), des organisateurs ; l'attitude agressive des publics « aboyeurs des bords de touche » ; le dopage ; la surexposition médiatique d'images et d'écrits d'activités qui imposent une vision de « la gagne » à tous prix dans certains sports de « haut niveau » ; l'amateurisme « marron » (rétributions financières) et l'existence d'un « marché » dans toutes les compétitions amateurs de niveau régional ». J.-P. Vosgin, « Texte synthétique de

que le sport devrait être. Elles semblent toutefois saisies essentiellement par contraste avec une série d'attitudes jugées incompatibles avec l'idéal sportif. Se constituant semble-t-il par le rejet de manifestations déclarées anti-sportives, telles que le racisme, le chauvinisme, le nationalisme, la violence, la corruption, la tricherie, etc. le sport semble ainsi d'abord défini négativement par ce qu'il n'est pas ou ne devrait pas être. La raison en est sans doute la volonté de rendre compte de ces mauvaises attitudes, si répandues dans les stades, comme d'une pollution de l'esprit véritable du bon sport par la source empoisonnée du sport mercenaire (« professionnel » ou « marron »). Si ces pratiques et attitudes déplorables sont si répandues (les pessimistes ajouteraient plus répandues que les pratiques et attitudes « positives » auxquelles elles se seraient substituées), c'est donc, pense-t-on, parce que le sport *amateur*, que le texte est destiné à régler éthiquement, subit l'attraction du sport professionnel, dans lequel les valeurs positives – à part celles des tests anti-dopage - sont si peu pertinentes qu'on pourrait parfois sans exagérer en inverser le signe. Le cycliste qui triche serait plutôt un réaliste sensé et celui qui ne le fait pas un benêt. Le texte de Jean-Pierre Vosgin est donc représentatif d'une sorte de réaction contre ce qu'il est convenu d'appeler « les dérives du sport moderne », ses excès, éminemment repérables dans le sport professionnel, qui saliraient l'esprit du vrai sport.

Dans ces conditions, on peut néanmoins se demander comment il se fait que de telles « dérives », si contraires à l'esprit du sport, soient simplement *possibles* dans le sport amateur, au point qu'il faille régulièrement en rappeler les pratiquants à l'ordre ? Comme moyen d'éducation exceptionnel, le sport manquerait cruellement d'efficacité si la pratique de sa forme la plus « pure » ne nous garantissait pas de la fascination exercée par son côté obscur. On rencontre alors le second type de discours : le discours hargneux. S'il faut rappeler sans cesse aux amateurs les vraies valeurs du sport, et qu'elles ont si peu de prise sur eux, c'est que ces « vraies valeurs » lui sont complètement étrangères. Le sport ne part pas à la « dérive » et ses excès n'ont rien d'accidentel. Il produit nécessairement ce genre d'effet parce que ses valeurs réelles sont celles de la liste noire. Les prétendues « vraies valeurs du sport », imaginaires ou illusives, ne sont qu'un sous-produit idéologique de la fausse conscience ou de la bonne conscience du système sportif capitaliste.

---

philosophie sportive » (se consulte sur [http://www.iut.u-bordeaux3.fr/bibliotheque/coop/bec/utopie/sport\\_ethique.htm](http://www.iut.u-bordeaux3.fr/bibliotheque/coop/bec/utopie/sport_ethique.htm)).

Ce type de discours est celui de la sociologie critique du sport, par exemple celle de Jean-Marie Brohm ou Frédéric Baille<sup>14</sup>. Pour le dire vite, le sport y est présenté comme l'expression du système capitaliste et de ses valeurs de domination, de compétition, de sélection, de rendement et de performance. Il est en outre par la seule puissance de son spectacle un instrument privilégié de l'abrutissement des masses, l'opium moderne du peuple au service du capitalisme marchand, etc.. Assurément, les présupposés de ces analyses annoncent clairement leur couleur (rouge vif), et leurs détracteurs pourront s'étonner d'une certaine partialité dans l'interprétation du phénomène sportif. Mais, s'il est vrai que toute sociologie de ce type se construit sur des paradigmes présupposés et discutables<sup>15</sup>, la sociologie critique du sport est incontournable pour la réflexion éthique parce qu'elle pointe des faits si nombreux et si indéniables qu'il faut bien, avant d'en refuser une lecture marxiste sous prétexte que ce paradigme est passé de mode, essayer au moins d'en rendre raison en partant d'un autre point de vue. Que le sport « moderne » soit générateur de violence, qu'il ait été instrumentalisé par tous les totalitarismes depuis les débuts de l'olympisme moderne,

---

<sup>14</sup> En voici un exemple, parmi bien d'autres : « Aussi, tous les partis politiques (excepté l'extrême gauche et certaines organisations libertaires) s'accordent pour célébrer les bienfaits du sport et récitent régulièrement tous les poncifs du catéchisme sportif : égalité des chances, loyauté de la lutte olympique, exemplarité de la valeur éducative (école de vertu, de solidarité, de « droiture morale », etc.), universalité de la « culture » sportive, « message d'espoir pour tous les opprimés », rassemblement fraternel, pacifique (oecuménisme sportif, mythe de la trêve olympique), etc. (...) Or, ce qu'il faut affirmer, c'est que cette représentation du sport comme sphère autonome et apolitique est un mythe tenace qui permet d'occulter la réalité peu reluisante du spectacle sportif contemporain (notamment le dopage et les violences endémiques, ses nombreuses collaborations (ou collusions) avec des régimes politiques totalitaires et son parti pris idéologique réactionnaire. (...) Dans son apparition et tout au long de son processus d'institutionnalisation, le sport (tout comme l'olympisme) est « consubstantiellement intégré au mode de production capitaliste et à l'appareil d'État bourgeois » (Jean-Marie Brohm). L'institution sportive est organiquement, incorporée au système de production capitaliste dans lequel elle s'épanouit. La diffusion et l'emprise planétaire du sport, l'olympisation du monde vont accompagner l'expansion impérialiste du système capitaliste (et du capitalisme bureaucratique d'État). C'est dans cette paternité que réside la singularité du sport (un sport improprement qualifié de « moderne », par ceux qui voudraient faire croire à une continuité, à une unité avec des sports dits antiques, médiévaux, traditionnels ou encore exotiques). Aussi, il y a homologie de structure et identité de point de vue entre l'organisation sportive et l'organisation capitaliste. Rien d'étonnant que les principes constitutifs du sport (compétition, rendement, performance, record) reflètent les catégories dominantes du capitalisme industriel (...) Le sport est porteur de toutes les « valeurs » capitalistes qu'il contribue à plébisciter en les présentant comme « naturelles », comme allant de soi et nécessaires : lutte de tous contre tous (*struggle for life*), sélection des « meilleurs » et éviction des « moins bons », transformation du corps en une force essentiellement productive, recherche du rendement maximum, de son exploitation optimale (la performance), etc. « (F. Baille<sup>14</sup> : « Les arrière-pensées réactionnaires du sport », p.19-25 dans *Quasimodo* n° 1 (« Sport et nationalisme »), octobre 1996, Montpellier.

<sup>15</sup> Sur ce point, voir J. Corneloup, *Les théories sociologiques de la pratique sportive*, PUF, 2002. p.10 Corneloup analyse chacun des paradigmes sociologiques utilisés pour analyser le phénomène sportif, ce qui en montre à la fois l'intérêt et la relativité : « sans aller jusqu'à dire que la sociologie est un combat, il faut bien avouer que les luttes sont nombreuses (...) Par théories interposées les sociologues se jugent, se détestent ou s'apprécient selon les proximités existantes selon leurs approches du social. L'inscription dans un paradigme (...) positionne le chercheur dans un cadre de référence qui le marque et l'identifie »

qu'il mette en danger la santé et la vie des athlètes, qu'il soit devenu une marchandise, etc. ce sont là des faits, et qui obligent à une prise de position, sinon politique comme le voudraient ces sociologues critiques, du moins éthique.

Quoi qu'on en pense par ailleurs, les deux types de discours qui viennent d'être évoqués sont à nos yeux grevés d'une semblable lacune : il ne rendent absolument pas compte de ce que le « sportif » ressent ou expérimente concrètement quand il pratique son activité. Le premier type de discours affadit le sport, en efface les côtés sombres par une sorte d'angélisme : il le réduit à un jeu, une fête, ou tout doit être beau et gentil. Sans doute est-ce parce que sa perspective est explicitement pédagogique, et ainsi les valeurs éthiques mises en avant définissent-elles en définitive moins le sport en lui-même que le résultat attendu d'une certaine instrumentalisation éducative du sport. Quant à la sociologie critique, la réalité dont elle parle n'a que peu de rapport avec celle que vit la majorité silencieuse des pratiquants du sport, dont elle présuppose l'aliénation, non d'ailleurs sans un certain mépris<sup>16</sup>. Dans les deux cas on manque sans aucun doute une dimension essentielle du phénomène sportif et de la façon dont il est *réellement* pratiqué.

C'est pourquoi nous revendiquons le droit à une certaine forme de naïveté. Naïveté politique et sociologique d'abord : nous proposons de mettre pour un temps entre parenthèses les soupçons, indéniablement justifiés sous certains aspects, portés sur la signification de la pratique d'un sport et sur la valeur du témoignage de la conscience sportive. Naïveté méthodologique ensuite : notre démarche suppose aussi de ne pas se laisser engluier dans de laborieux préliminaires méthodologiques et disciplinaires, d'accepter de ne pas trop se demander de quoi et comment il faut parler pour être parfaitement certain que c'est bien de la philosophie que l'on fait. Hegel nous a appris que ce qu'on peut désigner comme le « syndrome de la chouette de Minerve » —cette façon que la philosophie a de se prendre elle-même pour objet, ainsi que les conditions de possibilité de son propre discours— peut devenir paralysant, et qu'il n'est pas un symptôme de bonne santé philosophique. Bref, pour

---

<sup>16</sup> A l'occasion de la tenue de la coupe du monde de football en France, en 1998, l'hebdomadaire *Charlie Hebdo* avait publié un hors-série très documenté (*L'horreur footballistique*, titre en forme de référence à un livre alors apprécié de Viviane Forrester, *L'horreur économique*) qui dénonçait avec beaucoup de verve des problèmes réels. Mais même parmi les lecteurs de *Charlie Hebdo* c'est-à-dire parmi les gens qui politiquement, idéologiquement, considéraient d'un œil plutôt favorable ce type de publication et son humour particulier, nous fûmes plusieurs à nous demander : mais qu'en est-il du plaisir que nous prenons à jouer au football entre amis, à regarder un match ? Qu'en est-il de la joie, de l'intérêt qu'il peut y avoir à pratiquer cette activité qui, pour les petits garçons de notre génération, fut quelque chose d'important ? Cela, l'approche « macro-footballistique » de ce numéro de *Charlie Hebdo* (qui demeurait *grosso modo* dans

savoir si nous, philosophes, avons (encore) quelque chose d'intéressant à dire, et à dire sur le sport en particulier, le plus simple est encore d'essayer de le dire.

...

L'ambiguïté éthique du phénomène sportif telle qu'elle vient d'être soulignée nous semble naturellement désigner à la philosophie plusieurs approches, hypothèses ou méthodes, pour déterminer les valeurs et le sens d'un tel phénomène. Nous voudrions ici suggérer, et éventuellement illustrer, cinq d'entre elles.

1) Une première approche, la plus évidente, serait de se demander si la philosophie, dans son histoire, a déjà traité, sinon du sport tel que nous le connaissons, que ce soit en le prenant directement pour objet ou par la médiation de thèmes qui en éclairent la signification. Ce type de traitement ressortit à l'histoire de la philosophie. Robert Muller et Blaise Benoît proposent ainsi dans ce recueil l'analyse de la gymnastique et de l'exercice physique chez Platon et Nietzsche.

2) Mais l'histoire de la philosophie ne sera pas comprise ici comme une promenade au musée. Rien n'interdit, sinon un scrupule mortifère, que l'on emprunte à des philosophes leurs concepts pour en faire un usage vivant dans un contexte inédit, voire que l'on exporte hors de la philosophie certains de ses concepts pour éclairer d'autres champs, tels que celui de la littérature. Dominique Doucet propose ainsi une analyse du sport dans le domaine de la littérature de science-fiction, où s'illustre la question du devenir du corps.

C'est pourquoi notre deuxième hypothèse consistera à nous demander si des concepts et questions philosophiques classiques peuvent être pertinents pour éclairer nos problématiques « sportives » de modernes. La réflexion sur l'activité physique pourrait ainsi s'enrichir du traitement de la question des rapports du corps et de l'esprit, ou encore de ce qu'on désigne désormais comme le *mind-body problem*, chez les penseurs classiques. On peut illustrer ce point en adoptant l'optique de Spinoza lorsqu'il affirme que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses »<sup>17</sup> ou encore que « l'âme et le corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la

---

l'optique marxiste qui était celle des travaux de J.-M. Brohm), le laissait passer. Cela au moins, le philosophe peut s'en emparer et en faire un objet de réflexion.

pensée, tantôt sous celui de l'étendue. D'où vient que l'ordre et l'enchaînement des choses est le même, que la Nature soit conçue sous tel attribut ou sous tel autre ; et conséquemment que l'ordre des actions et des passions de notre corps concorde par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'âme »<sup>18</sup>. En raison de son ontologie particulière, un « monisme scissionnaire »<sup>19</sup> où l'unique substance s'exprime intégralement dans différents attributs, dont la pensée et l'étendue, et de la conception des rapports entre corps et esprit qui en découle (ce qu'on appelle parfois et peut-être de façon hâtive le « parallélisme »), le spinozisme apparaît ainsi comme une des configurations philosophiques où la question des expressions mentales de la pratique physique, et en particulier sportive, est posée de la façon la plus directe : si l'esprit est « l'idée du corps »<sup>20</sup> et que les connexions mentales répondent aux connexions corporelles, on se trouve, de façon exemplaire, dans une situation où l'exercice physique a nécessairement des retentissements intellectuels. A une optimisation des mécanismes corporels, dans l'attribut étendue et plus particulièrement dans ce mode de l'étendue qu'est mon corps, correspondra alors une amélioration des capacités de la pensée, dans l'attribut pensée, et plus particulièrement dans ce mode de la pensée qu'est mon esprit<sup>21</sup>. Spinoza le précise par différentes analyses de cas particuliers. Dans ce texte par exemple il retrouve, par d'autres voies, la critique théorique de l'état d'enfance faite avant lui par Descartes<sup>22</sup>.

« Et réellement qui, comme un enfant ou un jeune garçon, a un corps possédant un très petit nombre d'aptitudes et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a une âme qui, considérée en elle seule n'a presque aucune conscience d'elle-même ni de Dieu ni des choses. [...] Dans cette vie donc, nous faisons effort avant tout pour que le corps de l'enfance se change, autant que sa nature le souffre et qu'il lui convient, en un autre ayant un très grand nombre d'aptitudes et se rapportant à une âme consciente au plus haut point d'elle-même, de Dieu et des choses »<sup>23</sup>.

Et, surtout, dans cet autre, il aborde de façon discrète mais frontale, comme finalement peu de philosophes l'ont fait avant lui la question des répercussions mentales, intellectuelles de la pratique des « jeux qui exercent le corps » :

« Il est d'un homme sage de faire servir à sa réfection et à la réparation de ses forces des aliments et des boissons agréables pris en quantité modérée comme aussi les parfums, l'agrément des plantes vertes, la parure, la musique, les jeux qui exercent le corps, les spectacles et autres choses de même sorte dont *chacun* peut user sans dommage pour autrui. Le corps humain en effet est composé d'un

<sup>17</sup> *Ethique* II, 7.

<sup>18</sup> *Ethique* II, 21 scolie.

<sup>19</sup> L'expression est de N. Grimaldi, *Ontologie du temps*, Paris, PUF, 1993, p. 178.

<sup>20</sup> *Ethique* II, 13.

<sup>21</sup> Dans tout ce développement, nous suivons de près J. Lagrée, « La santé et le salut ; la pensée du corps dans l'*Ethique* de Spinoza » », p.123-138 dans *Le Corps*, éd. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1992, notamment p.134-136 sur « la gestion de la bonne forme ».

<sup>22</sup> Par exemple *Principes de la philosophie*, I, art.1

<sup>23</sup> *Ethique* V, 39, scolie.

très grand nombre de parties de nature différente qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le corps entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature et que l'âme soit également apte à comprendre à la fois plusieurs choses ». <sup>24</sup>.

L'effort de l'âme pour comprendre ce qui renforce sa puissance d'agir est donc rigoureusement corrélé, ou parallèle, à celui du corps pour produire les mouvements qui renforcent son équilibre, et de là la puissance d'agir de l'âme. « Bien se nourrir, dormir, bouger, être en bonne santé<sup>25</sup> sont les conditions de la pensée droite et la diététique (au sens large) relève à ce titre de l'éthique ». « Ce principe d'équivalence entre esprit et corps montre que la question du corps chez Spinoza ne peut pas être une simple question de physique ou de médecine. Elle est tout à la fois une question de physique (comprendre les lois des mouvements internes aux corps et externes entre les corps) et une question de médecine (comment conserver le rapport de mouvement et de repos entre parties qui constitue la forme du corps tout en accroissant ses aptitudes, c'est-à-dire sa complexité), une question de mode de vie et d'apprentissage technique susceptible d'accroître encore des aptitudes corporelles, [c'est] une question enfin d'éthique puisqu'en s'efforçant de conserver et d'accroître le dynamisme du corps on favorise en même temps le développement d'une pensée de plus en plus consciente d'elle-même, de Dieu et des choses, et donc qu'on travaille à progresser dans la voie de la sagesse, de la joie et de la liberté » <sup>26</sup>.

Le spinozisme apparaît donc de façon exemplaire comme une philosophie où l'exercice physique, en tant qu'il permet un développement harmonieux du corps<sup>27</sup> et corrélativement une activité optimale de l'esprit, est philosophiquement très recommandable, tout en conduisant, dans le cadre du « parallélisme » à une conception nuancée des rapports de l'esprit et du corps : il ne s'agit pas, bien sûr, d'une survalorisation univoque de l'intellect accompagnée d'une péjoration catégorique du « corps tombeau » à quoi on réduit parfois, de façon très caricaturale, la tradition platonicienne. Il ne s'agit pas davantage, et symétriquement, de pousser le renversement du platonisme jusqu'à la thèse nietzschéenne du corps comme « grande raison » : chez Spinoza, La conservation et le développement des

---

<sup>24</sup> *Ethique* IV, 45, scolie Voir aussi IV, ch.27.

<sup>25</sup> Bref, faire du sport et se donner les moyens d'en faire.

<sup>26</sup> J. Lagrée, *op.cit.*, p.134.

<sup>27</sup> L'*Ethique* explique que sont nocifs « les plaisirs excessifs qui agissent exclusivement sur une partie du corps aux dépens de son rapport équilibré aux autres parties. En revanche, les plaisirs variés et modérés, ou bien le rire qui exprime la joie du corps tout entier, sont sains et profitables à l'homme » (J. Lagrée, *op.cit.*, p.136). On peut à partir de là supposer que Spinoza recommanderait d'éviter les exercices qui développent et hypertrophient une seule partie du corps (le tennis), et conseillerait plutôt ceux qui permettent un développement global et harmonieux (la gymnastique) ou l'entretien d'une bonne condition physique générale.

aptitudes du corps ne valent pas par soi, mais avant tout parce qu'elles correspondent au développement parallèle des aptitudes dans l'esprit. Dans ces conditions, le plus surprenant, du moins à nos yeux de modernes, est peut-être que Spinoza ne parle pas davantage des « jeux qui exercent le corps ».

L'ontologie proposée par l'*Ethique* n'est certes pas la seule qui permette d'envisager ainsi, de façon fine, topique et bien fondée, la question des retentissements intellectuels et spirituels de l'activité physique. Mais pour un spinoziste, la question de ces retentissements se pose avec plus d'acuité que dans le cadre d'une ontologie rudement dualiste, comme la caricature qu'on donne parfois de la doctrine cartésienne, ou d'un spiritualisme qui affirmerait l'autonomie d'une chose qui pense superbement indifférente au remue-ménage corporel. De ce point de vue, il est clair que la plupart des réflexions proposées dans le présent ouvrage n'auront aucun intérêt si on les aborde dans une optique absolument et catégoriquement dualiste<sup>28</sup>. Plus largement, les réflexions qui viennent d'être esquissées conduisent à deux interrogations programmatiques qui pourraient s'inscrire dans le prolongement des présentes recherches.

Il faudrait tout d'abord se demander : à quelles conditions et dans le cadre de quel type d'ontologie une conception du sport comme activité intellectuellement fructueuse pour celui qui le pratique est-elle possible ; dans quel type de conception des rapports entre corps et esprit la question de l'activité physique comme exercice spirituel est-elle sérieusement envisageable ? « Rester assis, c'est précisément là le *péché* contre l'Esprit Saint. Seules les pensées qui nous viennent en marchant ont de la valeur » : en s'inspirant de ce mot fameux de Nietzsche<sup>29</sup>, on aurait ainsi à distinguer des ontologies où il est envisageable de philosopher assis et où se mettre à marcher ne changerait rien *sub specie intellectus* ; et d'autres où philosopher en se mouvant, en se dépensant, modifierait, et le cas échéant bonifierait, le résultat de nos cogitations.

La seconde remarque porte sur la nature de cet éventuel changement. Plus que nous ne l'avons vraiment fait dans les lignes qui précèdent, il faudrait, ici comme ailleurs, suivre les conseils de David Hume en différenciant le « est » (*is*) et « doit être » (*ought*), c'est-à-dire la

---

<sup>28</sup> Mais il est loin d'être avéré qu'il existe des philosophes (du moins des philosophes sérieux) absolument et catégoriquement dualistes, et que le dualisme tant décrié soit autre chose qu'une création des manuels d'histoire de la philosophie, un repoussoir commode pour matérialiste en mal de polémique, ou au contraire le reposoir d'un certain spiritualisme irréflecti.

<sup>29</sup> Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Maximes et pointes, 34.



description et le jugement de valeur<sup>30</sup>. Nous voulons dire par là que lorsqu'on réfléchit à l'association entre activité physique et activité mentale, et aux retentissements de la première sur la seconde, il faut se défier des jugements de valeur précipités. On peut en distinguer deux sortes, symétriques. La première associe sans plus de réflexion la santé physique et la santé mentale, sur le modèle proverbial du *mens sana in corpore sano* : « on pense mieux quand on est en bonne santé ». Cette affirmation d'apparent bon sens est loin d'aller de soi<sup>31</sup>, comme peuvent le suggérer au moins deux contre-arguments : l'existence de nombreuses pathologies mentales chez les sportifs accomplis<sup>32</sup> ; et de façon parallèle et concernant plus directement la philosophie, le nombre de grands philosophes dont la santé physique fut toujours chancelante ou même qui furent de grands malades (Descartes à sa façon, Pascal, Malebranche, Nietzsche, etc.). Nous ne ferons que mentionner la seconde sorte de préjugé, plus triviale, pas moins courante, et aussi peu pertinente : « Le sport, ça rend stupide », « à gros muscles petit cerveau », etc. Ici comme ailleurs, et toujours en suivant Spinoza, on s'efforcera de décrire et de comprendre avant de moquer ou de déplorer<sup>33</sup>.

3) Une troisième hypothèse de travail, philosophiquement « classique » elle aussi, chercherait à savoir s'il est pertinent de s'interroger sur un « concept » du sport, en se demandant si le sport n'est rien qu'un phénomène historique ou si, même en prenant acte de cette historicité, il laisse reconnaître en lui des invariants qui le désigneraient comme « essence ». Matthieu Haumesser et Pascal Taranto proposent plus bas, avec des postulats différents, l'analyse d'un tel concept. Nous tenterons ici rapidement d'en préciser l'intérêt pour résoudre notamment la question des valeurs qui s'y rattachent. L'ambiguïté éthique du sport soulignée plus haut paraît être déterminée par l'absence d'un concept univoque, qui

---

<sup>30</sup> *Traité de la nature humaine*, III, 1, 1 : « Je ne peux pas m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une observation que l'on pourra peut-être trouver de quelque importance. Dans tous les systèmes de morale que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la façon habituelle de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines ; quand tout à coup, j'ai la surprise de constater qu'au lieu des habituelles copules *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible mais il est néanmoins de la première importance. Car, puisque ce *doit* ou *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée ».

<sup>31</sup> Au simple plan de la médecine, l'idée que le sport exerce une influence bénéfique sur la santé est moins évidente qu'on pourrait le penser de prime abord. Voir J. Defrance, *Sociologie du sport*, Paris, La Découverte, 2003-4, p.71-74, qui rappelle que la question des fonctions sanitaires des pratiques sportives est aussi un problème de sociologie de la culture.

<sup>32</sup> L'ouvrage d'I. Queval *S'accomplir ou se dépasser, Essai sur le sport contemporain*, Paris, Gallimard, 2004, contient à ce sujet un chapitre frappant, intitulé « la santé et la performance ».

<sup>33</sup> Spinoza, *Lettre 30* : « Si ce personnage fameux qui riait de tout [Démocrite] vivait dans notre siècle, il mourait de rire assurément. Pour moi, ces troubles ne m'incitent ni au rire ni aux pleurs ; plutôt développent-

renverrait à une essence déterminée. Pour comprendre quelles valeurs peuvent, ou ne peuvent pas, être légitimement associées au sport en général, ne convient-il pas de répondre à cette question : qu'appelle-t-on un sport ? Ou mieux encore, pour éviter le conventionnalisme : qu'est-ce qu'un sport ?

C'est peut-être une mauvaise habitude philosophique que de poser ce genre de question, et on peut la considérer comme oiseuse, inutile, ou encore « métaphysique ». Pourtant, chercher une essence ne conduit pas de façon inévitable à tourner le regard vers le ciel des idées pour saisir l'immuable, mais plus prosaïquement, après l'analyse d'un certain nombre de phénomènes, à trouver un ou des critères discriminants qui permettent de réserver avec quelques raisons le mot de « sport » à un certain usage, étant entendu que par convention (ou par le changement convenu des critères) on pourra toujours appeler « sport » le jogging du dimanche, le lancer de pantoufles (dont il existe un championnat) ou les mots-croisés. Il se trouve que nous avons affaire, concernant le sport, à une littérature considérable dans laquelle pourtant ne se trouve aucune définition du sport univoque et qui ferait l'unanimité, au point qu'on finit par tomber sur des positions complètement conventionnalistes, où serait « sport » ce que l'on décide d'appeler ainsi et de tenir pour tel<sup>34</sup>. Mais peut-on valablement parler de quelque chose que l'on arrive pas exactement à définir ? Cet échec provient-il de la complexité du sport, qui défierait toute tentative de conceptualisation claire et simple, pour ne laisser envisager que la juxtaposition des points de vue ou le conflit des paradigmes ? Peut-être cet échec lui-même est-il significatif pour notre réflexion.

Prenons pour point de départ un exemple de définition du sport, celle de Pierre Parlebas, qui est abondamment citée quant il s'agit de distinguer sports et jeux et d'assigner aux premiers des critères caractéristiques : « ensemble des situations motrices, codifiées sous forme de compétitions et institutionnalisées »<sup>35</sup>. Le sport se définit ainsi selon trois caractéristiques qui sont des conditions objectives clairement définissables : une situation motrice, c'est-à-dire du mouvement volontaire, une activité physique volontaire ; une compétition réglée ; une institution.

---

ils en moi le désir de philosopher et de mieux observer la nature humaine. Je ne crois pas qu'il convienne en effet de tourner la nature en dérision, encore bien moins de me lamenter à son sujet... ».

<sup>34</sup> C'est par exemple la position de P. Irlinger (« *le sport, c'est ce que font les gens quand ils pensent qu'ils font du sport* »). Voir Irlinger P., Louveau C., Métoudi : *Les pratiques sportives des français*. INSEP 1988

<sup>35</sup> P. Parlebas *Jeux, Sports et Sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Ed. INSEP publications 1999, 1ère édition 1987, p. 237.

De ces trois caractères, le plus important est le dernier, l'institutionnalisation. C'est lui qui distingue les sports des jeux traditionnels : « Une partie de barres ou d'épervier ne fait pas partie des sports, bien que chacune d'elles représente une situation motrice codifiée sous forme compétitive : l'institutionnalisation fait défaut »<sup>36</sup>. Il s'ensuit que selon Parlebas, « toute activité physique n'est pas un sport. Parmi l'immense ensemble des pratiques ludocorporelles, certaines sont distinguées par la société, deviennent l'objet d'une attention sourcilleuse, soigneusement réglementées puis mises en valeur, ces activités privilégiées, ce sont les sports »<sup>37</sup>. Il ne suffit donc pas de pratiquer des exercices physiques, fût-ce sous forme de compétition ludique, pour faire du sport. C'est la consécration institutionnelle qui fait du jeu sportif un sport, et c'est donc un critère sociologique qui différencie le sport du non-sport. Les jeux seront dits « traditionnels » par opposition aux sports, qui sont « institutionnels ». Sous-ensemble des pratiques motrices à caractère compétitif, sélectionné par les instances sociales, « le sport représente donc la motricité ludique et compétitive approuvée par l'institution »<sup>38</sup>.

Or ce critère sociologique de l'institutionnalisation ne va pas de soi. On admettra volontiers que le sport puisse comprendre la compétition et qu'il mette en œuvre des mouvements corporels<sup>39</sup>. Mais si le sport n'est sport que parce qu'il est défini comme tel par une institution, une structure sociale légale ou coutumière, ne risque-t-on pas de tomber dans une lapalissade : le sport, en fin de compte, est ce que l'« on » (telle institution à telle époque) appelle « sport » ? Or il se trouve que l'institution crée moins les sports qu'elle n'entérine des situations nées spontanément d'une pratique collective en demande de règlements et d'instances. Si l'histoire montre bien comment le sport s'est transformé en institution, elle insiste aussi sur son apparition spontanée au 19<sup>ème</sup> siècle. De sorte que le sport semble bien s'imposer à l'institution, et non l'inverse. Lorsque les jeux olympiques modernes ont officialisé certains jeux, ceux-ci se sont-ils transformés pour autant dans leur essence ?

---

<sup>36</sup> *Op. cit.* p. 243.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 379.

<sup>38</sup> P.Parlebas, *Eléments de sociologie du sport*, PUF, 1986, p.26 : « Le sport est avant tout une situation motrice (ce critère éliminant les jeux non moteurs tels les échecs par exemple); cette tâche motrice est assujettie à des règles définissant une compétition (traits rejetant les activités libres et improvisées) ; enfin, et c'est là que gît une grande part de son identité sociologique, le sport est un fait institutionnel (trait excluant l'immense cohorte des jeux non reconnus par les instances officielles) Le sport représente donc la motricité ludique et compétitive approuvée par l'institution ».

<sup>39</sup> Encore que, concernant ce dernier point, on pourrait se demander pourquoi des techniques posturales ou viscérales comme le Yoga sont exclues : le privilège accordé au mouvement pourrait être l'image de cette obsession moderne de la performance objectivement mesurable, par un corps conçu comme une machine et non pas comme un organisme.

On peut aussi penser à tous les sports qui sont nés dans la rue, ou sont nés de pratiques minoritaires<sup>40</sup>. En fin de compte, serait sport ce que la pression collective, ou le lobbying économique, obligerait l'institution à approuver.

Un fait demeure par dessus tout problématique dans cette définition « opératoire » ou « fonctionnaliste » du sport : elle ne permet pas de faire la différence entre le marathon ou l'haltérophilie d'une part, et de l'autre part le lancer de pantoufle, le crachat de pépins de melons ou la pétanque, les billes ou le yo-yo, qui sont aussi des situations motrices et compétitives officialisées par des institutions. Et chacun pressent bien l'insuffisance d'une définition du sport qui ne distingue pas sur le fond la pétanque et l'haltérophilie : en passant de l'une à l'autre activité, on a tout de même le sentiment qu'on ne change pas seulement d'échelle dans le poids des boules, mais aussi de nature dans la pratique.

L'étymologie et l'histoire ne sont pas d'un grand secours pour éclaircir le sujet. On sait que le mot « sport » vient de l'ancien français « desport » (XIII<sup>e</sup> siècle). Il passe dans la langue anglaise au XIV<sup>e</sup> siècle (*to sport*), et signifie à l'origine le divertissement et le loisir des aristocrates, le passe-temps régulé par les convenances sociales comme la chasse, les courses, etc. Mais cette étymologie, même si l'on suppose qu'elle est le signe d'un changement social qui correspondrait en l'occurrence à l'introduction en occident d'une temporalité nouvelle, celle du loisir, n'est pas éclairante parce que la dimension de jeu ou de divertissement qu'elle privilégie ne suffit pas à définir ce que nous appelons le sport. L'insertion sociale de la règle, c'est-à-dire le fait que le divertissement sportif ne soit pas n'importe quelle activité physique non laborieuse, ni une activité dérégulée, et la finalité non utilitaire, ne suffisent pas, par exemple, à distinguer sports et jeux. Rapportée à certaines composantes du phénomène sportif moderne, cette étymologie paraît même anachroniquement égarante, à la fois par le caractère aristocratique de l'activité désignée, et par l'accent mis sur le plaisir gratuit du jeu, qui contrastent doublement avec le sport de masse moderne et le sport professionnel.

L'histoire du sport moderne<sup>41</sup>, quant à elle, nous raconte ce que précisément nous voudrions mettre d'abord de côté dans l'analyse du sport : la constitution du sport en « fait

---

<sup>40</sup> Les sports dits « fun », ou encore « anti-fédé », comme peuvent l'être les rassemblements spontanés de rollers, etc.

<sup>41</sup> Sur ce point, on peut consulter : Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman, *Du guerrier à l'athlète, éléments d'histoire des pratiques corporelles*, PUF, 2002, et Raymond Thomas, *Histoire du sport*, Paris, PUF, 1992.

social total », c'est-à-dire, selon l'acception qu'en donne Marcel Mauss<sup>42</sup>, un fait social où s'exprimerait « à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales- et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques... et esthétiques ». On pourra de ce point de vue souligner des points bien documentés : l'entrée du sport à l'école au XIXème siècle, la façon dont le pasteur Thomas Arnold lui attribua une fonction éducative et éthique (afin lutter contre l'ambiance délétère des collèges anglais où l'on buvait et se bagarrait beaucoup) ; l'institution de l'olympisme moderne et ses ambiguïtés politiques, entre nationalisme et universalisme, qui firent du sport un instrument du fascisme aussi bien qu'une vitrine pour la promotion des valeurs de paix et d'amitiés entre les peuples ; le poids progressif de l'économie qui s'empara du sport pour en faire une des machines à profits les plus rentables à la fin du XXème siècle ; le rôle trouble de la science qui trouve dans le sport un terrain d'investigation privilégié pour l'amélioration des performances du corps...etc.

De ce point de vue, le « sport moderne » est effectivement sans équivalent dans l'histoire, et la sociologie du sport ne manque pas d'accuser la rupture avec les activités physiques dans l'antiquité ou au Moyen-Âge. C'est pourquoi P. Parlebas récuse toute définition qui prétendrait assigner au sport la permanence d'un contenu ; selon lui, elle manquerait de pertinence, et seule une définition opératoire serait à même de rendre compte de ce qu'est un sport. La même accusation de naïveté se retrouve chez Jacques Ulmann, pour qui « la comparaison du sport grec et du sport britannique révèle tout ce qui les sépare. Elle permet aussi de constater tout ce qu'ont de simpliste la plupart des théories du sport. Elles veulent que le sport traduise à sa façon des *traits permanents de la nature humaine* »<sup>43</sup>. Le sport apparaît ainsi comme un phénomène historiquement déterminé, donc transitoire, puisqu'il n'y a pas de « traits permanents de la nature humaine » impliquées dans sa définition. En partant d'un tout autre point de vue, telle est aussi la conclusion à laquelle veulent parvenir J-M Brohm, F. Bailleterie et les partisans de la sociologie critique du sport, qui décrivent en des termes freudo-marxistes le phénomène sportif moderne comme un produit de l'organisation capitaliste de la société, et nient qu'il s'agisse d'une essence, puisque leur projet est de combattre ce qu'ils considèrent comme une expression parfaite de l'aliénation et de l'abrutissement des masses. Leur présupposé est donc qu'il n'y a pas d'essence du sport,

---

<sup>42</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le Don*, in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1997 [1923-1924] pp. 143-280 ; p. 147.

<sup>43</sup> J. Ulmann, *De la gymnastique aux sports modernes*, Vrin, 1965, nous soulignons.

que l'idée d'un sport de tout temps et de toujours est un « mythe tenace », mais que le sport naît au 18<sup>ème</sup> siècle, bâtard de l'esprit capitaliste fécondé par l'idéologie du progrès.

Certains courants de la sociologie moderne du sport se sont en partie construits sur le refus d'un certain essentialisme biologique, comme le montrent la remarque d'Ulmann et le texte de Baillette ci-dessous. Penser le sport dans une optique proche de celle de Malinowski<sup>44</sup>, comme la réponse culturelle apportée de tout temps à la satisfaction de certains invariants biologiques<sup>45</sup> tels que la nécessité de se dépenser et de rivaliser physiquement avec ses semblables, de sélectionner le plus fort, le plus rapide et le plus résistant, c'est en effet tout à la fois justifier l'existence du sport, ancien et moderne, et mettre ses avatars à l'abri de toute critique radicale.

Cependant, le refus de principe d'interroger toute essence du sport qui le renverrait à une nature humaine (mais pas nécessairement à des invariants biologiques), pour ne voir en lui qu'un phénomène bien circonscrit dans telles ou telles conditions d'apparition, transforme ces conditions en causes déterminantes et fait du sport un sous-produit historique de l'économie, de la politique, etc. Si l'on accepte d'emblée la nécessité d'une telle historicisation, il n'est plus guère possible d'échapper à ce genre de critique radicale en s'interrogeant sur l'essence même de l'activité sportive.

Mener une interrogation philosophique spécifique sur le sport réclame donc que l'on prenne volontairement ses distances avec ce type d'analyse, voire que l'on revendique là encore une certaine naïveté dont d'ailleurs ne sont pas exempts ceux-là mêmes qui prétendent nous dessiller les yeux sur la nature du sport moderne : lorsque Redeker, par exemple, dénonce « Le sport, entité complexe à la fois idéologique, politique (dépolitisante) et commerciale, liée à la mondialisation technomarchande, (...) analyseur du capitalisme absolu dans lequel nous sommes entrés »<sup>46</sup>, il le fait au nom d'un passé glorieux, celui des vraies valeurs du sport, et l'exemple qu'il développe, celui du Tour de France de son enfance, laisse alors perplexe. La démarche militante des sociologues critiques n'a elle-même de sens que par référence à une société jugée meilleure, dont les valeurs seraient curieusement assez proches de celles du boy-scout :

---

<sup>44</sup> Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, François Maspero, 1968.

<sup>45</sup> « Le sport dérive de schémas comportementaux innés chez l'être humain. Le sport est un universel culturel qui repose sur des bases biologiques, au même titre que l'alimentation ou la sexualité » J.-P. Betbeze, in CREDOC n°24, novembre 1987.

<sup>46</sup> R. Redeker, *Le Sport contre les peuples*, Berg International, 2002, introduction.

« Il importe donc de lutter contre l'hégémonie du modèle sportif, de dénoncer les arrière-pensées des discours pro-sportif et de l'idéologie olympique, d'appeler au boycott de toutes les grandes manifestations sportives et de promouvoir parallèlement toutes les activités où dominant la convivialité, l'amitié, l'entraide, la solidarité, l'hospitalité. Cette lutte ne saurait être vaine : tout produit historique est transitoire (Marx), il est en constant devenir et en devenir-autre, c'est-à-dire sujet à altération. Le sport n'est, de ce point de vue, ni éternel, ni impérissable, et, tout comme il est apparu et s'est développé dans une société donnée, il peut se décomposer et disparaître dans un autre type de formation sociale »<sup>47</sup>.

Le fait d'accuser la rupture entre exercices physiques antiques et sport moderne résulte donc d'un parti-pris anti-essentialiste destiné à fonder une condamnation globale du phénomène sportif en tant qu'il découle d'un certain type d'organisation socio-économique dont il serait un des sous-produits les plus significatifs<sup>48</sup>. Cela ne signifie pas que ce point de vue soit totalement erroné ou qu'il ne se révèle pas riche d'enseignements sur la société où naît un type d'activité si nouveau qu'il réclame des mots nouveaux pour en parler. Il s'agit simplement ici de souligner que la réflexion philosophique, par ce refus *a priori* de penser une continuité ou une permanence dans le phénomène sportif, se trouve désarmée ou embrigadée. Désarmée car elle passe à la traîne de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, etc., incapable qu'elle est de réduire ou *comprendre* au sens strict un fait social qui la déborde. Embrigadée parce que la seule orientation de la philosophie du sport semble dans ces conditions être la critique de la société où cette forme particulière d'activité humaine naît et s'épanouit. Considérer le sport comme un « fait social total » produit donc un certain nombre d'effets pervers, où il n'est pas interdit d'identifier des malentendus que pourra dissiper l'analyse philosophique si elle assume son point de vue. Cette analyse oblige à distinguer le sport lui-même des dimensions multiples dans lesquelles le phénomène sportif s'exprime, qui sont l'objet de la sociologie du sport, dont la méthode est légitime, mais qui oriente toujours l'interprétation du phénomène sportif.

4) Une quatrième approche serait d'inspiration « phénoménologique » et opérée du point de vue individuel d'une philosophie qu'on pourrait appeler, après Jean Cavaillès à la fin de *Sur la Logique et la théorie de la science*, une « philosophie de la conscience », décrivant à la première personne du singulier ce qui se passe, et ce que cela apporte, quand « je » fais

---

<sup>47</sup> F. Bailleterie, *op.cit.*, p. 25

<sup>48</sup> En général il faut se garder d'opposer une forme moderne et corrompue du sport à une forme ancienne, à un *pseudo*-âge d'or comme celui de l'olympisme grec : cet âge d'or est un mythe, et le sport grec, en tant qu'institution, n'a pas généré moins de turpitudes que le nôtre (tricheries, intérêts « nationaliste » des cités, etc.).

du sport<sup>49</sup>. L'incontestable retrait contemporain de la philosophie dans l'analyse de la dimension collective des phénomènes sportifs laisse au moins ouvert à nos yeux, et dans une optique individualiste que nous assumerons, un large champ de recherche pour le philosophe en tant qu'il se propose de décrire et d'analyser la pratique sportive qui est la sienne. Dans cet esprit, Michel Malherbe ouvre (sur) la marche, Jean-François Balaudé réfléchit sur son expérience de cycliste, Denis Moreau, s'appuyant sur des textes de saint Paul, sur le sens de sa pratique de la course à pied, et Guillaume Durand sur son style de joueur de tennis. Robert Damien, seul d'entre nous à posséder la double compétence de joueur et d'entraîneur, nous fait partager les « deux ou trois choses » qu'il sait du Rugby<sup>50</sup>.

Dans le prolongement des remarques faites au point numéro 2, on peut ainsi faire l'hypothèse que le sport place parfois celui qui s'y adonne dans des postures favorables pour affiner l'analyse de concepts philosophiques classiques. Pour préciser ce point, suggérons par exemple comment la pratique des sports d'endurance est propice à la réflexion sur des notions aussi canoniques et difficiles à saisir que sont celles de volonté, ou de décision, c'est-à-dire amènent à repérer et expérimenter des situations et des conduites qui donnent un accès privilégié à ces actes de l'esprit et ces capacités qu'on rattache à la volonté, ou qui les font apparaître de façon plus nette que l'existence quotidienne.

Une telle hypothèse permet déjà, à sa façon, de répondre à un des problèmes affronté de manière récurrente par la réflexion philosophique : par où commencer, quel doit être le point de départ de la réflexion envisagée ? Nous répondons : l'effort. Ici entendu au sens physique, l'effort tel qu'il est fourni dans le cadre des sports d'endurance (course à pied, ski de fond, marche sportive, vélo) et poursuivi jusque dans les zones d'épuisement, amène en effet à des situations dans lesquelles on peut estimer trouver un point de vue sinon inédit du

---

<sup>49</sup> Voir J. Cavallès, *Sur la logique et la théorie de la science* (p. 475-560 des *Oeuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, ici p.552-560). Dans les dernières pages de ce texte, Cavallès oppose les « philosophies de la conscience », celles font confiance aux données immédiates de la conscience que nous avons de nous-même et les prennent pour point de départ de la réflexion (par ex. le cartésianisme, la phénoménologie) aux « philosophies du concept » qui prennent quant à elles pour point de départ les exigences de la raison et de ses principes, et critiquent en leur nom les données immédiates de la conscience (par exemple le spinozisme, au moins selon certaines interprétations ; les logiques contemporaines).

<sup>50</sup> Sans vouloir d'ailleurs donner trop de signification à ce fait, c'est-à-dire sans vouloir faire de la philosophie une discipline farouchement et à tous égards individualiste, un fait frappant mérite d'être signalé. Alors que nous avons, dans le séminaire qui est à l'origine de la présente publication, décidé de donner la parole uniquement à des étudiants ou des enseignants en philosophie, nous avons reçu une quinzaine de propositions : quatorze portaient sur les sports individuels, une seule sur un sport collectif (le rugby). Il serait étonnant que cette sur-représentation des sports individuels dans les centres d'intérêt des philosophes soit l'effet du seul hasard.



moins remarquable sur ce que c'est que « vouloir », ou sur « la volonté » et sur ses fondements corporels. Le marathonien épuisé qui rencontre le « mur »<sup>51</sup> et à qui il reste une dizaine de kilomètres à courir « veut » toujours arriver, mais il ne le « veut » plus comme il le « voulait » au moment du départ : l'analyse de ce type d'expérience interdit donc, semble-t-il, d'adopter une position complètement dualiste ou de considérer la volonté comme une fonction tout entière et seulement spirituelle. Symétriquement, le marathonien remarque qu'alors même qu'il est physiquement épuisé, il peut encore vouloir. Apparaît donc là une relative autonomie de la volonté vis-à-vis de l'ordre somatique, si bien qu'il semble dans cette optique difficile d'être complètement moniste ou de considérer la volonté comme une fonction tout entière et seulement somatique. Dans le même ordre d'idée, qui pratique l'effort l'endurance expérimente également la capacité de la volonté à interférer avec le somatique (quand on est épuisé, et qu'on arrive à vouloir continuer, on se sent parfois un peu moins épuisé), et enfin l'efficace de l'apprentissage, de la répétition sur la mise en œuvre de ce qui a été volontairement visé.

On pourra rétorquer qu'il n'y a là rien de très original, et que bien d'autres pratiques ou mises en situation peuvent constituer des voies d'accès analogues aux différents aspects de la volonté, et aux questions à son sujet qui viennent d'être envisagés. Dans ces conditions, il n'y aurait, philosophiquement parlant, aucun intérêt à pratiquer l'endurance, puisque bien d'autres activités et pratiques moins pénibles permettraient de prendre (quasi) identiquement pour objets de la réflexion ces aspects de la volonté. Nous répondrons qu'en premier lieu, il ne va pas absolument de soi que les aspects de l'activité volontaire qui se découvrent à nous lors de ce type d'effort soient rigoureusement identiques à ceux qu'on rencontre dans la pratique quotidienne ; et, surtout, en second lieu, que l'endurance, c'est-à-dire un effort d'intensité moyenne poursuivi sur une durée relativement longue, nous installe dans une temporalité particulière, ou plutôt donne une voie d'accès elle aussi privilégiée à certaines structures de la temporalité, permettant ainsi moins de se retrouver dans des situations différentes de celle de la vie quotidienne, que de faire apparaître les situations ordinaires de la vie de façon plus claire qu'à l'accoutumée.

Imaginons par exemple qu'on s'intéresse à ce qu'est la décision, la tension de l'esprit, l'acte de la volonté qui vise un but, et continue de viser cette fin tout au long du processus

---

<sup>51</sup> Il s'agit d'un état d'extrême fatigue et de grand inconfort physique qu'on rencontre souvent entre le trentième et le trente-cinquième kilomètre d'un marathon, et qui peut rendre la fin de course extrêmement pénible. Il correspond à un épuisement du glycogène musculaire et hépatique.

qu'on appelle la réalisation, ainsi qu'au laps de temps nécessaire pour atteindre le but fixé et à toutes les médiations qui s'y inscrivent. Dans la vie quotidienne, que se passe-t-il ?

- ou bien l'on prend des décisions dont l'aboutissement est quasi-immédiat et automatique, comme lorsque « je décide de prendre un café » : cela n'est pas très intéressant théoriquement parlant, dans la mesure où cette immédiateté empêche de saisir les modalités d'inscription et de déploiement de la volonté dans le monde.

- ou bien l'on prend des décisions qui s'inscrivent dans une temporalité tellement distendue et parasitée par d'autres événements et activités qu'on y perd un peu de vue la décision elle-même, sa logique, les modalités de son déploiement. Je peux par exemple décider, en septembre, d'obtenir un grade universitaire. Je m'inscris à l'université, je fais des efforts, je travaille, le temps passe, il m'arrive pendant l'année un certain nombre de choses qui font que je change, d'autres projets et souci viennent interférer. Un jour du mois de juin, un papier sur un mur m'indique que je suis reçu : j'ai atteint mon but, obtenu ce que j'avais décidé d'obtenir. Mais au moment où j'apprends cette bonne nouvelle, les examens sont finis depuis quelques semaines, si bien que cette réussite, je ne la veux plus vraiment comme telle et en tant qu'agent, au sens au moins où il ne dépend plus de moi et de l'efficace propre de mes décisions et actions volontaires de la faire advenir. Ainsi, ni dans la temporalité distendue, multipolaire et tortueuse de la vie quotidienne, ni devant le papier le jour des résultats, je n'ai pu faire vraiment l'expérience de l'efficacité de ma volonté et observer de façon précise les modalités de déploiement et d'inscription dans le monde de ma décision.

Par contraste avec ces deux situations, on comprend dans quel type de configuration il faut idéalement se placer pour bien réfléchir sur la nature de la décision et l'efficace de la volonté. Il faut que la décision s'inscrive et se déploie dans le temps, mais pas dans un laps de temps trop long, de façon à ce qu'on puisse observer, comme condensé, ce qui dans la vie ordinaire est souvent distendu, dispersé. Un intervalle de temps de quelques heures, comme celui d'une épreuve d'endurance, paraît donc convenir. Pour échapper à d'éventuels effets de parasitage, c'est-à-dire éviter que d'autres décisions, des soucis, etc. s'intercalent et brouillent la relation intellectuelle que j'entretiens à mon objet, il faut se placer dans une situation qui instaure une sorte de parenthèse provisoire dans le cours de la vie ordinaire, où l'on s'engage tout entier (esprit et corps) vers le but fixé. Il faut également que le but visé ne soit (a) ni complètement futile, car dans ce genre de cas (type « fromage ou dessert ») on ne s'engage pas vraiment, l'activité de la volonté reste en quelque sorte superficielle, (b) ni trop important

d'un point de vue existentiel, car si la décision à prendre est essentielle, existentiellement « décisive », et qu'on s'y engage « avec l'âme tout entière »<sup>52</sup>, l'urgence et l'importance de l'enjeu empêchent de prendre le recul théorique nécessaire à la réflexion. Que le but visé ne soit ni trop futile ni trop important : c'est par exemple le cas de la réussite dans une compétition sportive, du moins lorsqu'on la pratique en amateur.

Telles pourraient être les grandes lignes d'une « déduction » de l'intérêt philosophique de la pratique d'un sport d'endurance, qui satisfait semble-t-il mieux que bien d'autres activités ou situations aux réquisits définissant les conditions optimales pour une réflexion sur les thèmes de la volonté et de la décision. Plus largement, on pourra en inférer - en laissant à chacun le soin de valider concrètement l'hypothèse pour son propre compte - que du fait de ses caractéristiques propres, la pratique sportive permet de réfléchir mieux à un certain nombre de thèmes classiquement tenus pour philosophiquement intéressants et complexes. Et si l'on considère que ce qui vient d'être dit concernant la décision et la volonté pourrait contribuer à apporter des éclaircissements sur notre rapport à la temporalité, on avancera, en guise de conclusion à ce développement, la thèse suivante : l'accès philosophique à la question du temps doit se faire avant tout par le biais d'une analyse de la pratique, en ce sens au moins qu'une réflexion sur le temps qui part de l'analyse des pratiques humaines permet de contourner un certain nombre d'aporées inévitables quand on se borne à une approche spéculative et avant tout définitionnelle de cette notion<sup>53</sup>.

5) Enfin, dans la mesure où la philosophie est une activité réflexive, qui ne saurait entreprendre aucun effort qu'elle n'en tire un bénéfice pour comprendre sa propre nature, une cinquième piste pourrait supposer que l'activité sportive offre des modèles qui permettent d'éclairer la nature même de la pratique philosophique. Le constat est facile à opérer : les philosophes, notamment ceux de l'antiquité qui souvent étaient eux-mêmes des athlètes<sup>54</sup>, ont

---

<sup>52</sup> Platon, *République*, VII, 518 c.

<sup>53</sup> Nous pensons notamment à toutes les apories rencontrées par Aristote en *Physique*, IV, et par Augustin au livre XI des *Confessions*.

<sup>54</sup> Socrate « avait le souci de son entraînement physique, et il était en bonne forme » (Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, II, 22) ; Platon était lutteur, et participa peut-être aux jeux isthmiques qui se tenaient à Corinthe : *ibid.* III, 4 ; Cléanthe faisait du pugilat : *ibid.*, VII, 168 ; Chrysippe était coureur de fond : *ibid.*, VII, 179 ; Sénèque pratiquait la course à pied : *Lettres à Lucilius*, 83, 3-5.

Voici une série de textes (la plupart nous ont été signalés par Robert Muller) de philosophes antiques développant l'analogie entre « gymnastique » et philosophie.

- Sur le but recherché : Cicéron, *Tusculanes*, II, 17, 40 ; Platon, *Lois*, 840 b-c ; Epictète *Entretiens*, III, 22, 51 ; III, 25, 2-5.

fréquemment recours, pour parler de leur activité intellectuelle, à des images, des comparaisons prises dans le domaine de ces exercices physiques que nous appelons « sport ». Outre la figure générique du « gymnaste » et celle du coureur qui seront étudiées dans les articles de Robert Muller et Denis Moreau, celle du lutteur revient fréquemment, notamment pour suggérer que l'exercice de la dialectique est comparable à la lutte. Dans la *République* (VIII, 544, b), au début du fameux passage sur les quatre formes de gouvernement, Socrate explique ainsi à Glaucon : « fais comme les lutteurs : donne moi de nouveau la même prise, et puisque je te pose la même question, essaie de dire ce que tu allais répondre alors »<sup>55</sup>. On retrouve également ce thème chez Marc Aurèle : « Plutôt qu'à la danse, l'art de vivre est comparable à l'art du lutteur, en ce qu'il faut se tenir prêt, sans broncher, à répondre aux coups qui fondent sur nous, même s'ils sont imprévus »<sup>56</sup>. On se souvient peut-être qu'en 2001 un film consacré à Pierre Bourdieu s'intitulait « La sociologie est un sport de combat ». Platon et Marc-Aurèle nous rappellent qu'historiquement parlant, ce fut d'abord la philosophie qui se présenta ainsi.

Un premier travail —qui n'a à notre connaissance pas encore été mené— consisterait alors à repérer de façon exhaustive et raisonnée ces comparaisons entre activité philosophique et activités sportives dans les textes philosophiques et sapientiaux, pour préciser dans quel contexte elles interviennent, déterminer s'il y a des courants, des écoles, des époques qui privilégient la référence à la pratique sportive alors que d'autres l'ignorent, s'il y a des récurrences, des figures sportives plus sollicitées que d'autres, etc.

Ce repérage effectué, il faudrait se demander quelle autorité et quel sérieux philosophique attribuer à ces comparaisons, c'est-à-dire déterminer dans quelle mesure il vaut la peine de les décrypter et les interpréter de façon détaillée, en cherchant à établir précisément les correspondances qui existent entre comparant et comparé. Ainsi, lorsque Marc Aurèle dit que le philosophe est comme un lutteur, l'affirmation est-elle à verser au nombre des

---

- Sur l'entraînement : Cicéron, *loc. cit.*, Platon *Lois*, 840 b ; Sénèque, *Lettre 78*, 16 ; *De la providence*, II, 3 ; Epictète, *op. cit.*, I, 24, 1-2 ; I, 29, 34 sq. ; III, 15, 2 sq.

-Sur l'épreuve : Cicéron, *op. cit.*, II, 26, 62 ; Sénèque, *Lettre 80*, 3 ; Epictète, *op. cit.*, I, 18, 20-23 ; I, 29, 35-38 ; III, 15, 4-6 ; IV, 4, 11-12 et 30 ; Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 61.

-Sur la sanction et la défaite : Epictète, *op. cit.*, III, 22, 52 ; III, 25, 2-4.

-Apologie de la gymnastique : Platon, *République*, III, 403d-412a ; *Timée*, 88b sqq. ; *Lois*, VII, 795d sqq. ; 813d ; 814 c ; Xénophon, *Mémorables*, III, 12 ; Aristote, *Politique*, VIII 3 et 4 ; Sénèque, *Lettre 15*, 2 et 4 ; *Lettre 83*, 3 ; Isocrate, *Sur l'échange*, 181 sqq.

-Critiques de la gymnastique : Platon, *République*, III, 404a sqq. ; 410 b sqq. ; Aristote, *loc. cit.*, Sénèque, *Lettre 56*, 1 (sur des championnats de ballon...) ; *Lettre 80*, 2

<sup>55</sup> Voir aussi *Théétète* 169 b-c ; *Phèdre* 236 b ; *Lois* III, 682 e.

<sup>56</sup> *Pensées*, VII, 61.

rapprochements plaisants, de la *captatio benevolentiae* destinée avant tout à attirer l'attention du lecteur (voire du sportif) sans que ce soit particulièrement significatif, et sans qu'il faille donc s'y intéresser davantage ? Ou bien, la lutte étant un sport de combat très technique, Marc-Aurèle pense-t-il à des attitudes et des comportements (des prises, des tactiques d'évitement, des postures d'attente) qui sont spécifiquement ceux du lutteur, et qui lui semblent illustrer de façon particulièrement pertinente des attitudes, des comportements, des postures, etc. qui sont spécifiquement ceux du philosophe appliqué à l'art de vivre ? La lecture de ce type de texte peut donc conduire à tenter une version « philosophico-sportive » de ces « paris interprétatifs » qu'on est parfois amené à faire en rencontrant ce genre d'image ou de comparaisons dans des textes à dominante philosophique ou sapientielle : on postule alors que l'image a été soigneusement sélectionnée par un rédacteur qui savait de quoi il parlait, qu'elle a donc été choisie non seulement pour rejoindre le bagage culturel des destinataires du texte ou attirer leur attention de façon quelque peu tapageuse, mais aussi en raison des convictions, voire des pratiques, de son émetteur, et de sa congruence particulière avec l'activité non-sportive à laquelle on l'apparie.

Le §4 de l'article de ce volume consacré à Paul de Tarse proposera une tentative de ce genre pour prendre (herméneutiquement) au sérieux l'image du coureur de fond. Donnons ici, sans prétendre en fournir une interprétation achevée, deux exemples du même ordre, en appliquant cette démarche interprétative à deux « grands classiques » de la philosophie qui ne sont d'ailleurs pas sans rapports.

Le premier est la seconde maxime de la « morale par provision » proposée par Descartes dans la *Troisième partie du Discours de la méthode*<sup>57</sup>, sur laquelle reviendront les articles de Michel Malherbe et Blaise Benoit.

« Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le

---

<sup>57</sup> Pour un commentaire de cette IIIe partie, voir par ex. G Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970-3, ch.1 ; J.-M. Beyssade, « Sur les 'trois ou quatre maximes' de la morale par provision », p. 237-257 dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001 ; V. Carraud, « Morale par provision et probabilité », p. 259-279 dans *Descartes et le Moyen-âge*, éd. J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, 1997 ; R. Spaemann, « La Morale provisoire de Descartes », p. 353-367 dans *Archives de philosophie*, 1972. Sur la seconde maxime en particulier, voir S. Breton, « Egarés en quelque forêt... : le problème du commencement », p.15-32 dans *Libres commentaires*, Paris, Cerf, 1990 ; M. de Aranjó, *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Berlin/ New York, De Gruyter, 2003, p. 186-191 et D. Moreau, « *Quod vitae sectabor iter ?* Sur la crise, la marche en forêt et la vie conjugale », p.147-159 dans le collectif *La Crise*, Nantes, éditions M-éditer, 2007, d'où sont reprises certaines des présentes analyses.

changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises ».

Ce texte est classiquement interprété comme une promotion de la constance, de la persévérance en matière de choix existentiels, Descartes expliquant que, dans une situation d'incertitude pratique comme celle où il se trouvait dans ses années de jeunesse, nous pouvons malgré tout être assurés d'au moins deux choses. En premier lieu, il est meilleur de prendre une décision que de ne pas en prendre du tout. En second lieu, une fois la décision prise, et quoi qu'on ne soit en aucun cas assuré qu'elle soit la bonne (tout comme on ne peut pas être certain, quand on est perdu dans la forêt et qu'on a choisi une direction, d'avoir sélectionné celle qui nous mènera le plus rapidement à la sortie), il est meilleur de persévérer dans la voie choisie plutôt que de changer constamment de direction.

Sans la renier, on peut tenter d'affiner cette lecture classique en prenant au sérieux, pour la décrypter, la comparaison entre le chemin de vie du lecteur et le parcours d'un marcheur égaré en forêt qui s'efforce d'aller droit. Cela revient à se demander : que faut-il faire pour aller droit dans la forêt, pour avancer en évitant de tourner ? Spontanément, c'est-à-dire avant d'être *vraiment* allé chercher la réponse en forêt, on peut croire qu'il suffit de choisir une direction, c'est-à-dire, depuis un point de départ, de viser un arbre devant soi, de se lancer dans la direction ainsi aperçue, et la suivre. Or procéder ainsi ne permet pas d'aller droit. Partant d'un arbre A en visant un arbre B, on peut en effet avancer jusqu'à ce dernier. Mais une fois arrivé à l'arbre B, que se passe-t-il ? On voit des arbres partout autour de soi : devant, on ne dispose plus d'un point de repère qui permettrait de conserver la direction initiale ; derrière, on ne peut identifier son point de départ, puisque rien ne permet de distinguer l'arbre dont on est parti de ceux qui l'entourent<sup>58</sup>. Dans ce premier cas de figure, au bout de quelques pas, on aura donc perdu sa direction, faute de s'être donné les moyens de la conserver, et, désorienté, on se mettra à tourner.

---

<sup>58</sup> Même si on le pouvait, en ayant par exemple marqué l'arbre de départ d'un signe distinctif, cela n'aiderait pas à aller droit dans la suite du parcours, mais permettrait tout au plus de savoir d'où l'on vient.

La comparaison de Descartes suggère qu'il en ira de même dans la vie pour celui qui estime qu'il suffit de se décider une fois pour toutes et qu'alors l'essentiel est accompli, parce que cette décision initiale, se déployant tout naturellement dans la durée, conférerait sa forme et son sens à la totalité d'un parcours. L'expérience nous apprend qu'il y a là beaucoup de naïveté et de présomptueuse confiance. Le temps mine la décision, les bonnes résolutions s'étiolent, il apparaît vite que la volonté initiale n'était que velléitaire. Un jour ou l'autre, on se retrouve à tourner, travaillé de tous « les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les esprits faibles et chancelants », car le moment finit toujours par venir où la décision prise jadis ou naguère se dit au passé.

Que faut-il faire alors pour aller droit dans la forêt ? Il n'y a, à notre connaissance et si l'on respecte les termes de la comparaison proposée par Descartes<sup>59</sup>, qu'une seule façon de procéder. Depuis un point de départ A, on choisit la direction dans laquelle on veut aller en visant trois arbres (ou plus) B, C, D dans le même alignement. Une fois arrivé à B, on doit, avant de continuer à avancer, viser un nouvel arbre E situé dans l'alignement de C et D. Si on ne le fait pas, on pourra certes marcher en conservant sa direction jusqu'à l'arbre D. Mais une fois cet arbre atteint, on se retrouvera exactement dans la situation du marcheur velléitaire envisagée plus haut. En revanche, si une fois arrivé à chacun des arbres qui ponctue le parcours, on réitère l'opération de visée de trois arbres (ou plus) en prenant garde d'ajouter à chaque étape un nouvel arbre situé dans le même alignement, on pourra aller droit et conserver la direction initialement choisie.

La comparaison du marcheur égaré ne figure donc pas une unique « grande » décision prise une fois pour toutes, mais une patiente répétition de choix modestes dont aucun n'est, considéré isolément, plus décisif qu'un autre, mais dont l'accumulation permet d'aller droit, c'est-à-dire d'inscrire la décision dans la durée. Pour tracer vaille que vaille son chemin de vie, cette comparaison invite donc à se défier de la grandiloquence stérile des décisions spectaculaires et convie à parier sur l'efficacité des menus choix, patients, têtus, dont la répétition, l'accumulation permettent à la décision de se dire toujours au présent<sup>60</sup>.

Mais encore faut-il, pour le comprendre, être *vraiment* allé marcher en forêt.

---

<sup>59</sup> C'est à dire qu'on s'en tient à la logique de l'image *telle qu'elle est proposée par l'auteur*, sans chercher à la bricoler par adjonction ou retraites d'éléments (ici : clairière, trouée, obstacles en travers du chemin, bandits ou loups qui assaillent le marcheur, etc.).

<sup>60</sup> Cela peut évoquer ce bon usage de la liberté de la volonté que Descartes appellera « générosité » dans ses *Passions de l'âme* (par ex. art.153-154). Voir en ce sens N. Grimaldi, « La morale provisoire et la découverte

Le second exemple assumera de façon délibérée un anachronisme flagrant, puisque chez l'auteur dont il va être question, le concept d'orientation ne pouvait, comme c'est le cas aujourd'hui avec la « course d'orientation », évoquer directement une pratique sportive.

Dans un opuscule dit de « philosophie populaire » de 1786, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Kant propose une analyse de la notion d'*orientation* en quelques lignes dont on a souvent remarqué qu'elles n'étaient pas d'une absolue limpidité<sup>61</sup>. Pour répondre à la question du titre de l'opuscule, Kant part de ce qu'il appelle le concept « géographique » de l'orientation : l'orientation au sens propre, en pleine nature, qu'on réalise à l'aide d'un point fixe « objectif » (par ex. l'étoile polaire) et de notre capacité subjective à différencier la droite et la gauche. Kant en dérive un sens « élargi », un concept « mathématique » de l'orientation dans l'espace en général, qui est semblable au précédent : si je suis dans une pièce que je connais plongée dans l'obscurité, il me suffit, affirme Kant, d'avoir saisi une fois un objet dont j'ai gardé la place en mémoire pour m'orienter dans la pièce grâce à ma capacité à différencier droite et gauche. Enfin, analogiquement, Kant dégage un concept « logique » de l'orientation : il s'agit alors de s'orienter non seulement dans l'espace, c'est-à-dire mathématiquement, mais aussi dans la pensée, c'est-à-dire logiquement :

« on le devine sans peine par analogie, ce sera une tâche de la raison pure que de diriger son propre usage si, partant d'objets connus, à savoir des expériences, elle entreprend de s'étendre par-delà les frontières de l'expérience et ne rencontre, en l'absence totale d'objet de l'intuition, que l'espace destiné à celle-ci : dès lors en effet ce n'est plus du tout en vertu de principes objectifs de la connaissance, mais uniquement selon un principe subjectif de différenciation qu'elle sera à même, dans la détermination de sa propre faculté de juger, de soumettre ses jugements à une maxime déterminée »<sup>62</sup>.

Dans ce troisième ordre aussi on semble devoir conjuguer pour s'orienter un principe subjectif et une donnée objective (« partant des objets connus »). Mais que sont ces « objets » ? On peut se demander s'il ne s'agit pas du phénomène du *vivant* tel qu'il est abordé à la fin de la *Critique de la faculté de juger*<sup>63</sup>. Même s'il est question d'« objet », et non pas de fait, on peut aussi comprendre que pour s'orienter dans le supra-sensible, il faut

---

métaphysique de l'homme chez Descartes », p.43-61 dans *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988, notamment p. 56-58.

<sup>61</sup> C'est un lieu classique des études kantiennees que de discuter du sens de ce passage difficile : voir notamment Heidegger, *Etre et temps*, §23 ; E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, t.II, trad. fr. Paris, Minuit, 1972, II, §1 ; A. Philonenko, *Introduction* à son édition de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Paris, Vrin, en particulier ch.6 ; E. Weil, *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1982, « Sens et fait », p.90 sq.

<sup>62</sup> Traduction de la « Pléiade » des Oeuvres philosophiques de Kant, t.2, p. 532-533.

<sup>63</sup> Voir §85, pléiade, t.II, p. 1240 : « même si *un seul* produit organique était donné... ». Et *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, pléiade, t.III, p.1226-1247 :



partir du fait de la raison qu'est la présence en nous de la loi morale indiquant notre liberté — ce qui fournit une nouvelle justification au rapprochement célèbre entre loi morale et ciel étoilé<sup>64</sup>. Ces deux hypothèses de lecture reposent en quelque sorte sur un même postulat : il faut donner un sens fort, concret, au « partant des objets connus », c'est-à-dire conserver d'un bout à l'autre du texte un concept univoque ou faiblement analogique d'orientation en estimant que, comme pour l'orientation géographique à l'aide de l'étoile polaire, il faut dans le cas de l'orientation mathématique ou logique conjuguer un principe subjectif et une donnée objective ou factuelle. Or le texte demeure ambigu sur ce point : comme l'a remarqué Heidegger, Kant semble estimer que la « mémoire » de la place d'un objet dans une pièce obscure, et non le contact effectif avec l'objet lui-même, suffit pour donner les moyens de s'orienter mathématiquement. On peut alors se demander si le texte n'accorde pas une croissante au pôle subjectif et envisager ainsi des lectures plus « subjectivistes » qui feraient graduellement disparaître l'élément objectif<sup>65</sup> : pour s'orienter géographiquement, il faut l'étoile polaire ; pour s'orienter mathématiquement la conscience de la distinction droite/gauche dans un espace sans contenu suffit ; logiquement, la raison (la raison *critique*, bien sûr) pourrait s'orienter seule, par exemple grâce aux idées de la Raison jouant un rôle de régulation.

Revenons alors à notre problématique générale, dont ce texte fournit un exemple, en proposant une comparaison entre une activité physique (s'orienter) et une activité spirituelle (s'orienter dans la pensée). Est-elle plus qu'une simple comparaison à portée pédagogique ? L'orientation géographique (et éventuellement mathématique) fonctionne-t-elle ici comme un modèle rigoureux ou bien comme un référent sans réelle portée ? On pourrait sans doute projeter une certaine clarté sur les débats entre les commentateurs que nous venons de citer en précisant les réponses qu'implicitement au moins, ils donnent à ces interrogations. Mais plus naïvement, ne gagnerait-on pas à faire l'hypothèse que, comme Marc-Aurèle, Kant *sait de quoi il parle*, qu'il a soigneusement choisi cette comparaison à partir d'une expérience effective de l'orientation ? Qui voudrait se donner les moyens de lire correctement ces pages difficiles de l'opuscule de 1786 devrait alors commencer par aller soi-même se placer réellement en situation d'orientation géographique et mathématique, de façon à pouvoir vraiment décrire la situation d'où Kant part, ses particularités, les problèmes spécifiques qu'on y rencontre, et ancrer ainsi son interprétation sur ces données effectives. Peut-être

---

<sup>64</sup> C'est l'interprétation que semble privilégier E. Weil, *op. cit.*

faudrait-il même aller jusqu'à assumer l'anachronisme qui consisterait à demander à quelqu'un qui pratique l'orientation sportive, c'est-à-dire la course d'orientation, de nous expliquer précisément ce que c'est que s'orienter (*was ist das —die Orientierung?*) pour déterminer ensuite dans quelle mesure un concept à la fois technique et concret d'orientation permet non pas vraiment d'éclairer la lettre du texte de Kant, mais plus largement de modéliser l'activité de recherche en philosophie en restant fidèle au fond de l'image kantienne<sup>66</sup>.

Enfin, la difficulté à saisir les rapports entre les trois concepts d'orientation, et plus précisément le problème de ce qu'on a appelé le « pôle objectif » dans le texte de Kant, fait apparaître de façon exemplaire la question induite par toute hypothèse d'une modélisation de l'activité mentale sur l'exercice sportif : le concept d'orientation fonctionne-t-il de façon univoque, ou équivoque, ou analogique, dans les trois domaines géographique, mathématique, et logique ?<sup>67</sup> Il semble probable que dans la majorité des cas, c'est un concept analogique (d'orientation, de lutte, etc.) qu'on a affaire mais il reste alors à déterminer précisément de quel type d'analogie il s'agit, ce qui reconduit, *in fine*, à une question aussi canonique que centrale en philosophie.

Dans tous les cas, avant d'en arriver là, le lecteur aura compris que nous l'invitons à philosopher en se remuant un peu : il est convié à marcher avec Descartes, s'orienter avec Kant, lutter avec Marc-Aurèle, et encore, comme on le découvrira à la lecture du présent volume, courir avec Paul de Tarse, escalader et danser avec Nietzsche, etc.

*Le corps s'exerce : tout va bien.*

Denis Moreau, Pascal Taranto.

### Remerciements

Nos remerciements vont en premier lieu à Michel Malherbe et Robert Muller, pour leurs encouragements et leur amical soutien tout au long des recherches et

---

<sup>65</sup> C'est l'interprétation que semble privilégier E. Cassirer, op. cit., p.120.

<sup>66</sup> Sur ce thème de l'orientation (en forêt), voir aussi Rousseau, *Emile* III (pléiade, t.4 p. 448-450) qu'on lira à la lumière des pages consacrées aux promenades et courses d'Emile et Sophie par B. Jeu *Analyse du sport*, Paris, PUF, 1992-2, III, I, §18 Sur l'orientation comme question philosophique, voir W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008.

<sup>67</sup> Dans le texte de Kant, il s'agit très probablement d'une analogie, au sens où le §58 des *Prolégomènes à toute métaphysique future...* définit le terme.

travaux dont ce livre est le résultat, ainsi qu'à Gilbert Hottos qui nous fait l'honneur d'une publication dans la collection « pour demain ».

Que nos collègues et étudiants qui sont intervenus dans le séminaire d'où est issu le présent volume et dont, pour diverses raisons, la contribution n'a pu être ici publiée trouvent ici l'expression de notre gratitude et sachent la joie que nous avons eue à penser avec eux :

Baptiste Arnaud : « L'exercice physique et les mythes chez les penseurs pré-socratiques » ; Vincent Cardona : « Course à pied et éternel retour » ; Julien Dolidon : « Sport et espace » ; Benjamin Durand : « Sur le corps chez Schopenhauer » ; Maël le Garrec : « L'esthétique du point de vue du spectateur de sport » ; Yoann Hervouet : « Agon. Don et contre-don au cœur des pratiques sportives » ; Pascaline Lepeltier et Pierre Fasula : « Le surf et le mythe de la surface » ; Sophie Pécaud : « 'Comme un pilote en son navire' : réflexions sur la voile » ; Isabelle Queval : « Autour de *S'accomplir ou se dépasser* (Gallimard, 2004) » ; Farid Si Moussa : « Le sport sans la compétition ? Etude à travers l'exemple de l'Aïkido » ; Claude Touchard : « Equilibre et déséquilibre dans l'effort d'endurance : le cas du vélo » ; Jonathan Viennet : « Philosophie et exercice physique chez Hippocrate ».

## Indications bibliographiques

Cette bibliographie ne prétend pas à l'exhaustivité. Comme nous avons eu l'occasion de le préciser, d'un point de vue disciplinaire et si on s'en tient aux textes en langue française, peu de choses existent en philosophie du sport, et beaucoup en sociologie, STAPS, etc. Nous avons donc choisi de privilégier les ouvrages qui nous ont été les plus utiles dans les champs les plus divers. La subjectivité d'un choix forcément restreint pourra aisément être corrigée à l'aide des nombreuses indications fournies par les ouvrages de J. Defrance, P. Duret, I. Queval, N. Bancel et J.-M. Gayman, et P. Yonnet cités ci-dessous. Pour ce qui est des ressources en ligne, la base « Heraklès » proposée par l'Institut National du Sport et de l'Education Physique (<http://213.11.80.10/loris/jsp/index.jsp>) est intéressante.

Suaud

### A

Andrieu, G. : *Les jeux olympiques, un mythe moderne*, éditions de l'Harmattan, 2004

Attali M., Lyotard P., Saint-Martin J., Chapron T., *Le sport et ses valeurs*, coll. Essais, La Dispute, 2004

### B

Baillette F., (1991) « le sport, gestion des pulsions » *in : anthropologie du sport* AFIRSE, Quel Corps p.78

F. Baillette : « Les arrière-pensées réactionnaires du sport », p.19-25 dans *Quasimodo* n° 1 (« Sport et nationalisme »), octobre 1996, Montpellier.

Bancel N. et Gayman J.-M, *Du guerrier à l'athlète, éléments d'histoire des pratiques corporelles*, collection pratiques corporelles, PUF, 2002

Brohm J.-M : *Critiques du sport*, Paris, Christian Bourgeois, 1976

Brohm J.-M : *Les meutes sportives, critique de la domination*, éditions de L'Harmattan, 2001

Bromberger, C. *Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde*, Bayard éditions, 1998

### C

Caillat, M. : *Le Sport*, Collection Idées reçues, Editions Cavalier Bleu, 2002

Caillois R. : *Des jeux et des hommes*, Gallimard, 1958.

Corneloup J. : *Les théories sociologiques de la pratique sportive*, Paris, PUF, 2002

## D

De Coubertin P., *Pédagogie Sportive*, Vrin 1972 [1922]

Defrance J. : *Sociologie du sport*, Paris, La découverte, 2003

Duret P. : *Sociologie du sport*, Paris, Payot, 2004

## E

Ehrenberg A., *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, 1991.

Elias N. et Dunning E. : *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994

## F

Faure J.-M. et Suaud C. : *Le football professionnel à la française*, Paris, PUF, 1999

Faure J.M., Suaud C., (2003). « Des marathoniens à la poursuite du temps ». *In* : G. Amado, Bolle de Bal, *Le sport à corps et à cris*, ESKA pp.101-119

Faure J.-M. : *Le sport et la culture populaire*, Nantes, Lersco, 1990.

## G

Guay, D. : *La culture sportive*, PUF, 1993

## H

Hébert G. : *Le Sport Contre L'Education Physique*, Vuibert, 1925.

## I

Irlinger P., Louveau C., Métoudi M, : *Les pratiques sportives des français*. INSEP 1988

## J

Jeu B. : *Analyse du sport*, Paris, PUF, 1987

## L

Lamoure Christophe : *Petite Philosophie du tennis*, s.l., Milan, 2004

Le Targat H. et Leleyre J.C. : *Anthologie de la littérature du sport*, Lyon, PU de Lyon, 1988

## O

Ordioni N. : *Sport et société*, Paris, Ellipses, 2002

## P

Parlebas P. *Jeux, Sports et Sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, INSEP publications. [1987], 1999

Parlebas, P. : *Éléments de sociologie du sport*, PUF, Paris, 1986

Philonenko A. : *Du sport et des hommes*, Paris, Michalon, 1999

Piocello, C. dir. : *Sport et société*, Paris, Vigot 1981

Piocello C. : *Sports et sciences sociales*, Paris, Vigot, 1999

## Q

Queval I. : *S'accomplir ou se dépasser*, Paris, Gallimard, 2004

## R

Redeker, R. *Le sport contre les peuples*, Paris, Berg International, 2002

## S

Serres M. : *Variations sur le corps*, Le Pommier-Fayard, 1999

## T

Thomas R, Haumont A., Levet J.-L. : *Sociologie du sport*, Paris, PUF, 1987.

Thomas R. : *Sociologie du sport*, Paris, PUF, 2002

Thomas R. : *Histoire du sport*, Paris, PUF, 1992.

Thuillier J-P, , *Le sport dans la Rome antique*, Paris, Errance, 1996

## U

Ulmann J. : *De la gymnastique aux sports modernes*, Paris, Vrin, 1965

## V

Vargas Y. : *Sport et Philosophie*, s.l., Le temps des cerises, 1997

Vargas Y. : *Sur le sport*, Paris, PUF, 1992

Vigarello G., *Du jeu ancien au show sportif*, Seuil, 2002

Y

Yonnet Paul : *Huit leçons sur le sport*, Paris, Gallimard, 2004

Yonnet Paul : *Système des sports*, Paris, Gallimard, 1998

