



HAL
open science

Objectivation et manifestation du corps : le mouvement et le mouvant (Conclusion de la journée d'études sur " Les enjeux de l'activité physique à l'adolescence ")

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Objectivation et manifestation du corps : le mouvement et le mouvant (Conclusion de la journée d'études sur " Les enjeux de l'activité physique à l'adolescence "). Les enjeux de l'activité physique à l'adolescence, Emmanuel Fernandes UPJV/CAREF/UNIRES; Lucie Mougnot UPJV/CAREF; Cyril Tesseron UPJV/UFR STAPS; Said Ahmaidi UPJV/APERE, Apr 2026, AMIENS, France. <hal-05582656v2>

HAL Id: hal-05582656

<https://hal.science/hal-05582656v2>

Submitted on 12 Apr 2026

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Objectivation et manifestation du corps : le mouvement et le mouvant
(Conclusion de la journée d'études sur
« Les enjeux de l'activité physique à l'adolescence »)
2 avril 2026, Amiens, UPJV (CAREF, UPR STAPS)

Alain Panero
(UPJV/INSPÉ/CAREF)

Comme vient de le montrer la table ronde, beaucoup de perspectives restent ouvertes, et à cette heure tardive où votre attention vacille comme la flamme d'une bougie, je ferai, en guise de conclusion, trois remarques. Mais avant tout, je remercie mon collègue du CAREF Emmanuel Fernandes qui a organisé de main de maître cette journée d'études.

I. Les vertus réunificatrices de l'activité physique

Première remarque : c'est bien du « corps » dont il a été question aujourd'hui, et ce qui m'a frappé, dès les premières communications de la matinée, c'est que les conférenciers ont rétabli des ponts, non pas seulement entre le Corps et l'Esprit, mais surtout entre le Corps et le Corps, je veux dire entre, d'un côté, ce qu'on appelle habituellement le *corps vécu* — ce corps en première personne, qui est moi-même, et que j'éprouve directement « du dedans » dans une sorte d'auto-affection —, et d'un autre côté, le *corps objectivé* par l'anatomie et la physiologie, celui qui est expliqué et décrit du « dehors », et qui n'est au fond qu'un corps impersonnel, une construction, une modélisation, un objet vidé de toute subjectivité.

S'interroger sur *l'activité physique*, la nutrition, l'éducation à la santé, la fatigue, le bien-être, la créativité, les pratiques de plein air, etc., cela devenait ainsi l'occasion — ce qui n'est pas si fréquent lorsqu'il s'agit de parler d'adolescence — de prendre en compte les puissances unificatrices ou réunificatrices du *corps en mouvement*, qui sont celles-là mêmes de la vie. C'était une manière de nous rappeler, en contrepoint de certaines théories qui insistent unilatéralement sur les discontinuités, les failles, les dissociations qui caractérisent la crise de l'adolescence, qu'il existe, préalablement à toute théorisation ou mise en discours de

l'adolescence, un adolescent *en chair et en os* qui, dans sa singularité, dans sa corporéité ou son incarnation¹, respire, souffre, mange, aime, déteste, est fatigué, éprouve du bien-être, de l'empathie, etc., et *tout cela bien avant que les chercheurs n'en fassent un « sujet » à observer sous toutes les coutures.*

Il ne s'agissait évidemment pas de sous-estimer les tensions, la souffrance, la violence sociale, les inégalités de condition, la vulnérabilité au moment de l'adolescence, les addictions, les psychopathologies, etc., dont la psychanalyse, la psychosociologie ou la psychiatrie nous parlent ; d'autant que le corps peut être terriblement embarrassant, par exemple au moment de la puberté. Mais justement, cette rationalisation, qui est surtout une production de *ceux qui observent*, il ne fallait pas, *pour une fois*, la laisser empiéter sur *la vérité du corps qui souvent s'exprime et nous rappelle à l'ordre du réel sans nous demander notre avis.* C'est en ce sens que les STAPS [Sciences et techniques des activités physiques et sportives], lorsqu'elles redonnent, si j'ose dire, la parole au corps, sont si précieuses. Laisser s'exprimer ce qu'Aristote appelait le « composé de matière et de forme »², ce composé qui marche, qui court, qui saute, qui n'en peut plus ou qui exulte, fatigué mais heureux, le laisser s'exprimer, *en son silence si éloquent*, tel était en quelque sorte le fil conducteur de cette dense journée d'études. Il s'agissait donc bien, comme l'annonçait l'avant-dernier paragraphe de l'argumentaire, d'une authentique « exploration »³. Exploration toutefois très maîtrisée, puisqu'elle s'est appuyée, comme vous avez pu le constater, sur des hypothèses stimulantes et des enquêtes inédites dans différents lieux, parfois lointains comme l'Argentine, ou proches

¹ Ce corps qui est mien, et dont je ne peux jamais réellement me défaire ou même me distancier, parce qu'il n'est jamais réductible à une simple représentation, a certes été très tôt l'objet d'une « mise en discours » par la religion, la philosophie, la littérature mais aussi, dès Hippocrate, par la médecine. Parler de façon poétique ou savante du corps, c'est, en l'objectivant formellement ou informellement, le mettre à distance et déjà se rassurer. Si, de fil en aiguille, et presque inconsciemment en me regardant, déjà bébé, dans le miroir, j'en viens à me représenter le corps que *je suis* comme un corps dont je suis l'unique propriétaire, et donc comme un corps que *j'ai* ou possède, ce léger écart entre Moi et Moi, ce glissement imperceptible de sens entre « être » et « avoir » peut me donner l'impression que ma destinée n'est plus tout à fait assujettie à celle de ce corps-image ; d'où peut-être l'origine psychologique de l'antique dualisme de l'âme et du corps. Sous cet angle, comment d'ailleurs ne pas remarquer que l'objectivation savante à laquelle nous avons assisté au fil de cette journée peut, elle aussi, et toutes proportions gardées, nous donner quelques raisons d'espérer. À défaut de croire, comme le disait Platon, que l'âme est immortelle et que l'on change tout simplement de corps comme on change de vêtement, nous sommes au moins en droit de penser qu'en ce qui concerne l'unique corps qui est le nôtre, il est de plus en plus en notre pouvoir, grâce aux apports conjugués des sciences humaines et des sciences de la vie, de maîtriser les conditions de sa croissance et, corrélativement, de son vieillissement. Comme nous l'ont dit les intervenants de ce matin, non seulement tout adolescent peut apprendre à « éduquer son corps », mais le sportif peut même apprendre à repousser, sans dopage, les limites de la fatigue.

² Aristote, *De l'âme*, « Livre II », Paris, Vrin, p. 65.

³ « Cette journée d'études vise à *explorer* les interconnexions entre le bien-être des adolescents (perçu à travers ses dimensions sociales, physiques et mentales) et la pratique physique dans le champ scolaire ou en dehors » (c'est moi qui souligne).

mais mal connus, comme le pôle de prévention et d'éducation du patient de l'hôpital d'Amiens ou encore les CEMEA [Centres d'entraînement aux méthodes d'éducation active].

II. Phénoménotéchnique et phénoménologie en STAPS : le « mouvement » et le « mouvant »

Ainsi, je dois reconnaître — et c'est ma deuxième remarque — que tous les contributeurs ont fait preuve, malgré parfois la technicité de leurs exposés, par exemple sur l'aérobic et l'anaérobic ou sur les pics de fréquence cardiaque, d'une « fraîcheur » phénoménologique qui m'a étonné.

Il est vrai que dès qu'on échange des expériences professionnelles, qui plus est sur l'activité physique d'adolescents vulnérables, en train de se construire dans un monde incertain, je crois qu'on est spontanément enclin à ne pas en parler « hors sol » ; d'où ces descriptions, notamment lors de la table ronde⁴, qui, en leur concrétude, nous donnent forcément beaucoup à voir et à penser.

On sait aussi — cela a été rappelé d'emblée par Lucie Mougenot⁵ — que c'est la marque de fabrique des SEF [Sciences de l'éducation et de la formation] et des STAPS d'être intrinsèquement pluridisciplinaires. Or, ce pluralisme méthodologique, qui les conduit à *expliquer* des phénomènes complexes par *plusieurs* séries *causales*, tout en ne perdant jamais de vue leur *signification* globale, les préserve de tout réductionnisme et s'accompagne d'incessants changements d'échelle (cellule/individu ; individu/société ; national/international, etc.) qui, grâce aux effets de zoom et de montage quasi cinématographiques qu'ils produisent (gros plan ; plan large ; faux raccord⁶ ; etc.), concourent à une phénoménotéchnique⁷ qui, en droit, contribue à une herméneutique générale de l'être.

⁴ Ont participé à la table ronde Franck Tosolini, Clémentine Gentilini et Germain Tellier.

⁵ Lors de la présentation et du propos introductif de cette journée, avec Cyril Tesson, Emmanuel Fernandes et Saïd Ahmaïdi.

⁶ Voir mes remarques dans la note 17 sur le « faux raccord » du qualitatif et du quantitatif.

⁷ J'emprunte librement ce terme à Bachelard qui le réservait exclusivement au domaine de la microphysique. Bachelard voulait suggérer qu'au niveau de l'infiniment petit, le physicien fabrique autant les phénomènes qu'il ne les découvre. Ce qui ne veut certes pas dire que celui-ci les crée *ex nihilo* mais que la phénoménalisation même de l'objet à observer dépend de la puissance d'objectivation (et de précision) de ses instruments : « La véritable phénoménologie scientifique est donc bien essentiellement une phénoménotéchnique. Elle renforce ce qui transparait derrière ce qui apparaît. Elle s'instruit par ce qu'elle construit. La raison thaumaturge dessine ses cadres sur le schéma de ses miracles » (Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, « Introduction », Paris, PUF, 1934).

Certes, les outils de mesure de ladite phénoménoteknik — par exemple, ceux des sciences de la vie, comme c'était le cas dans les contributions sur la fatigue d'Abd-Elbasset Abaïdia et de Benoît Sautillet, ou ceux de l'analyse statistique, comme c'était le cas dans celles de Pascale Duché et d'Alexandre Oboeuf sur la santé et la créativité motrice des adolescents — ne sont évidemment pas ceux de la phénoménologie des philosophes mais, à *titre d'instruments*, ils nous donnent à voir des configurations inédites ; ce qui, là encore, nous donne à penser.

J'ajoute d'ailleurs que l'approche phénoménologique elle-même s'est généralisée. Dire que le sport ou l'art, par exemple la danse ou le skateboard, sont des manières d'*habiter le monde* est presque devenu un lieu commun dans les sciences humaines. Cela dit, je note que les conférenciers, à part sans doute Alessandro Porrovecchio, ne se sont tout de même pas aventurés, — *mais tel n'était pas leur but*⁸ — dans les strates profondes de ce que les phénoménologues appellent le « monde vécu », par opposition au monde objectif⁹, et dont l'explicitation nous reconduit au « champ transcendantal »¹⁰. La notion de « champ », dans ce syntagme, a pour but de signaler qu'au niveau de *ce lieu hors de tous lieux* — plus originaire que tout principe créateur et que toute origine spatio-temporellement assignable, et d'où

⁸ Même si c'est toujours une bonne chose de vouloir, dans une « Conclusion », prendre un maximum de recul pour mieux embrasser les choses d'un seul coup d'œil rétrospectif, pour mieux donner à voir ce qui reste à l'arrière-plan, ou peut-être même reste impensé, je précise que l'objectif premier de cette journée était prioritairement pour les conférenciers eux-mêmes de faire état des avancées de la recherche, *et non de s'interroger de nouveau, en épistémologue ou en auditeur candide, sur les conditions de validité de la constitution de l'objet à connaître.*

⁹ « L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal (...) seule de toutes les philosophies, la phénoménologie parle d'un champ transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée » (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Introduction, IV, Paris, TEL « Gallimard », 1976, p. 73-74).

¹⁰ L'idée de champ transcendantal, thématifiée par Merleau-Ponty puis reprise par Deleuze, permet de pointer, en deçà des partages conceptuels bien connus de l'histoire de la philosophie (noumène/phénomène, être/étant ; sujet/objet ; corps propre/corps objectivé ; espace vécu/espace figuré ; etc.), un champ de forces ou de flux qu'aucune vision ou pensée de survol ne saurait embrasser. À ce niveau d'expérience radicale, qui est celui du tout-venant de la phénoménalité, toute configuration, par définition métastable, s'impose d'elle-même et pour une durée indéterminée, sans qu'il soit possible de repérer clairement les conditions de l'énigmatique donation du donné, que ces conditions soient d'ailleurs pensées en termes de transcendantalisme (en se donnant, comme chez Kant, un Sujet transcendantal autour duquel s'articule toute expérience possible), ou en termes d'évolutionnisme (en se donnant, comme chez Bergson, un élan vital qui s'interrompt et se relâche, ce qui explique l'émergence de la matière et de l'espace). À propos de la notion de « champ transcendantal », voir le dernier texte de Deleuze : « L'immanence, une vie... », dans *Philosophie*, Paris, éd. de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995, ou encore l'ouvrage de Bento Prado intitulé *Présence et champ transcendantal : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, présentation et traduction par Renaud Barbaras, Hildesheim, Georg Olms Verlag, « Europaea Memoria », 2002. Bento Prado, qui utilise la notion de « champ transcendantal » dans le cadre de sa thèse sur Bergson, rappelle le contenu des débats sur cette question dans les années 1950, notamment l'interprétation que donne Jean Hyppolite à partir d'une lecture de Fichte (*cf.* p. 101 et suivantes).

aucune détermination ne réussit à émerger et à s'imposer en s'opposant à d'autres — la distinction Sujet-Objet n'est pas encore opératoire. Dans cette perspective — qui, du reste, n'est qu'une *expérience-limite de pensée*¹¹ — le langage, poussé dans ses retranchements, est sommé de faire signe *vers ce qui précède toute représentation*, et de nous donner à entrevoir, en quelque sorte par effraction, un lieu antérieur à tous les lieux nommés et nommables, un sol *mouvant* réfractaire à toute interprétation. Ici, par rapport à la thématique de notre journée d'études, je songe surtout, *en deçà du geste graphique de dessiner ou de peindre qui a été évoqué par plusieurs conférenciers*, à ce que Fernand Deligny appelle le « moindre geste »¹², ce geste à peine ébauché, à peine perceptible, mais qui, déjà *porteur de sens*, nous avertit que nos mouvements *ouvrent* toujours un monde plutôt qu'il ne se produisent *en lui*.

Ce geste embryonnaire porteur d'un monde, *ce trait inchoatif qui, avant tout graphisme, dessine un horizon de sens*, nous le recouvrons très vite avec des mots, au nom des nécessités vitales de l'action et/ou sociales de la communication, en parlant de « mouvements volontaires », de « mouvements involontaires », de « schèmes moteurs », de « schèmes d'action », ou encore de « conduites motrices » ou de « créativité motrice », etc. C'est normal : il faut bien que nous nous représentions les choses pour pouvoir agir sur elles. Ainsi, Chadrack Illanga, par exemple, n'a pas tiré tout le parti de la dimension *chorégraphique* de la *disputatio* qu'il nous a proposée. Il s'est trop vite orienté, me semble-t-il¹³, vers une sorte de grammaire hyper-formelle de la parole-action. Qu'une telle approche lui

¹¹ Par les effets de renversement ou d'inversion qu'elle suscite, cette pensée-limite, qui est une pensée de l'immanence, nous transporte aux limites de la Représentation : il y a quelque chose qui, le temps de notre vie, se donne toujours déjà à nous, sans qu'il nous soit possible de surplomber cette situation ni même de la mettre en perspective au moyen de quelque anticipation transcendante ou rétrospection dialectique. On peut toujours l'interpréter librement (élection ou déréliction ?) mais ce n'est que pure conjecture. Certes, la corrélation, dans l'ordre de la Représentation, du Moi et du Non-Moi, laquelle détermine le champ de nos expériences possibles, n'est pas annihilée (sinon, nous ne pourrions ni délimiter ce qui a pour nom "corps propre" ni dire "Je" !) mais sa prégnance doit être relativisée : elle est simplement quelque chose de donné *avec et dans* le donné. D'où sa facticité qui est un mélange de nécessité (elle dure tant qu'elle dure) et de contingence (elle ne dure que tant qu'elle dure). Ce qui veut dire aussi que la facticité de ladite corrélation ne saurait être légitimement généralisée : pour d'autres relations, certes infigurables, qui, dans le donné, ne seraient pas contaminées par la corrélation du Moi et du Non-moi, une nécessité d'un tout autre ordre ou une contingence d'un tout autre ordre ne peuvent pas être exclues *a priori*. Certes, la corrélation du Moi et du Non-Moi demeure à juste titre indéchirable, mais elle n'est plus, même si nous ne pouvons pas nous empêcher de la prioriser, la configuration *princeps*.

¹² *Le Moindre Geste* est un documentaire français réalisé par Fernand Deligny, Josée Manenti et Jean-Pierre Daniel, sorti en 1971. Voir la table ronde filmée, avec notamment Henri Maldiney, Josée Manenti et Jean Oury, dans *Le cinéma de Fernand Deligny. Le Moindre Geste & 2 films de Renaud Victor*, 3 DVD, Paris, éd. Montparnasse, 2007, DVD n°2. À travers les propos du phénoménologue Maldiney se donne aussi à entendre, me semble-t-il, la voix d'Erwin Strauss, auteur d'un ouvrage pionnier intitulé *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Grenoble, Millon, 2000 [1935].

¹³ Quelle place ici pour le dialogue platonicien, la syllogistique aristotélicienne ou la logique modale des stoïciens ? Quelle articulation avec la logique moderne des propositions ? Et si la parole est un acte, quelle place également pour la pragmatique linguistique (Austin, Searle, etc.) ? D'autre part, ne faut-il pas, si l'on met en

ait été inspirée par la théorie des champs conceptuels de G. Vergnaud et/ou les travaux de sa directrice de thèse, Jeanne Guiet-Silvain, pourquoi pas ?¹⁴ À condition toutefois de ne pas laisser croire que G. Vergnaud n'aurait fait que retrouver dans le réel, à l'instar de Kant, les structures emboîtées les unes dans les autres qu'il y avait d'abord placées. Une chose est de présupposer, en métaphysicien, que tout un ensemble de schèmes *a priori* structure transcendentale notre expérience ; autre chose est, en psychologue ou didacticien, de les extraire patiemment du réel puis grâce à eux, et au moyen d'une incessante dialectique expérimentale, d'*éclairer* la parole et l'action.

Cela dit, je ne voudrais surtout pas laisser penser que la phénoménologie doive se substituer ou se confondre avec la science¹⁵. Tout ce qui peut être rigoureusement objectivé, quantifié et modélisé par la science doit l'être¹⁶. Mais le savant doit aussi reconnaître que jusqu'à nouvel

scène, comme ce fut le cas ici, un « débat » chronométré de quelques minutes, mieux distinguer les conditions de la *plaidoirie* (puisque le modèle proposé semblait s'inspirer du *Traité de l'argumentation* de Chaïm Perelman) de celles d'un simple débat spectaculaire comme la télévision en propose ? Si la discussion entre deux interlocuteurs véhicule du *sens*, ne convient-t-il pas, *surtout dans le cadre d'une visée didacticienne*, de ne pas confondre, d'un côté, la *temporalité* de la pensée-parole-action et, d'un autre côté, le *temps mesuré* par l'horloge ? Ne pas l'avoir fait préalablement et explicitement — alors que tous les didacticiens le font (voir, par exemple : G. Sensevy, « Forme scolaire et temps didactique », *Le Télémaque*, vol. 55, n°1, 93-112, 2019 ; M.-P. Chopin, « Chapitre IV. Penser le temps didactique en contexte de formation : réflexions autour des concepts de spirnalité, de visibilité didactique et de protention », dans *Les temps heureux des apprentissages*, Nîmes, Champ social, p. 97-115, 2018) — n'était-ce pas transformer en « automates » les deux interlocuteurs volontaires de la saynète à laquelle nous avons assisté, en les privant d'emblée du loisir de réfléchir (*skholè*) ? À quoi bon se porter « volontaire » si la subjectivité doit être mise hors-jeu ?

¹⁴ Voir plus haut mes remarques dans la note 8.

¹⁵ Pour les phénoménologues, toute *objectivation* se fait toujours sur fond d'une *manifestation* qui précède et excède l'objectivation. Concrètement, cela signifie que l'objectivation scientifique du corps-adolescent ou du corps-sportif se fait toujours sur fond de manifestation diffuse d'un corps dans tous ses états. Le corps d'un sportif (peu importe, sous cet angle, qu'il s'agisse de compétition ou d'activité physique en EPS [Éducation physique et sportive]) est aussi un corps qui lui sert à accomplir tous les gestes du quotidien, et l'adolescent reste souvent embarrassé par ses émotions et par ce corps *qui est son être même*, et dont il ne peut jamais se distancier vraiment, même en le mettant, avec l'aide des parents, des enseignants, des éducateurs ou des psychologues, « en récit » (avec des mots, des dessins, des images, des métaphores, etc.). Par cette distinction entre *manifestation* et *objectivation*, les phénoménologues nous avertissent donc d'un certain risque : durant le processus d'objectivation, toute objectivation qui s'autonomiserait au détriment de ce qui se manifeste ne serait plus qu'une *réification*. Et c'est en ce point de réification que la science risque de virer en scientisme ou positivisme de mauvais aloi, au moment donc où l'enseignant, surtout s'il est un formateur de l'INSPÉ [Institut national supérieur du professorat et de l'éducation] ou de l'EAFIC [École académique de formation continue] qui doit partager ses connaissances dans un délai souvent contraignant, risque de suggérer, malgré lui, qu'il peut tout objectiver, y compris l'inobjectivable (comme ce peut être malheureusement le cas, je peux en témoigner, dans certaines présentations des apports en neurosciences ou en sciences cognitives). L'adolescent, le corps, le cerveau, les représentations mentales, les aptitudes, les compétences, le bien-être, la souffrance, etc., sont alors prématurément naturalisés ou chosifiés, et ce type de schématisation nous fait perdre de vue la durée irrétrécissable de toute chose et nous rend insensibles à l'énigme de la vitalité ou de la création. Or, je crois que cette journée d'études — et c'est son mérite — a montré qu'il était non seulement nécessaire mais possible de trouver le juste point d'équilibre entre « objectivation » et « manifestation », ce point d'équilibre où l'Explication et l'Interprétation n'apparaissent plus comme deux modèles de rationalité qui s'excluent mais comme les deux faces d'une même quête d'intelligibilité.

¹⁶ Par rapport au terme « objectivation », je redis, si besoin, que l'objectivation ne crée jamais son objet à partir de rien. L'objectivation s'opère toujours sur fond de quelque chose qui lui préexiste et l'excède puisque nombre

ordre — et c'est d'ailleurs ce qui oriente en temps réel son travail — quelque chose du tout-venant de la phénoménalité résiste à ses modèles¹⁷. La frontière passe ainsi entre ce que l'on peut appeler une objectivation *maîtrisée et consciente de ses limites* et ce que l'on peut appeler une objectivation *incontrôlée* qui vire à la réification. En ce qui concerne, par exemple, nos schématisations du mouvement ou de l'action, comment ne pas remarquer, comme le signalait Bergson, qu'une juxtaposition de points immobiles, qui mime une trajectoire, ou un défilement d'images fixes, qui mime l'action ou la vie (comme au cinéma), ne nous donnent en vérité qu'une illusion de continuité¹⁸ ? Ne nous reste plus entre les mains qu'une figuration symbolique certes commode mais trompeuse : « Autant vaudrait disserter sur l'enveloppe d'où se dégagera le papillon, et prétendre que le papillon volant, changeant, vivant, trouve sa raison d'être et son achèvement dans l'immutabilité de la pellicule »¹⁹. Comment dès lors se figurer l'énigmatique vitalité du vivant (à laquelle les entraîneurs ou les professeurs d'EPS sont si attentifs) sans la reconstruire après coup et donc en perdre l'élan même ?²⁰ En ce sens, notez d'ailleurs qu'aucun modèle de créativité ne nous permet d'être

de choses nous échappent. En dehors du domaine des sciences, nos toutes premières objectivations, qui relèvent de l'expérience ordinaire, ce sont tout simplement nos représentations : images, dessins, mots, etc. Dans les sciences, dites « dures » ou « molles », qui impliquent, elles, des protocoles expérimentaux et un symbolisme maîtrisé, le résultat de l'objectivation, c'est l'Objet qui possède ainsi la consistance d'une modélisation. Ainsi, dire qu'en SEF ou en STAPS, on a affaire à la fois à de l'individuel et du social, du vivant et du spirituel, et que c'est évidemment pour cela que l'on doit croiser les méthodologies et les disciplines, *n'est pas aussi simple*. Car ces déterminations — individuel, social, vivant, spirituel, etc. — ne sont pas des propriétés *en soi* que l'on trouve toutes faites *et sur lesquelles plusieurs disciplines n'auraient plus qu'à se pencher*. En vérité, ce sont des découpages, des sortes d'« arrêts sur image » qui relèvent déjà de tout un processus de représentation ou d'objectivation (sur ce point, voir mes remarques dans la note 17).

¹⁷ De ce point de vue, dire que « les réflexions s'articuleront à partir d'une différenciation qualitative et quantitative des adolescent.e.s selon certaines variables telles que l'âge, le genre et le milieu dans lequel ils vivent » (cf. l'avant-dernier paragraphe de l'argumentaire de cette journée) peut sembler elliptique. S'il est clair qu'une *double* différenciation, l'une dite « quantitative », l'autre, dite « qualitative », peuvent être menées de front et sont même superposables, et que l'on est donc parfaitement en droit, dans un cadre pluridisciplinaire, de vouloir à la fois expliquer un phénomène par ses causes et en interpréter le sens, ce serait aller trop loin de laisser croire qu'une *seule et même* différenciation méthodologique permettrait de *désintriquer* des déterminations quantitatives et qualitatives. Ce serait présupposer une forme de métaphysique ou d'ontologie où Qualité et Quantité seraient, *en soi*, originairement intriquées. Que l'on me pardonne si je donne l'impression de chicaner en pointant ici une formulation apparemment trop elliptique. Je veux juste suggérer que certains étudiants présents aujourd'hui pourraient être fascinés par des objets d'études complexes, multidimensionnels, multifactoriels, multidisciplinaires, etc., tels que ceux qui ont été présentés aujourd'hui, et qu'à force de se focaliser sur la *complexité de l'objet*, ils pourraient oublier, sous l'emprise inconsciente d'une sorte de réalisme ou d'empirisme naïf, que cette complexité, qui leur apparaît comme quelque chose de très évident, est avant tout l'envers d'une *objectivation complexifiante* qui ne va pas de soi.

¹⁸ Voir ce que Bergson appelle le « mécanisme cinématographique de la pensée » dans *L'évolution créatrice*, chapitre IV.

¹⁹ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009 [1ère éd. : 1934], p. 9.

²⁰ Voir notamment G. Canguilhem, *La connaissance biologique*, dans *Œuvres complètes. Tome II. Écrits de médecine et de philosophie. Les thèses*, Paris Vrin, 2021.

aussi créatif que la vie ; on peut juste imiter, après coup, l'inventivité de la vie²¹. Autrement dit, il ne faut pas confondre l'irréversibilité de la durée avec la réversibilité dans l'espace.

III. Historicité versus vitalité

Ma troisième remarque portera sur un point à la fois très concret, mais, en même temps, assez vertigineux. Je veux parler de l'*historicité* des savoirs et des pratiques qui nous ont été présentés aujourd'hui.

Dans le nouveau cadre épistémologique et postmoderne qui est à présent le nôtre, où l'on parle d'« épistémologie du point de vue » (*Standpoint Methodologies and Epistemologies*) ou encore de « savoirs situés » (*Situated Knowledges*), pour reprendre les expressions de Sandra Harding²² et de Donna Haraway²³ — comment ne pas reconnaître que l'historicité de toute théorie est une sorte de limite interne et quasi indépassable qui fait que malgré toutes les précautions qu'il prend pour objectiver le réel, le chercheur reste, qu'il le veuille ou non, sous l'influence diffuse mais néanmoins réelle du système de représentation de son époque, de ce que l'on appelle aussi un paradigme ou une *épistémè* ?²⁴

Dans ce nouveau cadre, qui s'est imposé dans les années 1980-2000²⁵, l'ancien idéal régulateur d'une objectivation neutre, garantie par une communauté de chercheurs désintéressés et impartiaux — ceux que Bachelard baptisait en 1949 les « travailleurs de la

²¹ Notons, au passage, qu'en neurosciences, la nature de la conscience de soi, ou encore la nature du souvenir, lequel, loin de n'être qu'une simple image reproductible, possède la mystérieuse et inimitable saveur de *mon* passé, résistent à l'objectivation. Dans le même ordre d'idées, si l'IA générative peut nous donner l'illusion de parler et de penser, tout le monde sait bien (même ceux qui s'adressent amicalement à leur I.A.) que le « sémantique » n'est pas réductible au « syntaxique ».

²² Chercheuse américaine (1935-2025). Voir *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, Routledge, 2004.

²³ Chercheuse américaine née en 1944. Voir *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, 1989, ou encore *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, 1991.

²⁴ Voir les travaux de Michel Foucault.

²⁵ Ce cadre s'est imposé sous l'influence de la déconstruction initiée, en 1967, par J. Derrida dans *L'écriture et la différence*, et plus largement, sous l'influence de ce qu'on appelle la *French Theory*. Voir François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, « Poche/ Sciences humaines et sociales », Paris, La Découverte, 2005 [1ère éd. : 2003] et L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, « Folio/Essais », Paris, Gallimard [1ère éd. : 1988].

preuve »²⁶ —, cet idéal est battu en brèche. Il s’agit désormais, en regardant dans les coulisses où se fabriquent les sciences, de révéler leur « phallogocentrisme » et leur « eurocentrisme », et de rectifier résolument notre conception de la vérité et de l’universalité. Ce dont attestent les études de genre²⁷ ou les études postcoloniales²⁸. D’où certains débats parfois vifs, puisque cette refonte épistémologique a *partout* des effets théoriques et politiques, y compris dans le champ des SEF et des STAPS. Je n’insiste pas²⁹. Cela dit, je rappelle que la question scolaire des inégalités filles/garçons ou celle des inégalités sociales et scolaires possèdent, en droit, une autonomie à l’intérieur du champ des SEF et des STAPS. Non pas parce qu’en elles-mêmes, ces dernières échapperaient à une historicité qui, par définition, enclot tout, mais parce qu’elles relèvent, jusqu’à nouvel ordre, d’un paradigme *professionnalisant* qui leur est spécifique et qui, en France, a pour nom « épistémologie républicaine »³⁰, laquelle reste porteuse d’un idéal universaliste fondé sur la Raison. Ce qui veut dire notamment qu’un

²⁶ G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Chapitre III « Rationalisme et corrationnalisme. L’union des travailleurs de la preuve », Paris, PUF, 1986 [1ère éd. : 1949], p. 31 et suivantes.

²⁷ Voir Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, Routledge.

²⁸ Voir Frantz Fanon (1925-1961), *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952.

²⁹ Sur le plan théorique, nos systèmes symboliques (logique, mathématique, physique, chimie, biologie, médecine, économie, etc.), qui fondent notre représentation et notre maîtrise technique du monde, ne seraient que le reflet des représentations collectives (et contingentes) d’une époque, d’une partie du monde ou d’une civilisation. Avec toutefois le *paradoxe (de la rectification épistémologique)* suivant : il nous faudrait, si nous voulions être totalement objectifs, tout historiciser, y compris l’idée même d’historicité, ce qui nous conduirait non pas seulement à un relativisme généralisé (celui de la « post-vérité »), lequel devrait lui-même être relativisé, mais à une sorte d’indifférentisme.

Sur le plan politique, l’homme « blanc », « occidental » et « colonisateur » ne ferait, en qualifiant *a priori* de « croyance », d’« opinion », de « pensée magique », les représentations de certaines minorités ethniques, sexuelles ou politiques, qu’asseoir sa domination par un savoir, non pas « vrai » (universellement valable), mais essentiellement normatif et prescriptif (ce que certains appellent une « idéologie »). Avec toutefois le *paradoxe (du militantisme politique)* suivant : il faudrait, si nous voulions être totalement justes, construire une justice morale qui puisse être instituée en politique, ou, à défaut rendre une politique déjà instituée enfin moralement juste. Or, ce problème était déjà, *mutatis mutandis*, celui des philosophes du siècle des Lumières. Si le sens du mot « minorité » a donc bel et bien évolué, les mêmes problèmes de fond risquent toutefois de réapparaître en ce qui concerne la question du *gouvernement effectif de tous par tous*. Que personne en particulier — ni la « majorité », ni telle ou telle « minorité » — ne puisse plus revendiquer le *monopole* d’une définition de ce qui est moralement juste et politiquement réalisable, c’est clair. Mais alors comment construire une démocratie si, l’unanimité étant impossible, le suffrage universel et tout vote (à la majorité absolue ou pas) sont d’emblée perçus comme des dispositifs de domination ? Ce qui, ou bien, nous reconduit, en un temps où l’on ne croit plus au sens de l’Histoire, à l’idéal universaliste de la Raison ou à celui, religieux, d’une communion de tous les esprits, ou, pourquoi pas, à une énième utopie (réformiste, révolutionnaire, économique, écologique, antispéciste ?) visant la synchronisation des besoins et des passions, ou bien, nous fait craindre une fragmentation en mille morceaux du peuple en communautés, et donc une sorte de retour de la guerre de tous contre tous.

³⁰ Dans le Guide républicain de 2021, à destination des professeurs des 1^{er} et 2nd degrés, coffret numérique composé de *L’idée républicaine*, de *La République à l’école* et de la 4^e édition du *Vademecum sur la laïcité à l’école*, la Cheffe de l’Inspection générale, de l’éducation, du sport et de la jeunesse, et la Présidente du Conseil des sages de la laïcité se réfèrent à une « épistémologie républicaine » : « La République à l’École offre aux professeurs une épistémologie républicaine des disciplines ainsi que des points de repère dans les programmes et des séquences ou séquences pour enseigner les valeurs et les principes de la République » (Caroline Pascal et Dominique Schnapper, « La République et son école », dans *L’Idée républicaine*, 2021, p. 9 (<https://eduscol.education.fr/document/11192/download?attachment> ; consulté la dernière fois le 10 octobre 2021).

enseignement à l'école primaire ou au collège sur les « stéréotypes de genre » n'est jamais, même si un usage amphibologique du mot « genre » peut occasionner certaines équivoques, une promotion militante de la *vérité* de « la théorie du genre » ou de l'approche dite « intersectionnelle » en sociologie. L'essentiel en ce point, aujourd'hui comme hier — et afin de prévenir nombre de faux débats —, est de ne jamais confondre subrepticement le réel avec les modèles qu'on en donne. Autrement dit, il faut toujours tenir les deux bouts de la chaîne de la fabrique du savoir, et, *en toutes circonstances*, ne pas oublier que nos modes d'objectivation (la recherche) et nos modes de transmission (l'enseignement) nous en apprennent autant sur l'observateur que sur l'objet observé, autant sur l'enseignant que sur le savoir enseigné.

J'ajoute qu'il n'est jamais interdit de prendre nos distances avec certains modèles culturels si l'on pressent, en notre for intérieur ou *via* certains symptômes, qu'ils sont plus des dispositifs de biopouvoir que de savoir. Car nul n'est spirituellement ou physiquement contraint d'admirer les productions *intellectuelles* de son temps. Chacun reste naturellement libre, en fonction des réquisits de l'État financeur ou de sa stratégie personnelle de carrière, de feindre l'intérêt qu'il porte à tel ou tel système de pensée, voire, en fonction de l'emprise de tel ou tel paradigme scientifique, l'estime qu'il a pour tel ou tel mandarin³¹. Les enjeux philosophiques (et pédagogiques) de cette *capacité de feintise* — « compétence » première souvent passée sous silence (pour des raisons de bienséance) alors qu'elle est un pouvoir de distanciation essentiel qui prouve que notre « être-au-monde » ne se réduit ni à un « être-en-société » ni à un « être-à-l'école » — sont judicieusement mis au jour par Bachelard dans le cadre de ce qu'il appelle une « interpsychologie »³². Dans l'acte pour le moins banal de « faire semblant », les systèmes de référence habituels semblent se jouer d'eux-mêmes, comme si la double consistance *historique et symbolique* de toute représentation se dissolvait dans un montage *vital* infiniment complexe de durées synchronisées/désynchronisées et de superpositions temporelles de soi-même à soi-même, et de soi-même aux autres³³. L'enjeu

³¹ Voir D. Lagache, *L'unité de la psychologie*, Paris, PUF, 1983 [1^{ère} éd. : 1949] et Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 [1^{ère} éd. : 1962].

³² G. Bachelard, *La Dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1993, p. 105.

³³ Le tissu temporel de la feinte est, dit Bachelard, « lacuneux » (*La Dialectique de la durée, op. cit.*, p. 103). L'acte de feindre reste une construction artificielle qui opère un décrochage par rapport aux rythmes de la vie organique. C'est le produit d'un montage plus ou moins sophistiqué (un peu comme le montage des images d'une œuvre cinématographique) : « examinons le tissu temporel de la feinte et rendons-nous compte que ce tissu n'est déjà plus collé sur la trame continue de la vie : la feinte est déjà une superposition temporelle » (*ibidem*, p. 103). Ce qui veut dire qu'il y a toujours quelque chose de raide, de discontinu, de fabriqué dans un sentiment feint. Ce sentiment n'a pas la même continuité, la même rondeur qu'un sentiment spontané. La continuité réelle est proprement inimitable. Qui imite, qui feint, brise le rythme naturel, introduit de l'artifice, est obligé de

n'est plus seulement de penser les conditions d'un retour réflexif et bien réglé de l'observateur sur ses modes d'objectivation (ce que Bachelard appelle ailleurs la « surveillance intellectuelle de soi »³⁴) mais de prendre acte d'une distraction ou d'une inattention qui est constitutive de toute visée intentionnelle. Par exemple, la perception la plus attentive peut toujours virer en rêverie. Cela s'explique par la pulsation temporelle de notre conscience qui, d'instant en instant, n'objective déjà plus ce qu'elle objectivait. Or, ce jeu, à la fois subjectif et objectif, entre réel et imaginaire, qui nous rappelle que toute objectivation recèle en elle une irréductible part de négativité³⁵, et qui nous révèle notre incroyable puissance d'échappement³⁶, est sans doute ce qui permet aux êtres vivants et pensants que nous sommes, sinon de supporter durablement ce qui, à tort ou à raison, nous semble provisoirement « invivable » — dans l'exemple de Bachelard, il s'agit seulement d'un cours *ennuyeux*³⁷ ! — du moins de susciter une contre-normativité protectrice qui, *mutatis mutandis*,

reconstruire avec des immobilités la mobilité. Et cela se voit. C'est pourquoi, précise Bachelard : « Pour bien feindre, il faut précisément donner une impression de continuité à ce qui est essentiellement discontinu et disparate » (*ib.*, p. 103). Là est le point crucial : celui qui feint bien sait imiter la continuité, le mouvement même de la vie. Il sait être, comme on dit, naturel. Il agit dans un élan qui n'en est pas un mais qui présente pourtant toutes les qualités dynamiques d'un élan spontané et véritable. D'où le paradoxe suivant : pour bien feindre, pour que cela fasse vrai, il faut fonder, raccorder, greffer le temps lacuneux et trop mécanique de la feinte sur le « temps du moi » (*ib.*, p. 104) ; il faut « attacher la feinte au temps de la sincérité, au temps de la personne presque jusqu'à être soi-même dupe de sa propre duperie » (*ib.*, p. 104).

³⁴ Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, *op. cit.*, p. 65.

³⁵ Sur cette idée d'une négativité persistante au cœur de toute objectivation, voir J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1980 [1^{ère} éd. : 1940], p. 358 : « l'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise ; toute situation concrète et réelle de la conscience dans le monde est grosse d'imaginaire en tant qu'elle se présente toujours comme un dépassement du réel ».

³⁶ Voir, dans le même ordre d'idées, le statut de l'émotion chez Sartre : l'émotion « est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes, mais par la magie (...) la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet » (J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de Poche/Hermann, 1995 [1^{ère} éd. : 1938], p. 79 ; c'est moi qui souligne).

³⁷ « « Feinte simple. Le cours d'un professeur m'ennuie profondément. Mais comme je tiens à me faire bien voir de ce professeur, je simule une grande attention pendant qu'il parle. J'espère que le professeur sera dupe de ma feinte (...) Feinte à la deuxième puissance. Le cours du professeur m'ennuie profondément et, comme j'ai des raisons de vouloir être désagréable à ce professeur, je simule à son cours une attention, un zèle tellement exagéré que le professeur est forcé de se dire : " C'est trop beau pour être vrai ; cet élève se moque de moi ! ". Je feins donc seulement de feindre. Je feins mais j'espère que le professeur ne sera pas dupe de ma feinte (...) Feinte à la troisième puissance. Je trouve le cours du professeur très intéressant. Mais parce que j'ai fait avec des camarades le pari de lui être désagréable, je veux lui faire croire que son cours ne m'intéresse pas. Pour cela (...) je feins une attention et un zèle tellement excessifs que le professeur sera forcé de les prendre, pour ainsi dire, par antiphrase. Il y a ici feinte à la troisième puissance : je fais semblant de travailler afin de feindre un sentiment (le manque d'intérêt qui n'est lui-même qu'un faux semblant) » (G. Bachelard, *La Dialectique de la durée*, *op. cit.*, p. 107-108).

n'est pas sans rappeler l'idée d'une normativité créatrice du vivant que l'on trouve chez Canguilhem³⁸ ou, plus récemment, dans les travaux de Frédéric Worms.

Dans leur discussion qui porte sur les paradoxes existentiels et biologiques du « vivable » et de l'« invivable »³⁹, lesquels sont des valeurs autant que des faits, J. Butler et F. Worms mettent en tension deux approches méthodologiques radicales qui, l'une et l'autre, demeurent d'ailleurs en balance à cause de leur radicalité même. J. Butler, qui prend en compte, pour des raisons socio-politiques, la maladie et la souffrance, la vulnérabilité, les inégalités sociales, la guerre et la mort, etc., soutient, dans le sillage de Michel Foucault, que l'intuition ou l'expérience, prétendument première, immédiate, immanente ou vitale, à laquelle les philosophes se réfèrent⁴⁰, ne se vit toujours, qu'on le veuille ou non, qu'à travers les mots, et donc un certain « ordre du discours » d'étoffe symbolique qui en tant que tel est le reflet du système de représentation d'une époque. D'un autre côté, F. Worms — qui lui aussi tient compte, pour des raisons politiques mais aussi dans le cadre d'une éthique du *care*, de la maladie et de la souffrance, de la vulnérabilité, des inégalités sociales, de la guerre et de la mort, etc. — prend acte de la cohérence de la position de J. Butler, tout en s'efforçant néanmoins de la nuancer, au nom de son propre positionnement philosophique qu'il qualifie de « vitalisme critique » (« critique », d'une part, parce que c'est toujours un *vivant*, et non un pur esprit, qui s'interroge sur les conditions de vie des vivants et, d'autre part, parce que la vie biologique dont il s'agit n'est plus la Vie en tant que substance transcendante). Ainsi, s'il est vrai que c'est toujours dans les mots que nous pensons, il reste toutefois permis de faire signe — certes par et dans le langage — vers une expérience présymbolique de la vitalité qui, ne relevant, elle, d'aucun ordre du discours, ouvrirait un monde d'avant toute culture, et nous dévoilerait, à *quelque époque du savoir que ce soit*, la même puissance, en chaque être vivant, d'échappement et d'*ouverture*, qui est celle-là même de la vie, laquelle, en son inventivité, a déjà contourné les obstacles avant même que nous ne le remarquions, le pensions ou le disions, avant donc que notre Intelligence, *déposée en cours de route au fil de ce qu'elle nommera rétrospectivement l'« évolution des espèces »* ne conceptualise quoi que ce soit. Et c'est en ce sens qu'aux yeux de F. Worms, ce qu'il appelle le « *moment du vivant* » (et dont notre récente conscience écologique pour la survie de la vie elle-même est sans doute un indice) ne serait pas qu'une simple production idéologique *du moment*, comme peut le sous-

³⁸ Voir G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, dans *Œuvres complètes.*, op.cit.

³⁹ Voir J. Butler, F. Worms, *Le vivable et l'invivable*, Paris, PUF, 2021.

⁴⁰ Par exemple, Bergson, Canguilhem ou Michel Henry, et quelle que soit la nature de leur approche respective : spiritualiste, vitaliste, biologique, phénoménologique, etc.

entendre J. Butler, mais une sorte d'étape évolutive irréductible à un simple jeu d'idées et de structures symboliques, le moment d'une sorte de *vitalité retrouvée* contre tout risque de momification structuraliste. Or, ce que peuvent nous apprendre aujourd'hui, à leur échelle et avec leurs moyens propres, les chercheurs en STAPS mais aussi les professeurs d'EPS qui sont au contact direct d'une génération d'adolescents pour qui l'activité physique n'est plus toujours un horizon alors même qu'ils font état de leurs préoccupations écologiques, c'est, me semble-t-il, quelque chose de la réalité ou de la virtualité de ce « moment du vivant ».

Quoi qu'il en soit, gageons que les voyages lointains ou au coin de nos rues nous en apprennent déjà beaucoup sur ce qui est « clos » et ce qui est « ouvert » (ou est en train de s'« ouvrir »)⁴¹, pourvu que nous sachions nous frotter un tant soit peu à l'altérité et non pas seulement à l'idée d'altérité. Ce que nous avons d'ailleurs tangentiellement fait cet après-midi grâce à notre collègue argentin, Jorge Saravi, qui a eu la bonne idée d'illustrer son propos par des photographies choisies et dépaysantes qui nous ont donné le sentiment de presque voir avec son propre regard les jeunes de l'agglomération de La Plata. Il n'est pas interdit non plus, même dans le cadre hyper-spécialisé et hyper-cloisonné de l'université (le découpage « en rondelles » qu'évoquait ce matin Jean-Daniel Lalau, et auquel il opposait la pensée rhizomique de Deleuze et Guattari) de lire de vieux textes, d'allure obsolète, par exemple, les deux livres du psychopédagogue Pierre Mendousse, aux titres certes genrés, *L'âme de l'adolescent*, publié en 1907, et *L'âme de l'adolescente*, publié en 1910⁴², ou encore les ouvrages d'anthropologie de Marcel Jousse, remontant aux années 1930-1950, sur le pré-langage du corps (gestuelles et mimiques)⁴³.

⁴¹ Cette opposition du « clos » et de l'« ouvert » structure *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson mais aussi les ouvrages de F. Worms.

⁴² P. Mendousse, *L'âme de l'adolescent*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1907 ; *L'âme de l'adolescente*, Librairie Félix Alcan, 1910. Les analyses de P. Mendousse relèvent d'un spiritualisme vitaliste plus ou moins teinté de christianisme. Du côté du vitalisme, l'éducation des garçons se voulait virile, et du côté du spiritualisme, l'éducation des filles se voulait hygiéniste, au nom des devoirs envers soi-même et envers Dieu. À ses yeux, par exemple, « l'éducation des filles devrait mettre en valeur leur féminité » et, en ce sens, « la danse mériterait d'être considérée comme un procédé incomparable d'éducation physique » (p. 264 et p. 269). Quel étudiant de STAPS oserait citer ces propos dans sa copie de CAPES ? Même à titre de simple repoussoir, une telle citation serait sans aucun doute jugée déplacée, voire suspecte. Sur la question de la fatigue, P. Mendousse nous dit que la « fatigue physique des adolescents favorise le sommeil et la nutrition, et est moins dangereuse que la fatigue intellectuelle » (p. 241 et suivantes). Cette formule semble obsolète et presque ridicule si on la rapporte aux analyses expertes des intervenants de ce matin. Sans doute... Mais en resituant les choses dans leur contexte il faut tout de même savoir qu'à l'époque, l'étude de la « fatigue » s'inscrivait dans le sillage des études de Pierre Janet sur la psychasthénie, laquelle est une incapacité d'agir et même une perte du sens du réel.

⁴³ Les travaux de M. Jousse, assez célèbres en leur temps (l'un des rares textes connus du grand public est *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs*, publié en 1925) sont aujourd'hui tombés dans l'oubli et ne doivent certainement leur retour sur la scène intellectuelle contemporaine qu'aux efforts redoublés des membres de l'Association Marcel Jousse (voir sur ce point la publication en 2021 d'un dossier « Marcel Jousse » dans la revue *Transversalités*). Voir aussi Elisabeth Vasseur, *Marcel Jousse, lecteur de Bergson*.

En guise de conclusion de cette Conclusion, je me demande très naïvement si, à l'occasion de cette sorte de crise de croissance épistémologique que nous vivons aujourd'hui, l'activité physique — ne serait-ce qu'une course pour amateurs de 10 kilomètres, qui nous fait vite prendre conscience de nos limites (lorsque nous voyons, par exemple, comme je l'ai personnellement vécu, les $\frac{3}{4}$ des inscrits nous dépasser !) ne serait pas un excellent *vecteur d'objectivité* puisqu'elle nous redonne, inconditionnellement et sans drame (contrairement au handicap ou à la maladie qui sont l'objet des penseurs du *care*), le *sens du réel*. Sur cette question de l'objectivité, qui, comme vous l'avez vu, était le fil conducteur de toute ma Conclusion, il me semble d'ailleurs que Guillaume Le Blanc a le mérite d'avoir déjà rétabli des ponts entre la philosophie et les STAPS, lorsqu'il nous dit que le marathonien débute la course en étant idéaliste (en pensant que l'esprit transcende le corps) et la finit en pensant, dans une perspective immanentiste, que la seule instance qui pense, c'est le corps⁴⁴.

Je vous remercie.

Enquête historique et philosophique, Paris, Cerf/Beauchesne, 2023, et aussi Titus Jacquignon, *L'expression, le geste et le rythme : fondements épistémologiques, exégèse critique et corpus analytique de l'œuvre et de la méthode développées par Marcel Jousse (1881-1961)*. Là encore, quel étudiant de STAPS oserait mentionner la terminologie *sui generis* de Jousse (« intussusception », « mimisme », « rejeu », etc.) ? Pourtant les analyses de Jousse, qui montrent que les convenances sociales et la survalorisation de l'écrit brisent toute spontanéité chez l'enfant (parce qu'elles imposent une autocensure des gestuelles et des mimiques), ou encore que la liturgie et les danses rituelles sont des modes privilégiés d'expression (alors qu'elles sont rarement des objets d'étude à l'école), ne sont pas si inactuelles.

⁴⁴ G. Le Blanc, *Courir. Méditations physiques*, Flammarion, 2012.