

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI[®]

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**Phénoménologie sociologique du pouvoir
interactionnel de l'apparence**



**par
Luc Rochefort
609743**

**Thèse déposée à
L'École des Études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de
La maîtrise ès arts en sociologie**

Directeur : professeur Roberto Miguelez

**Université d'Ottawa
juin 1999**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-46626-4

Canada

SYNTHÈSE

Les rapports de pouvoir s'établissent-ils seulement au niveau du langage verbal ? Cette recherche démontre que l'apparence corporelle peut dégager elle-aussi une quête de manipulation. Le cheminement de cet enjeu individuel et social au niveau de la sociologie du corps suit la relation savoir et pouvoir. D'Habermas à Sartre, de Lipovetsky à Pagès-Delon et ce jusqu'à Foucault, cette recherche définit un cadre phénoménologique et sociologique qui en permettra l'application à des niveaux du corps plus spécifiques. Le regard, le corps, l'apparence, le référent idéal social sont les concepts-clés menant au jeu des apparences, au capital-apparence et au pouvoir. La logique est simple : le regard permet un jugement de ce qui est visible, du corps d'autrui et de son apparence, entraînant ainsi l'entrée d'un capital-apparence portant au pouvoir et permettant la manipulation lors des interactions sociales.

REMERCIEMENTS

Les personnes qui suivent m'ont aidé sous différentes formes lors de la rédaction de cette recherche. Une bonne façon de ne pas l'oublier, c'est bien de les mentionner ici. Je vous en dois une...

R. Miguelez

Iza

la papa y la mama

la famille

Nad

Karlitos

Fannie

Louis Godbout

Simardès

Nicastro

Stéphane Billette

Cioran

FMR

le 4 Jeudis

et sûrement pas mon imprimante

En terminant, ce n'est pas très facile de côtoyer un entêté de pure race, une vraie tête de cochon... Félicitation ! Ainsi va la vie qui va... Ah!!!

P.S. si je vous ai oublié, vous me connaissez, dernière minute...

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
Chapitre 1 : L'agir communicationnel et le jeu des apparences	8
Chapitre 2: L'importance du regard pour une sociologie du corps	25
Chapitre 3 : Pour une perspective du corps idéal et de l'apparence corporelle dans une sociologie du corps	42
Chapitre 4 : Les notions d'être bien dans son corps, de référent social et de la dualité désir/plaisir dans une approche du jeu de séduction contextualisant le pouvoir dans une sociologie du corps.	69
Chapitre 5 : Le capital-apparence ou la notion de pouvoir comme finalité perlocutoire de l'apparence dans une sociologie du corps.	85
Conclusion	109
Références	114

INTRODUCTION

Suite aux bouleversements culturels et sociaux des années soixante en Occident, une effervescence de la conception de la corporéité s'est mise en marche sous une perspective de la *libération du corps*. Des nouvelles analyses du corps suivirent jusqu'à l'élaboration d'une sociologie qui lui est pertinente. Avant cette prise de conscience de son emprise dans les relations sociales, le corps était réduit, comme dans les analyses de Durkheim et de ses contemporains, au plan biologique seulement. (LeBreton, 1992 ; 37) Aujourd'hui, bien que les analyses et les recherches ne soient qu'à leurs débuts, la saisie de la corporéité humaine se rattache à la sociologie « comme phénomène social et culturel, matière de symboles, objet de représentation et d'imaginaire. » (LeBreton, 1992 ; 3) Puisque les interactions inter-personnelles et sociales se fondent sur la corporéité, il est intéressant de s'attarder à sa dimension communicationnelle.

Tenter de saisir le corps comme objet du questionnement du chercheur plutôt que comme source de vérité, c'est l'accepter comme ambiguïté et dualité. Il peut être appréhendé comme une collection de signes à interpréter et il se présente alors comme vecteur d'interprétation et non comme dogme. (Falk, 1991 ; 51) Il est hors de notre volonté de prolonger cette interprétation au-delà des tendances du corps, de ses vérités relatives.

Nous voulons demeurer en ses souches délimitant le pouvoir qu'il transmet.

Façonné par le contexte social et culturel qui baigne l'acteur, le corps est ce vecteur sémantique par l'intermédiaire duquel se construit l'évidence de la relation au monde : activités perceptives, mais aussi expression des sentiments. Étiquettes des rites d'interactions, gestuelles et mimiques, mise en scène de l'apparence, jeux subtils de la séduction, techniques du corps, entretien physique, relation à la souffrance, à la douleur, etc. L'existence est d'abord corporelle. (LeBreton, 1992 ; 3)

Le corps et ses apparences transmettent des informations sur la singularité de l'individu, amenant ainsi un dualisme entre le corps et l'esprit. Est-il simplement l'enveloppe de l'être,

comme le pensait Durkheim ? Est-il considéré comme le véritable alter ego de l'esprit ? Ou dégage-t-il son propre répertoire d'informations sur l'individu ? C'est sous la perspective de cette dernière question que nous envisagerons notre recherche. En fait, ce sera le fondement de notre analyse qui en permettra sa compréhension. À prime abord, nous nous pencherons, tout comme le mouvement sociologique qui s'y consacre, sur les logiques sociales, culturelles et individuelles qui se diffusent par le corps. Puisque le corps est un centre d'individualisation de l'être par rapport à autrui et est l'entité en soi qui permet à l'être de communiquer avec autrui, il est primordial de concevoir l'aspect sociologique du corps dans les interactions.

Cette communication, au-delà de l'oral, s'établit également par le corps et ses apparences. Cette recherche se basera sur une théorie de communication verbale afin de mieux expliquer la dynamique du corps. La perspective ontologique choisie permettra d'enchaîner vers une finalité de pouvoir directement liée à une communication fondée sur l'apparence. Ainsi, une transposition d'une théorie du langage oral sera effectuée au niveau de la corporéité, au niveau de la finalité de pouvoir.

Dans cette perspective, la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas s'appliquera à la communication corporelle. Cette théorie, bien qu'elle analyse l'intercompréhension lors de l'interaction, utilise le concept de manipulation et, par là, permet d'examiner à son niveau, la relation de pouvoir qui peut se développer entre deux ou plusieurs personnes. Se basant sur une analyse de l'interaction, ou sur les protocoles d'après lesquels la communication se fonde, Habermas affirme que la manipulation est

possible lorsque un interlocuteur utilise les consensus communicationnels à ses fins ; c'est-à-dire lorsqu'il cache les véritables buts de son interaction, lorsqu'il transforme les règles de l'intercompréhension en manipulant l'accord dans l'acte communicationnel des locuteurs et ceci, afin d'acquérir soit un bien, soit un acte, soit une promesse, etc. C'est acquérir, en quelque sorte, un pouvoir, au départ intentionnellement dissimulé, en misant sur *l'innocence* des individus. Notre questionnement de départ est le suivant : pourquoi cette théorie de la manipulation verbale ne s'appliquerait-elle pas, tout en concédant certaines modifications, au corps ? Pourquoi dans la communication corporelle, c'est-à-dire du corps et de l'apparence, n'existerait-il pas un niveau de manipulation analogue au verbal ?

Nous concédons, avant toute chose, comme certains auteurs le démontrent dans leurs oeuvres (Dostie, Maisonneuve, Pagès-Delon, LeBreton, entre autres), que la compréhension de la communication corporelle est en quelque sorte plus difficile à cerner. D'abord, l'acquisition et le développement de l'apprentissage du langage corporel dépendent du groupe social, de la culture, de la famille, de la société. Ensuite, le langage du corps se communique, selon ces mêmes auteurs, d'une manière beaucoup plus inconsciente étant donné la difficulté de contenir parfaitement ses émotions dans l'apparence extérieure ; par exemple, la gêne peut se refléter par des mouvements plus nerveux, moins contrôlés, ou par la rougeur du visage, alors qu'un dicton populaire dit qu'il faut tourner sa langue sept fois avant de parler justement afin de contrôler ses pensées. Mais ce contrôle ou cette auto-censure est très difficile au niveau du corps car celui-ci est régi par l'inconscient. Le corps et l'apparence par leurs signes et leurs symboles décrivent l'individu. C'est par cette extériorisation inconsciente que la manipulation par le biais du

corps devient possible et ce à deux niveaux : soit par la personne qui regarde un individu et le découvre par son apparence ou soit, et c'est ce niveau qui nous intéresse le plus, par la manipulation d'un individu sur son apparence ; c'est-à-dire dans le but de s'approprier du pouvoir sur les autres individus qui le regardent.

Cette transposition de l'agir communicationnel d'Habermas au corps n'est possible qu'en suivant une suite logique de concepts qui mèneront à une boucle ludique de pouvoir : le regard, le corps et ses apparences, le référent social, être bien dans sa peau, le désir/plaisir, le jeu des apparences, le capital-apparence et enfin le pouvoir. Ces concepts n'auront pas un chapitre les désignant un à un, mais la logique les unissant nous semble indéniable. La théorie d'Habermas sera élaborée dans le premier chapitre et ce afin de faciliter sa transposition future au corps. Comme nous venons de le signaler la théorie d'Habermas se consacre à la communication verbale. L'analyse y est fondée sur une théorie d'Austin, laquelle distingue trois niveaux d'interprétation lors de l'interaction. La locution, l'illocution et la perlocution seront donc analysées au cours de ce premier chapitre, et ce afin de démontrer la possibilité d'une quête de pouvoir des individus lors de leur interaction personnelle et sociale. L'importance de ce chapitre se situe au niveau de la problématique de l'intention de manipulation des individus se reflétant dans certaines interactions, et vise à permettre sa transposition à la communication corporelle, en particulier par rapport à la question du pouvoir.

Le deuxième chapitre portera sur l'importance du regard. Une théorie sur le pouvoir que procure l'apparence corporelle n'est possible que dans la possibilité d'être vu ou regardé par d'autres individus. Dans ce second chapitre, le concept de regard sera développé à

partir des analyses de *L'Être et le néant* de Jean-Paul Sartre. L'importance du concept du regard selon Sartre prend son emphase dans ce sentiment social de jugement perpétuel porté sur l'individu. Sartre pratique une analyse des sentiments qui naissent dans l'individu du fait d'être constamment regardé. Ouvrant la porte aux concepts de corps idéal social et de référent social, le regard d'autrui est ce par quoi les individus peuvent tenter de percevoir leur corps et leur apparence selon ces référents secondaires que sont le corps et l'apparence d'autrui. Le regard devient ainsi le vecteur d'individualisation et de socialisation de l'individu par ce lien continu qui existe avec le corps idéal social, l'apparence idéale, donc le référent social. Car c'est bien par le regard d'autrui que l'individu prend conscience de son apparence laquelle est conditionnée par la société par le biais de ses normes et de ses paramètres.

Le troisième chapitre analysera le rapport entre le corps, l'apparence et leur référent social. La première partie examinera le corps en soi, le corps pour soi et le corps pour autrui à partir notamment de l'étude de Brohm (1991). Cette classification du corps en trois parties établira la distinction existante entre le corps et l'apparence, et, en dernière analyse, entre le corps idéal social et le référent social. L'importance du regard entre ici en jeu par le fait de l'identification de l'individu à son corps via la comparaison avec le corps idéal social, l'apparence idéale, donc le référent social - celui-ci étant imposé par les vecteurs de socialisation, comme les médias, l'école, la famille, mais aussi par l'identification personnelle face à des groupes sociaux particuliers. La personnalisation de l'apparence jumelée à la réalité sociale du jugement d'autrui face à son approche du référent social amènera un questionnement de ce qu'est que d'être bien dans sa peau. Cette question sera

développée et analysée en utilisant la position de Lipovetsky face à une société hédoniste qui sera le lien avec le quatrième chapitre.

Ce questionnement nous conduit au quatrième chapitre où toute la question de l'être bien dans sa peau, encore une fois du référent social et de la dualité désir/plaisir nous permettra de cerner la notion essentielle du jeu des apparences. Ce chapitre exploitera la conception de Sartre face à celle de Lipovetsky au niveau de l'importance du référent social. En fait, une analyse de ces deux auteurs permettra un consensus face au fait d'être bien dans son corps en corrélation continue avec le référent social. De plus, la conception du jeu des apparences sera abordée à la suite de la notion de désir/plaisir. Celle-ci permettra de situer adéquatement le jeu de séduction et, de ce fait, de poursuivre selon notre perspective du jeu des apparences. Descamps, Pagès-Delon, Baudrillard, Paradis, Onfray et Audard seront utilisés afin d'expliquer ces concepts. Bien qu'en apparence ils semblent secondaires à notre perspective, ces concepts sont les liens menant à une logique du capital-apparence et du pouvoir.

C'est surtout dans le cinquième et dernier chapitre que la notion de pouvoir sera analysée. Une mise en scène historique du pouvoir sera effectuée sur la base de la conception du pouvoir de Louis XIV et sur sa notion de comment gouverner autrui. La notion de capital-apparence sera enfin développée et ceci sous un aspect fondamental foucaldien, soit celui du savoir nécessaire à la conceptualisation du pouvoir. Ce dernier chapitre ramènera les concepts des premiers chapitres afin de faciliter la compréhension du pouvoir dans l'apparence. Notre thèse sur la possibilité et l'intérêt d'une transposition de la manipulation verbale, en particulier d'une théorie portant sur la perlocution de l'intercompréhension orale

à une sociologie du corps, au niveau de ses protocoles sociaux. Pour les fins de cette recherche, nous n'utiliserons pas un cadre théorique basé sur un seul auteur, mais bien sur de nombreuses théories qui s'articuleront une à l'autre.

L'apport sociologique de cette recherche se situe au niveau des protocoles du langage corporel régissant les interactions sociales qui mèneront au pouvoir. Bien que le corps soit développé d'un point de vue général, il serait intéressant d'entrevoir cette recherche comme un nouveau cadre théorique permettant l'analyse du corps à des niveaux plus spécifiques.

Chapitre 1 : L'agir communicationnel et le jeu des apparences

Il existe maintes façons de communiquer. Que ce soit par le langage oral, le langage des signes, le langage corporel ou le langage de l'apparence, plus visuel et plus subtil, il s'en suit des moyens de communication ayant des causes et des conséquences qui se différencient les unes des autres. Le langage oral, le plus analysé de tous, sera notre point de départ afin d'élaborer sur le langage très controversé de l'apparence corporelle. Par langage oral, nous entendons, bien entendu, la communication inter-personnelle par le biais des mots, du parlé. Par le langage de l'apparence corporelle, nous entendons sa symbolique et sa signification perçues dans les relations inter-personnelles et sociales par le biais de la culturalisation et de la socialisation qui forment ses paramètres communicationnels. Au-delà de la distinction éminente qui semble exister entre ces deux méthodes de communication, il existe un but ultime que certains peuvent vouloir atteindre en utilisant un et/ou l'autre ; il s'agit du pouvoir. Un chapitre entier sera consacré à ce concept où toute la question du jeu des apparences, du capital-apparence, se développera par le biais de la manipulation. Demeurons pour l'instant sous l'aile du langage oral qui permettra le survol de la manipulation de l'apparence. Pour ce faire, la théorie du langage développée par Jürgen Habermas, dans *la Théorie de l'agir communicationnel*, sera exposée puis utilisée à des fins corporelles ; c'est-à-dire transposée à une théorie de l'apparence.

Habermas introduit sa théorie selon un point de vue sociologique de l'action. Il veut démontrer que les actes communicationnels, oraux et non verbaux, « assument la fonction de coordination de l'action et contribuent à construire des interactions » (Habermas, 1987

; 289). L'interaction est l'action réciproque entre deux ou plusieurs individus qui communiquent afin de satisfaire leurs besoins. Il est évident que pour établir une bonne interaction, l'intercompréhension devient primordiale. Elle sous-entend que les individus sont capables de parler et d'agir. (Habermas, 1987 ; 289) Voilà le point primordial de l'agir communicationnel d'Habermas. Partant de la théorie d'Austin, qui distingue les actes locutoire, illocutoire et perlocutoire, Habermas la complète et la transforme.

Ma proposition vise à ne pas opposer comme une force irrationnelle le rôle illocutoire à la composante propositionnelle qui fonde la validité, mais à le concevoir comme une composante qui spécifie quelle prétention à la validité un locuteur élève avec son expression, comment il l'élève et dans quel but. (Habermas, 1987 ; 288)

La question se maintient dans le contexte de l'intercompréhension, de la bonne interaction, où les actes illocutoires et perlocutoires définissent la relation entre les locuteurs.

Habermas définit les actes locutoires et illocutoires en se basant sur Austin. Selon cet auteur, « par les actes locutoires, le locuteur exprime des contenus objectifs ; il dit quelque chose. Avec les actes illocutoires, le locuteur accomplit une action en disant quelque chose » (Habermas, 1987 ; 298). L'importance des actes consiste dans l'intention de communiquer, c'est-à-dire dans l'intercompréhension des locuteurs du contenu manifeste de l'action langagière. (Habermas, 1987 ; 300) La distinction entre la locution et l'illocution est simple, le premier se résume au contenu de ce que dit le locuteur, à l'aspect communicationnel, alors que le deuxième se situe au niveau de la réaction produite ou au sens donné, c'est ce que le locuteur produit en parlant. En fait, ces deux actes forment ensemble la communication à sa dimension la plus simple ou la plus pure ; c'est-à-dire au niveau où les locuteurs se situent sur la même longueur d'onde, où les intentions des

participants sont claires et précises, où nul ne s'apprête à des intentions cachées, où l'accord se doit d'être accepté comme valide.

Un accord obtenu par la communication a un fondement rationnel: il ne peut notamment être imposé d'aucun côté, que ce soit instrumentalement, par l'intervention directe dans la situation d'action, ou stratégiquement, par l'influence prise, calculée pour le succès, sur les décisions d'un partenaire. (Habermas, 1987 ; 297)

La locution et l'illocution visent la réussite de l'acte de communication, c'est-à-dire comprendre, alors que la perlocution vise le succès de ses visées stratégiques. En fait, c'est l'utilisation de l'autre pour parvenir à ses fins. Nous reviendrons plus tard sur le concept de perlocution. Pour l'instant, poursuivons sur les lignées locutoire et illocutoire et de ses conséquences pour les acteurs.

L'acte langagier entraîne trois niveaux de réaction des locuteurs : « 1) l'auditeur comprend l'expression, il saisit autrement dit, la signification de ce qui est dit ; 2) l'auditeur prend position par « oui » ou « non » par rapport à une prétention élevée avec un acte de parole, c'est-à-dire qu'il accepte ou refuse l'offre de l'acte de parole ; 3) et, suite à un accord, l'auditeur dirige son action d'après les obligations établies conventionnellement ». (Habermas, 1987 ; 306) L'importance demeure ainsi dans l'acceptabilité de l'acte de parole, donc de son succès illocutoire. (Habermas, 1987 ; 307) Si le locuteur n'est pas en mesure de faire accepter l'engagement de l'acte de parole, il va de soi que sa tentative a échoué. Mais plusieurs facteurs influencent la réussite ou non de l'acte de parole, par exemple la langue parlée, les intentions des locuteurs et ce que Habermas appelle le « monde vécu ». Ce concept se fonde sur les ressources du savoir d'arrière-fond, c'est-à-dire sur l'analyse des acteurs qui interprètent selon leurs propres expériences spécifiques. (Habermas, 1987 ; 338)

À prime abord, les actes de parole, médium de l'intercompréhension, servent :

- (a) à instaurer et à renouveler les relations interpersonnelles, par quoi le locuteur prend référence à quelque chose dans le monde des ordres légitimes ;
- (b) à présenter ou à présupposer des états de chose et des événements, par quoi le locuteur se réfère à quelque chose dans le monde des contenus matériels existants ;
- (c) à manifester des expériences vécues, c'est-à-dire à s'autoprésenter, par quoi le locuteur se réfère à quelque chose dans le monde subjectif auquel il a un accès privilégié. (Habermas, 1987 ; 316)

La légitimité de l'acte de parole se réfère à trois fonctions, refuser l'offre d'un acte de parole équivaut à contester l'une de ces trois prétentions à la validité. (Habermas, 1987 ; 316-317)

Le refus peut s'expliquer par le « monde vécu » où le locuteur devient dépendant de cet arrière-fond demeurant implicite, c'est-à-dire que son expérience personnelle affecte ses relations inter-personnelles, et en devient simultanément plus subtile, c'est-à-dire qu'il communique selon justement son expérience personnelle, pour le locuteur face à l'auditeur.

(Habermas, 1987 ; 338) Malgré la justesse et la vérité de ses propos, le locuteur émet malgré tout ses énoncés sous l'aspect de la véracité, c'est-à-dire son expression utilisée pour exprimer ses expériences vécues auxquelles il a un accès privilégié. (Habermas, 1987

; 315) « L'agir communicationnel se déploie entièrement à l'intérieur d'un monde vécu qui demeure derrière le dos des parties prenantes. Il ne leur est présent que sous la forme pré-réflexive d'admission d'arrière-fond allant de soi et de pratiques maîtrisées naïvement. »

(Habermas, 1987 ; 343) Le « monde vécu » se situe au niveau social pour permettre l'intercompréhension des acteurs et au niveau individuel qui représente la singularité de chaque individu. Ce niveau individuel peut-il être caché aux autres locuteurs ? Selon Habermas, ce ne serait pas possible. D'abord, il surmonte dans notre façon de nous exprimer, dans nos énoncés. Ensuite, il représente nécessairement la base de notre intercompréhension des autres locuteurs. Habermas va plus loin. C'est par la communication

que le « monde vécu » de chacun peut réunir l'arrière-fond des autres participants. Il prouve ainsi la pertinence de sa théorie d'un point de vue sociologique.

C'est seulement en se retournant vers l'horizon contextualisant du monde vécu, à partir duquel les parties prenantes de la communication s'entendent mutuellement au sujet de quelque chose, que la perspective se modifie de telle sorte que l'on voit alors en quoi la théorie de l'action permet le rattachement à la théorie de la société : le concept de la société doit être rattaché à un concept de monde vécu, complémentaire du concept d'activité communicationnelle. C'est alors que l'agir communicationnel devient intéressant au premier titre comme principe de socialisation ; et simultanément, les processus de rationalisation sociale prennent une autre valeur. (Habermas, 1987 ; 345)

L'agir communicationnel devient un fondement du principe de socialisation où l'apprentissage s'effectue grandement au niveau de la communication orale. Pour Habermas, la perlocution est intégrée à ce processus, mais pour Austin, la situation s'avère différente.

Habermas définit l'activité communicationnelle comme étant « cette sorte d'interactions, où tous les participants accordent entre eux leurs plans d'action individuels, et poursuivent par là sans restriction leurs objectifs illocutoires ». (1987 ; 303) Il est en accord avec certaines conclusions d'Austin, entre autres sur les futures obligations conventionnelles qu'entraîne l'acte de parler, puisque lorsqu'un auditeur tient une affirmation du locuteur pour véridique, il s'en suit des conséquences auxquelles l'auditeur doit accéder. (Habermas, 1987 ; 301) Des actions abstraites, telle la discussion, ou des actions concrètes, comme la réalisation de promesses, sont des obligations que les participants se doivent de respecter. Par contre, les deux auteurs se distinguent dans la définition finale de la perlocution.

Pour Austin, la perlocution est l'effet que le locuteur désire obtenir dans l'acte de parole, tout en cachant son intention à l'auditeur. Il obtient le succès de son action par les obligations illocutoires qui sont imposées à l'auditeur par l'acceptation de l'acte de parole.

Le modèle de l'activité rationnelle par une fin procède du point de vue où l'acteur est au premier chef orientée vers un objectif à atteindre à travers des fins suffisamment précisées, où il choisit les moyens qui, dans la situation donnée, lui semblent appropriés, et où il calcule, au titre des conditions annexes du succès, d'autres conséquences prévisibles de l'action. (Habermas, 1987 ; 295)

La perlocution, selon Austin, peut devenir un niveau de manipulation langagière où l'un utilise l'autre, en lui dissimulant ses intentions, comme moyen pour parvenir à ses fins. Le succès visé se définit « comme l'avènement de l'état souhaité dans le monde, état qui peut, dans une situation donnée, être causé par un acte finalisé ou une abstention ». (Habermas, 1987 ; 295) Le succès se résume par la réalisation ou par la concrétisation du but visé.

Comme vu précédemment, l'action communicationnelle, selon Austin, est coordonnée par des visées d'intercompréhension, ce qui implique l'accord mutuel des locuteurs sur le fondement de définitions communes des situations. Les participants peuvent tout de même poursuivre des objectifs individuels tout en énonçant dès le départ ce qu'ils recherchent ; c'est-à-dire mettre cartes sur table. (Habermas, 1987 ; 295) La perlocution se transforme ainsi en un acte d'incompréhension interpersonnel et social. Elle remet en question toute la notion de l'intercompréhension et de la possibilité de l'entente. Elle se joue du consensus de l'acte de parole où la volonté de s'entendre se fonde sur la bonne volonté de chacun. Elle ne devient qu'un outil de manipulation pour que l'individu accède à pouvoir relatif. Ce pouvoir peut se concrétiser sous diverses formes, mais pour l'instant, il ne sera identifié que par l'apparition de la manipulation. La manipulation, pour en donner une définition temporaire au niveau du langage, est l'utilisation des actes de parole comme outil ou instrument pour arriver à ses fins dans la logique de l'acte perlocutoire. Le locuteur utilise des actes de parole à un degré de rationalisation élevé, c'est-à-dire il utilise plus de subtilité pour obtenir le succès espéré. Austin conclut, selon Habermas, que la perlocution se

retrouve hors de l'acte de parole puisqu'elle se termine, et débute même, dans l'incompréhension.

Austin a tiré de ce type de réflexions la conséquence que les succès illocutoires entretiennent une relation conventionnelle ou interne avec l'action langagière, tandis que les effets perlocutoires demeurent extérieurs à la signification de ce qui est dit. Les effets perlocutoires possibles d'un acte de parole dépendent des contextes contingents et, à la différence des succès illocutoires, ils ne sont pas fixés par des conventions. (Habermas, 1987 ; 301)

La distinction qui s'établit entre Austin et Habermas se situe justement à ce niveau. La position d'Austin face aux actes perlocutoires est unilatérale. Il exclut littéralement la perlocution de l'activité communicationnelle et affirme qu'elle ne peut être perçue d'un point de vue illocutoire. (Habermas, 1987 ; 304)

Habermas critique Austin sur ce point.

Il n'a pas vu que les actions langagières fonctionnent comme mécanisme de coordination pour d'autres actions. Avant de pouvoir être incluses dans des interactions stratégiques, elles doivent prendre corps à partir de tels contextes d'activité communicationnelle. (Habermas, 1987 ; 304)

L'activité communicationnelle se retrouve ainsi le pilier de la perlocution, puisque sans actes illocutoires, la poursuite des buts cachés à l'auditeur perdrait tout son sens. Le contexte de la manipulation sombrerait dans l'intercompréhension, anéantissant ainsi l'incompréhension de sa poursuite masquée.

D'un autre côté, Habermas affirme qu'un locuteur peut poursuivre des buts illocutionnaires tout en agissant de façon stratégique. L'agir communicationnel, comme vu plus tôt, implique toutes les interactions où les participants mettent cartes sur table afin de coordonner leurs plans d'actions individuels fondés sur un accord obtenu par la communication. Il existe une exception à la règle selon Habermas.

Des expressions impératives de la volonté sont des actes illocutionnaires où le locuteur, ouvertement, déclare son objectif d'influence à prendre sur les décisions d'un partenaire; ce faisant

il doit, pour mener à bien sa prétention au pouvoir, l'appuyer sur des sanctions supplémentaires. C'est pourquoi, avec des impératifs vrais ou des mises en demeure non normativées, les locuteurs peuvent poursuivre sans restriction des objectifs illocutionnaires tout en agissant de façon stratégique. (Habermas, 1987 ; 314)

Habermas utilise divers exemples de perlocution. Nous en donnerons maintenant quelques-uns plus simples afin de faciliter la compréhension ; par la suite, un exemple plus complexe sera exposé.

Le locuteur doit masquer son intention afin de donner l'illusion aux participants d'accéder aux règles communicationnelles, c'est-à-dire qu'il acquiesce aux règles régissant la communication et cache simultanément ses intentions à ses interlocuteurs, par exemple ; lorsqu'un « barman » paie une consommation à un client soit pour retarder son départ ou pour le pousser à consommer encore plus dans l'établissement; lorsqu'un ami retarde votre départ en racontant, encore une fois, une histoire ; lorsqu'un capitaine ordonne à ses troupes d'attaquer un objectif tout en sachant que c'est un guet-apens (Habermas, 1987 ; 304). Notre exemple plus complexe se basera sur cette situation. Partons, suivant Habermas (1987 ; 315), du cas d'un étudiant participant à un séminaire et auquel le professeur adresse une demande.

« S'il vous plaît, apportez-moi un verre d'eau. »

L'auditeur peut accepter la demande ou non. Il peut la refuser en contestant la justesse normative de l'expression sous trois aspects de la validité.

1. « Non, vous ne pouvez pas me traiter comme un commis. »

L'auditeur remet ici en question la véracité subjective de l'énoncé ; c'est-à-dire qu'il doute de la demande du locuteur. Il se sent sous-estimé et refuse la demande car il croit que le locuteur, dans ce cas le professeur, profite de son statut pour se faire servir.

2. « Non, vous avez en fait l'intention de me faire paraître devant les autres sous un mauvais jour. »

L'auditeur croit que le locuteur agit ainsi en ayant des intentions cachées, donc tentait d'obtenir un effet perlocutionnaire. L'auditeur remet ainsi en question la véritable intention du professeur.

3. « Non, la distributrice d'eau se trouve si loin que je ne pourrais revenir à ma place avant la fin. »

L'auditeur conteste l'énoncé en se basant sur des faits concrets, dont le locuteur doit présupposer la vérité pour une situation donnée. Ces trois exemples ont été refusés sous l'aspect de la justesse (1), de la vérité (2) et de la véracité (3). La question se transforme sur les véritables intentions du locuteur lors de sa demande. Voulait-il simplement un verre d'eau ou voulait-il discréditer du coup l'auditeur visé ? Sa demande visait l'obtention d'un bien, il tentait d'utiliser une autre personne pour l'obtenir, mais était-ce son but de manipuler ou demandait-il simplement un service ? Selon Habermas, il est impossible de prouver la validité d'un énoncé, à moins que le locuteur acquiesce par la suite aux obligations de l'activité communicationnelle, donc de dire la vérité. (Habermas, 1987 ; 324)

Maintenant notre exemple. Une théorie a été émise face au « flop » (désastre) total des militaires canadiens lors du débarquement de Dieppe, pendant la Deuxième Guerre Mondiale. Elle dénonce le véritable objectif de cette manoeuvre qui aurait été de prouver l'impossibilité de créer un deuxième front d'attaque en Europe face aux Allemands.

Le débarquement de Dieppe eut lieu le 19 août 1942. Depuis l'invasion allemande d'une partie de l'Union Soviétique en février 1941, Staline exigeait l'ouverture d'un second front en Europe afin d'alléger la pression allemande sur son pays. De plus, les États-Unis, qui étaient en guerre contre le Japon depuis le bombardement de Pearl Harbour en décembre

1941, exigeaient eux aussi, en échange de leur entrée en guerre contre l'Allemagne, l'établissement d'un second front en France. (Atkin, 1980 ; 4) Churchill considérait impossible l'ouverture d'un deuxième front avant 1944. (Vennat, 1991 ; 31) Il trouvait que, d'un point de vue stratégique, la puissance allemande ne permettait aucunement la possibilité d'un débarquement sur la côte française. Tant que les Alliés n'auraient pas développé une stratégie infaillible et une logistique sans failles, toute tentative serait une folie. (Vennat, 1991 ; 32) Churchill décida, dû à la situation politique sous laquelle il devait transiger, de tenter l'expérience sur Dieppe, une ville française située à 70 milles nautiques à peine de New Haven (G-B) comportant un port et un excellent système de communication ferroviaire. (Atkin, 1980 ; 4)

Churchill et ses généraux s'entendirent sur un plan d'attaque. La stratégie était fondée sur une attaque massive d'une intensité maximale effectuée sur les sites de défense ennemies précédant le débarquement, suivie d'une attaque aérienne à basse altitude. Cette stratégie devait contre-balancer les risques d'une attaque frontale. (Atkin, 1980 ; 11) Des imprévus vinrent changer les plans. Les bombardements massifs des lignes de défense ennemies furent annulés dû à un manque de réserve d'embarcations maritimes militaires protégeant l'Angleterre. Le général responsable des troupes, placé devant l'évidence que le débarquement se déroulerait sans appui sérieux, annula tout bombardement préalable, afin de ne pas compromettre ses chances, basées entièrement sur la surprise. Il se voyait donc dans l'obligation, « sachant pertinemment que Churchill était résolu à effectuer le Raid et qu'aucune objection l'en dissuaderait », d'attaquer de front, sans bombardements préliminaires, avec une aide aérienne diminuée, se basant presque exclusivement sur

l'infanterie. (Abautret, 1969 ; 42) De plus, les exercices ratés et des mauvaises conditions climatiques repoussèrent et annulèrent l'opération. Malgré les permissions des troupes qui remettaient en question la caractéristique fondamentale du secret de l'opération, les généraux décidèrent de tenter l'assaut. (Abautret, 1969 ; 45-54)

Tout semblait prêt, sauf que les informations émises face à la description de la plage de Dieppe semblent avoir été ignorées par les officiers ou ils furent simplement mal renseignés par le service d'information. « Intelligence reports indicate that Dieppe is not heavily defended and that the beaches in the vicinity are suitable for landing infantry, and armoured fighting vehicles at some. » (dans Atkin, 1980 ; 23) Mais la réalité était autre. Les militaires devaient faire face à l'impossible dû à des facteurs impondérables.

L'impossible, en oubliant les galets sur lesquels les chaînes des tanks viendront se briser ; en oubliant les falaises qui limitent les chances d'évasions de la côte dieppoise ; en oubliant les forêts de fils de fer barbelés et les murs construits par les Allemands. (Vennat, 1991 ; 182)

Dieppe est situé entre deux falaises dont l'une, celle à l'ouest de la ville, domine l'océan par plus de 300 pieds (environ 92 mètres). Le major Vandelac exprime son désarroi en ses mots : « Everything was so detailed, we couldn't believe it would go wrong. We were never told there was a big sea wall, we thought it was just a plain beach we were landing on ». (dans Atkin, 1980 ; 9-10 et 188) Quant à lui, le soldat allemand Friedrich Wilhelm Schlie explique la situation ainsi : « They were easy targets because there was nowhere they could go. We felt sorry for the enemy because he had no chance. He was a mouse going into a trap ». (in Atkin, 1980 ; 192) Cette situation aurait pu être autrement puisque Churchill connaissait bien cette ville l'ayant visité à plusieurs reprises au début du siècle afin de

rencontrer la mère de son épouse. Alors pourquoi les fantassins ne connaissaient-ils pas la situation? (Atkin, 1980 ; 10)

Au lendemain de Dieppe, ayant fait des pertes totalisant 3367 canadiens (1946 prisonniers) sur 4963 envoyés au front, Roosevelt abandonne l'idée de s'attaquer immédiatement à l'Europe, il affronte plutôt l'Allemagne en Afrique du Nord. La relation Staline-Churchill se stabilise, puisque Churchill vient de démontrer avec Dieppe que l'ouverture d'un second front en Europe n'est pas un manque de volonté des Alliés, mais une impossibilité matérielle. (Abautrer, 1969 ; 32) Bien que ce Raid permit la cueillette de renseignements inespérés pour le débarquement de Normandie du 6 juin 1944, il n'en reste pas moins que le prix en est chèrement payé. « We were sent into the Raid, in my opinion, largely to prove to our people, the Americans and the Russians that a Second Front just wasn't on. And we proved it. (Forbes West, Royal Regiment of Canada dans Atkin, 1980 ; 214) Dieppe aurait-il été volontairement manqué ? Nous ne le saurons jamais. Mais si l'hypothèse s'avère vraie, selon plusieurs auteurs, Churchill aurait manipulé tant Staline que Roosevelt en n'endossant pas pleinement leur requête. De plus, il en aurait fait de même avec sa propre armée en omettant de donner des renseignements primordiaux à l'exécution du plan d'attaque, en ne donnant pas les ressources nécessaires à la bonne exécution du projet et en limitant les grandes chances de réussite du Raid. Voici ce que nous appelons un acte perlocutoire dont le but ultime, soit de démontrer aux É-U et à l'URSS que l'ouverture d'un second front en Europe était tout simplement impossible, est la manipulation des locuteurs afin d'atteindre le but poursuivi. Le Raid de Dieppe s'inclut ainsi entièrement dans le concept de perlocution verbale démontré par Habermas.

Comme vu plus tôt, il existe deux types de communication à l'intérieur de l'agir communicationnel. D'abord le consensus normatif élaboré préalablement par la locution et l'illocution. Ensuite, les situations d'intérêts, par le biais de la perlocution, sont des actions téléologiques. « Nous identifions leur sens uniquement au regard des intentions que poursuit l'auteur et des buts qu'il voudrait réaliser. L'intention de l'acteur est constitutive pour les actions téléologiques comme l'est la signification de l'énoncé pour les actes illocutoires. » (Habermas, 1987 ; 299)

La perlocution est incluse dans les actions téléologiques, qui se divisent en deux grandes catégories : instrumentale et stratégique.

Nous nommons instrumentale une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite des règles techniques d'action et que nous évaluons le degré d'efficacité d'une intervention dans un contexte d'états de chose et d'événements ; nous nommons stratégique une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite des règles de choix rationnelles et que nous évaluons le degré d'efficacité de l'influence prise sur les décisions d'un partenaire rationnel. (Habermas, 1987 ; 295)

L'activité instrumentale vise des situations d'action non sociale, alors que l'activité stratégique s'oriente vers des situations d'action sociale la mettant ainsi dans l'activité communicationnelle. Nous entendons par outil ou instrument de manipulation, l'utilisation de l'activité communicationnelle à des fins perlocutoires. Il en résulte que l'activité stratégique s'ingère dans sa définition, dans le champ d'action de l'activité communicationnelle alors que l'activité instrumentale, comme nous l'expliquerons plus tard, sera nécessaire au concept du jeu des apparences.

La manipulation est cette capacité d'amener un participant ou des participants à faire ce que le locuteur désire, tout en lui ou en leur cachant cette intention. La manipulation peut ainsi s'exprimer par l'activité d'exercer un pouvoir sur quelqu'un. Pour l'instant, nous ne

donnerons pas de définition du pouvoir, mais disons seulement que le pouvoir peut s'exercer sur quelqu'un (manipulation) et qu'il réside dans la possibilité de faire faire quelque chose. Pour Habermas, la manipulation se situe au niveau de l'agir stratégique dissimulé. Le niveau qui nous intéresse est celui des actes téléologiques, de la perlocution, de l'agir stratégique dissimulé qui peut faire appel soit à une illusion inconsciemment produite, soit à une illusion consciemment engendrée. (Habermas, 1987 ; 340-341)

La première, l'illusion inconsciemment engendrée, se situe en fait dans la distorsion de l'activité communicationnelle. Le locuteur, ayant une attitude vers l'agir stratégiquement dissimulé inconsciente, élève ses stratégies de défense, ce qui conduit à des perturbations de l'intercommunication, affectant ainsi l'entente avec les autres participants. Dans ce cas, « (...) [le locuteur] s'illusionne lui-même en ne voyant pas que son attitude dans l'action est orientée vers le succès et qu'il ne fait que maintenir l'apparence de l'agir communicationnel.» (Habermas, 1987 ; 340) Cette situation provoque tout de même l'accomplissement du but inconscient à atteindre, donc du succès. La deuxième se définit par la perlocution. La distinction entre les deux formes d'agir stratégiquement dissimulé est évidente ; l'une transforme inconsciemment les intentions tout en se croyant dans la même lignée de l'entente initiale de l'activité communicationnelle, alors que l'autre émet dès le départ les intentions ou les buts masqués à atteindre.

En résumé, la locution est le contenu de ce que dit le locuteur, l'aspect communicationnel, l'illocution se situe au niveau de la réaction produite ou au sens donné, c'est ce que le locuteur produit en parlant, alors que la perlocution, c'est l'effet ou l'intention cachée que le locuteur désire obtenir en engageant l'acte de parole; c'est utiliser l'autre comme *lumière*

à ses fins, comme instrument de manipulation. C'est un niveau de manipulation qui se retrouve dans l'agir stratégiquement dissimulé, plus précisément dans la conscience du locuteur d'orienter ses intentions masquées vers le succès.

Cette dynamique face à l'agir stratégique conscient ou inconscient devient le centre de la question de l'apparence. Est-ce que la manipulation provoquée par l'apparence est consciente ou inconsciente ? Voici l'une des questions fondamentales dont il est question dans la transposition de l'agir communicationnel vers le corps. Pour l'instant, une problématique vient à l'esprit, à savoir quelle est l'implication de l'action instrumentale et de l'action stratégique par rapport à une théorie du jeu des apparences ? L'action instrumentale, qui se définit globalement comme une intervention directe de manipulation dans la situation d'action, s'applique-t-elle à la sociologie du corps ? Nous croyons que la division entre les actions instrumentale et stratégique existe plus ou moins dans le langage corporel. Elles vont se juxtaposer afin de créer l'ouverture possible vers l'agir communicationnel pour le corps.

Contrairement à l'agir communicationnel examiné par Habermas et basé sur les actes de parole, l'agir communicationnel transposé au corps se basera sur le jeu de l'apparence. A la différence de deux ou plusieurs acteurs échangeant par l'usage de la parole, par l'écoute interactive, la théorie de l'apparence mettra en place, d'un côté le regard de l'un et, justement, de l'autre côté l'apparence. Cette nouvelle dynamique amène donc un nouveau concept, celui du regard. Tout débute par l'oeil guetteur de l'autre, le jugement constant qui s'abat en toute circonstance sur l'individu qui se situe dans le champ de vision. Jugement conscient ou inconscient, là n'est pas la question ; le jugement s'effectue irrémédiablement.

L'apparence suit des normes de conduite culturelles et sociales, le regard s'incruste également dans cette dynamique.

Nous esquisserons ici la dynamique communicationnelle que nous voulons appliquer au corps. En nous basant sur l'agir communicationnel, nous utiliserons ses concepts les plus importants pour les appliquer au langage corporel. Commençons par la locution. Elle se laisse transposer dans le concept de l'apparence ; c'est-à-dire elle inclut tout ce que l'on voit autant la gestuelle, le vêtir, que l'humeur, en fait tout ce qu'une personne transmet en se présentant. L'illocution se définit par le regard de l'autre, le jugement conscient ou non produit par l'apparence. La perlocution, quant à elle, devient le centre des intentions qu'une personne veut produire en agissant d'une telle façon ou tout simplement en s'habillant. Puisque le vêtir est une question culturelle et sociale, autant que le gestuel, le fait d'agir d'une telle sorte amène souvent des réactions de l'entourage facilement prévisibles, devenant presque un jeu. Le jeu des apparences se situe justement à ce niveau.

Tous ces concepts seront élaborés dans les chapitres suivants ; le regard, le corps et l'apparence, le jeu des apparences et le pouvoir ou la manipulation. Nous analyserons plus en profondeur la locution, l'illocution et la perlocution dans ces différents chapitres. Pour le moment, nous voulions brièvement donner un aperçu de l'ouverture vers le langage du corps. La perception du langage corporel peut varier d'un individu à l'autre, amenant une dynamique pouvant être personnelle, interpersonnelle, culturelle et sociale.

Ce chapitre sur la théorie d'Habermas a été utilisée afin de préparer le lecteur à une vision corporelle de cette analyse. Le développement de cette recherche débute ainsi plus

spécifiquement ici. Les éléments-clés analysés dans les prochains chapitres se juxtaposeront et s'articuleront afin de démontrer l'aspect perlocutoire du langage corporel, c'est-à-dire tant au niveau de la manipulation des intentions du sujet sur l'objet qu'au niveau de la manipulation de son apparence pour arriver à ses fins. L'aspect théorique du langage verbal laisse place au langage corporel, toutefois son analyse sera repris au dernier chapitre dans le but d'expliquer et de comparer les nuances qui existent entre ses deux types de langage.

Chapitre 2: L'importance du regard pour une sociologie du corps

L'allusion au regard relève directement de l'oeil, de la dynamique du visible, de tout ce qui s'expose devant nos yeux. Mais en réalité, le regard va au-delà de cette conception, il pénètre sous l'enveloppe physique de ce qui l'entoure, l'individu, et par le fait même devient exposé aux autres regards. Il est essentiel de développer ce concept d'un point de vue psychologique et philosophique, afin de comprendre son ampleur aux niveaux individuel, culturel et social pour accéder enfin au plan sociologique, celui qui nous intéresse.

Le regard est présent dans toutes sociétés. Il est l'instrument qui rend possible la vie collective. En fait, il produit le lien essentiel du principe de visibilité d'une société. Variant et se développant énormément d'une société à une autre, la visibilité permet « aussi bien la forme de l'apparence que la procédure image » (Gauthier, 1996 ; 55). Sans le regard ou la possibilité de voir autrui, toutes les notions de parure, d'art, en fait de cette extériorisation adressée à l'autre perdrait son sens et découlerait sur une nouvelle façon de vivre qui nous est difficile à imaginer. Contrairement à notre société où tout est esthétisant, dans les sociétés pré-modernes, « l'extériorisation était d'ordre conventionnel ou rituel. Elle permettait d'assurer un échange selon une *symbolique de la relation* gouvernée par la mise à vue de l'artifice » (Gauthier, 1996 ; 56). Selon Gauthier, la visibilité, ou cette capacité à rendre visibles les phénomènes et les comportements, est un dérivé de la forme sociale. Toute société dégage l'obligation de s'entendre sur les valeurs qui la forment, amenant ainsi l'importance de prendre en considération les signes qui la soutiennent. L'apparence développe l'identification des individus à leurs valeurs, à leur niveau social et à leurs traditions. L'extériorisation symbolique se fonde sur les artifices théâtrales de ses membres.

Tout est clair, un individu qui regarde l'autre n'a pas à chercher une réalité ou une intention derrière l'artifice, il se contente du jeu de l'apparence de la théâtralité symbolique qui reflète les alliances et les convictions du groupe. (Gauthier, 1996 ; 57) Aucun but caché, aucun effet perlocutoire recherché, l'artifice symbolique se présente tel qu'il est.

L'artifice n'est jamais retenu comme un moyen (ni comme une fin d'ailleurs), seulement comme une apparence dont il faut rétablir la déformation éventuelle sous peine de tomber dans l'infrastructurel : une mise à nu brutale de l'absence de rapports sociaux, une plongée irrépressible dans une psychologie élémentaire faite d'orgueil bloqué et d'amour-propre infini. L'apparence doit donc toujours être maintenue à son niveau symbolique, sans retour sur le signifié, sinon elle se dégraderait en signe, sans finalité, sauf à entrer dans une stratégie instrumentale. Le jeu d'artifices sous-tend une mise en forme symbolique qui fait du mental un enjeu collectif offert à appréciation, envoûtante ou défavorable, mais sans jamais abandonner sa parure. (Gauthier, 1996 ; 56-57)

L'apparence symbolique se révèle, en fait, la forme extériorisée du mental collectif qui rend possible la relation avec autrui, sans se soucier aussitôt de puissance ou de manipulation.

L'autre est visible ; c'est-à-dire que le regard n'a pas à s'appuyer sur le symbolique pour comprendre les artifices de l'apparence. Mais ce premier règne de la relation regard/apparence perdra ses atouts dû à trois phénomènes : la « mutation de l'apparence en signe exhibitoire », ensuite le télescopage des cultures, c'est-à-dire l'arrivée de la société hétérogène malgré, par exemple, le rêve du « melting pot » américain, enfin l'influence de la technique. (Gauthier, 1996 ; 58) Ce changement radical du symbolique conduit à l'exhibition pure et simple située à travers des signes.

L'exhibition à travers des signes se base malgré tout sur le symbolique, mais à un autre niveau. Elle en utilise les mêmes éléments dans le but de les exhiber, de les faire voir, afin de se faire reconnaître, non seulement comme supérieur mais également pour en revendiquer les privilèges qui lui sont liés. L'exhibition publique se transforme pour devenir le distributeur des signes de visibilité et de banalité. (Gauthier, 1996 ; 61)

Le regard ne parcourt plus le relief des apparences, il plonge dans la panoplie des signes qui lui sont soumis comme autant de limites à l'imagination. L'extériorisation n'est plus relayée par la communauté, elle se sépare de la vie collective pour devenir l'objet, transformé en arsenal d'auto-légitimation, d'une stratégie capitaliste de contrôle social. (Gauthier, 1996 ; 60)

Le capitalisme, à travers les rêves et les libertés qu'il procure, a permis l'accomplissement d'une théorie de Durkheim : « L'homme est un être aux besoins insatiables ». La volonté et le besoin de posséder ont transformé notre façon de voir à travers les âges. L'objectivation, ou le fait de tout concevoir comme objet, fait partie intégrante de la réalité quotidienne. Voir et vouloir posséder : telle est la consigne qu'a permise le capitalisme. Considérer l'autre comme un objet pour l'accomplissement de nos propres désirs est une quête perpétuelle de notre regard qui, d'une façon consciente ou non, sombre dans la manipulation. Nous verrons dans quelques instants la position de Sartre à ce sujet.

La présentation de ce transfert du symbolique au signe a été utilisé afin de démontrer la modification du regard à travers les temps. Le regard n'a eu d'autres choix que de se transformer avec l'ère du signe. Il se doit d'aller au-delà des apparences, d'être incisif pour surmonter les signes en vue de percevoir l'identité de l'autre et de ne pas tomber sous la tutelle de son apparence ou de sa façade. Le regard a changé devenant plus vorace, car il devient le jugement envers autrui, mais aussi un regard sur nous.

Aucun thème n'est tabou dans un univers visuel qui exclut d'habiter une forme, d'acquérir une posture, de définir une position. La vieillesse du corps, sa grosseur ou ses excroissances comme ses prothèses ou ses amputations, ses difformités, sont appréhendées non comme des singularités, mais comme des attractions plus ou moins visualisables par un regard déjà stimulé par d'autres lots d'images selon son bon droit. C'est à partir du moment où les formes s'effondrent (celles du corps, du regard symbolique, du territoire, de l'échange...) que le droit apparaît. Le droit de tout voir, de communiquer n'importe quoi, comme des échecs patents qui, *in extremis*, laissent percevoir leur dérèglement. (Gauthier, 1996 ; 168-169)

Le regard est entré dans une ère qui subit les influences du télescopage télévisuel et médiatique qui soumet l'apparence sous une panoplie de signes accentuant ainsi l'incision

du regard. Transformé et amplifié, il juge, analyse, conclut, à une vitesse inédite dans le passé dû à sa rapidité d'exécution, donc de l'assimilation croissante de l'oeil à capter les images publicitaires et télévisuelles, qui sont maintenant des vecteurs de socialisation. Les conséquences des améliorations de la science et de la technologie sont ainsi d'avoir transformé la rapidité de l'oeil à capter des signes qui autrefois n'auraient pu être réalisés. Signes subliminaux, peut être, mais tout de même réels. Le regard se situe en cette période de signes qui permet la perception de la singularité de l'apparence.

Qu'est-ce que le regard ? Il est, sans doute, cette fenêtre ouverte sur la réalité qui nous entoure, cet outil qui nous permet de communiquer sous silence, sans dire un mot, qui amène la perception de l'autre par le biais de ses gestes, de son vêtir, de son humeur, de sa posture, etc, qui deviennent les indices incontournables de son être. Mais le regard c'est aussi cette sensation de n'être jamais seul, de succomber, malgré nous, sous le fardeau du jugement de l'autre. Ainsi, le regard sous-entend deux niveaux soit celui du moi qui regarde l'autre et celui de l'autre qui me regarde. Cette question permet d'effectuer le lien entre la perlocution et l'apparence, puisqu'il est l'outil primordial dans la transposition de l'agir communicationnel de l'oral au corporel. Pour ce faire, nous nous inspirerons des analyses que Sartre propose dans *L'être et le néant* afin de démontrer la dynamique et les engagements du regard.

Comme nous l'avons expliqué brièvement plus tôt, le regard se laisse saisir doublement : dans ce qui observe, soit le sujet, et dans ce qui se fait observer, l'objet. À l'analyse, cette division devient plus complexe qu'elle ne le semble à première vue, puisque le sujet devient

objet lorsque l'objet devient sujet et ainsi de suite. Débutons par la relation simple entre objet/sujet. Selon Sartre (1979 ; 317), l'autre est l'être par qui le sujet observé gagne son objectité, c'est-à-dire que l'objet (« je ») se caractérise par le regard d'autrui. Ainsi, par cette présence portée sur le « je », un malaise critique s'en empare où l'insaisissable subjectivité d'autrui porte un jugement sur le « je » qui est la cause de son mal-d'être. (Sartre, 1979; 317)

C'est ce qu'originellement je me sens être là-bas, pour autrui, et cette esquisse-fantôme de mon être m'atteint au cœur de moi-même, car, par la honte et la rage et la peur, je ne cesse pas de m'assumer comme tel. De m'assumer à l'aveuglette, puisque je ne connais pas ce que j'assume : je le suis, simplement. (Sartre, 1979 ; 311)

En fait, c'est comme si l'objet était maître de son corps sans pour autant connaître la perception de l'image qu'il projette pour autrui, ce qui cause cette nausée, comme Sartre la nomme, base de sa transcendance à autrui. Il n'a aucun contrôle face à ce regard, à cette liberté d'être, cette liberté d'opinion.

[...] [Nous] nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous ; il faut que ce soit l'un ou l'autre. C'est que percevoir, c'est regarder, et saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit dirigé sur nous), c'est prendre conscience d'être regardé. Le regard que manifestent les yeux de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même. (Sartre, 1979 ; 304-305)

Ce qui révèle que l'objet soit regardé est ce sentiment de honte ou de fierté qui, selon Sartre (1979 ; 307), le font sentir qu'il vit. Etre honteux ou fier prouve qu'il se retrouve objet sous ce joug d'autrui concrétisé par son regard et par son jugement. L'effervescence perpétuelle de ce sentiment d'être jugé, d'être objectivé lui soutire le plus intime de son être ; soit sa liberté. (Mounier, 1965 ; 115)

Autrui est pour moi « un système lié d'expériences hors d'atteinte dans lequel je figure comme un objet parmi les autres ». Il est donc la négation radicale de mon expérience de sujet. Mais ce n'est pas seulement un objet qu'il fait de moi, c'est un objet dépouillé et possédé. (Mounier, 1965 ; 114)

Autrui agit donc à deux niveaux sur le « je ». Il prend possession de son apparence, de son univers, de ce qu'il représente et il s'empare du « moi » en faisant sentir sa présence, en restreignant sa liberté par son jugement continu et direct. Ainsi, le premier niveau se déploie par l'appropriation de l'être de « je » par le biais du regard d'autrui. Le deuxième niveau se fait sentir par ce sentiment de jugement incessant qui hante le regardé.

Comme nous l'avons vu auparavant, il existe deux sentiments fondamentaux suite à cette réalité d'être objectivé, c'est-à-dire d'être regardé et d'être rabaissé à un objet dégradé, dépendant et figé que le regardé devient pour l'autre : la honte et la fierté¹. (Sartre, 1979 ; 336) La honte est reliée à la pudeur. Selon Mounier (1965 ; 116), la pudeur s'exprime comme un système défensif face à autrui. Elle se traduit par l'action de se vêtir, de camoufler ses sentiments, en fait, c'est la volonté de voir sans être vu en diminuant son exposition à autrui, « d'être pur sujet sans être matérialisé par le regard de l'autre » (Mounier, 1965 ; 116). La pudeur est ce sentiment de honte que l'on ressent lorsque l'on se voit trop exposé ou trop susceptible face au regard d'autrui. Sartre utilise le péché originel pour expliquer ce fait.

La honte est sentiment de chute originelle, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis « tombé » dans le monde, au milieu des choses, et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis. La pudeur et, en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle : le corps symbolise ici notre objectité sans défense. Se vêtir, c'est dissimuler son objectité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet. C'est pourquoi le symbole biblique de la chute, après le péché originel, c'est le fait qu'Adam et Eve « connaissent qu'ils sont nus ». La réaction à la honte

¹Pour l'instant, seule la honte sera développée. La fierté, quant à elle, peut se définir comme l'opposé de la honte.

consistera justement à saisir comme objet celui qui saisissait ma propre objectité. (Sartre, 1979 ; 336-337)²

Un autre exemple. Il existe, dans les sociétés musulmanes, de sévères interdits contrôlant la ségrégation sexuelle. Ces interdits ont amplifié la force du regard surtout sur le plan du voyeurisme de l'homme vis-à-vis la femme. Le regard, bien qu'il soit impalpable, devient un acte aussi malicieux que le toucher. Les femmes, dans ces circonstances, étant vêtues de la tête aux pieds, animent, malgré la tendance contradictoire de leur habillement, les fantasmes de l'homme, qui expriment la volonté de déshabiller du regard la femme. « L'interdit voyeuriste y est souvent confondu avec l'interdit de toucher, dont rend compte l'expression : « Toucher des yeux » qui prend la valeur symbolique d'une véritable possession de l'autre. » (Couchard, 1994 ; 78) Le regard tend ainsi vers le voyeurisme qui dicte conséquemment les mœurs sociales. Le regard, à travers elles, devient un outil de puissance et de soumission au même titre que les forces physique et verbale. « Mon aimé m'a tuée par le regard, que serais-ce s'il ajoutait la parole ? » (Couchard, 1994 ; 78) Cette chanson chantée par les femmes Marocaines révèle, à juste titre, la force du regard comme outil de communication.

²Le débat que suscitent actuellement les seins nus en Ontario est un exemple de cette pudeur utilisée comme projection des plus puritains face aux plus libéraux. Les femmes qui décident d'être torse nu acceptent leurs corps et perçoivent leur geste comme un droit fondamental. Alors que le mouvement opposé et conservateur conçoit cette nudité comme un geste sexuel dû au caractère sexuel de cette partie du corps. La honte est transférée de la regardée au regardant par la prise de conscience que la relation sujet/objet peut se changer par le passage de sujet à objet sous l'emprise du regard d'autrui. Le débat des seins nus en Ontario est différent de la situation de certaines plages de France où le fait des seins nus, s'établissant seulement sur les plages, a été accepté graduellement.

Dans ce monde Musulman, c'est la femme qui est au centre de l'interdit et c'est elle qui doit prendre en charge cette responsabilité en s'acharnant sur des règles très strictes de pudeur.

La moindre parcelle de sa peau pouvant éveiller le désir sexuel chez l'homme, elle avait l'obligation, dans la tradition, de se couvrir complètement, hormis le visage, les mains et le bout des pieds. Les voiles et les foulards se superposaient pour ne donner aucune prise à la puissance de l'oeil, suspecté de traverser les murailles et donc de transpercer aisément de fragiles étoffes. (Couchard, 1994 ; 81)

La femme perçue comme un pur objet sexuel, ne doit éveiller en aucun temps la libido de l'homme. Son regard, outil de pulsions érotiques, cherche continuellement à percer le mystère de cet habillement uniforme et linéaire. La femme est perçue comme menace pour l'équilibre sexuel de l'homme et, de ce fait, le corps féminin « apparaît morcelé, découpé en zones corporelles permises ou prohibées pour l'oeil masculin ». Pour certains extrémistes, l'interdit du regard porté sur la femme les amènent à brandir la menace selon laquelle le regard sur la femme rend aveugle. Pudeur similaire à la tradition chrétienne du Moyen-Age où la cécité est amenée par les abus sexuels ou simplement le coït. Au même niveau que le christianisme, l'activité de l'oeil ou le fantasme qu'il cherche à dénuder peut être perçu comme l'accomplissement du coït par le regard. La femme musulmane ressent une honte puisque le regard la fixe continuellement et l'homme se voit interdire d'outrepasser cette norme sociale. (Couchard, 1994 ; 79-80)

Ce voyeurisme atteint également les hommes dans un lieu précis qu'est le hammam ; ce bain public où s'expose la nudité. Afin d'empêcher le désir homosexuel, des règles de savoir-vivre supplémentaires se sont ajoutées.

Les « bonnes manières » du hammam proscrivent la nudité totale et stipulent que pour éviter toute tentation homosexuelle l'homme devra se munir de deux pagnes : l'un pour masquer son propre

sexe, le second pour se voiler les yeux et éviter ainsi la tentation de regarder un baigneur impudique. (Couchard, 1994 ; 81)

Cet exemple démontre à lui-seul la honte de se retrouver nu. De plus, il place, à son plus haut niveau, le regard et ses pouvoirs. Le pouvoir de séduction du regard est bien représenté dans les sociétés musulmanes, où l'impudeur des parties considérées sexuelles est perçu par les yeux, et où le contact visuel est craint pour son effet enjôleur.

Un exemple utilisé par Sartre (1979 ; 403) est celui d'une personne timide lorsqu'elle rougit. Elle réagit beaucoup plus face « à une conscience vive et constante de son corps tel qu'il est et non, pour lui, mais pour l'autre. [...] [Je] je ne saurais être embarrassé par mon corps tel que je l'existe. C'est mon corps tel qu'il est pour l'autre qui devrait m'embarrasser. » Au-delà du « je » existe autrui qui, étant un être social, devient le centre de référence, et c'est grâce à lui que « je » perçoit son corps. La société occidentale actuelle préconise un dicton similaire à « mangez bien, faites du sport, soyez bien dans votre peau ». Cet énoncé nous amène aux paramètres sociaux de ce que c'est que d'être bien dans sa peau. Dicté justement par la société, il revient à l'énoncé proposé par Sartre: « C'est mon corps tel qu'il est pour l'autre qui devrait m'embarrasser ». Car si le bien-être est défini par des critères de la société, alors ses membres jugeront et regarderont selon ces mêmes critères. Le fait de bien manger et de faire du sport devrait rapprocher l'individu du corps idéal social. Alors pour être bien dans sa peau, il faut d'abord se fier et se comparer à ce que la société projette par le fait d'être bien dans sa peau, donc à un référent social du corps. Il demeure tout de même évident que la réaction au regard d'autrui diffère d'une personne à une autre. Le prochain chapitre développera justement sur cet aspect relationnel entre le regard, le corps et l'apparence.

Le regard d'autrui devient le point de base pour l'interprétation de l'individu. A ce niveau, il demeure objet alors qu'autrui est sujet.

Ainsi, par le regard, j'éprouve autrui concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu'il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités. Et la présence sans intermédiaire de ce sujet est la condition nécessaire de toute pensée que je tenterais de former sur moi-même. Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi. (Sartre, 1979 ; 317)

Cette relation qui existe entre l'objet et le sujet s'explique, selon Sartre, par la liberté d'interprétation du regardant sur les gestes du regardé. Celui-ci, dès qu'un regard s'abat sur lui, voit son être lui être dépossédé, volé, et se faire ré-approprié par l'autre. C'est-à-dire qu'il ne perd pas, au sens littéral du mot, son être, mais qu'un effet a été réalisé et que son interprétation est hors de contrôle. Le jugement final lui sera peut être à jamais caché, à moins qu'il ne discute avec autrui, ou qu'il perçoive la perception d'autrui, sinon il demeurera sous une impression d'une impression qu'il a donné.

Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical: et ce néant, c'est la liberté d'autrui; autrui a à faire être mon être-pour-lui en tant qu'il a à être son être, ainsi, chacune de mes libres conduites m'engage dans un nouveau milieu où la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre. (Sartre, 1979 ; 308)

Il se fait témoin de cette volonté de liberté de l'objet et, du coup, le carcan qui l'emprisonne. Cette ré-appropriation de l'être du regardé par le regardant aliène l'objet, en ce sens qu'il ne se voit pas comme il est, il en est incapable, seul le sujet peut avoir une interprétation de ce qu'est le regardé. (Sartre, 1979 ; 404) Celui-ci, par contre, peut obtenir une idée substantielle de ce que le regardant peut penser. Le regard a un double rôle : « il permet à la fois d'exprimer ce que l'on ressent, et de recueillir une information par la vision du comportement de l'autre ». (Picard, 1983 ; 165) Le regard a cette caractéristique de pouvoir pénétrer l'intimité de l'autre, une expression populaire indique justement cette fonction indicative de la vérité profonde de l'objet : « être trahi par son regard » (Picard, 1983 ; 165).

Dire la vérité ou un mensonge, l'expression émotionnelle, la dépendance, « la recherche d'une reconnaissance, d'un assentiment, ou alors d'une complicité de la part d'une personne valorisée par son statut soit par l'attente dont elle fait l'objet » (Picard, 1983 ; 168), sont la révélation de la profondeur du regard, de son lien direct avec l'être qu'il représente. Son expression trahit ainsi son état d'être, son intention, sa présence, etc. Il est cet outil fondamental de la communication puisqu'un seul regard peut parfois dire mille mots. Il est, pour ainsi dire, cette défaillance physique qui transmet sans déguisement pour le sujet, l'expression d'un vécu de l'objet. (Picard, 1983 ; 165) L'alliance du regard et de l'apparence représente la transcendance de l'objet vers le sujet.

Il ne faut pas oublier que le regardant peut devenir le regardé et le regardé, le regardant. Suite au malaise provoqué par le fait de se faire regarder ou objectiver, il n'existe qu'une méthode efficace pour reprendre sa « liberté » ou pour devenir sujet, c'est-à-dire qu'il faut riposter et figer à son tour autrui comme objet. (Mounier, 1965 ; 116) Tout le mal d'être ressenti lorsque le « je » était reconnu comme regardé est projeté simultanément : le malaise et l'objectivation, au regardant qui change de statut. De ce fait même, on tente de saisir la liberté d'autrui afin d'assurer le triomphe de notre acte. (Mounier, 1965 ; 117) La dynamique du rapport objet/sujet est transférée à l'avantage du « je ». Ainsi, son regard a mis l'autre sur la trace de son « être-pour-autrui » et révèle l'existence de cet autrui (dans ce cas-ci le « je ») pour qui il est. (Sartre, 1979 ; 329) Il prend conscience qu'il est devenu une « totalité détotalisée et indéfinie, contenue dans une totalité finie qui la cerne à distance », sans jamais pouvoir l'atteindre ni même la réaliser. (Sartre, 1979 ; 333) C'est-à-dire qu'il réalise que son image est capturée par le regard de « je » et interprétée d'après

celui-ci. Pour que cette situation persiste, il faut demeurer sujet tout en laissant l'autre comme objet. Il est impossible de juger autrui, ce corps semblable au mien, en prenant conscience que mon corps ait lui aussi une dimension-objet. (Sartre, 1979 ; 404) Ce qui amène la problématique, selon laquelle qui de l'autre ou de « moi » est considéré comme sujet ou comme objet, dans une circonstance de regard simultanée ? Dans cette perspective, le fait que le « je » se sente objectivé l'empêche de devenir le regardant puisque son sentiment d'être objet anéantit la possibilité d'objectiver Autrui.

Le regard simultané est impossible. C'est-à-dire qu'un individu peut passer d'objet à sujet, et vice-versa, sans toutefois avoir le statut d'objet et de sujet simultanément. Un regard concomitant entre deux individus se résume soit à une quête de complicité ou à une relation de pouvoir s'établissant entre les parties. C'est-à-dire lorsqu'aucune personne se sent comme objet, une relation de confrontation se dénoue soit par l'objectivation de l'une des parties ou soit, par exemple, le sentiment de menace s'établissant conjointement entre les « belligérants ». « Être regardé est souvent interprété comme être remarqué, être l'objet de l'attention d'autrui et finalement sous l'emprise d'autrui (l'hypnotiseur est l'archétype du regard qui subjugué, domine et soumet l'autre). » (Picard, 1983 ; 165) Personne n'aime être soumis, ce qui caractérise l'épreuve du regard, l'épreuve de force qui confronte les parties et qui dévoilera le vainqueur d'après le sentiment de malaise qu'aura le vaincu en déviant son regard.

Cette situation correspond à une quête de pouvoir. Par exemple, deux personnes entrent en même temps dans un ascenseur. Ils ne se connaissent pas et tentent de croiser leur regard le moins possible. L'une d'elle fixe le décompte des étages, alors que l'autre

s'occupe à lire tant bien que mal un livre. Qu'est-ce qui entraîne ces deux individus à se sentir aussi coupables ou dans le malaise non seulement de regarder l'autre mais aussi de se faire analyser ? Plusieurs explications sont possibles : l'espace vital, l'imposition d'être avec un étranger dans un espace clos pour un certain temps, ou, selon Sartre, se sentir objet tout en ayant la possibilité d'être sujet. La technique ici est simple. On ne se regarde pas afin de ne pas placer l'autre dans l'inconfort, qui est déjà présent malgré tout. Imaginez-vous fixant vos livres alors que l'autre vous scrute de la tête aux pieds. Comment vous sentiriez-vous et quelle serait votre réaction ? Vous auriez l'impression d'être vu comme objet et votre réaction serait, par exemple, à deux niveaux :

Je puis objectiver autrui par l'indifférence. Je fais alors comme s'il ne me regardait pas, je me distrais de lui parfois avec lui. Alors, je suis à l'aise, je ne suis pas aliéné, je suis dans l'état inverse de la timidité ou de la honte. [...] Je reste en danger d'être chosifié par autrui, je le suis, mais je ne le sais plus. Je suis installé dans la mort d'autrui, la mienne. (Mounier, 1965 ; 118)

Cette réaction n'améliore pas la situation mais permet un niveau d'acceptation ou d'indifférence face à autrui. Le deuxième niveau est beaucoup plus axé sur l'offensive. C'est ici que la quête de puissance entre en jeu. Vous fixez son regard et, du coup, vous n'êtes plus objet, vous êtes sujet. Du coup, autrui se retrouve dans la même position que la vôtre et ne se sent plus objet mais sujet. « Le regard, lorsqu'il n'est pas chaleureux, est souvent ressenti comme hostile ; en effet, comme on l'a vu, il est aussi le moyen d'expression privilégié des sentiments agressifs. » (Picard, 1983 ; 167) Le regard consistant devient une épreuve de force, une situation de rivalité, vue surtout dans une confrontation entre individus de même sexe surtout chez les hommes. L'échappatoire dans cet exemple d'ascenseur est soit l'arrivée à destination, soit la déviation du regard qui équivaut à donner le pouvoir à l'autre, ou soit l'entrée en jeu du verbal. Cette réaction à la stimulation de la



fixation du regard est plus agressive, mais elle est une volonté de conscientisation à autrui qui tente de s'introduire dans votre liberté. Cette intimidation par le regard est plus facile à percevoir dans le milieu sportif, qui est un milieu de compétition. A la boxe, par exemple, l'intimidation visuelle fait partie intégrante de l'événement sportif, surtout dans les affrontements, souvent publicitaires, avant le combat.

Un autre exemple se retrouve dans la popularité de deux regards de personnages devenus connus à travers le monde. Le premier, encore plus révélateur de la confrontation par le regard, est sûrement l'exemple de Charles Manson. Ce tueur en série et chef de secte, confrontait du regard, lors de son procès pour l'assassinat de l'actrice Sharon Tate entre autre, quiconque osait croiser le sien et surtout celui du procureur.



Voici la photo la plus publiée à travers le monde de Manson, qui démontre sa confrontation, son intensité et son hypnotisme dans une quête de pouvoir. Le deuxième exemple est celui de Jack Nicholson dans le film « The Shining ». Son regard démontre, quant à lui, un niveau de folie, bien que joué par l'acteur, qui révèle la transparence de son être que le regard peut parfois exprimer. Le regard, comme

l'apparence, peut se transformer et être joué afin de dégager la façon selon laquelle l'acteur veut être perçu.

La quête de pouvoir s'élabore tout de même d'une façon plus complexe pour Sartre. Considérer l'autre comme pur objet auquel l'objet se réfère pour s'identifier facilite le jugement du sujet sur l'objet.

[...] [Du] du seul fait que *je ne suis pas l'autre*, son corps m'apparaît originellement comme un point de vue sur lequel je peux prendre un point de vue, un instrument que je peux utiliser avec d'autres instruments. Il est indiqué par la ronde des choses-ustensiles, mais il indique à son tour d'autres objets et finalement il s'intègre à *mon monde* et c'est *mon corps* qu'il indique. Ainsi le corps d'autrui est radicalement différent de mon corps-pour-moi : il est l'outil que je ne suis pas et que j'utilise (ou qui me résiste ce qui revient au même). Il se présente à moi originellement avec un certain coefficient objectif d'utilité et d'adversité. Le corps d'autrui, c'est donc autrui lui-même comme transcendance-instrument. (Sartre, 1979 ; 389)

Autrui est donc un centre de référence secondaire pour le sujet, au milieu du monde. Le sujet utilise autrui au niveau de sa transcendance-transcendée, c'est-à-dire qu'en étant un centre de référence, autrui se voit dépasser par le sujet lorsqu'il se projette vers ses possibilités ; il « transcende sa transcendance, elle est hors de jeu ; c'est une transcendance-objet ». (Sartre, 1979 ; 388) En fait, le sujet perçoit le corps d'autrui comme un objet véhiculé « sans intermédiaire et totalement dans le dépassement perpétuel de sa facticité ». Il est perçu comme « corps-plus-que-corps » puisque c'est grâce à lui que le sujet peut se saisir dans le monde.

Mais ce dépassement ne me renvoie pas à une subjectivité : il est le fait objectif que le corps - que ce soit comme organisme, comme caractère, ou comme outil - ne m'apparaît jamais sans *alentours*, et doit être déterminé à partir de ces alentours. Le corps d'autrui ne doit pas être confondu avec son objectivité. L'objectivité d'autrui est sa transcendance comme transcendée. Le corps est la facticité de cette transcendance. Mais corporéité et objectivité d'autrui sont vigoureusement inséparables. (Sartre, 1979 ; 401)

Ainsi, par le corps d'autrui, le sujet ne voit pas que simplement l'objet, il analyse l'être d'autrui par ses alentours. C'est-à-dire qu'il n'est non seulement chair, mais aussi un être d'artifices, tant au niveau de ses vêtements que des liens individuels et sociaux qui le déterminent. (Mounier, 1965 ; 118) A travers son apparence, le regardé se transcende au regardant, sans toutefois comprendre l'extériorisation de son être de cette façon.

Mon corps est là non seulement comme le point de vue que je suis, mais encore comme un point de vue sur lequel sont pris actuellement des points de vue que je ne pourrai jamais prendre ; il m'échappe de toute part. Cela signifie d'abord que cet ensemble de *sens*, qui ne peuvent se saisir eux-mêmes, se donnent comme saisis ailleurs et par d'autres. (Sartre, 1979 ; 402)

C'est ainsi que par les artifices du corps, le sujet peut saisir beaucoup plus que cet être de chair qu'est l'objet. Et, à partir de ce point, un certain niveau de manipulation peut être acquis par le sujet par le biais de son jugement de l'objet et par le mal d'être, la timidité ou le malaise de ce dernier. Les chapitres suivants élaboreront en effet sur cette question de l'apparence et de manipulation.

En résumé, Sartre explique qu'il y a trois dimensions ontologiques du corps. La première s'explique par le fait que « j'existe mon corps ». C'est-à-dire que le corps fait partie intégrante de l'être. La seconde dimension est le fait que mon corps est connu et utilisé par autrui. A ce niveau, toute la dynamique de la manipulation du sujet sur l'objet se voit dans la possibilité d'effectuer son entrée en jeu. La troisième dimension est le processus par lequel « autrui se dévoile à moi comme le sujet pour lequel je suis objet ». (Sartre, 1979 ; 401) C'est en réalité la relation essentielle entre l'objet et le sujet où l'objet existe pour lui comme connu par le sujet dans sa facticité même : à titre de corps de l'objet. Le regardé sent presque le besoin du regard d'une autre personne pour se reconnaître ; c'est-à-dire pour que son être soit capté par l'autre afin de pouvoir la saisir à nouveau. À ce niveau, la dynamique de la manipulation de l'objet sur le sujet se voit dans la possibilité d'effectuer son entrée en jeu.

Avec l'apparition du regard d'autrui, j'ai la révélation de mon être-objet, c'est-à-dire de ma transcendance comme transcendée. Un moi-objet se révèle à moi comme l'être inconnaissable, comme la fuite en autrui que je suis en pleine responsabilité. Mais, si je ne puis connaître ni même concevoir ce moi dans sa réalité, au moins ne suis-je pas sans saisir certaines de ces structures formelles. En particulier, je me sens atteint par autrui dans mon existence de fait ; c'est-de-mon-être-là-pour-autrui que je suis responsable. Cet être-là est précisément le corps. (Sartre, 1979 ; 401)

Autant le sujet a besoin de l'objet, autant l'objet a besoin du sujet, et cette relation s'accroît lorsqu'une personne saute d'objet à sujet et vice-versa en un court laps de temps. Il est primordial pour un individu de se faire objectifier, de permettre à sa facticité de devenir être dans le monde, puisqu'il lui permet d'avoir un centre de référence. (Sartre, 1979 ; 408-409)

L'objectivité de mon corps pour autrui n'est pas objet pour moi et ne saurait constituer mon corps comme objet : elle est éprouvée comme fuite du corps que j'existe. Pour que les connaissances qu'autrui a de mon corps et qu'il communique par le langage puissent donner à mon corps-pour-moi une structure d'un type particulier, il faut qu'elles s'appliquent à un objet et que mon corps soit déjà objet pour moi. (Sartre, 1979 ; 404)

Ainsi, le centre de référence, autrui, doit communiquer oralement avec l'objet afin de lui faire part de sa prestance ou de sa dérision, enfin pour le dépeindre. Dans le contexte qui nous intéresse, soit celui de la manipulation par l'apparence, seul le jeu du langage corporel sera nécessaire en l'entrée en jeu des acteurs. Ce sera le jeu de la première impression qui unira ou non les acteurs, et qui laissera peut être à jamais perplexe l'impression donnée. Mais le regard individuel est le reflet, en quelque sorte, du regard social, puisque les normes de l'apparence sont dictées par la société. « La société de consommation impose de nouvelles normes : la valorisation des caractéristiques de la jeunesse du corps (la beauté, la souplesse, l'élasticité, la sveltesse, la santé) qui crée de nouvelles règles, de nouveaux interdits et de nouvelles frustrations. » (Picard, 1983 ; 201) La relation regard/apparence fait partie de cette société de consommation où le corps est esthétisable. Il ne peut que se soumettre à la liberté du jugement perceptif de l'apparence d'autrui basé sur ce centre de référence qu'est autrui or, par celui-ci, se trouve le référent social du corps.

Chapitre 3 : Pour une perspective du corps idéal et de l'apparence corporelle dans une sociologie du corps

Quelle arme est aussi tranchante, aussi pénétrante, dans son mouvement aussi luisante et grâce à cela aussi décevante qu'un regard ? On marque à quarte haute, comme à l'escrime, et on se fend en seconde... cet instant est indescriptible. L'adversaire se rend presque compte du coup, il est touché, oui, mais touché à un tout autre endroit qu'il croyait.

(*"Journal d'un séducteur"* in Baudrillard, 1988 ; 146)

Notre quotidien est rempli de technicités sur lesquelles nous nous attardons très rarement. Notre apparence, malgré notre jugement constant sur celle des personnes qui nous entourent, annonce en un coup d'oeil, notre état d'esprit, notre façon de penser. Elle nous représente dans une gestuelle fondée sur nos attentes et nos moeurs. L'apparence, qu'elle impose une séduction immédiate ou une répulsion systématique agit irrémédiablement sur la société qui nous entoure. Elle charme, séduit, suivant des moeurs sociales qui nous représentent également à l'intérieur des paramètres sociaux. C'est non seulement à travers le regard de l'autre que notre apparence importe, mais aussi par le « miroir » égocentrique de notre propre impression. Double raison, double réflexion poursuivant et complétant du même coup la boucle de la logique regard-apparence.

Nous avons analysé, dans le chapitre précédant, l'importance du regard dans la contemplation non seulement de la partie qui se fait observer, l'objet, mais aussi pour l'auto-critique de la personne qui observe, le sujet. Cette transcendance de l'objet vers le sujet permet à l'objet de s'identifier au monde qui l'entoure par le principe, expliqué plus tôt, de la nécessité de se faire objectiver. De ce point, l'objet peut s'identifier à un groupe, porte un auto-jugement sur son corps et sur son apparence. Ce chapitre élaborera sur la dynamique

regard-corps-apparence tant au niveau du langage qui en découle qu'au niveau de l'emphase de l'individu sur les relations inter-personnelles.

Tout d'abord, il est primordial d'expliquer deux concepts qui se chevauchent à première vue, mais qui se distinguent ; le corps et l'apparence. La distinction de base que nous utiliserons entre ces deux concepts est que le corps ne peut se modifier à court terme, bien que, certes, il subit les effets du temps, alors que l'apparence se modifie à court terme, elle tente justement de camoufler, entre autre, les effets du temps sur le corps en suivant le stéréotype du corps social idéal établi par la culture et par la société de l'individu. Le corps fait partie de l'apparence, mais l'apparence ne peut se restreindre seulement au corps. Les pages suivantes expliqueront cette dynamique entre ces deux concepts.

Le corps est cette entité historico-biologique qui unit, premièrement, depuis le début des temps, peu importe la religion, la culture ou la société de l'individu, tous les êtres humains entre eux. Le corps restreint les individus puisqu'ils doivent naître, vivre, vieillir et mourir sous son enceinte. Le corps

« est la source des maladies et le lieu de la souffrance et le principe de la finitude et de l'usure temporelle. À la lettre, le vivant meurt dans son corps ». Cela signifie qu'aux apories de la temporalité s'ajoutent les apories de la corporéité comme instance vouée à la disparition et à la déchéance. (Jankélévitch, 1977 ; 540)

Le corps est le lieu de la vie des individus, tant au niveau des limites du vieillissement et de la temporalité, qu'au niveau de cette présence indélébile et indivisible qu'il représente face à son être. De plus, il en devient son image face aux relations sociales et interpersonnelles. Le corps suit donc le cours de la vie; de la naissance à la mort, de la jeunesse à l'apparition

des rides, il devient ainsi le lien au monde, ou plutôt, le lieu de l'individu dans le monde, sa représentation face à autrui, son affiche ou son miroir.

Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui [...]. Ainsi, l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité. (Merleau-Ponty, 1945 ; 231)

Pour mieux comprendre qu'est-ce que le corps et son implication dans le corps idéal social, nous introduirons trois concepts. D'abord, celui du corps en soi. Le corps est un objet « soumis aux lois générales de l'univers matériel » : c'est-à-dire qu'il marque son existence par le plaisir, la maladie, les blessures tout en obéissant aux lois objectives de la nature, comme le vieillissement qui fait partie de ses limites corporelles. C'est dans les situations extrêmes que le corps en soi impose ses limites. Il est cette projection du corps parmi les objets qui l'entourent le rendant sensible aux contingences du monde. « Le corps en soi est donc comme le corps saisi par l'extériorité du monde, le corps comme monde extérieur à la conscience. » Il est cette entité qui nous unit à la mort en étant objet. Il s'identifie comme le corps à la troisième personne, comme masse de chair et d'os. (Brohm, 1991 ; 97-98)

Le corps pour soi, notre deuxième concept, se représente comme le corps à la première personne. C'est la singularité fondamentale de l'individu. Contrairement au corps en soi qui s'assujettit aux lois naturelles, le corps pour soi est cette prise de conscience de l'individu dans laquelle cette entité extérieure, incluant la représentation du corps en soi sous l'effigie du corps pour soi, lui appartient. Non dans le sens égocentrique du terme, mais dans le sens que cet être, c'est lui. Il devient du coup unique, singulier, d'où la pleine réalisation du corps par l'individu. « Le corps est ce par quoi je suis présent au monde, mais aussi ce par

quoi le monde me rend présent à moi même. » (Brohm, 1991 ; 101) Être de chair, enveloppe corporelle protégeant notre haut-lieu, le corps surpasse cette conception d'armure de l'être : il est ce par quoi l'être « co-existe avec la totalité du monde ». (Brohm, 1991 ; 100) Le corps surpasse la conception d'objet, il devient le corps du sujet, son territoire, allant au-delà d'une simple croûte extérieure, « le corps étant ce perpétuel dehors de l'intérieur corporel et dedans de l'extérieur sensible ». L'individu est chair, il est son corps, il s'identifie à lui et est présent par lui ; le corps devient même hégémonique. « L'intuition du cogito est donc l'expérience vécue du corps comme dimension irrécusable de l'existence, comme incarnation, comme expérience de la corporéité en tant que modalité fondamentale de l'être au monde. » (Brohm, 1991 ; 100) Le corps pour soi est la limite du territoire du « moi ». Il est finalement « aussi bien le vent qui caresse ma peau que mon action, l'eau qui me porte que l'effort que j'accomplis pour me déplacer ». (Brohm, 1991 ; 101)

Enfin, le corps pour autrui se situe évidemment au niveau de la perception de « mon corps » par autrui, mais au-delà de cette relation, il devient la base de l'agir communicationnel.

En vérité, le langage du corps est trop souvent pris pour de l'antidiscours ; le non verbal ne doit pas non plus être considéré comme incommunicable ; si une parole est possible à partir du corps, c'est que celui-ci est déjà langage [...]. Avant même l'entrée en jeu du verbe, il y a expression corporelle, circulation de signifiants. (Maisonnette et al., 1981 ; 45)

Le corps pour autrui devient, grâce à l'entrée en jeu du regard, la base des relations humaines puisque celles-ci débutent au niveau du corps. (Brohm, 1991 ; 101) Le corps pour autrui est le corps en soi et le corps pour soi présenté à autrui. Le corps pour autrui est originellement donné, selon Sartre (1943 ; 410), comme corps en situation. Le rapport à l'autre passe indéniablement par son corps. Toute la théorie de Sartre sur la transcendance

comme transcendée au niveau de la facticité de cette transcendence du corps entre ici en jeu par la vision du corps qui devient subitement une critique non seulement sur autrui mais aussi une auto-critique de son propre corps.

Par la communication avec autrui, j'ai un autre rapport avec le corps [...]. Je découvre le corps en deuxième personne, le corps comme motif, organe et nature d'une autre personne. Je lis sur lui la décision, l'effort et le consentement [...]. D'un côté, par récurrence de la conscience d'autrui sur ma conscience, cette dernière se transforme profondément : je me traite moi-même comme un toi qui, dans son apparence externe, est expression pour autrui : dès lors, me reconnaître moi-même c'est anticiper mon expression pour un toi. D'autre part, la connaissance de moi-même est toujours à quelque degré un guide dans le déchiffrement d'autrui, bien qu'autrui soit d'abord et principalement une révélation originale de l'intropathie. (Ricoeur, 1963 ; 14)

Le propre du corps de chaque individu devient toujours le centre de référence pour analyser les autres corps. Le corps pour autrui suit la logique de Sartre voulant que le corps, comme vu précédemment, soit la marque de commerce de l'individu sans toutefois contrôler son évocation vers les autres individus. Il surpasse le « moi » de l'individu et le surplombe à la fois, car les critiques faites à son égard sont en réalité des atteintes sur son « moi ». C'est par le corps que l'individu est connu par autrui.

Connu, c'est-à-dire à la fois jugé, évalué, objectivé, critiqué, manipulé. C'est par mon corps qu'autrui exerce essentiellement une emprise sur moi. L'analyse sartrienne du regard d'autrui est l'exemple classique qui permet de comprendre l'objectivation-aliénation du corps. Cette existence du corps pour l'autre est **dépossession** de mon corps pour moi et donc possession par autrui de mon corps pour autrui. (Brohm, 1991 ; 102)

C'est comme si le corps pour autrui était une quête perpétuelle de l'objet de récupérer la perception de son corps par le sujet.

Le corps pour autrui indique dans sa gestuelle, sa musculature, son âge, son regard, son humeur, ses cicatrices, en fait, par son monde vécu, des informations à autrui qui lui permet de saisir, en partie, l'entité de l'individu par des signes dégagés par son corps. Le corps parle. A la différence du monde vécu du langage oral qui s'expose par la communication, le parlé, le monde vécu corporel s'établit en l'individu d'une manière inconsciente. L'individu

se concentre tellement sur la communication orale qu'il oublie que son corps par ses mouvements, ses attitudes et ses expressions parle de lui-même. (Dostie, 1988 ; 69) Le corps évoque des signes sur le « moi » sans l'accord de ce dernier. Au sein d'une communauté ou d'une société, le langage du corps est similaire par le biais des signes, d'un répertoire de gestes et de mimiques, en fait, par l'adhésion des individus face à un ensemble de ritualités corporelles. (LeBreton, 1992 ; 4)

Le corps est fondamentalement - et cela me semble l'acquis définitif de la phénoménologie - une **subjectivité**, ou plus exactement une **intersubjectivité**, et quoiqu'on fasse pour l'objectiver, on bute sur l'obstacle du **corps sujet**, du **corps vécu** en tant que donné existentielle irréductible. Mon corps est le pivot du monde, observe Merleau-Ponty (1945; 175), parce qu'il me fait exister concrètement comme sujet incarné : « Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps ». Et je suis mon corps en tant que sujet sensible ayant un vécu corporel singulier. Le corps n'est pas un objet, mais une expérience subjective. (Brohm, 1991 ; 93)

Le corps devient un indicateur non seulement des sentiments de l'individu mais aussi de son groupe d'appartenance, de son âge, de son statut et de son rôle social. (Maisonneuve et al., 1981 ; 47) Mais ce réseau d'informations, sous l'influence du corps vécu, s'amplifie, se concrétise et se complète par le biais du concept de l'apparence. De plus, le jugement du corps d'autrui a comme origine le centre de référence du regardant soit son propre corps, mais au-delà de cette base, la société impose son propre corps imaginaire de référence : le corps idéal social.

Le corps idéal social se jumelle à la perception de la beauté corporelle, qui obéit à un processus d'inculcation sociale débutant à très bas âge et généralisée ; c'est-à-dire imposée à tous ceux et à toutes celles qui appartiennent à la même culture. Il en est ainsi aujourd'hui grâce à cette société tributaire des médias qui valorisent et répandent la standardisation des valeurs esthétiques. Par exemple, un média, très populaire pour répandre l'image du corps idéal social tant pour la femme que pour l'homme, est sans aucun doute les revues

spécialisées sur la mode. Les revues féminines répandent, par leurs mannequins et par leurs spécialistes sur la diététique, le corps idéal social de la femme basé sur la jeunesse, la grandeur, la sveltesse, etc. Les revues masculines répandent elles aussi le corps idéal de l'homme. Celui-ci est basé sur la musculature, par exemple le *six-pack*³, sur une représentation plus mature de l'homme que la femme, allant même jusqu'à une chevelure grisonnante. « L'âge et les rides, dit-on, « vont bien » aux hommes alors qu'ils meurtrissent la séduction féminine. La beauté exige d'avantage la jeunesse de la femme que celle de l'homme. On voit des acteurs grisonnants continuer de jouer les séducteurs ; ce n'est pas le cas des stars féminines. » (Lipovetsky, 1997 ; 191) Les critères du corps idéal social s'imposent plus chez la femme que chez l'homme, même si ce dernier se voit, depuis quelques années, motivé à se préoccuper du soin de son corps. La distinction s'établissant entre les deux corps idéaux est systématiquement proposé par ce type de média et, vu la similitude de cet idéal propagé par la grande majorité des médias, imposé comme but à atteindre pour la population.

Un autre exemple de cette situation, l'émission américaine *Baywatch*, traitant de la vie de plusieurs sauveteurs (lifeguards) sur la côte californienne, reflète elle-aussi le même corps idéal social. Utilisant un autre média, soit la télévision, *Baywatch* est reconnu maintenant à travers le monde justement pour l'aspect *esthétique* de ses sauveteurs, surtout les femmes. Même à Téhéran, en Iran, selon Kaplan (1997 ; 190), cette émission, bien qu'américaine, est la plus populaire. Les médias américains, surtout par le biais du cinéma

³C'est-à-dire des abdominaux très développés.

et de la télévision, sont des institutions des plus importantes pour propager l'information et du coup le corps idéal social, surtout chez la femme.

Les médias occidentaux sont conséquemment les piliers de l'information non seulement occidentale mais aussi mondiale. Cet essor de symboles s'inculque dans les médias et la publicité en utilisant les normes de jeunesse, de santé et des sports puis en utilisant « des personnages prestigieux (stars, héros, sportifs, mannequins) », pour incarner et proposer l'image du corps idéal. (Maisonnette et al., 1981 ; 85) Le malaise, la honte ou la fierté de chaque individu face à son corps se situe à ce niveau où il se confronte à cette référence sociale et imaginaire où la sveltesse, la jeunesse, la musculature, la grandeur, la chevelure, etc, s'y voient impliquées. (Maisonnette et al., 1981 ; 85) Peu importe la rigueur objective auquel on peut faire appel, l'idée du beau ou de l'esthétisme se situe à un niveau subjectif dans lequel la société, par le biais des médias et de la publicité, a tenté d'y établir ses propres paramètres de référence. Toute la publicité, que ce soit au niveau de la nutrition, de la santé, des sports, des voitures (à ce titre rappelons-nous des calendriers style *pin-up*), des matelas, des régimes alimentaires, etc, utilise cette idée du corps idéal social pour vendre leurs produits et, du coup, perpétuer cette imposition inconsciente de ce concept du beau. En proposant d'être bien dans son corps, l'image perçue est celle du mannequin. Le corps idéal social va au-delà de cette finalité corporelle, notre bonheur individuel en dépend;

« ainsi que le dit P.Bourdieu, « tout se passe comme si l'intuition concrète des propriétés du corps saisies et désignées comme propriétés de la personne était au principe d'une appréhension et d'une appréciation des qualités morales et intellectuelles... ». L'excellence corporelle paraît donc indissociable d'une excellence morale et psychologique. (Pagès-Delon, 1989 ; 13)

Ce stéréotype de la beauté physique nous ramène donc au statut de bonheur, d'amour, de jeunesse, de santé, suite à un processus d'inculcation sociale faisant naître des attentes face à des gens perçues comme beaux ou laids. (Marchand dans Dostie, 1988 ; 65)

La notion de corps idéal social s'impose d'une manière plus équivoque aux femmes qu'aux hommes. Celles-ci, s'ayant fait octroyer le titre de beau sexe, se voient contraintes à se soumettre aux normes de beauté que la société a établie. Bien que ce soit une conception sociale et non un acquis incontesté, il n'en demeure pas moins que la femme se voit attribuée, dans la mentalité populaire, le titre de beau sexe. Par exemple, l'origine de la femme, selon la religion catholique, provient de la côte d'Adam. Ceci est bien une construction sociale voulant démontrer la soumission de la femme à l'homme et non un acquis incontesté dont le mouvement féministe se bat depuis plus de trente ans. Mais cette conception esthétique de beau sexe varie d'une époque à une autre. Ainsi, au 19^{ième} siècle, les femmes devaient être plus rondelettes frôlant même l'embonpoint. La femme, avant même cette époque, était toujours associée à la procréation et dans la mentalité populaire, on associait, par divers proverbes et dictons, « toujours grosseur, rondeur et chair à la beauté, la bonté, l'ouverture et l'équilibre ». (Dostie, 1988 ; 59) Dans cette société influencée par la religion, la corporéité féminine était masquée par la volonté de l'Église qui avait enraciné, depuis des siècles dans la conscience collective, l'obligation aux familles de procréer les agneaux de Dieu. Aujourd'hui, ce type de pensée est dépassé mais les femmes sont encore soumises à une typologie corporelle par la société qui les entoure. L'homme se doit lui aussi de suivre un idéal du corps mais dans une approche beaucoup plus souple

même si depuis quelques années la société lui demande d'être plus conscient de son image. Le corps varie donc d'un sexe à l'autre et dans le temps et dans l'espace.

Chaque société a « son corps », tout comme elle a sa langue [...]. Tel une langue, ce corps est soumis à une gestion sociale. Il obéit à des règles, à des rituels d'interaction, à des mises en scène quotidiennes. Il a également ses débordements, relatifs à ces règles. Comme la langue, il est joué tantôt par des conformistes, tantôt par des poètes. Il comporte donc mille variations et improvisations [...]. L'ensemble à la fois codifié et mobile que forme ce corps échappe à l'appréhension, tout autant que la langue. On en saisit des performances particulières, qui seraient les équivalents de phrases ou de stéréotypes: des comportements, des gestes, des rites. Mais le champ de possibilités et d'interdits qu'il constitue en chaque société n'est pas représentable. La multiplicité même de ces déterminations socio-historiques le mue en un objet évanouissant. (Brohm, 1991 ; 91)

La société régit les relations inter-personnelles par rapport au corps ; elle en stimule les signes, elle y adopte le référent social, etc. Les individus se voient *fournis* un corps idéal social et ont la possibilité de s'y référer ou non, mais le concept même d'individualisme, qui se définit de plus en plus sur le fait d'être responsable non seulement de ses actions mais aussi de son corps, se jumelle désormais à la notion de respect de son corps. La relation corps idéal social et apparence semble laisser place à l'individualisme par les artifices du corps, soit l'apparence. Autrement, l'individu sera accusé de ne pas respecter son corps. Nous allons examiner cette relation, mais auparavant revenons de nouveau sur le corps.

Comme nous l'avons vu, le corps est d'abord une réalité objective qui dépend des sources de la vie biologique, de la nature. Le corps est ensuite le siège ou le lieu de l'être. Et, enfin, il est le produit de l'histoire socio-culturel de l'humanité impliquant ainsi le corps idéal social et le corps vécu. Le corps pour autrui s'intègre à l'apparence, le corps fait partie de l'apparence sauf que celle-ci dépasse le concept du corps dans son implication. L'élaboration du concept de l'apparence poursuivra le cours du corps puisque le jeu de l'apparence est justement la quête de modification du corps. Les concepts du corps idéal

social et du corps vécu - en fait le corps pour autrui - trouveront alors une prolongation et un développement.

Qu'est-ce que l'apparence ? L'apparence corporelle à la différence du corps, qui se situe au niveau du « nu », c'est-à-dire le corps sans artifices, peut se définir comme la deuxième peau du corps, sans toutefois impliquer obligatoirement les vêtements. L'apparence se situe au niveau du CORPS et de ses ARTIFICES ; il est à noter que la distinction s'établit ici entre le corps faisant partie de l'apparence et l'apparence ne faisant pas partie du corps, puisque le corps pour autrui est incluse dans l'apparence. Le corps en soi et le corps pour soi n'agissent pas sur la prise de conscience du corps vu par autrui, c'est par le corps pour autrui que l'individu réalise que son corps est une base de communication, donc que le corps devient langage. Par exemple, la relation corps-apparence suit la même logique que la relation corps en soi et corps pour autrui. Le corps en soi est inclu dans le corps pour autrui, mais le corps pour autrui n'est pas inclu dans le corps en soi, puisqu'il possède des attributs différents comme le corps pour soi. Donc, le corps pour autrui est « trop large » pour s'introduire dans le corps en soi au même titre que l'apparence face au corps. Revenons à notre exemple du corps idéal social introduit par les revues spécialisées. D'année en année, malgré les artifices qui sont la partie fondamentale de l'apparence⁴, par le biais de la mode en général, le corps idéal social demeure le même. L'apparence, la

⁴Les buts de l'apparence diffèrent d'un sexe à l'autre pour Lipovetsky (1997 ; 64) : « Au féminin, la séduction s'arc-boute pour l'essentiel sur l'apparence et les stratégies de mise en valeur esthétique. Au masculin, la palette des moyens est beaucoup plus large : la position sociale, le pouvoir, l'argent, le prestige, la notoriété, l'humour peuvent fonctionner comme des instruments de séduction. » Ainsi, la femme se doit de se préoccuper plus de son corps et de son apparence sur des impératifs de beauté. Alors que l'homme base son apparence sur une maturité de son image représentant une carrière professionnelle bien établie.

mode, le camouflage du corps, la prévention de celui-ci, le maquillage, les bijoux, etc, subissent des changements effectifs d'une saison à une autre. Le corps idéal est en quelque sorte un paradigme à l'intérieur de la société ; c'est-à-dire que sa transformation ne peut que s'effectuer à long terme⁵, alors que l'apparence se définit en quelque sorte comme éphémère. Ainsi, le corps idéal social sert de base à l'apparence, il en est en quelque sorte le modèle. Duffos-Priot (in Pagès-Delon, 1989 ; 9) donne une définition du concept de l'apparence qui implique toute la notion du corps pour autrui.

L'apparence corporelle - entendue comme le corps et les objets portés par lui, le corps, sa présentation, sa représentation, c'est-à-dire l'ensemble des caractères physiques constants ou variant lentement (poids, taille, traits du visage), d'attitudes corporelles (postures, expressions mimiques) et d'attributs (habits, coiffure, maquillage, accessoires) - est pourtant au coeur des interactions sociales de la vie quotidienne, que celles-ci soient de simple mises en présence physiques anonymes (dans la rue, les lieux publics, les transports, etc) ou des rencontres effectives (amicales, professionnelles, etc).

Le corps fait véritablement partie de l'apparence corporelle et entraîne également avec lui les implications sociales au niveau de l'apparence. Ainsi, comme le corps, l'apparence a une implication sociale effective. Elle complète et amplifie le corps social idéal qui se transforme en excellence corporelle. Les jugements constants portés sur l'apparence se fondent sur *« le système de pratiques, de représentations, de normes et de valeurs instituant une hiérarchie de celle-ci et constituant le résultat corporel à atteindre »* (Pagès-Delon, 1989 ; 12), tout comme l'est le corps idéal social. Plus encore que le corps, ce modèle, celui du référent social, dicté à l'apparence émet des informations sur la personnalité de l'individu, son rang social, son capital financier, etc, et ce à partir de signes et de symboles que notre apparence projette.

⁵Il est intéressant de noter que le 8e Congrès international sur l'obésité a conclu qu'il fallait changer et combattre l'idéal minceur afin de « donner la priorité à la restauration de l'image de soi et de lutter contre le rejet social dont sont victimes les obèses ». (La Presse, 1998 ; C4)

Le livre de Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, datant de 1932 est une oeuvre de fiction qui pousse à l'extrême dans une société futuriste le travail à la chaîne introduit par Ford. L'auteur décrit les castes de la société selon l'importance du travail effectué en faisant appel à une différenciation de l'habillement. Craignant le pire pour la société future, il avise ses contemporains, par le biais de son oeuvre, du risque d'une société basée sur le travail à la chaîne exploité à l'extrême. Il démontre ainsi que dans cette société futuriste et utopique, tous les individus sont conçus, développés et éduqués en laboratoire selon une prédétermination de leur fonction sociale. Ainsi, les individus sont nourris, alors qu'ils ne sont que des foetus, selon une recette miracle pour chaque caste de la société. Lors de leur éducation, leurs vêtements sont de différentes couleurs selon leur prédétermination. Voici un exemple d'un enfant Béta en période simultanément de sieste et d'éducation subliminale sur son statut de Béta :

« ... sont tous vêtus de vert », dit une voix douce mais fort distincte commençant au milieu d'une phrase, « et les enfants Deltas sont vêtus de kaki Oh, non, je ne veux pas jouer avec des enfants Deltas. Et les Epsilons sont encore pire. Ils sont trop bêtes pour savoir lire ou écrire. Et puis, ils sont vêtus de noir, ce qui est une couleur ignoble. Comme je suis content d'être un Béta. [...] Les enfants Alphas sont vêtus de gris. Ils travaillent beaucoup plus dur que nous, parce qu'ils sont si formidablement intelligents. Vraiment, je suis joliment content d'être un Béta, parce que je ne travaille pas si dur. (Huxley, 1977 ; 45-46)

L'auteur énumère une socialisation extrême basée sur la différenciation des vêtements afin d'indiquer le rôle social futur de chacune des couleurs. Hiérarchisation aussi poussée à l'extrême où tout suit un plan social et dont le vêtir devient une marque de prestige, de pouvoir et de respect, pour les Alphas-Plus du moins. Le vêtir est ici symbole individuel et social de l'intelligence de l'individu et de son rôle dans la société.

Le lien regard-apparence devient une dynamique pouvant amener l'individu à la possibilité d'influencer ses rapports interpersonnels et sociaux en suivant les normes d'apparence

corporelle inculquées dans notre société. Certes, un certain pouvoir en résulte et ce, à juste titre, par le biais du jeu des apparences. Pour l'instant, nous élaborerons sur l'apparence en soi et ce au niveau des modifications qu'elle comporte non seulement pour camoufler les imperfections du corps, mais aussi pour s'assimiler, en quelque sorte, aux demandes sociales.

Les modifications sur l'apparence peuvent se faire à deux niveaux ; à savoir à court et à long terme. Les modifications à long terme sont celles effectuées majoritairement et directement sur le corps et en dernier lieu sur l'apparence, même si à quelques exceptions près, certaines peuvent se faire du jour au lendemain. Alors qu'au niveau de l'apparence, les modifications s'effectuent à court terme et s'appliquent sur les attributs ou sur le « déguisement du corps ». Commençons donc par le long terme.

Le corps, comme vu précédemment, suit des règles biologiques ou naturelles. Le fait de vieillir est le phénomène ultime de toute la question sur l'apparence corporelle.⁶ Ainsi vieillir implique les rides, la perte de cheveux ou les cheveux grisonnants, courber, les problèmes de santé et de vision, le relâchement du corps en général, etc. Transformations drastiques dans le suivi du corps idéal social de notre société qui promeut la beauté et la jeunesse infinies. C'est à ce titre que l'individu prend des décisions afin de contrer cette réalité ontologique. Bien que plusieurs éléments biologiques de notre corps ne peuvent se modifier, comme l'ossature et la taille, il existe plusieurs façons de modifier le corps à long terme. Entre autres, le corps se sculpte par des exercices de musculation et du fait même,

⁶Bien entendu, ce vieillissement s'établit sur le corps, mais en dernière instance s'applique à l'apparence corporelle.

permet de se joindre à une autre attente sociale qu'est l'exercice physique. Plusieurs exercices peuvent accentuer la souplesse du corps, etc. Mais en ce qui a attiré à la beauté, le fait d'être beau ou laid est avant tout une construction de la société par le biais du corps idéal social, la beauté est conséquemment d'abord innée et par la suite développée en suivant ces critères. Par exemple, dans le livre *Le meilleur des mondes*, Bernard Marx est un Alpha-Plus, mais sa physionomie ne reflète pas celle de son groupe d'appartenance ce qui lui cause des malaises et une honte face à son corps qui se reflètent dans ses relations inter-personnelles.

Avoir affaire à des représentants des classes inférieures était toujours, pour Bernard, une sensation fort pénible. Car, quelle qu'en fût la cause (et il se peut fort bien que les potins qui couraient au sujet de l'alcool dans son pseudo-sang aient été exact - il arrive toujours des accidents, malgré tout)⁷, le physique de Bernard ne valait guère mieux que celui du Gamma moyen. Il avait huit centimètres de moins que la taille réglementaire des Alphas, et était mince en proportion. Le contact avec des représentants de classes inférieures lui rappelait toujours cette insuffisance physique. « Je suis moi, et je voudrais bien ne pas l'être », le sentiment du moi était, chez lui, vif et désolant. Chaque fois qu'il se trouvait dévisager un Delta, à hauteur de ses yeux, au lieu de baisser le regard, il se sentait humilié. Cet être-là le traiterait-il avec le respect dû à sa caste ? Cette question l'obsédait. Et non sans raison. Car les Gammas, les Bétas et les Epsilons ont été jusqu'à un certain point conditionnés à associer la masse corporelle à la supériorité sociale. Certes, un léger préjugé hypnopédique en faveur de la taille était universel. D'où le rire des femmes à qui il faisait des propositions ; les tours que lui jouaient ses égaux parmi les hommes. (Huxley, 1977 ; 84-85)

Bernard Marx dépourvu des critères biologiques de sa caste se voit humilié non seulement par ses semblables mais aussi par ses subordonnés. Malgré son uniforme Alpha-Plus⁸, sa taille ne suit pas le corps idéal social de sa caste, d'où sa marginalité et sa prise de conscience de sa différence. Erreur biologique, erreur du travail à la chaîne, Bernard en subit à toute heure les conséquences de sa malformation pour un homme de son statut. Il

⁷Telle est la théorie sur sa mauvaise physionomie : il aurait reçu par erreur, car on croyait qu'il était un Gamma, une dose d'alcool dans son pseudo-sang, alors qu'il était en flacon. (Huxley, 1977 ; 65)

⁸Les uniformes de caste, kaki, gris, noir, etc, sont en vigueur pendant l'éducation des individus. Par la suite, le vêtir, tout en suivant des modes de caste pour promouvoir la consommation, perd de son importance en imposant tout de même ses paramètres.

s'en suit un malaise, une honte face à son corps pour autrui qui se répercute dans ses relations inter-personnelles et sociales. Son habillement est toujours en contradiction avec le référent social Alpha-Plus qui est, hypothétiquement, les clones parfaits de cette société. Le corps idéal social est toujours en perpétuelle relation avec l'apparence et, dans l'environnement de Bernard Marx, ils en sont inséparables dû au caractère de prédétermination sociale de tous les individus. La beauté ou la laideur est conséquemment innée, selon le projet de beauté de la culture, donc en parfaite relation avec le corps idéal social.

Avant notre ère de science et de technologie et avant cette conception du *meilleur des mondes*, par le biais justement de la science et de la technologie, un individu se devait d'être beau de naissance, sinon il n'avait pour modifier son apparence que les « artifices ». C'est-à-dire qu'il pouvait, comme aujourd'hui affiner son apparence par des couleurs vestimentaires, du maquillage, et tout ce qui est relatif à l'apparat. La différence, de nos jours, est que tout est porté sur un esthétisme qui pousse encore plus loin les critères de beauté. Ainsi, grâce à la chirurgie esthétique, tous les défauts du corps, les laideurs, peuvent être embellies.

Le XXe siècle correspond à une manipulation considérable de notre apparence. Ce qui distingue notre époque des précédentes n'est pas tellement la diversité des interventions sur le corps, mais leur finalité presque essentiellement esthétique : une (re)présentation de soi attrayante et flatteuse est si récompensée aujourd'hui, une apparence disgracieuse est si pénalisée socialement que les métamorphoses corporelles d'aujourd'hui sont consacrées presque exclusivement à l'embellissement. (Maisonneuve et al., 1981 ; 46)

Dans l'utopie futuriste de Huxley, Bernard Marx est pénalisé de sa non-conformité au référent corporel de sa caste. La taille et l'ossature ne se corrigent point. À notre époque,

l'arrivée de la chirurgie esthétique pousse plus loin les possibilités de l'embellissement, puisqu'elle permet à l'individu de se commander une beauté presque du jour au lendemain.

La chirurgie esthétique, bien que son intervention ou sa modification sur le corps se joue à court terme, implique un processus psychologique s'effectuant à long terme. La nécessité de l'intervention pour l'individu prend son essor par une prise de conscience d'un défaut corporel qui affecte son bien être. Toujours lié au corps idéal social, il perçoit une partie de son corps comme hors norme ou qui ne se rapproche pas suffisamment du corps idéal social. Un sentiment de honte le saisit et ce par la conscience du regard de l'autre. La honte prend emphase sur l'individu affectant ainsi ses relations inter-personnelles et sociales. Il décide donc de recourir à l'ultime recours ; la chirurgie. Il existe selon Maisonneuve et al. (1981 ; 58), deux types d'intervention esthétique :

celles qui créent des formes nouvelles (nez, seins chez les femmes ; nez, oreilles chez les hommes), et celles qui restaurent (rides, paupières, cicatrices, ventre féminin, cheveux masculins). Le premier type d'intervention concerne des sujets jeunes et célibataires, le second des sujets plus âgés (30 à 45 ans). La demande est rarement isolée et très souvent coexistent d'autres préoccupations corporelles dans un contexte de surinvestissement de l'apparence.

Les deux types d'intervention constituent des recours pour joindre les notions d'apparence de beauté et de jeunesse. La chirurgie esthétique s'insère donc dans la volonté des individus de se conformer au modèle du corps idéal social. Même si les hommes ont à leur portée la possibilité d'une chirurgie esthétique, les femmes sont celles qui ont le plus recours à ce domaine. Ainsi, selon Lipovetsky (1997; 195), « la chirurgie esthétique se démocratise mais de 85 à 90% des interventions en France et 75% aux États-Unis concernent les femmes », ce qui exprime l'imposition sociale plus axée sur la beauté féminine, où la femme prend davantage en considération son image.

Un exemple plus révélateur de la modification de l'apparence directement sur le corps est celle qui évoque le pied « Lotus d'or » de 7,6 cm en Chine à partir du 10^e siècle. (Steele, 1997 ; 89) Afin d'acquérir cette petitesse du pied, il existait deux techniques, soit celle du « Lotus d'or » et celle du bandage de pieds. Le premier procédé était très douloureux :

Les quatre petits orteils étaient repliés sous la plante du pied laissant le pouce libre. L'avant du pied et le talon étaient repoussés l'un vers l'autre, obligeant le pouce à plier et propulsant l'os du talon vers l'avant. Les os se brisaient et une profonde crevasse se creusait dans la voûte plantaire fortement cambrée. La silhouette générale ressemblait à celle d'un talon haut. (Steele, 1997 ; 91)

Le deuxième procédé, celui des bandages, ne faisait que compresser les doigts des pieds, sans toutefois briser les os, ce qui limitait la croissance des pieds. Ces mutilations pour acquérir le corps idéal social dans la société chinoise se sont poursuivies jusqu'au 20^e siècle et portaient évidemment sur la démarche vacillante des femmes et sur le symbolisme érotique de leurs pieds. Ces modifications drastiques de la forme du pied étaient une oppression de la femme pour acquérir un corps idéal social et pour soutenir une perversion sexuelle de la société. (Steele, 1997 ; 89-91) Et à ce titre où le corps idéal est synonyme de bonheur, de conformité au modèle social, dans une version très ancienne de Cendrillon, les demi-soeurs se tranchèrent les pieds et les talons afin d'entrer leur pied dans le soulier de leur soeur, mais elles furent trahies par leur sang. (Steele, 1997 ; 89) Auto-mutilations pour parvenir à entrer non seulement dans le corps idéal social, représenté ici par le soulier, mais aussi pour acquérir le bonheur qui lui est associé.

Tout comme la société chinoise de cette époque, la société occidentale lie elle aussi les petits pieds à la beauté féminine (alors que les grands pieds, chez les hommes, sont signes de virilité). Les talons hauts donnent, tout comme le « lotus d'or », une démarche particulière et l'illusion de petits pieds. (Steele, 1997 ; 91-92) Tout dépendant de la hauteur

du talon et de sa minceur, la démarche en est affectée. Reliés directement au pouvoir séducteur de la femme, les talons hauts sont acceptés et perçus par certaines femmes comme « supplice » nécessaire à la mise en évidence des attraits de leur féminité. » L'attrait qu'apportent les talons hauts est d'amplifier les traits physiques de la femme.

Le port des talons hauts affecte la démarche et l'allure, et beaucoup de caractères liés au sex-appeal en sont accentués. Le bas du corps étant soumis à une tension, le mouvement des hanches et des fesses est amplifié ainsi que la cambrure, tandis que les seins pointent en avant. Les talons hauts modifient aussi la ligne de la jambe, accentuant la courbe du mollet et inclinant la cheville - ce qui allonge la silhouette et donne de l'allure. (Steele, 1997 ; 107)

Plusieurs auteurs comme Steele compare le « lotus d'or » aux talons hauts. Ainsi, comme le décrit Ann Magnuson (in Steele, 1997 ; 94), « ce qui nous distingue des pauvres chinoises, c'est que, lorsque nous en avons assez, nous les enlevons et nous allons courir ailleurs ». La distinction est éminente. D'un côté le « lotus d'or », malgré la même quête d'élévation des attraits de la silhouette, amène des changements drastiques et permanents sur les pieds de la femme, donc à long terme. Alors que le talon haut est un « supplice » provisoire visant une accentuation de l'apparence, donc à court terme. Grossièrement, le résultat reste le même, mais d'un point de vue de sacrifice corporel, la distinction entre les deux techniques est diamétralement opposée. Référent social, oui, mais à quel prix ?⁹ « On comprend la torture endurée par les femmes chinoises [...] Mais personne n'irait nier le charme du talon haut. » (Steele, 1997 ; 95) Voilà une représentation symbolique de l'imposition sociale face non seulement au corps, le cas chinois, mais aussi de l'apparence, les cas occidental et chinois. Le talon suit le cours de la mode, il peut être haut et mince, par exemple les talons aiguilles, ou bas et large. Les années 1990 ont justement proposée

⁹Le référent social est globalement l'apparence idéale sociale, donc le corps idéal social et ses artifices maintenus par la mode du moment. Ici corps idéal social s'applique particulièrement au « Lotus d'or », alors que l'apparence idéale soit le référent s'applique aux talons hauts.

une mode basée sur des talons larges, qui, tout dépendant de la hauteur choisie par la femme, rehaussait tout de même leur silhouette tout en laissant place à une plus grande stabilité et à un meilleur confort.



La société occidentale a également permis des « perversions sexuelles » par des transformations drastiques du corps de l'homme et surtout de la femme. Le corset, bien qu'utilisé à ses débuts comme instrument orthopédique, était aussi un instrument pour promouvoir la quête d'une apparence idéale. L'illustration de Andy (in Foucault, 1975 ; 179) représente la mentalité du 18e siècle face aux modelages orthopédiques sur les modalités du corps. Le corset, à ses débuts au 14e siècle, suivait cette perspective pour tuteurer les imperfections corporelles. Par la suite, le corset chevauchait à la fois

l'orthopédie et les courants de la mode jusqu'au début du 20e siècle. Il disparut de la mode après cinq siècles d'ingéniosité des inventeurs pour améliorer l'appareillage technique : toujours plus rigide, plus serré, s'éloignant des formes naturels du corps. (Kaufman, 1995 ; 18) Le corset est une tentative de modélisation du corps humain, pour en accroître ses lignes tout en resserrant ses défauts. Les fétichistes¹⁰ poursuivirent la pratique du corset

¹⁰ « Les adeptes du fétichisme préfèrent considérer le fétichisme comme une variante sexuelle peu orthodoxe mais légitime - voir comme la simple manifestation d'une sexualité libre. » « Le *Diagnostic and Statistical Manual* de l'*American Psychiatric Association* définit le fétichisme comme un ensemble de fantasmes récurrents, sexuellement excitants, de pulsions sexuelles ou de comportements impliquant l'utilisation d'objets inanimés (comme des vêtements féminins). » Tous les individus sont plus ou moins *fétichistes*, surtout les hommes, à un certain niveau allant de légère préférence pour des stimuli ou activités sexuelles jusqu'au remplacement du partenaire sexuel par ce stimuli. (Steele, 1997 ; chap.1)

jusqu'à nos jours en recherchant, par le biais du laçage, une taille de guêpe ne dépassant pas les 40cm : la taille parfaite étant de 33cm. La technique est simple pour les fétichistes. L'utilisation de cet instrument s'élabore sur plusieurs années et son laçage se resserre graduellement afin d'accéder à la taille désirée¹¹. Il existe des femmes qui se sont faites



enlever des côtes afin de s'approcher de cette silhouette. Bien qu'à un niveau moins conforme, cette reprise du corset vise une permutation du corps à long terme, alors qu'à ses débuts le corset visait une simulation journalière, une apparence particulière, bien que plus douloureuse, au même point que les talons hauts. (Steele, 1997 ; 68-85) Les années 1980-90 virent le retour de la taille de guêpe dans la silhouette idéal du corps féminin. Cette utilisation était éphémère et ne visait pas la permutation à long

terme, mais bien une modification provisoire, comme nous l'avons expliqué plus tôt lors de la distinction corps et apparence. Par cet exemple extrême, on peut constater l'influence du milieu fétichiste sur l'apparence et simultanément sur le corps idéal social. D'un côté en Occident, la chirurgie esthétique représente un changement à long terme dû à la conscientisation de l'individu face à un malaise ou à une non-conformité. D'un autre côté, un changement à court terme s'effectue sur l'apparence qui permet, en premier lieu, de camoufler des défauts sur le corps, donc un malaise face au corps idéal social, et qui permet, en deuxième lieu, de modifier son apparence corporelle selon son humeur. Une vieille parabole a refait surface, depuis le début des années 1980 dans le corps idéal social,

¹¹La photo représente Éthel Granger, la plus petite taille du monde avec ses 33 cm à son apogée à la fin des années cinquante et au début des années soixante. (Steele, 1997 ; 77)

« Mieux vaut prévenir que guérir », entraînant avec elle toute la notion de responsabilisation face à son propre corps et accentuant, du coup, l'approche du corps idéal social.

L'imposition sociale face à la beauté féminine, ainsi qu'à la beauté masculine, ne s'arrête pas au niveau du corps, elle s'applique également dans la totalité de l'apparence corporelle. Enfin, un exemple sur la beauté masculine. Au Niger, à la fête marquant la fin de la saison des pluies et du début de la végétation, les jeunes garçons Bororos se maquillent et se travestissent d'une façon identique afin de s'affronter dans un concours de beauté où les femmes peuvent se trouver un mari. « Tous les danseurs sont grimés de la même manière afin qu'ils soient jugés uniquement sur leur beauté. » Ils dansent en gardant leur visage figé par un sourire théâtral « pour vanter leur dentition, écarquillant les pupilles afin de montrer la blancheur de leur fond d'oeil ». (Soutif, 1998 ; 49) La distinction entre le corps idéal social et l'apparence devient évidente. Les garçons de cette tribu s'habillent de la même façon afin que les femmes fassent leur choix sur les traits de beauté. Ainsi, la dentition et la blancheur des yeux comportent, en cette tribu, des traits essentiels faisant partie de leur corps idéal masculin. Celui-ci, habituellement jumelé à l'apparence, est ici délibérément séparé afin de libérer le corps de certains de ses artifices. La société occidentale n'a pas ce genre de rituel pouvant délimiter le corps de sa seconde peau. Cette seconde peau ou cette complémentarité du corps trouve ses attributs à court terme, car les modifications qu'elle comporte s'allient avec l'humeur de l'individu, le lieu où il se trouve, ses obligations, etc, et n'affectent pas la forme du corps en soi, contrairement aux changements à long terme. D'un côté, les modifications s'appuient sur la théâtralité :

L'apparence corporelle répond à une mise en scène par l'acteur, touchant la manière de se présenter et de se représenter. Elle englobe la tenue vestimentaire, la manière de se coiffer et

d'apprêter son visage, de soigner son corps, etc, c'est-à-dire un mode de quotidien de se mettre socialement en jeu, selon les circonstances, à travers une manière de se montrer et un style de présence. (LeBreton, 1992 ; 96)

Mais cette théâtralité a évolué à travers les âges. Elle trouve sa source, selon Lipovetsky (1987 ; 27), par l'entrée en jeu de la mode, qui débute par la féerie des apparences à l'âge aristocratique, du milieu du 14^e siècle jusqu'au milieu du 19^e.¹²

Cet âge marque la nouveauté non seulement vestimentaire mais, du coup, celle des apparences comme marque d'excellence sociale, source de valeur mondaine, qui change la spatio-temporalité vers l'excellence de l'éphémère et du présent. (Lipovetsky, 1987 ; 37) Cette réalité de la mode permettait aux aristocrates d'afficher leur puissance, leur richesse et leur goût pour la beauté esthétique. Cette vanité pour le présent ouvrit les portes d'un avenir prometteur dans la quête des individus de contrôler leur conditions d'existence. (Lipovetsky, 1987 ; 38) Ainsi, la mode

traduit non la continuité de la nature humaine (goût de la nouveauté et de la parure, désir de distinction, rivalité de groupes, etc), mais une discontinuité historique, une rupture majeure, fut-elle circonscrite, avec la forme de socialisation s'exerçant de fait depuis toujours : la logique immuable de la tradition. (Lipovetsky, 1987 ; 36)

Discontinuité face aux ancêtres, c'est le début d'un nouveau type de socialisation basée sur l'esthétisme, le beau, la mode passagère qui illustre un nouveau type de rivalité entre les aristocrates ; celui d'afficher sa puissance par l'innovation continue du paraître. À cette époque, la tradition social du paraître bascule vers la mode qui s'accapare et qui propage un nouveau consensus où l'apparence des individus suit l'ordre de la théâtralité, de la séduction et du spectacle féérique. (Lipovetsky, 1987 ; 40-43) Avec la mode, les aristocrates accentuent l'observation et l'appréciation des nuances de l'apparence.

¹²L'attrait du corset suit cette quête de théâtralité de l'aristocratie.

Mais la mode n'a pas été seulement une scène d'appréciation du spectacle des autres, elle a enclenché en même temps un investissement de soi, une auto-observation esthétique sans aucun précédant. La mode a partie liée avec le plaisir de voir, mais aussi avec le plaisir d'être regardé, de s'exhiber au regard de l'autre. [...] La mode n'a pas uniquement permis d'afficher une appartenance de rang, de classe, de nation, elle a été un vecteur d'individualisation narcissique, un instrument d'élargissement du culte esthétique du Moi, et ce au coeur même d'un âge aristocratique. Premier grand dispositif à produire socialement et régulièrement de la personnalité apparente, la mode a esthétisé et individualisé la vanité humaine, elle a réussi à faire du superficiel un instrument de salut, une finalité de l'existence. (Lipovetsky, 1987 ; 44)

Le début de la mode, soit la mode aristocratique, utilisait donc l'apparence dans un but d'auto-affirmation qui s'est étendu graduellement à toute la population sous une perspective et dans une possibilité d'individualisation et d'esthétisation, développée dorénavant sur des critères hédonistes. Aujourd'hui, la mode est devenue « la clé de voûte » de la vie collective au-delà même de sa qualité d'agrément esthétique. (Lipovetsky, 1987 ; 15)

La mode d'aujourd'hui agrmente en grande partie l'apparence corporelle. Elle s'est détachée de cette ère aristocratique où elle s'établissait comme marque de classe et comme preuve incontournable de la hiérarchie sociale ; c'est un processus d'individualisation inachevée du référent social. La mode moderne tend vers la personnalisation et la psychologisation de l'apparence où l'individu exprime sa personnalité, sa différence par rapport aux autres, son identité, etc. (Lipovetsky, 1987 ; 113) Étant rendue possible par la tolérance collective actuelle en matière vestimentaire, la mode permet maintenant aux individus d'exprimer leur état d'esprit, leur position politique, leurs intentions psychologiques, etc, par le biais de l'apparence. Cette société permissive soutient une libre expression des opinions ce qui traverse indéniablement la liberté vestimentaire. « La représentation sociale du corps a subi une mutation dont la profondeur peut être mise en parallèle avec l'ébranlement démocratique de la représentation d'autrui : c'est de l'avènement de ce nouvel imaginaire social du corps que résulte le narcissisme. »

(Lipovetsky, 1993 ; 87) Produit fondamental de la société hédoniste, le narcissisme, selon Lipovetsky, réproouve autrui en se concentrant sur une nouvelle parabole, une nouvelle « bonne nouvelle » : le moi l'emporte sur autrui.

« Je est un Autre » amorce le procès narcissique, la naissance d'une nouvelle altérité, la fin de la familiarité du Soi avec Soi, quand mon vis-à-vis cesse d'être un absolument Autre : l'identité du Moi vacille quand l'identité entre les individus est accomplie, quand tout être devient un « semblable ». Déplacement et reproduction de la division, en s'intériorisant le conflit assume toujours une fonction d'intégration sociale, cette fois moins au travers de la conquête de la dignité par la lutte des classes qu'au travers de la visée de l'authenticité et de la vérité du désir. (Lipovetsky, 1993 ; 86)

Dans la perspective de Lipovetsky, il existe plusieurs vecteurs d'individualisation qui agissent comme agent incontestable de normalisation sociale basée sur la notion d'incitation de la mode. Pour lui, la beauté de la mode réside dans la souplesse et dans la tolérance sociale face à l'extériorisation individuelle. Avec l'âge, le corps et le moi deviennent de plus en plus exigeants. Par exemple, pour reprendre une explication de l'auteur (1987 ; 144), à quarante ans, l'individu devient plus mature et a plus conscience de ses actes dû aux changements du temps, la peau change elle-aussi et nécessite des traitements et des soins plus appropriés afin de maintenir une apparence jeune. Car, pour Lipovetsky et aussi en partie pour le corps idéal social, l'impératif jeunesse devient le vecteur d'individualisation ultime, et dans ce cours d'idées, c'est l'individu qui se doit d'être plus vigilant face à lui-même ; c'est-à-dire que chaque individu est responsable de son corps et que par conséquent il se doit d'en prendre soin.¹³ Non parce qu'un jugement constant d'autrui vague autour de lui, mais bien par un état égocentrique, une volonté de vouloir séduire autrui, sans

¹³ Lipovetsky ajoute dans *L'ère du vide* (1993 ; 35) : « Avec le règne des média, des objets et du sexe, chacun s'observe, se teste, se tourne davantage sur lui-même à l'affût de sa vérité et de son bien-être, chacun devient responsable de sa propre vie, doit gérer de façon optimale son capital esthétique, affectif, physique, libidinal, etc ».

lui laisser la moindre chance de porter un jugement. La quête d'une perpétuelle tentative de paraître jeune poursuit l'idéal, selon l'auteur, d'une égalisation des conditions des sexes, d'abord fondée sur la technique des soins personnels. Bien que les soins esthétiques se soient déployés dans toutes les classes sociales au cours du 20^e siècle, une étude française de 1995 affirmait que 25% des hommes utiliseraient une crème hydratante pour la peau et 20% utiliseraient une crème protectrice pour les lèvres. Mais sur 7,3 milliards de vente totale des produits de soins personnels, seulement 110 millions concernaient la vente de produits pour hommes. La conception de préservation, par le biais des soins personnels, demeure majoritairement propriété des femmes. (Lipovetsky, 1997 ; 194) La publicité, la télévision, le cinéma, etc, sont les émetteurs de nos jours des normes sociales et, afin de faire vendre leurs produits, ils utilisent des stéréotypes et du coup les propagent, dans le but de toucher une plus grande clientèle. Le 20^e siècle, par la tentative de normalisation sociale des médias, a transformé et amplifié le référent social.

À présent les pratiques de beauté cherchent moins à construire un spectacle en trompe-l'oeil qu'à conserver un corps jeune et svelte ; elles sont moins finalisées par la sophistication du paraître que par le rajeunissement, la tonification, l'effervescence de la peau. À l'heure de l'antiâge et de l'antipoids, le centre de gravité s'est déplacé des techniques de camouflage à des techniques de prévention, des rituels du factice à des pratiques d'entretien du corps, des mises en scène artificialistes aux contraintes nutritionnelles, des surcharges baroques aux opérations de régénération de la peau. (Lipovetsky, 1997 ; 132)

Un exemple de cette situation sont les produits pour les problèmes de peau, comme l'acné, chez les jeunes. Liant popularité à la beauté, à la douceur et à la perfection de la peau, les compagnies, par le biais des médias, ont réussi à optimiser le mal d'être des adolescents face à leur corps, et du coup, à les prévenir face au bon maintien de celui-ci. Notre ère a entrepris d'imposer une norme sociale aux individus de toutes les classes, celle de la prévention dans le but d'être bien dans sa peau.

Ce chapitre a établi la distinction entre le corps et l'apparence, entre le corps idéal social et le référent social. De plus, il a entrepris de lier en partie la notion de regard de Sartre à cette notion d'apparence de l'individu face au référent social. Ce lien a été délibérément limité et, de ce fait, l'équation corps idéal social et référent social = illusion de bonheur, n'a pas été expliqué, mais le sera dans le prochain chapitre. Par contre, un nouveau concept est venu s'opposer à la honte de Sartre face au regard social ; soit l'importance d'être bien dans sa peau de Lipovetsky. Ces deux perspectives ont été elles aussi volontairement laissées de côté afin de les opposer plus adéquatement dans le prochain chapitre. Elles deviendront la base du concept de capital-apparence et de pouvoir.

Comme vu précédemment, l'agir corporel communique plus rapidement et parfois plus explicitement que la communication orale affectant ainsi toute la démarche de l'apparence et tout le rituel qui la forme. Les modifications sur l'apparence corporelle trouvent tout de même en grande partie référence dans le domaine entier de la mode. L'apparence se fixe dans une modalité primordiale de la socialité où un certain *capital-apparence* est investi dans une quête, consciente ou non, du pouvoir pouvant résulter du jeu des apparences corporelles. Mais avant d'examiner le lien capital-apparence/pouvoir, nous allons poursuivre notre cheminement par l'analyse des notions d'être bien dans son corps versus le référent social, la dualité désir/plaisir et l'approche du jeu de séduction, en fait du jeu des apparences.

Chapitre 4 : Les notions d'être bien dans son corps, de référent social et de la dualité désir/plaisir dans une approche du jeu de séduction contextualisant le pouvoir dans une sociologie du corps.

L'alchimiste connaissait la légende de Narcisse, ce beau jeune homme qui allait tous les jours contempler sa propre beauté dans l'eau d'un lac. Il était si fasciné par son image qu'un jour il tomba dans le lac et s'y noya. À l'endroit où il était tombé, naquit une fleur qui fut appelée narcississe. Mais ce n'était pas de cette manière qu'Oscar Wilde terminait l'histoire. Il disait qu'à la mort de Narcisse les Oréades, divinités des bois, étaient venues au bord du lac d'eau douce et l'avaient trouvé transformé en urne de larmes amères.

« Pourquoi pleures-tu ? Demandèrent les Oréades.

-Je pleure pour Narcisse, répondit le lac.

-Voilà qui nous étonne guère, dirent-elles alors. Nous avons beau être toutes constamment à sa poursuite dans les bois, tu étais le seul à pouvoir contempler de près sa beauté.

-Narcisse était donc beau ? Demanda le lac.

-Qui, mieux que toi, pouvait le savoir ? répliquèrent les Oréades, surprises. C'était bien sur tes rives, tout de même, qu'il se penchait chaque jour ! »

Le lac resta un moment sans rien dire. Puis :

« Je pleure pour Narcisse, mais je m'étais jamais aperçu que Narcisse était beau. Je pleure pour Narcisse parce que, chaque fois qu'il se penchait sur mes rives, je pouvais voir, au fond de ses yeux, le reflet de ma propre beauté. » (Coelho, 1988 ; 11)

Cette mise en situation peu orthodoxe du mythe de Narcisse entre de plein pied dans la conception de Lipovetsky du narcissisme. D'une part, Narcisse admire le reflet de son image sur le lac éprouvant le plaisir de se plaire. D'autre part, le lac utilise Narcisse au même fin, miroitant, du coup, la position de Lipovetsky qui se résume ainsi : se plaire à soi-même. Cette conception narcissique suppose la pleine réalisation du concept d'être bien dans son corps et d'être bien dans sa peau. D'un point de vue individuel, Narcisse était considéré par son entourage comme un être de beauté absolue, donc en pleine symétrie avec le référent social et, du coup, avec le corps idéal social. Le lac, en contre partie, était aveuglé par le désir de voir sa beauté dans les yeux de Narcisse, démontrant la position de Lipovetsky de se plaire à soi-même tant pour Narcisse que pour le lac. Accédant aux critères de beauté de son époque, Narcisse devient la référence de notre société hédoniste.

Dans nos sociétés, les nouvelles normes du corps exacerbent les passions narcissiques d'auto-surveillance, d'entretien de soi et d'optimisation de l'apparence, toutes nos valeurs technoprométhéennes, individualistes et consommatrices conduisent à vouloir ce qu'il y a de meilleur pour soi, à moins accepter le reçu, à refuser la fatalité des disgrâces physiques et les flétrissures de l'âge. (Lipovetsky, 1997 ; 196)

Par le narcissisme, Lipovetsky annonce la rupture ou la suspension de la primordialité du regard d'autrui et accentue l'intérêt sur l'emphase de la personnalisation que représente désormais le narcissisme. D'emblée, l'individu trouve plaisir à se plaire et, par la suite, plaire à autrui. Le moi l'emporte sur autrui. Ainsi, l'individu peut trouver un malin plaisir à se métamorphoser à ses yeux et à ceux d'autrui en modifiant son apparence, ce qui l'amène à se sentir bien dans sa peau. Mais où se situe désormais cette perspective individualiste du paraître que propose Lipovetsky ?

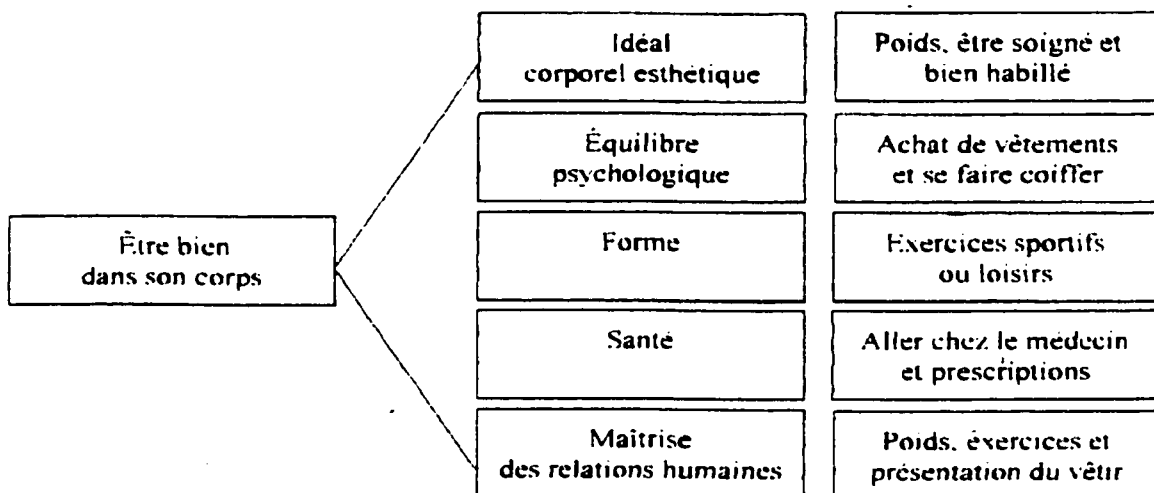
Le fait d'être bien dans son corps, être bien dans sa peau, peut-il se dégager du mythe de bonheur idéalisé par l'approche au référent social ? La position de Lipovetsky est ambiguë sur ce sujet, puisque, d'un côté, il conçoit le bien être de l'individu d'un point de vue égoïste; il déplace le regard d'autrui en une conscientisation secondaire. D'un autre côté, il estime que

moins la mode est homogène, plus le corps svelte et ferme devient une norme consensuelle. Moins il y a de théâtralité vestimentaire, plus il y a de pratiques corporelles à visée esthétique ; plus s'affirment les idéaux de personnalité et d'authenticité, plus la culture du corps devient technicienne et volontariste ; plus s'impose l'idéal d'autonomie individuelle, plus s'accroît l'exigence de conformité aux modèles sociaux du corps. (Lipovetsky, 1997 ; 135)

L'ère de la théâtralité vestimentaire étant dépassée, Lipovetsky rehausse donc l'intérêt du référent social. De plus, l'auteur renvoie à l'idée de référent social lorsqu'il est question d'une société hédoniste où chaque individu devient responsable du bien être de son corps à des fins narcissiques. Être bien dans son corps s'identifie donc à une comparaison

continue avec le référent social qui indique, en un sens, notre conformité aux normes établies socialement.

Être bien dans son corps, être bien dans sa peau, est devenu une norme fondamentale dans notre société. Pagès-Delon (1989 ; 80-81) divise le fait d'être bien dans son corps en cinq catégories, allant du plus important au moins important et ce sur la base d'une étude qu'elle a réalisé : idéal corporel esthétique, équilibre psychologique, forme physique, santé physique et maîtrise des relations humaines. (Voir tableau ci-bas) ¹⁴



Selon ce tableau, l'idéal corporel esthétique correspond à la maîtrise ou à la surveillance du poids. L'équilibre psychologique renvoie au corps. C'est-à-dire que dans le but de repousser ses angoisses et son anxiété, l'individu effectue des investissements afin de modifier son apparence corporelle. Par exemple, un individu achète de nouveaux vêtements et change de tête par une nouvelle coiffure, il recherchera la reconnaissance de son entourage au niveau de l'amélioration de son apparence. Ce tableau démontre une

¹⁴Pagès-Delon, 1989 ; 80-81

corrélation directe entre l'équilibre psychologique et l'apparence se situant, selon notre recherche, au niveau de la reconnaissance d'autrui, de son regard. La forme se retrouve dans les exercices physiques et les loisirs ayant une corrélation directe avec le référent social préconisant l'activité physique. À ce titre, *Participation Canada* utilise les médias pour promouvoir la participation des individus dans des activités quelconques à des fins de forme physique et d'équilibre psychologique. La santé, quant à elle, incite à la consultation de spécialistes et à la consommation de médicaments. Ambiguïté évidente face à l'être bien dans son corps, mais suivant tout de même la logique du référent social ; pour être bien dans son corps, l'information doit venir d'un avis professionnel, ici du corps médical, l'individu ne pouvant pas se diagnostiquer comme étant en parfaite forme physique. Quant à la maîtrise des relations humaines, elle renvoie au poids, à l'exercice physique et à la présentation vestimentaire. Ce qui nous semble très important à ce niveau, c'est que la maîtrise des relations humaines reprend les éléments-clé de ce qu'est que d'être bien dans son corps, reflétant, du même coup, l'importance du référent social. Ainsi, les individus se retrouvent à se comparer continuellement avec l'image que la société reflète actuellement.

Ces normes se constituent donc en devoir-faire sur le mode du savoir-faire incluant de multiples dimensions : connaissance de la mode vestimentaire tant dans les formes, que les matières et les couleurs (et leur mariage), connaissance des tendances régissant la chevelure (longue, courte, raide, frisée) et sa teinte, savoir sur la cosmétique, sur les différents critères d'esthétique, etc. Or ce savoir-faire est indissociable d'un savoir-utiliser qui se révèle être, à l'analyse, un devoir-être, autrement dit une certaine morale comportementale. (Pagès-Delon, 1989 ; 82)

Il est intéressant de noter que malgré cet apport constitutif du référent social, les individus ne peuvent « trop essayer » de s'en rapprocher. Puisque selon l'auteur, afficher ostensiblement l'intérêt porté à l'apparence, par le biais des normes d'appartenance sexuelle, de futilité et de superficialité, amène un jugement négatif dû à une trop grande évidence d'une transformation de soi dans le but d'une séduction exclusivement basée sur

le seul fait physique. L'apparence surpasse le naturel pour sombrer dans la superficialité. Il devient donc inconcevable d'outre-passer les normes morales comportementales sous le risque de tomber dans des stéréotypes sociaux. Il est pourtant possible de vouloir séduire autrui tout en gardant à l'oeil ces normes, sinon la subtilité nécessaire devient effectivement visible. Le jeu de séduction sera à l'honneur à la fin de ce chapitre.

L'apparence tire son importance dans l'impression donnée. Selon Maisonneuve (1981 ; 65), l'apparence suscite des attentes stéréotypées qui contribuent à la formation des impressions. Lorsqu'un individu tente de trop se rapprocher du référent social, il annihile ou réduit l'aspect naturel de son apparence qui est fondamental aujourd'hui. Le look superficiel amène un jugement négatif d'une personne ayant un contrôle trop ardu sur ses émotions rendant difficile l'interaction basé sur l'information dégagée des réactions corporelles. La première impression vient du message porté par l'apparence, de la personnalité en passant par le statut social jusqu'à l'identité des sujets qui seront jugés d'après celui-ci. Mais ce message n'est pas perçu d'une façon totalement univoque.

Il existe probablement selon la dimension considérée (mode, élégance, etc.), au-delà d'attitudes globales stéréotypées, des variations sensibles d'un milieu à l'autre. Ainsi il s'agirait d'émettre par la manière dont on s'habille des informations (quant à sa profession, sa personnalité, etc.) conformes aux traits considérés comme socialement désirables dans le groupe particulier où l'on veut faire «bonne impression ». (Maisonneuve et al., 1981 ; 67)

L'apparence peut être acceptée dans un milieu et ne pas l'être dans un autre, tout est question de contexte et à quel milieu l'individu veut-il être relié. Puisque tout dépendant du milieu dans lequel se trouvent les individus, les signes de l'apparence peuvent être perçus différemment dépendant des stéréotypes usuels dans le milieu.

Les stéréotypes et les impressions sont intimement liés. D'abord les stéréotypes sont, selon Descamps (1989 ; 20), comme des codes, des modèles préétablis, des schémas abstraits ou généraux. Le stéréotype est un schéma simplifié et extrême généralisant sur des valeurs de tout un groupe. Il est pourtant près du préjugé mais s'y différencie sous trois aspects :

1 / Le préjugé est un préjugement, une prise de décision individuelle [...]. Il est produit par la première éducation, en correspondance avec son mode de vie et d'autres attitudes. Mais il est susceptible de changer à plus ample informé. 2 / Le préjugé est une attitude générale, alors que le stéréotype est une opinion toute faite, donc la rationalisation d'un préjugé. Le préjugé est de ne pas aimer les Noirs, les stéréotypes sont de les déclarer paresseux et bruyants. Le préjugé englobe souvent plusieurs stéréotypes. 3 / Enfin le préjugé peut être individuel alors que le stéréotype est social et collectif. Le plus grave, c'est que le stéréotype n'est pas forcément faux. Il y a en lui un fond de vérité. (Descamps, 1989 ; 18-19)

Le stéréotype est donc une opinion toute faite qui peut se baser sur des critères physiques pour exprimer des valeurs.¹⁵ Par exemple, le début des études sur les stéréotypes corporels remonte à 1875 avec Lombroso. Il voulait prouver qu'il existait chez le criminel-né des stigmates de la dégénérescence. (Descamps, 1989 ; 24) Un autre exemple a trait à la signification des visages. Si une femme a une forme de visage rectangulaire, elle «est énergique, volontaire, autoritaire, dure, sévère, rude, exigeante ». Chez l'homme, la même forme rectangulaire du visage le représente comme « sportif, courageux, play-boy et autoritaire, mais il est aussi dur, froid, fier et satisfait de lui ». (Descamps, 1989 ; 53 et 56) Ainsi, il existe des stéréotypes différents dépendant du sexe, sur la taille, les mains, le visage, la couleur des yeux, la couleur des cheveux (le plus populaire de tous les stéréotypes chez les femmes blondes : c'est celui de la *Dumb blond*), les rides, le port de bijoux, le vestimentaire, en fait l'apparence. La première impression est généralement attribuée aux préjugés et aux stéréotypes, mais elle se développe sur l'apparence en

¹⁵À ce sujet, M. Shahin, dans son article « The leader's looks », a établi une analyse de la physionomie de Lucien Bouchard et de Jean Charest lors des élections provinciales du Québec en 1998, basée sur la forme de leur visage.

général pouvant tomber dans le stéréotype par la similarité entre deux ou plusieurs traits. Le jeu des apparences consiste entre autre à jouer avec les impressions données, en tentant de camoufler la transparence de l'être, mais plus que tout, pour être bien dans sa peau, en se liant toujours au référent social. Mais attention, comme l'a souligné Pagès-Delon, l'apparence et le référent social ont une relation subtile où l'individu ne peut être entièrement translucide et ne peut s'approcher de trop près de la superficialité ; il s'agit de trouver une parfaite corrélation individualiste entre le savoir-faire et savoir-être, et le devoir-faire et le devoir-être.

Ce savoir/devoir est constitué, en premier lieu, de normes

qui les sous-tendent et qui sont « une sorte de guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales » ; et en second lieu les valeurs dans lesquelles ces normes s'enracinent et qui sont autant d'éléments renvoyant tant à l'univers réel qu'à l'univers symbolique et reconnus comme désirables ou estimables par un ensemble social donné. (Pagès-Delon, 1989 ; 77)

Ce savoir/devoir être, face au référent social à travers ses normes, se retrouve très peu formalisé et institutionnalisé à l'intérieur de la société occidentale. Si l'on compare avec l'imposition du tchador aux femmes iraniennes lors de la révolution islamique, il est évident que la société occidentale ne légifère que très peu dans le contexte de l'apparence corporelle. Il existe indéniablement des exceptions telles que dans l'armée et dans les congrégations religieuses, ou dans certaines écoles privées où la tenue des élèves est réglementée selon l'appartenance sexuelle, entre autre. (Pagès-Delon, 1989 ; 77-78) À ce titre, l'école Saint-Joseph à Hull par exemple normalise la tenue vestimentaire de ses étudiantes. Mais généralement, l'apparence corporelle n'est pas institutionnalisée, elle est l'une des dernières dimensions où « peuvent s'exercer et agir la volonté et la liberté individuelles par la maîtrise du jeu de ses transformations ». (Pagès-Delon, 1989 ; 79) Cette

individualité, suivant les critères hédonistes des revues spécialisées, suit tout de même des normes prescrites et les utilise afin de s'approcher du référent social, par la construction ou la transformation d'une apparence socialement conforme. La seule règle, peut-on dire, socialement imposée est celle d'être vêtue, sauf en des lieux et en des moments très précis, sous peine d'atteinte à la pudeur.

Pagès-Delon (1989 ; 79-80) indique qu'il existe quatre recettes ou normes prescrites en ce qui a trait au savoir/devoir faire et du savoir/devoir être. La première est la différenciation sexuelle au niveau de l'habillement, même si elle s'efface progressivement. L'appartenance sexuelle se confirme dans l'habit et, à titre d'exemple, pensons à la distinction vestimentaire au niveau des couleurs (rose et bleu), entre autre, distinction éminente au niveau des jeunes enfants. « En deuxième lieu, l'injonction est faite sur le mode : à chaque âge, sa présentation vestimentaire, aux divers âges de la vie correspond un vestiaire particulier. » Il est à noter que cette règle s'établit au niveau vestimentaire et que le référent social de la jeunesse et de la sveltesse se maintient tout de même. La troisième se situe au niveau des normes de présentation de soi tant au niveau du costume-cravate, par exemple, chez l'homme en des circonstances précises qu'au niveau du savoir-vivre.

La dernière enfin repose sur la dichotomie du temps social des acteurs en temps professionnel et des temps de loisir qui ne nécessitent pas le même type d'habillement. La rupture avec les contraintes professionnelles de présentation de soi par l'adoption de vêtements « de loisirs » participe à la quasi obligation actuelle « d'être à l'aise », d'être bien dans son corps. (Pagès-Delon, 1989 ; 80)

Le référent social diffère donc selon les circonstances, l'âge et le sexe des individus. Ces normes prescrites se doivent d'être respectés selon un savoir/devoir faire en corrélation avec le savoir/devoir être.

Ainsi donc le culte actuel « d'être bien dans son corps » renvoie aussi bien au vestimentaire qu'à l'entretien et à la parure, à travers le filtre obligé de normes spécifiées de construction des apparences pour parvenir en dernière analyse à la libre jouissance et à la parfaite fonctionnalité du corps. La sanction de la non-conformité à ces normes est celle de l'inconfort physique glissant vers un inconfort moral et psychologique. (Pagès-Delon, 1989 ; 81-82)

Être bien dans son corps renvoie toujours à un référent social de l'être bien dans son corps.

Être bien dans sa peau implique l'approche du référent social, puisque, tel le rêve américain, celui-ci implique une symbolique du bonheur et du bien être qui surpasse indéfiniment son rival :

Lipovetsky réfléchit sur la sacralisation du moi par rapport à autrui dans une société penchant vers l'hédonisme. Sartre, quant à lui, réfléchit sur le fait que le corps est un produit essentiellement social et, de ce fait, traversé par un jugement constant d'autrui sur le moi. Ces deux conceptions semblent en opposition à première vue, corps pour soi d'un côté, corps pour autrui de l'autre, leur finalité principale semble pourtant être identique puisqu'il s'agit avant tout « d'être bien dans son corps ». (Pagès-Delon, 1989 ; 16) Ainsi, d'un côté la volonté narcissique de se replier sur soi-même est toujours fonction d'une appréhension personnelle de se plier au référent social pour s'attribuer un sentiment de fierté ; fierté de son corps, de son apparence, volonté de séduction.

La personnalisation du corps appelle l'impératif de jeunesse, la lutte contre l'adversité temporelle, le combat en vue de notre identité à conserver sans hiatus, ni panne. Rester jeune, ne pas vieillir : même impératif de fonctionnalité pure, même impératif de recyclage, même impératif de désubstantialisation traquant les stigmates du temps afin de dissoudre les hétérogénéités de l'âge. (Lipovetsky, 1993 ; 88)

Simultanément, le narcissisme accomplit une mission de normalisation du corps. L'intérêt fébrile que nous portons au corps n'est nullement spontané et libre, il répond à des impératifs sociaux, tels que la ligne, la forme, l'orgasme, etc. (Lipovetsky, 1997 ; 195) D'un autre côté, la prise de conscience du jugement constant de l'autre sur le moi peut

effectivement amener un sentiment de fierté et de honte par rapport à l'apparence corporelle. L'être bien dans sa peau et le référent social sont soumis l'un à l'autre dans une boucle ludique où l'individu base son interprétation de lui-même selon sa propre apparence, tout en n'ayant aucun pouvoir sur les jugements qui seront portés sur lui. Il pourra tenter de les influencer, sans toutefois pouvoir contrôler totalement le jugement d'autrui.

Comme nous l'avons vu auparavant, la société actuelle dicte, par le biais des médias, le corps idéal et l'apparence idéale, donc du référent social, que chaque individu devrait approcher. L'image idéale est introduite par l'utilisation de "top modèles", de sportifs, d'acteurs, etc, qui semblent toujours associés à leur corps, représentant l'approche optimale au référent social, au bonheur. De ce fait, un corrélatif direct s'effectue entre le summum de bonheur et le référent social. Prendre soin de son corps et de son apparence devient l'équivalent d'un corps sain dans un esprit sain. En approchant du référent social, le mythe veut que le corps devienne un objet de désir accentuant ainsi la possibilité de se plaire à soi-même et de plaire aux autres démontrant l'indicatif du bonheur en corrélation avec le fait de plaire ou non, d'être désiré ou non.¹⁶ Puisque la conception de notre corps réfère au fait d'être heureux en concomitance avec le référent social, l'humain, être social, se veut en quête perpétuelle de reconnaissance par ses pairs se liant ainsi à la volonté d'être désiré.

¹⁶Il est important de noter ici que le bonheur s'exprime, suivant notre contexte, par le fait d'être bien dans son corps. Conséquemment, la vision hédoniste souscrit entièrement à cette perspective de bonheur.

La conception du désir est l'un des derniers éléments, utilisé au cours de ce travail, suivant la logique de la boucle ludique du pouvoir. Le désir s'établit dans le rapport de soi-même à autrui et d'autrui à soi-même simultanément. La définition du désir ne se restreint pas à une simple question libidinale (Paradis, 1987 ; 98-99), ce serait limiter le sujet à de pures pulsions sexuelles ou fantasmagoriques. Le désir inclut la question libidinale psychanalytique, il s'y réfère mais ne s'y limite en aucun moment. Comme le souligne Michel Onfray (1993 ; 13) en utilisant l'exemple d'Origène qui prit les enseignements du Nouveau Testament au pied de la lettre en se sectionnant les parties génitales afin d'atténuer son désir ; « il dut alors comprendre, mais un peu tard, que le lieu de désir n'est pas le phallus, mais la tête, le cerveau. Et qu'on ne perd pas la tête aussi facilement. » Le désir est situé dans le corps, mais aussi et plus directement au niveau des sensations où il se manifeste. Il s'attache donc aux cinq sens par lesquels il se conceptualise. (Onfray, 1993 ; 14) Désir et plaisir sont intimement liés puisque le désir se définit vulgairement comme l'accomplissement d'un acte menant au plaisir. Dans le modèle freudien, la libido infantile subit une pulsion irrésistible vers un objet qui l'amène à nier la réalité et à n'obéir qu'à la concrétisation du plaisir, s'apaisant seulement dans la satisfaction de celui-ci. (Audard, 1993 ; 80) Cette conception du désir se soumettrait à une loi aveugle et irrationnel où la pleine responsabilisation de l'individu face aux conséquences de ses actes serait au minimum. L'individu, en étant un être pensant, disposerait de l'autonomie nécessaire pour effectuer une hiérarchisation de ses désirs et ainsi promouvoir ses besoins dans le cadre d'une vie pleinement satisfaisante.

Par « désir rationnel » ou « éclairé », les philosophes entendent des désirs dont j'ai pesé aussi honnêtement que possible les conséquences éventuelles. Plus intéressant que l'intensité du désir, nous pouvons donc prendre en considération ses conséquences. Est moralement acceptable un

désir dont les conséquences seront bonnes pour moi et pour autrui ou, du moins, non dommageables. (Audard, 1993 ; 81)

Hiérarchisation des désirs en suivant une cohérence de responsabilisation, telle est la consigne d'une société hédoniste telle que pensée, comme nous l'avons vu plus tôt, par Lipovetsky.

Pour Onfray (1993 ; 40), le désir est littéralement congédié par le plaisir. Puisque le désir se retrouve dans les sens et que le plaisir se veut la concrétisation du désir, où il y a plaisir, il n'y a plus désir. Le plaisir tente de repousser le désir pour y prendre place et emplir ce manque voué au désir.

Bien sûr, on ne détruit pas le désir. Au mieux, on le congédie, un temps, par le plaisir - avant qu'il ne réapparaisse sous la même forme. L'hédonisme dira, d'ailleurs, que la meilleure façon de gérer le plaisir, c'est de l'engager sur la voie de la réalisation. Faire, c'est défaire. Satisfaction, puis jubilation, dépense d'énergie et apaisement.

Quoi qu'il en soit, le désir se noue à l'individu et se retrouve du fait même englobé dans un cadre social. La société, comme nous l'avons vu plus tôt, supervise les individus en limitant leurs actions selon des mœurs et des paramètres sociaux. Ainsi, l'individu, bien qu'il veuille atteindre le plaisir, se voit contraint au respect envers autrui sous une logique éthique. Comme le démontre Audard (1993 ; 80), le désir ne peut être décrit comme une absurde envie ou pulsion, mais doit être perçu comme un rapport à des fins visant l'épanouissement, comme le désir de vivre heureux. Autrui devient le pivot de cette conception d'où l'importance de maintenir notre quête du plaisir à un niveau de respect non seulement d'autrui mais aussi des paramètres sociaux. Le désir, à première vue, est égoïste, mais un individu peut désirer le bien être d'une autre personne en se basant sur la sympathie qui lui est portée. Le plaisir que l'individu ressentira alors est l'épanouissement de son désir. De plus, l'humain est un être social qui possède des désirs égocentriques, bien entendu, mais

qui partage également par le fait qu'il vit en société des désirs se soutenant au-delà de son ego. En d'autres termes, selon Audard (1993 ; 40), « le Bien moral doit également être bon pour moi, et pour l'humanité d'une manière générale », d'où le processus de responsabilisation de chaque individu vis-à-vis ses désirs et vis-à-vis d'autrui. Peu importe la vision hédoniste face à la relation désir/plaisir, l'individu, tout comme dans la relation entre son corps et le référent social, se doit toujours de négocier entre deux entités qui sont, à certains niveaux, conflictuelles : l'individu et la société. L'individu fait toujours face aux problèmes de satisfaction de ses désirs mais doit simultanément en suivre les règles éthiques. Dans cette perspective, un individu peut désirer voir une autre personne, seulement pour le plaisir de la voir, et non dans un but spécifiquement libidinal.

Ainsi, la fin du désir est la concrétisation du plaisir, mais suivant toujours une dynamique selon laquelle le désir resurgit des méandres de sa propre mort ; boucle ludique infinie où l'humain se définit comme être de désir. « Cette infinité est le propre de l'homme existant dans l'intersubjectivité, puisque dans autrui, ce que je désire, c'est le désir qu'il peut avoir pour moi. » (Auvoux et Weil, 1991 ; 96) Le désir est bien cette quête de reconnaissance de l'être.

Il n'est pas de sujet désirant qui puisse prétendre se passer de désirer le désir de l'autre, de se perdre tant soit peu dans son discours emprunté, et par là même de se concilier son concours, toute révolution, sous ce rapport, n'étant elle-même que la tentative devenue irrépressible de voir renaître ce désir sous la forme d'Eros là où il se trouve déjà sur la voie d'une extinction mortifère. (Paradis, 1987 ; 95)

Le désir pénètre dans cet incontournable perception d'être *aimé* par autrui, qu'il désire être en ma présence. Amenant du coup le jeu de séduction, il ne peut que se surinvestir sous

cet aspect où le désir s'estime à son apogée. Le désir devient, en quelque sorte, l'élément déclencheur du jeu de séduction.

Le jeu de séduction, tout comme le désir, ne se résume pas à une finalité sexuelle. Séduire pour concrétiser des attentes libidinales peut effectivement faire partie de ce que nous entendons par jeu de séduction, sans toutefois s'y réduire complètement. À la lumière de nos remarques sur le désir, le jeu de séduction devient le résultat de cette volonté de l'individu d'être désiré, de plaire. L'apparence, dans une approche des impressions stéréotypées par le corporel, devient effectivement le vecteur de cette quête narcissique, pour ne pas dire hédoniste. Baudrillard (1979 ; 79) explique ainsi le jeu de séduction :

Toutes les apparences se conjurent pour combattre le sens, pour déraciner le sens intentionnel ou non et le renverser en un jeu, à une autre règle du jeu, arbitraire celle-ci, à un autre rituel insaisissable, plus aventureux, plus séduisant que la ligne directrice du sens. [...] C'est n'est que depuis peu qu'on a réussi à éliminer cet enjeu de séduction, celui qui a pour espace l'horizon sacré des apparences, pour y substituer un enjeu « en profondeur », l'enjeu inconscient, l'enjeu de l'interprétation.

Pour l'auteur, l'enjeu de désir est libidinal. Il en est ainsi du jeu de séduction porté, sous sa première approche, sur une idéologie molle du désir. Pour Baudrillard (1979 ; 244), la séduction devrait se référer au défi, au duel, à l'antagonisme, maximisant ainsi son enjeu. Il en est de même pour l'apparence théâtrale. L'enjeu de l'interprétation se laisse saisir dans cette vision hédoniste de se plaire à soi-même rehaussant ainsi les signes de l'apparence. Hors jeu est désormais l'artifice visant à éblouir autrui, comme nous l'avons vu avec l'analyse de Lipovetsky sur la mode. Dorénavant, le jeu de séduction s'allie au jeu des apparences ; c'est-à-dire sur les informations transmises par l'apparence, par la personnalité *transpirant* de celle-ci via l'intégrité individuelle. Bien qu'existe un référent social, chaque individu l'investit selon sa propre ambition dans un but visant la pleine

harmonie : celle de l'équilibre entre son corps, son apparence et sa personnalité et le référent social. Le jeu de séduction, le jeu des apparences, relève de cette volonté de désirer et d'être désiré, acquiesçant à la dualité incessante et égoïste de désir/plaisir.

Pagès-Delon (1989 ; 114-115) établit, elle aussi, une certaine définition de l'enjeu de séduction. Partant des recettes-miracles proposées par les médias et les techniciens de l'apparence (coiffeur, *désigner* de mode, diététiste, esthéticienne, etc), elle relie la séduction à l'apparence.

Séduction à double face parce qu'à la fois tournée vers autrui (séduire l'autre) mais aussi séduction narcissique de soi (se plaire soi-même). Toute situation de séduction donne à voir un jeu de l'apparence corporelle aussi bien dans la préparation de la présentation physique de soi (et les rituels qu'elle implique) que dans les multiples attitudes mettant en jeu gestes, postures et mimiques au cours de la situation elle-même.

Bien que cette représentation de l'auteure sur la séduction revêt surtout une perspective de conquête sexuelle, elle démontre l'importance de l'apparence au niveau des impressions perçues par autrui. Par contre, la perspective de l'auteure borde l'aspect libidinal de la séduction. Restreindre le plaisir à une simple corrélation sexuelle désir/séduction, c'est limiter l'être humain à une recherche systématique de sa conscience ou de son inconscience instinctive. La volonté de l'individu surpasse l'instinct sexuel. Par jeu de séduction ou jeu des apparences, nous entendons l'utilisation d'autrui pour obtenir sa reconnaissance. Tout comme la représentation du désir, ce jeu consiste justement à obtenir une reconnaissance de l'état d'être humain et de cette entité individualiste reflétant la liberté de l'individu. Bien qu'en utilisant l'instrument de la séduction sexuelle, c'est-à-dire se jouant au niveau d'une relation de vente de soi, basée uniquement sur l'apparence, la séduction s'investit à premier abord dans l'attrance physique, donc dans la séduction libidinale : mais

le jeu des apparences transcende cette situation. À ce niveau, l'individu, en étant bien dans sa peau et en personnalisant sa transparence, démontre sa façon de penser, ses origines, ses valeurs, etc. Du coup, le rapport de séduction surpasse le sexe pour s'investir sous l'aspect de l'entente probable entre deux individus. Ainsi, deux hommes hétérosexuels peuvent se trouver séduisants sans pour autant tomber sous un point de vue libidinal.

Le jeu de séduction se situe donc au niveau du jeu des apparences où l'investissement de soi entraîne une quête de reconnaissance entre deux ou plusieurs individus lors d'une interaction. Le seul fait d'attirer un regard sympathique sur soi hausse l'estime de soi où la concrétisation du jeu de séduction peut se qualifier de réussite. Peu importe si la tentative de séduction est consciente ou non, le résultat face à l'estime de soi demeure le même. Et considérant la société hédoniste examinée par Lipovetsky, le fait de se plaire soi-même, lié à une réussite de séduction face à autrui, amplifie le fait de se sentir bien dans sa peau, donc l'accord au niveau de l'apparence de l'individu, vis-à-vis le référent social.

Le jeu de séduction ou le jeu des apparences ne se limite pas à une quête de reconnaissance individuelle, il est également à considérer dans une perspective de quête de pouvoir.

Chapitre 5 : Le capital-apparence ou la notion de pouvoir comme finalité perlocutoire de l'apparence dans une sociologie du corps.

« We tell people not to judge a book by its cover. But, in fact, we do. »
(Zebrowitz *in* Shahin, 1998 ; 82) L'habit ne fait pas le moine...

Avant d'élucider le mystère du pouvoir dans cette recherche, il serait intéressant de voir le gouvernement de conduites sous l'ancien régime français, plus exactement sous le règne de Louis XIV. Bien que Foucault avait entrepris d'analyser l'art de gouverner, par le biais des conduites tant privées que publiques, nous nous baserons sur le texte de Claudine Haroche, *Le gouvernement des conduites*, afin d'examiner plus particulièrement les règles de civilité aux 16^e et 17^e siècle qui ont un lien direct avec le rapport de pouvoir dans les interactions d'aujourd'hui.

Le roi Soleil avait entrepris d'émettre des règles de conduites dans la relation sujet/roi et roi/sujet. Il faisait l'éloge de l'excellence du gouvernement de soi, par le biais de l'impassibilité, du silence, du secret, etc, enfin du bon maintien de soi-même, au niveau de l'apparence, dans les relations protocolaires et sociales.

Le roi doit ainsi se gouverner pour bien gouverner autrui : gouverner son visage, son corps, son maintien, son propos. L'absence de mouvement, l'immobilité, l'inexpressivité du visage, son impassibilité peuvent traduire, contribuer à exprimer des relations de pouvoir, des positions de pouvoir. Les gestes, les mouvements, les expressions du visage de l'homme de pouvoir impliquent donc un contrôle de soi indissociable de la domination exercée sur autrui. La maîtrise que le roi exerce sur lui-même est ainsi inséparable de la maîtrise qu'il assure sur les autres. Contraindre le visage au silence de l'impassibilité, le maintien, la contenance à la maîtrise de soi, c'est donc se gouverner et gouverner autrui. (Haroche, 1994 ; 42)

Louis XIV demanda aux éducateurs du dauphin de suivre ces recommandations. Déjà à cette époque, le roi avait effectué le rapprochement entre les informations dégagées sur soi par le biais de l'apparence (gestuel, vêtement, visage), en fait de la prestance, et sur les relations de pouvoir dans lesquelles le roi était le fier représentant. Le pouvoir, par ses

signes extérieurs tel le maintien, était perçu immédiatement par les regards et imposait respect et obéissance en contraignant le roi à des règles très strictes de conduites. Apposées à une relation de pouvoir monarchique, institutionnel, les règles de civilité se sont transposées et renforcées, au cours de la Renaissance, à la conduite qu'il convient de suivre dans la société en général.¹⁷ (Haroche, 1994 ; 42-43) Ce processus devint la base d'une conscience, d'une reconnaissance et d'un respect de l'autre tout en délimitant les excès de soi. Ainsi, les règles de civilité de Louis XIV devinrent le fondement des mœurs, des manières de se conduire en société, qui demeure, en quelque sorte, dans la société actuelle sous une pratique concrète s'appliquant aux interactions quotidiennes. (Haroche, 1994 ; 45)

Dans la tradition des civilités, il importe d'apprendre à se contenir pour respecter les autres dans l'espace social : c'est la finalité des civilités érasmiennes et chrétiennes. Il faut savoir encore, comme dans la tradition des civilités baroques, se posséder pour se soustraire aux pouvoirs des autres et savoir, quand il le faut, les dominer. Qu'il s'agisse d'économie domestique ou politique, le gouvernement de soi est indispensable au gouvernement des autres. (Haroche, 1994 ; 44)

Le gouvernement de soi se situe, à l'époque de Louis XIV, dans le maintien de l'apparence extérieure ; c'est-à-dire dans le contrôle de ses passions intérieures en maintenant une apparence posée et tranquille.

Le gouvernement des conduites du roi s'applique à notre recherche à deux niveaux : la transparence et l'importance de l'apparence. Au niveau de la transparence, Louis XIV convenait que pour bien gouverner autrui, il fallait se gouverner soi-même. La passion intérieure ne devait pas transparaître à l'extérieur, puisque c'est exposer ses faiblesses et

¹⁷ Il est intéressant de noter que les règles de conduite suivent, en quelque sorte, la même évolution que la mode aristocratique ; mouvement initial de différenciation de classe, puis repris par la population en général.

que dans une relation directe de pouvoir du monarque, c'est montrer la possibilité d'une incompétence. L'importance de cet exemple est simple. Le monarque a réalisé que son être pouvait transparaître sur son apparence et a agi afin de camoufler son être sous les protocoles du savoir-vivre. Selon la perspective de Sartre, le roi sentirait le besoin de protéger sa transcendance comme transcendée, même si la perspective sartrienne décrit comme impossible le contrôle absolu de l'image perçue par autrui. Les règles de conduite se situent en relation avec le pouvoir, au niveau de l'importance de ne pas transparaître ses émotions, de paraître imperturbable peu importe la situation, pour ne pas exposer ses faiblesses. Dans notre perspective, l'apparence reflète les états de pensée du sujet ; que ce soit l'humeur, l'expérience et l'idéologie personnelle, en fait, elle a tendance à devenir signe psychologique, expression d'une âme, d'une personnalité. (Lipovetsky, 1987 ; 113)

« Les apparences corporelles en situation d'interaction fournissent en effet une somme d'informations sociales sur les acteurs sociaux parce qu'elles résument partiellement ou complètement, parfois de manière erronée (voulue ou non recherchée), l'identité sociale de ceux-ci. » (Pagès-Delon, 1989 ; 10)

Les individus, par leurs impressions, jugent les apparences selon des stéréotypes sociaux et extrapolent également selon ces mêmes bases sur la personnalité des individus. Les interactions sociales actuelles ont évolué depuis les règles de civilité de Louis XIV, mais il est évident que le pouvoir, s'établissant entre deux individus lors d'une interaction, se base sur ce concept d'imperturbabilité de l'apparence du roi. Imperturbabilité dans le sens qu'au même titre que le roi face à son apparence, l'individu d'aujourd'hui transmet des informations par le biais de l'apparence, même s'il ne suit pas des règles aussi strictes de conduite que Louis XIV. Le roi voulait

imposer sa dignité aux regards d'autrui, afin de concrétiser et de personnifier son personnage.

Dans notre exemple, le roi voulait intégrer une relation avec et entre ses sujets digne de son statut ; l'imperturbabilité de son apparence en a été la source. Aujourd'hui les règles de civilité, maintenant désignée comme le savoir-vivre, font partie de l'apparence au même titre que la gestuelle, les vêtements, la chevelure, en fait que la mode. Le savoir-vivre indique le comportement et l'apparence opportuns pour toutes les situations interactionnelles, chaque situation conceptualise et impose donc ses limites d'interaction. Avoir un comportement et une apparence adéquats attirent entre autre un respect général, donc une entrée positive de l'individu dans la conceptualisation de la situation ; ce qui amène un pouvoir, aussi minime soit-il, basé uniquement sur l'apparence. Voyons maintenant le cheminement menant au pouvoir.

Il existe plusieurs définitions du pouvoir appliquées au niveau purement politique, voire gouvernemental. Afin de nous acheminer vers une définition du pouvoir susceptible de s'articuler au concept de capital-apparence, nous ferons appel au texte de Philippe Braud, *Du pouvoir en général au pouvoir politique*. L'auteur définit d'abord le pouvoir de façon générale :

Le pouvoir, quelles qu'en soit les multiples facettes, gît toujours dans l'interaction ; il est relation entre des acteurs ou des systèmes d'attitudes, d'opinions et de comportements. Inversement, toute interaction est nécessairement caractérisée par une relation de pouvoir, unilatérale ou mutuelle, qui s'exprime à travers un échange d'informations (*Lato sensu*). (Braud, 1985 ; 335)

Pour l'auteur, toutes les interactions seraient constitutives de relations de pouvoir, puisque par pouvoir *lato sensu*, il entend qu'une pression a été intentionnellement ou non portée sur

un acteur lors d'une relation inter-personnelle ou sociale. Peu importe la dynamique de l'interaction, elle sera inévitablement affectée par un pouvoir d'injonction ou un pouvoir d'influence.

Le pouvoir d'injonction (pouvoir *sticto sensu*) se fonde sur la coercition : c'est-à-dire qu' « il y a injonction lorsque l'inexécution du comportement prescrit ou la non-conformité à l'attitude requise entraîne l'infliction d'un dommage, malgré la résistance éventuelle de l'intéressé ». (Braud, 1985 ; 349) Il est évident, pour les fins de cette recherche, que la notion d'infliction de punitions (hors de la contrainte physique), ou de dommages, est écartée, puisque suivant la logique de l'agir perlocutoire aucune conséquence matérielle ne peut être administrée au non-fonctionnement de cette tentative de manipulation cachée. Ainsi, le pouvoir d'influence exclut le pouvoir d'injonction. Alors, de quelle façon, dans notre contexte du jeu des apparences, le regardant amène le regardé (ou vice-versa) à faire « ce qu'il n'aurait pas fait autrement ? ». Selon Braud, chaque individu, indépendamment de l'interaction en cours, cherchera à maximiser la possibilité de plaisir, ou, conséquemment, en réduisant le risque de déplaisir, à optimiser son plaisir ou à restreindre sa déchéance.

Ainsi, la relation d'influence

repose sur le fait que A - intentionnellement ou non - fait voir à B son intérêt là où il ne l'aurait pas placé dans cette relation. De sorte que B va, de lui-même, adopter une attitude ou un comportement appropriés c'est-à-dire, négativement sans obligation [...]. À la différence du pouvoir d'injonction, l'influence est donc intrinsèquement un pouvoir de séduction, qui suppose, chez l'assujetti, perception subjective d'un avantage positif à subir l'influence. » (Braud, 1985 ; 352)

Jusqu'ici le pouvoir d'influence introduit (ou se jumelle) à la perlocution de l'agir communicationnel d'Habermas. Le pouvoir d'influence se fonde ici, selon les modalités, sur trois sources : la persuasion, l'autorité et la manipulation. Bien que la persuasion, comme

les deux autres sources, est retenue dans la théorie d'Habermas, elle ne s'applique pas au corps : elle ne sera donc pas développée. En effet, la persuasion se fonde sur des arguments verbaux qui peuvent difficilement s'appliquer au langage corporel.

La première source d'influence analysée ici est l'autorité, basée sur le charisme personnel. Bien que surtout effective au niveau du leader politique, entre autre, elle peut s'appliquer sur un individu ayant un charisme éminent lors de la première impression. Au niveau de l'oral, l'autorité *charismatique* « repose sur des qualités personnelles perçues extraordinaires » par ceux qui se soumettent à son influence : elle se transmet surtout par des discours enjôleurs. (Braud, 1985 ; 354) Au niveau de l'apparence corporelle, cette source d'influence peut se fonder sur la prestance, le savoir-vivre, la gestuelle, en fait, sur une perception personnelle d'un charisme d'un individu basée sur son apparence.

La seconde source est la manipulation :

Entre la persuasion et la manipulation existe cette différence essentielle d'une intervention clandestine de A sur l'environnement de B, c'est-à-dire sur les informations dont il dispose à travers son entourage et ses divers positionnement sociaux ; ainsi, à son insu, est-il conduit à situer son intérêt ailleurs que là où il le plaçait avant l'intervention de A. Peu importe que l'information fournie clandestinement soit ou non exacte, ou que le résultat de la manipulation soit ou non conforme aux intérêts réels de B, voire de A. (Braud, 1985 ; 353)

Le premier élément fondamental de la pleine réalisation de ce type d'influence est que A amène B à effectuer un acte qui, dans l'ignorance de l'acte de manipulation, n'aurait pas été fait. Le deuxième élément constitutif de la manipulation est l'intention délibérée du manipulateur. (Braud, 1985 ; 358) Le premier élément devient conforme à l'agir communicationnel. Le deuxième élément se retrouve également conforme avec une partie de la théorie d'Habermas, soit l'illusion consciemment engendrée ou la manipulation. Mais face à l'illusion inconsciemment produite par Habermas, la théorie de Braud l'exclut du

concept de pouvoir d'influence et la repousse en une analyse en termes de *conditionnement de l'interaction* : « c'est l'environnement extérieur qui fournit des bases de pouvoir et qui en conditionne l'inégale distribution ». (Braud, 1985 ; 357) Pour les fins de cette recherche, la scission en vue du pouvoir de l'apparence s'effectue à ce niveau. Le concept de capital-apparence sera maintenant entamé afin de nous conduire vers le concept de pouvoir de Foucault.

Avant de faire intervenir le concept de capital-apparence, nous allons revenir aux usages de l'apparence corporelle. Comme nous l'avons vu auparavant, l'apparence peut se voir assigner, avec les impressions données et les stéréotypes sociaux, une valeur sociale spécifique en plus d'acquiescer la perpétuation d'avantages sociaux déterminés. (Pagès-Delon, 1989 ; 128) La possibilité de requiescer ces avantages exprime à elle-seule la valeur d'enjeu de son importance. Ainsi, il en existe plusieurs modes d'utilisation¹⁸ : les pratiques de conformité, de manipulation, stratégiques et de contestation. « Le premier type d'usage de l'apparence pourrait donc être qualifié de conforme aux normes et aux règles du jeu de la présentation de soi d'une situation particulière. » (Pagès-Delon, 1989 ; 129) Comme nous l'avons si souvent mentionné au cours de cette recherche, l'apparence des individus dépend de leur souche sociale, c'est-à-dire qu'elle est influencée par la famille, le groupe d'appartenance, la culture, en fait par leur mode d'enracinement social. Par exemple, un individu ayant grandi et vivant dans le « Chinatown » sera définitivement influencé par la culture chinoise et le sera aussi par la société occidentale. Il agira différemment dans le « Chinatown » qu'à l'extérieur de celui-ci. L'important pour l'individu est de tenter de maîtriser,

¹⁸Pagès-Delon utilise les études de E. Goffman à ce sujet.

tant bien que mal, les règles et les interprétations liées en vue de maîtriser les enjeux de chaque situation pouvant se modifier d'un endroit à l'autre. Ainsi, chaque interaction possède un enjeu, ses règles et ses interprétations.

Le deuxième type se situe au niveau des pratiques stratégiques. Nous mentionnions au chapitre précédent qu'un individu doit faire attention « de ne pas en faire trop » face à l'approche au référent social de la situation donnée. Cette apparence caresse la superficialité et les pratiques stratégiques deviennent trop visibles. Elles se situent généralement au niveau de la séduction à des fins sexuelles, où l'exhibition des signes est effectivement très explicite. Ainsi, ces pratiques peuvent être perçues négativement plus souvent qu'à leur tour. (Pagès-Delon, 1989 ; 129-130)

Les deux autres types de pratiques sont similaires de par la mise en cause de leurs règles et de leurs normes : les pratiques de manipulation et transgressives, de contestation.

Mais ces deux usages se différencient parce que, pour le premier, il y a soumission ponctuelle et simplement formelle aux contraintes de présentation de la situation « pour jouer le jeu », alors que pour le second la mise en cause des normes et des règles du jeu se traduit de manière plus effective. » (Pagès-Delon, 1989 ; 130)

Ainsi, les pratiques transgressives peuvent être perçues comme originales ou non-acceptables. Un individu décide de réagir face à une certaine pression de son entourage ou sociale, d'une manière qu'il considère comme hors-norme en guise de contestation. L'auteure (1989 ; 130) utilise l'exemple d'une femme contestant la pression familiale face à son mariage, voulant qu'elle célèbre la cérémonie à l'Église.

Elle a tenu à marquer sa non-adhésion et sa non-reconnaissance de ce type de rite en se présentant, non en robe blanche, mais dans le même costume de tweed que son futur époux ; l'esquive et la ruse sous-jacentes à cette présentation corporelle non-conforme aux normes habituelles de ce type de rituel ont été traduites en terme « d'originalité » par les proches.

Cet exemple démontre d'abord que malgré l'intention de contester la situation, la mariée a tenté, sans succès, de diriger les jugements à son égard face à sa frustration face au cérémonial. Comme le disait Sartre, il est impossible de connaître et même d'influencer à cent pourcent le regard, donc le jugement d'autrui - puisque l'individu ne connaît pas sa transcendance comme transcendée. Au lieu d'être considérée comme contestataire, elle fut perçue selon l'originalité de son apparence, affectant ainsi le jugement d'autrui de négatif à positif.

Quant aux pratiques de manipulation, elles se réfèrent à la modification de l'apparence afin de jouer son jeu tout en demeurant à l'intérieur des paramètres de la situation ou de l'interaction visée. Ainsi, un individu peut modifier son apparence du matin au soir en corrélation directe avec les normes et les règles de chaque événement. Il est important de comprendre dans cette modification que cette manipulation s'établit afin d'attirer le plus possible une réaction positive face à soi. Ces différentes pratiques de l'apparence peuvent être effectuées d'une façon consciente, mais aussi inconsciente ou d'une manière non-intentionnelle, soit par la non-connaissance des normes et des règles à respecter ou soit dans l'impossibilité de pouvoir les respecter. (Pagès-Delon, 1989 ; 132) Cette mise au point étant à nouveau faite, nous pouvons maintenant nous avancer vers une position plus claire du capital-apparence. Toute situation se comprend selon les avantages à acquérir ou à préserver de la représentation de soi face à autrui. Le jeu des apparences devient justement un enjeu puisque son processus se concrétise en des avantages de respectabilité, de prestige et de reconnaissance d'identité.

Ces avantages ou ces désavantages, tout dépendant de la relation situation/apparence, peuvent être consciemment et rationnellement engendrés ou non.

Or la respectabilité est une valeur (morale mais qui, apparemment, se donne à voir dans le physique) qui a son importance dans les relations sociales, par les avantages qu'elle-même apporte (considération, déférence, séduction, etc.). Vient ensuite le prestige souvent articulé au pouvoir sur autrui qui se constitue en atout social par la capacité qu'il donne à un acteur social de maîtriser au mieux (pour lui) les relations sociales (séduction, écoute, influence, domination, etc.). (Pagès-Delon, 1989 ; 133)

Quant à la reconnaissance d'identité, elle se situe au niveau de l'identité personnelle et sociale. Le fait d'être reconnu par autrui amène une relation se dénouant sous plusieurs formes, que ce soit amicale, amoureuse ou professionnelle, ou pouvant entraîner des relations égalitaires, de conflit, de domination, d'exploitation, etc. (Pagès-Delon, 1989 ; 133)

La reconnaissance sociale de l'acteur se fonde sur l'apparence qui est en quelque sorte le stéréotype du statut.

Ces avantages à acquérir ou à préserver s'associent en grande partie au statut social de l'individu.

Ainsi, si nous reprenons les types d'usages de l'apparence corporelle, nous pouvons avancer qu'à l'usage conforme peuvent être associées la respectabilité et la reconnaissance d'identité, qu'aux usages stratégiques et de manipulation correspondent les trois niveaux d'avantages repérés (de respectabilité, de prestige, de pouvoir et de reconnaissance d'identité) et qu'enfin l'usage contestataire peut permettre d'acquérir ou de préserver un certain prestige, un pouvoir (le fait d'oser), et la reconnaissance d'une identité (être original). (Pagès-Delon, 1989 ; 134)

Les apparences corporelles suivent donc des règles et des normes qui s'investissent selon un ordre social. Toute interaction se soumet à un procès où les jugements des individus se trouvent inculqués selon ce même ordre social. À l'intérieur de celui-ci nous trouvons des niveaux de permissivité ayant un lien direct avec la présentation corporelle et l'interaction à l'intérieur duquel elle se dégage. (Pagès-Delon, 1989 ; 134) Ainsi, les fonctionnaires fédéraux canadiens se voient sous une recommandation professionnelle de ne pas porter

de jeans du lundi au jeudi, alors que le vendredi est considéré comme informel. Dans ce contexte de l'ordre social, les concepts de regard, de corps et de ses apparences (et aussi le référent social), des impressions, des stéréotypes, de la relation désir/plaisir et surtout du jeu des apparences se voient justifiés à l'intérieur de celui-ci. L'apparence corporelle suit cette dynamique où les individus interprètent les règles interactionnelles

selon leur stock de connaissances disponibles et à travers le filtre de leur imaginaire, de leurs représentations et du système de valeurs auquel ils adhèrent. Le degré de formalisation des règles de présentation corporelle des différentes formes de situation est l'actualisation concrète du contrôle des apparences et révèle l'ordre social sous-jacent, ordre social qui peut, par les usages que font les acteurs sociaux de leur apparence corporelle et selon les enjeux qu'ils déterminent, se perpétuer (usages conforme et stratégique) mais aussi se transformer (si les usages de manipulation et de transgression deviennent majoritaires dans une situation donnée). (Pagès-Delon, 1989 ; 134)

L'emphase appliquée sur le jeu des apparences suit la logique de cet ordre social où l'interprétation de l'individu, suivant les aspects de son monde vécu, s'applique directement sur son apparence corporelle. Le regard des acteurs sociaux se transforme également selon les interactions sociales suivant une évolution et une élaboration jumelée constamment avec l'apparence suivant le procès de l'ordre social établi. La notion de capital-apparence suit cette conception interprétative de l'ordre social, où des avantages sont accordés selon la perception d'autrui.

Le capital-apparence, bien qu'il renvoie à une notion monétaire ou matérielle, outre-passe cette conception allant jusqu'à un certain pouvoir symbolique. Afin de mieux expliquer et comprendre cette situation, nous allons examiner trois dimensions, se référant directement aux concepts fondamentaux de cette recherche et expliquant que le capital-apparence s'applique à la fois au matériel et au symbolique.

La première dimension examinée est celle de la santé. Au cours de cette recherche, la dimension santé a été approché selon un point de vue hédoniste. Par esprit de responsabilisation face à son corps, l'individu se doit d'accomplir ou non certains actes pour son bien être corporel. Celui-ci étant en corrélation directe avec le référent social, il est très bien vu et même hautement recommandé de prendre soin de son corps. *Participaction Canada* par exemple promeut l'idée de l'activité physique et à cela s'ajoute un nombre toujours croissant de programmes télévisuels sur la danse aérobique et la diététique. Il est évident que les médias mettent l'accent sur la dimension santé du corps. Cette appropriation du corps par les individus suit ce cours où la sveltesse et la jeunesse sont des vecteurs des valeurs sociales. Les crèmes hydratantes, l'alimentation équilibrée, la mise en forme, etc, suivent le corps idéal social et ce malgré une position fort narcissique. De plus, la société profite elle aussi de cette responsabilisation corporelle des acteurs sociaux ; en étant plus en santé, la production au travail augmente, les frais de santé dans les hôpitaux diminuent, etc.

La mise en forme de l'apparence corporelle participe donc de l'acquisition et de la perpétuation de la bonne santé corporelle qui se présente autant comme enjeu pour des acteurs sociaux particularisés qui tendent à vouloir reculer au plus tard leur inévitable confrontation avec la mort. (Pagès-DeIon, 1989 ; 162)

De plus, la dimension santé représente une notion importante de l'apparence puisque être cerné ou malade sont des signes facilement identifiables. Il est alors important de comprendre que la dimension santé représente un vecteur important dans le capital-apparence.

La deuxième dimension est celle de la beauté-sédution. Bien que cette dimension s'applique traditionnellement au féminin, nous avons vu, avec les études de Lipovetsky,

qu'une certaine transformation et équilibration est en développement dans le milieu de l'esthétisme. Celui-ci ne se résume pas à de simples techniques de parure, il se réfère aussi bien à la dimension santé qu'à la dimension esthétique.

La dimension beauté de la mise en forme de l'apparence vise la perpétuation d'un certain pouvoir de séduction, qui ne se résume plus, de nos jours, à un simple pouvoir sur autrui (pouvoir d'attirer, de se faire désirer) mais aussi un pouvoir de faire, d'entreprendre, de « se faire une place ». (Pagès-Delon, 1989 ; 163)

Cette conception entre de plein fouet dans le jeu des apparences. Depuis les mouvements féministes des années soixante-dix, la séduction n'est plus uniquement féminine, le milieu du travail n'appartient plus qu'aux hommes, le système et les relations sociales sont en perpétuel changement. Ainsi, « même s'il persiste encore des ambiguïtés dans l'association de la beauté et du masculin, le culte de « l'être bien dans son corps » qui touche aussi les hommes [...] relève nous l'avons vu, de cette acquisition/perpétuation du capital esthétique (Pagès-Delon, 1989 ; 164) ». La dynamique de séduction se transforme lentement, il entre dans ce jeu des apparences où son capital devient éminent. La séduction surpasse même cette notion libidinale pour s'installer sur des fins autres que sexuelles.

Enfin, la dimension identitaire représente la dernière partie du capital-apparence. Elle regroupe, entre autre, la génération, le sexe, la classe, etc. En ce qui a attrait au sexe, comme nous venons de l'expliquer, il existe toujours une différenciation au niveau de l'apparence entre les hommes et les femmes (le maquillage, l'épilation des aisselles et des jambes, par exemple). Cette différenciation se présente aussi au niveau des modifications à long terme du corps, de l'apparence, comme la chirurgie esthétique (à laquelle nous nous sommes référés au troisième chapitre).

La dimension du capital-apparence à faire fructifier peut varier avec l'âge : ainsi si, aux âges moyens, l'exigence se porte sur la totalité des aspects de celui-ci, aux âges « plus avancés »,

l'exigence se polarise surtout sur la préservation de la santé et l'atténuation des effets de vieillissement (entretien corporel). (Pagès-Delon, 1989 ; 165)

Le vieillissement amène donc une distinction dans la structure du capital-apparence. Le statut des individus le modifie également au niveau des investissements nécessaires à son entretien. Tout ceci dans le but d'une reconnaissance de l'existence sociale de l'individu, donc de l'identité sociale.

Cette position théorique de Pagès-Delon a été utilisée afin de démontrer certaines similarités entre son oeuvre et notre recherche. En premier lieu, comme l'a démontré l'auteure au niveau des trois dimensions du capital-apparence, l'enjeu fondamental du jeu des apparences trouve son origine dans la socialisation de l'individu ; c'est-à-dire qu'il est toujours lié à son mode d'enracinement social, à la relation qu'il maintient face à la cohésion et au lien social l'unissant à son groupe d'appartenance. En second lieu, l'apparence se situe au niveau de son aspect individuel, « enjeu individuel parce que, selon leur mode d'enracinement socio-culturel, les acteurs sociaux vont être amenés à privilégier telle ou telle de ses dimensions et à élaborer des stratégies et des tactiques qui favorisent la perpétuation de celui-ci » (Pagès-Delon, 1989 ; 167). Toute la dimension de l'analyse et de la compréhension des normes et des valeurs entourant toute interaction subit l'intervention individuelle qui se répercute concrètement sur la dynamique de l'apparence. Nous avons dénommé cette notion de monde vécu. En dernier lieu, les avantages à acquérir ou à préserver représentent à eux seuls, l'importance de l'emphase porté sur le jeu des apparences. Ces avantages font partie intégrante du capital-apparence, dont découlent les bienfaits de la personnalisation de l'apparence.

Le sens de la mise en forme de l'apparence corporelle au niveau des acteurs sociaux (individuels ou collectifs) est donc celui aussi de l'acquisition et de la perpétuation d'une forme particulière du capital social, capital qui, en dernière analyse, n'est rien d'autre qu'une forme particulière de savoir social permettant l'effectuation même des pratiques et qui tend lui aussi à se constituer en enjeu : la maîtrise de ce savoir est en effet un enjeu spécifique pour certaines catégories d'acteurs qui, en se l'appropriant, instituent celle-ci comme « monopole » de leurs divers groupes d'appartenance ; mais cette maîtrise est aussi enjeu sociétal global dans le sens où elle participe à la compréhension des codes d'apparences sans lesquels « l'être-ensemble », la socialité pourraient être perturbés. (Pagès-Delon, 1989 ; 168)

Le point de vue sociétal, si nous pouvons nous exprimer ainsi, complète notre recherche mais ne s'applique pas totalement au fondement prioritaire de celle-ci, soit l'effet perlocutoire de l'apparence. L'analyse de cet effet nous renvoie à la théorie du pouvoir de Foucault.

Foucault élucide le problème du pouvoir en renversant la dynamique traditionnelle savoir-pouvoir. Ce qui l'intéresse ce n'est pas l'assimilation du savoir par le pouvoir, ou du pouvoir par le savoir, mais la relation dans laquelle ils se trouvent.

Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit de savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de « pouvoir-savoir » ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système de pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont d'autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. (Foucault dans Bouchard, 1996 ; 538)

Cette implication jumelée entre le savoir et le pouvoir se reflète à l'intérieur des paramètres de notre recherche. Le capital-apparence, par le biais du jeu des apparences, reflète cette concomitance du pouvoir-savoir. Considérant que le capital-apparence découle dans le savoir de l'individu face à la construction de son apparence, il s'investit nécessairement dans une projection effective face à son capital, calculant ses avantages à acquérir et/ou à préserver. Cette conception du savoir s'allie au capital-apparence par la conscientisation

de l'individu face à l'enjeu individuel et social que sa parure revêt à l'intérieur de ses interactions. Le capital-apparence est donc cette prise de conscience de l'individu face aux enjeux délimités par la société, du savoir sur les techniques de sa parure.

Ce savoir implique une dynamique du pouvoir. Dans notre recherche, le pouvoir ne s'établit pas d'un point de vue institutionnel, gouvernemental, mais bien dans les rapports interactionnels. Foucault (1976 ; 123-124) élabore sur cette relation savoir-pouvoir par le biais de l'historicité de la sexualité. Il ne dégage pas une définition exhaustive du pouvoir, mais le saisit selon une approche *spirale* qui le représente bien :

le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. [...] Le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper ; le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles ; Les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais qu'elles leur sont immanentes ; elles sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations.

Foucault distingue deux types de pouvoir ; celui qui se distingue par ses relations comme jeux stratégiques entre des libertés, et celui qui se définit par ses états de domination sur autrui. (Bouchard, 1996 ; 535-536) Il est évident pour le cadre de cette recherche, comme nous l'avons démontré avec les études de Braud, que le pouvoir ne s'établit pas par ses états de domination. Lorsqu'il y a exercice de pouvoir, il existe toujours une possibilité de résistance, puisque la relation se fonde sur des sujets libres. Tout individu se trouve dans la possibilité d'exercer le pouvoir où d'y être soumis, renonçant ainsi à la définition de l'état de domination. (Bouchard, 1996 ; 531) Le pouvoir, n'étant pas une chose mais une relation, implique donc un rapport entre des individus libres « qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains

instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre ». (Foucault, 1994D ; 728-729) On se rappelle bien sur ce sujet l'exemple de Louis XIV qui voulu basé son règne d'abord sur la gouverne de soi-même. Le jeu des apparences sous-entend lui-aussi cette même dynamique selon laquelle la maîtrise de soi est un investissement dans la maîtrise d'autrui, et, selon la perception de Sartre, le pouvoir irait à l'individu qui rendrait possible l'objectivation d'autrui ; donc de le rendre objet, honteux. Gouverner autrui c'est utiliser une stratégie ou des tactiques en vue de déterminer ou d'amener une conduite de celui-ci.

La relation de pouvoir n'agit pas directement sur autrui, elle s'inscrit sur son éventuelle action. La liberté se définit justement face à cette réaction, il demeure sujet jusqu'à ce qu'il s'investisse comme objet, donc agissant selon l'influence désirée. Le pouvoir

est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champs des possibilité où veut s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable : à la limite, il contraint ou empêche absolument : mais il est bien toujours une manière d'agir sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions. (Foucault, 1994D ; 236-237)

Le pouvoir est partout, il est omniprésent. (Foucault, 1976 ; 122) C'est que peu importe l'interaction, le pouvoir est susceptible de s'y intégrer. Surtout dans notre conception du pouvoir produit par l'apparence, il peut s'introduire que par un sourire, récolte d'une impression positive. Car pour notre approche, l'influence supporte le fait d'être bien dans son corps par une simple réaction positive telle le sourire. Et selon l'analyse sartrienne, une réaction positive d'autrui renie le sentiment de honte pour faire part à la fierté laissant place, du coup, à une possibilité ou à une concrétisation de séduction, relation désir/plaisir. Cette situation hausse le bien être corporel, le fait d'être bien dans sa peau, et permet le jeu des

apparences. Cette perspective démontre le caractère positif d'une reconnaissance identitaire de soi agissant sur l'aspect psychologique de soi, mais pouvant être négative en renversant la situation et les conséquences, si elle ne succombe pas dans l'originalité. Tout est question d'interaction stratégique.

Pour Foucault, le mot stratégie a trois significations :

les moyens utilisés pour atteindre une fin ; le comportement d'un participant dans un jeu, en fonction de l'interprétation de l'action de son adversaire et de l'interprétation de son propre comportement qu'il impute à son rival ; les moyens utilisés dans une situation de confrontation pour forcer l'autre à abandonner le combat, pour obtenir la victoire. (Laforest, 1989 ; 558)

Il est intéressant de noter la similarité avec notre conception de regard emprunté à Sartre. Tout est question de confrontation directe où le perdant sombre et que le gagnant rehausse l'estime de soi. C'est dans le reflet de cette transcendance comme transcendée (en s'accaparant de notre être sur autrui) que l'on peut saisir si l'influence désirée est possible, et non avant. Cette conception de stratégie de Foucault équivaut à notre développement au cours de cette recherche.

Il est très difficile de définir clairement qu'est-ce que le pouvoir dans le jeu des apparences sans exemple concret. Il se situe aux niveau des interactions où, s'il y a intention, il s'identifie aux trois stratégies de Foucault. Il s'inscrit dans la planification éventuelle d'action d'autrui et non directement sur lui. En fait, le pouvoir, suivant la définition recherchée, s'investit dans une dynamique perpétuelle avec le savoir, où l'on recherche la relation symétrique entre les deux. Le capital-apparence se qualifie de savoir, impliquant ainsi sa connaissance à l'enjeu social. Par exemple, les dernières élections provinciales du Québec opposaient le Parti Libéral de Jean Charest au Parti Québécois de Lucien Bouchard. Mike

Shahin du *Ottawa Citizen* (14 novembre 1998) a écrit un article démontrant qu'une partie de la population, votant aux élections du 30 novembre 1998, se baseraient uniquement sur l'apparence des candidats en ignorant leur plate-forme électoral. Il démontre également que les affiches publicitaires de Bouchard ont été retouchées informatiquement afin d'amaigrir le candidat et de le rendre, du coup, plus crédible. (Shahin, 1998 ; B1) Cet exemple, bien que s'appliquant au politique, reflète bien cette façon de pensée de la population. Le gouvernement Bouchard a bien saisi cette réalité et l'a appliqué concrètement. Il avait comme stratégie de modifier l'apparence de leur leader, le moyen, pour influencer le vote de l'électorat, la fin. Cette exemple démontre que la perlocution dans le secteur publique est possible. Bien que cette tactique visait un groupe spécifique de l'électorat (les indécis, les fédéralistes mous), il demeure que cette manipulation de l'apparence se situe dans une tentative d'influence consciente des stratèges péquistes. Un autre exemple du secteur public est celui de l'animateur du *Téléjournal* à Radio-Canada. Suivant les valeurs et les normes de sa position, Stéphan Bureau investit son apparence (hygiène très soignée, rasé de très près, veston-cravate) afin d'acquérir et de préserver une crédibilité auprès des téléspectateurs, maintenant et/ou élevant la côte d'écoute de son émission.

Le savoir se situe au niveau du capital-apparence, de ses valeurs et de ses normes pour acquérir et/ou préserver un quelconque pouvoir. Un individu se présentant à un entrevu pour un emploi doit posséder cette capacité de cerner le jeu des apparences afin de se présenter correctement. Le savoir est l'apparence recherchée et le pouvoir, l'influence nécessaire pour obtenir l'emploi. Ces deux concepts se conceptualisent irrémédiablement, selon Foucault, selon une dynamique qui leur est relative. Savoir et pouvoir se voient

toujours liés, appliqués à l'apparence et à la notion de regard de Sartre. Au même titre que la communication verbale avec ses deux vecteurs qui sont la parole et l'ouïe, le corporel introduit le regard et l'apparence. L'un ne va pas sans l'autre et représentent les locuteurs ou les acteurs sociaux. Peu importe le groupe social, la culture ou la société, l'apparence s'approprie un pouvoir qui lui est associé tout dépendant du statut auquel l'individu veut s'identifier.¹⁹

L'importance du référent social rejoint ici la relation savoir-pouvoir. Comme nous l'avons démontré, le référent social introduit non seulement l'apparence attitrée à une situation donnée, mais impose également le corps idéal que chaque individu devrait approcher. Suivant l'analyse phénoménologique ou hédoniste, le corps idéal social investit tant la position individuelle que sociale. Il affecte le bien-être individuel et sous-entend une attitude positive dans le procès-social. Les conclusions du 8e congrès sur l'obésité concrétise cette vision positive de l'approche du référent social à tous ses niveaux. En concluant qu'il faut restaurer l'image de soi de la société pour lutter contre le rejet social dont sont victimes les obèses, l'apparence s'approchant du référent social reçoit une réaction positive de la société, et pour ceux qui s'en éloignent, par exemple les obèses, une réaction négative. Un mouvement agissant contre le corps idéal social s'exerce actuellement aux États-Unis, tentant de promouvoir le fait d'être bien dans sa peau face à ce référent social. Mais comme nous l'avons démontré, cette intention, bien que pertinente, se confronte à ce que nous

¹⁹À ce titre, il serait intéressant d'explorer la vision sud-américaine et l'appellation qu'il concède aux nord-américains, soit celle de « Gringo ». Une catégorisation négative basée majoritairement sur l'apparence de ceux-ci, leur apportant une réaction négative de la population, donc un rappel de l'importance des stéréotypes sociaux.

pouvons appeler l'institution de ce référent social. Un changement radical tel que préconisé ne s'effectue pas du jour au lendemain. Il serait intéressant de noter le pourcentage d'obèses américains face au mouvement international médiatique de la divulgation de ce référent social et de la conception de pouvoir qui s'y réfère. Le pouvoir, quel qu'il soit, s'impose et se crée de lui-même à l'intérieur des interactions, puisque si tel n'était pas le cas, l'euphorie attribuée à l'approche de cet être idéal perdrait tout son prestige, sa raison d'être. Ainsi, la quête du pouvoir se retrouve dans la connaissance individuelle de toute la notion du jeu des apparences, du capital-apparence, donc du savoir.

Le jeu des apparences se concrétise et se finalise justement par cette acquisition de pouvoir reflétant notre analyse de l'interaction ; intention consciente ou inconsciente. Tout comme dans la communication orale, le pouvoir découlant du jeu des apparences peut être conscient ou non. La conscience des protocoles des interactions peut devenir inconscient dû à sa régularité en sachant pertinemment les conséquences de ce savoir/devoir être. Les protocoles interactionnels se situent, bien entendu, dans les ententes vouées aux relations inter-personnelles et sociales, comme nous l'avons vu au niveau de la communication verbale. Ils sont intimement liés aux savoir/devoir faire et être. L'action de se préparer pour une mise en situation sociale se réfère à cette notion de savoir/devoir être en corrélation avec le savoir/devoir faire. La conscience de cette mise en situation s'applique en vertu des protocoles menant à la quête de réaction positive jumelée au fait de se sentir bien dans sa peau dans l'interaction donnée. Cette conception de préparation repose sur la pleine réalisation du jeu des apparences relevant de l'aspect de conformisme ou de mimétisme face à la situation visée sombrant, à quelques effets près, au niveau de l'inconscient de

l'individu d'attester à cette réalité de ces attentes. L'apparat inconscient menant au pouvoir se situe donc, à ce premier degré, dans le conformisme face aux normes interactionnelles en vue d'acquiescer une réaction positive et, au deuxième degré, se concrétise par l'acquisition de pouvoir secondaire surpassant cette réaction positive. Ainsi, ce second degré qui est une conséquence du premier se situe dans une perspective action/effet surpassant la prévision de l'effet d'influence standard. Cette appropriation de pouvoir découlant d'une manipulation ou d'une intention inconsciente révèle en quelque sorte la personnalisation ou l'extériorisation de l'être. L'obtention d'un pouvoir sans intention démontre la séduction de cette transparence de l'être et se justifie à travers la connaissance de ces normes et de ces protocoles. Tout comme la communication verbale, ce pouvoir d'influence non voulue se situe dans une interprétation biaisée d'autrui qui agit selon les protocoles d'usage à cet effet. La dimension sociale de l'apparence suit des paramètres, mais la description individuelle, soit celle d'autrui, ne s'accapare pas irrémédiablement des intentions de l'auteur. Cette perspective s'accorde à la notion de Sartre où il est impossible de prévoir entièrement la réaction d'autrui face à une situation donnée.

Quant aux intentions conscientes de l'apparence, celles qui s'inscrivent les protocoles de première instance d'une réaction positive, se surinvestissent pour la réalisation d'une finalité en soi. L'apparence est une perspective consciente de responsabilisation face à son corps, que ce soit au niveau de l'hygiène, du savoir-vivre ou de l'habillement, mais l'intention de manipulation se situe dans le dépassement ou dans sa pleine utilisation des normes et des règles amenant l'acceptation sociale. Elle s'investit justement afin d'accéder à un capital matériel ou symbolique au-dessus de la « normale ». C'est-à-dire que l'intention de départ

surpasse la quête à la réaction positive normalisée, pour accéder à une action plus ou moins dirigée ou non de la part d'autrui. C'est s'investir dans le jeu des apparences dans le but d'accéder à un capital-apparence. Tout comme dans la communication verbale, la perlocution accède à une quête, peu importe le pouvoir qui s'en dégage, influençant l'action future d'autrui. Comme Foucault l'énonce dans sa perspective savoir/pouvoir, l'acteur ne sait jamais dans quelle voie autrui se conformera aux protocoles d'interaction sociale.

Suivant la perspective de Sartre, le pouvoir se laisse examiner sous deux perspectives. D'abord, l'individu, par son apparence, se voit acquérir un pouvoir, ou une réaction positive, face au conformisme, de lui-même par son apparence grâce à autrui par ses gestes et ses comportements protocolaires, dans les interactions, donc face à son intention consciemment engendrée. Ensuite, lorsque l'apparence n'est pas conforme aux normes interactionnelles et lorsque l'élan intentionnel surpasse la superficialité, cela entraîne la transition du pouvoir de l'individu à autrui : engendrée par le malaise de non-conformité, de honte. Ainsi, ne pas être conforme implique une transition de la relation de pouvoir, d'une réaction positive ou négative de l'individu à autrui, entraînant la conception de honte de Sartre. Ne pas se sentir conforme, soit par une prise de conscience personnelle ou soit par le regard désapprobateur d'autrui, affecte négativement ainsi le fait d'être bien dans son corps, en corrélation directe avec le référent social et le pouvoir qui en découle.

Ce chapitre a démontré la conception du capital-apparence comme source de savoir. Le savoir et le pouvoir sont indissociables puisqu'ils entrent continuellement dans une dynamique interactionnelle où ils ne se conceptualisent que dans leur relation. Le pouvoir n'agit pas directement sur les individus, mais tente d'agir sur leurs actions futures. Cette

réalité est essentielle puisque l'individu est libre d'action puisqu'aucune relation *stricto sensu* n'intervient ou ne le menace dans la perspective donnée. Les exemples donnés jumelés aux paramètres et aux enjeux perpétuellement impliqués dans les interactions démontrent la validité du pouvoir sous une quête manipulatrice ou intentionnelle dans la communication axée sur la corporéité. La perlocution se transpose donc à une communication corporelle. La mise en situation de la relation savoir/pouvoir suppose l'investiture de soi dans les interactions sociales, peu importe la position hédoniste ou celle développée par Sartre.

Conclusion :

Cette recherche avait pour but de vérifier la pertinence et l'intérêt d'une transposition de la Théorie de l'agir communicationnel d'Habermas axée sur le langage verbal au corps. Nous avons essayé de montrer que tout comme dans la communication orale, l'individu démontre, par son intention de manipuler ou d'orienter les actions d'autrui, l'aspect perlocutoire des interactions par le biais de l'apparence. La communication, qu'elle soit orale ou corporelle, suit des paramètres sociaux et culturels de conduite. Comme nous l'avons démontré par des exemples tels que la société musulmane ou des rites amoureux des Bororos au Niger, les us et les coutumes diffèrent dans l'interprétation des signes et des symboles que dégage l'apparence corporelle. Ainsi, pour rendre ce type de communication compréhensible, il faut « parler » la même langue : c'est-à-dire qu'au même niveau que l'oral, le corporel a un langage ou un jargon qui lui est singulier dépendant des groupes, des régions, des pays, etc. L'interaction repose sur l'intercompréhension entre les individus et acquiesce sur des protocoles comportementaux et des obligations suivant l'entente communicationnelle. C'est sur ceux-ci que les actions téléologiques ou perlocutoires se fondent.

Les concepts utilisés, aux fins de cette recherche, cherchent à démontrer le pouvoir relatif aux jeux des apparences. L'implication du savoir a été établi en suivant le déroulement de la logique menant au capital-apparence. Le premier concept, celui du regard tel qu'élaboré par Sartre, se présente comme l'élément-clé de toute notre analyse sur l'apparence. Il introduit l'importance d'autrui comme référent non seulement individuel mais aussi social. Il est le vecteur par lequel l'on voit et l'on juge tout ce qui est visible. Nous l'avons rencontré dans l'élaboration de tous les concepts et ceci par l'application analytique auquel il nous

renvoyait constamment. L'aspect de honte représente cette dynamique où le pouvoir s'investit dès le départ dans les interactions. Sa relation avec le corps et ses apparences représente une source fondamentale de pouvoir pour l'individu en plus de lui attribuer une grille de jugement que lui procure le référent social par le biais entre autre des médias. C'est à partir de celle-ci que l'individu porte un auto-jugement sur son aspect extérieur et un jugement sur autrui. Cet aspect devient une source de savoir importante puisqu'il indique les impressions et les stéréotypes découlant de l'apparence. Bien qu'elle suppose une représentation du statut socio-culturel, elle devient l'affiche ou le miroir de la personnalité de l'individu d'où son enjeu de séduction. Le jeu des apparences suppose donc ce savoir qui représente la connaissance des valeurs et des normes de toute interaction en plus de ses enjeux sociaux.

Le cheminement de cette recherche a suivi la notion de savoir, c'est-à-dire qu'il en a déterminé ses outils et ses enjeux. Cet exercice avait pour but de diriger la recherche vers la notion de pouvoir en tentant d'englober les sources de savoir soumises à son analyse. À son tour, la dualité désir/plaisir, ses impressions, ses stéréotypes, enfin le jeu de séduction, se présentent comme des conséquences de la relation regard-corps et apparence. Le regard est bel et bien la structure même de cette recherche, puisqu'il est le vecteur aux jugements du visuel. Nous pouvons qualifier cette recherche de phénoménologique suivant la logique de la sociologie phénoménologique et de son analyse.

L'analyse du référent social a été élaboré dans le cadre d'une société hédoniste. Elle montre que l'individu, bien qu'il se doit de se responsabiliser face à son corps et de son apparence, est soumis en dernière analyse du référent social, si important dans notre

recherche. De plus, la notion de se plaire à soi-même avant de plaire à autrui se définit perpétuellement face à ce même idéal. L'être bien dans son corps malgré sa tonalité individualiste renvoie toujours à l'idéal de qu'est-ce que d'être bien dans son corps. L'analyse de Lipovetsky d'une société hédoniste se rapproche, dû à l'apport constant du référent social, de la position de Sartre où l'individu est saisi comme être social. Or, cette conception fait du savoir un élément nécessaire à toute interaction. Ainsi, le référent social indique les valeurs, les normes, en fait les protocoles d'interaction. La notion de pouvoir se retrouve lui aussi à l'intérieur de ce référent, liant donc savoir et pouvoir.

Le savoir de la communication verbale est cette connaissance du langage permettant la subtilité nécessaire à la production d'un effet perlocutoire, tout comme dans le langage corporel. Par contre, ce type de communication joue sous l'emphase d'une réaction moins confortable, d'un point de vue de l'action du corps, en conservant une manipulation possible au niveau de l'apparence. La dynamique du corps-apparence subit constamment cette dualité où l'action inconsciente de l'individu, soit celle du langage corporel, jumelée à la notion du contrôle des artifices, se consolide subtilement afin de personnaliser l'individu. Le pouvoir s'acquiert dans cette harmonie entre le corps et l'apparence, en dernière analyse entre le savoir/devoir faire et le savoir/devoir être. La dynamique, l'évolution ou la concrétisation du pouvoir résulte de cette conscientisation du savoir relevant du corps et de ses apparences dans les interactions. Puisque le savoir se situe à deux niveaux dans la conquête du pouvoir, soit la connaissance interactionnelle des réactions positives et soit l'intention d'influencer les intentions futures d'autrui, le jeu des apparences s'entame et se perpétue sous la dualité désir-plaisir et ceci dans le savoir des stéréotypes et des

impressions donnés en corrélation perpétuelle avec une séduction qui surpasse l'aspect libidinal. Le pouvoir se comprend d'emblée par l'action ou la représentation favorisant le sujet ou l'objet, l'individu ou autrui et, en dernière analyse, en fonction de la conception de honte ou de fierté s'indiquant par l'auto-critique de soi par rapport à autrui.

Cette recherche a démontré qu'une réaction d'autrui basé sur l'apparence, toujours en évaluation face au référent social, peut entraîner une quête matérielle ou symbolique outrepassant les protocoles interactionnelles. La difficulté se situe justement à ce niveau où les engagements des locuteurs sont relatives aux types d'interactions. Bien que nous n'ayons pas avancé sur des recettes miracles de pouvoir à obtenir, nous avons démontré une réalité compréhensible dans l'enjeu des interactions sociales. Comment démontrer le gain matériel ou symbolique d'une apparence corporelle ? Voilà la limite de cette recherche où l'ouverture à une contextualisation future de cette dynamique voit le jour. Pourtant, nous avons démontré les bienfaits d'une réaction positive face au paraître de l'individu, au niveau du fait d'être bien dans sa peau d'une part, et d'autre part, dans les réactions positives des autres individus, basées sur les stéréotypes et les impressions. Bien qu'ayant cerné une partie intéressante de cette dynamique savoir-pouvoir, certains éléments nous ont sûrement échappé. De plus, cette recherche peut être utilisée à des fins plus exhaustives comme une analyse de pouvoir concret découlant du jeu des apparences, une soumission des traits physiques caractérisant le type idéal de l'homme et de la femme, une étude sur la relation entre l'apparence et la personnalité de l'individu, ou une recherche portant sur le sentiment de honte ou de fierté que les individus ressentent lors des interactions.

Les notions du corps-apparence et de référent social se situent sous l'emprise de la sociologie du corps. Tout au cours de cette recherche, une dualité subtile transparut dans les éléments élaborés ; soit celle du corps et de l'esprit. Qui de l'être ou du corps dégage le plus d'informations pertinentes sur la personnalité de l'individu ? Quels sont les critères qui pourraient attribuer au langage corporel sa dépendance par rapport à l'un plutôt qu'à l'autre ? Des questionnements similaires paraissent simples mais portent pourtant à la réflexion depuis bien longtemps. Il serait donc intéressant de tenter d'élucider ce mystère, si dans la dualité esprit-corps une réponse à nos questionnements est possible.

Références

- ANONYME, *Obésité : pas de cure miracle*, La Presse [Montréal], dimanche 13 sept. 1998, c-4.
- ABAUTRET, René, *Dieppe : le sacrifice des Canadiens*, Paris, Robert Laffont, 1969.
- ATKIN, Ronald, *Dieppe 1942 (The Jubilee Disaster)*, Toronto, Gage Publishing, 1980.
- AUDARD, Catherine, « Les désirs humains ont-ils leur place en morale ? » dans *Magazine Littéraire*, no.309, avril 1993, pp. 42-60.
- AUVOUX, S. et Y.WEIL, *Dictionnaire des Auteurs et des Thèmes de la Philosophie*, Éditions Hachette, Paris, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean, *De la séduction*, Éditions Galilée, Saint-Amand, 1988 (1979).
- BOUCHARD, Guy, « Le savoir-pouvoir de/du sexe » dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 52, 2 (juin 1996), pp. 527-549.
- BRAUD, Philippe, « Du pouvoir en général au pouvoir politique » dans M.GRAWITZ et J.LECA (sous la direction de), *Traité de science politique (La science politique, science sociale, l'ordre politique)*, V.1, chap. 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 335-394.
- BROHM, Jean-Marie, « Construction du corps : Quel corps ? » dans C.GARNIER (sous la direction de), *Le corps rassemblé (Pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporéité)*, Ottawa, Éditions Agence d'ARC, 1991.
- COELHO, Paulo, *L'alchimiste*, Éditions Anne Carrière, 1994 (1988).
- COUCHARD, Françoise, *Le fantasme de séduction dans la culture musulmane (mythes et représentation sociales)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- DESCAMPS, Marc-Alain, *Le langage du corps et la communication corporelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- DOSTIE, Michel, *Les corps investis*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1988.
- FALK, Pasi, « La corporéité et l'histoire » dans C.GARNIER (sous la direction de), *Le corps rassemblé (Pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporéité)*, Ottawa, Éditions Agence d'ARC, 1991.

- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I (la volonté de savoir)*, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits tome 4 (1980-1988)*, Paris, Éditions Gallimard, 1994D.
- GAUTHIER, Alain, *Du visible au visuel (anthropologie du regard)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- HABERMÄS, Jürgen, « Première considération intermédiaire: agir, social, activité finalisé et communication », dans *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Éditions Fayard, vol.1, chap.3, 1987.
- HAROCHE, Claudine, « Le gouvernement des conduites » dans *Magazine Littéraire*, 325, oct. 1994, pp. 40-45.
- HUXLEY, Aldous, *Le meilleur des mondes*, Paris, Presses Pocket, 1977 (1932).
- KAPLAN, Robert D., *The end of the earth (A journey to the frontier of anarchy)*, New York, Vintage Books, 1997.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La Mort*, Paris, Éditions Flammarion, 1977.
- KAPLAN, Robert D., *The end of the earth (A journey to the frontier of anarchy)*, New York, Vintage Books, 1997.
- KAUFMAN, Jean-Claude, *Corps de femmes, Regards d'hommes (Sociologie des seins nus)*, Paris, Éditions Nathan, 1995.
- LEBRETON, Gilles, *La sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'empire de l'éphémère*, Éditions Gallimard, 1987.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'Ère du vide (Essais sur l'individualisme contemporain)*, Éditions Gallimard, 1993 (1983).
- LIPOVETSKY, Gilles, *La troisième femme (Permanence et révolution de la femme)*, Éditions Gallimard, 1997.
- MAISONNEUVE, J. Et M. BRUCHON-SCHWEITZER, *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Saint-Germain, Presses Universitaires de France, 1981.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

- MOUNIER, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 1965 (1962).
- ONFRAY, Michel, « Délit et corps du délit » dans *Vice-Versa*, no.40, février-mars 1993, pp. 13-15.
- PAGÈS-DELON, Michèle, *Le corps et ses apparences (L'envers du look)*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1989.
- PARADIS, André, « Pouvoir de la culture et culture du pouvoir » dans *Philosophiques*, vol. XIV, numéro 1, printemps 1987, pp. 57-119.
- PICARD, Dominique, *Du code au désir (le corps dans la relation sociale)*, Paris, Éditions Bordas, 1983.
- RICOEUR, P., *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Éditions Aubier, 1963.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant (Essais d'ontologie phénoménologique)*, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 1979, (1943).
- SHAHIN, Mike, « Faces : More attractive seen as inspiring » dans *The Ottawa Citizen*, samedi le 14 novembre 1998, B-1 et B-2.
- SOUTIF, Maurice, « Rites amoureux autour du monde » dans *Géo*, 234, août 1998, pp. 42-71.
- STEELE, Valérie, *Fétiche (Mode, Sexe et Pouvoir)*, Paris, Éditions Abbeville, 1997 (1996).
- VENNAT, Pierre, *Dieppe n'aurait pas dû avoir lieu*, Montréal, Éditions du Méridien, 1991.