



HAL
open science

Questionnement sur l'anthropologie de l'imaginaire en sciences sociales

Stéphane Cullati

► **To cite this version:**

Stéphane Cullati. Questionnement sur l'anthropologie de l'imaginaire en sciences sociales. Loxias, 2004, Loxias 3 (févr. 2004) Eclipses et surgissements de constellations mythiques. Littératures et contexte culturel, champ francophone (2e partie), 3. hal-04515606

HAL Id: hal-04515606

<https://hal.science/hal-04515606v1>

Submitted on 3 Jul 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



AVERTISSEMENT

Les publications du site Epi-revel sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Conditions d'utilisation - respect du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle

L'accès aux références bibliographiques et au texte intégral, aux outils de recherche ou au feuilletage de l'ensemble des revues est libre, cependant article, recension et autre contribution sont couvertes par le droit d'auteur et sont la propriété de leurs auteurs.

Les utilisateurs doivent toujours associer à toute unité documentaire les éléments bibliographiques permettant de l'identifier correctement et notamment toujours faire mention du nom de l'auteur, du titre de l'article, de la revue et du site Epi-revel. Ces mentions apparaissent sur la page de garde des documents sauvegardés sur les postes des utilisateurs ou imprimés par leur soin. L'Université Côte d'Azur est l'éditeur du portail Epi-revel et à ce titre détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation du site.

L'exploitation du site à des fins commerciales ou publicitaires est interdite ainsi que toute diffusion massive du contenu ou modification des données sans l'accord des auteurs et de l'équipe Epi-Revel.



Questionnement sur l'anthropologie de l'imaginaire en sciences sociales
Stéphane Cullati

Au sens étymologique, la méthodologie est la « poursuite », la « recherche » ou l'effort pour atteindre une fin. Elle possède deux acceptions, étant soit un programme prédéfini *a priori* et indépendamment de son application, soit un chemin non fixé à l'avance de façon réfléchie par lequel on est arrivé à un certain résultat¹. En anthropologie de l'imaginaire², les méthodologies des sciences sociales participent du « fondamentalisme anthropologique »³ du *Nouvel Esprit Anthropologique*⁴, c'est-à-dire d'une philosophie où tout sens est enraciné dans un contexte, et où les racines peuvent être des réflexes dominants, des régimes de l'image, des structures générales, des archétypes, etc., selon le niveau d'analyse sur le « trajet anthropologique ». Avec l'hypothèse du fondamentalisme anthropologique, l'anthropologie de l'imaginaire ne peut défendre le *cogito* du cartésianisme, car le vide existentialiste du « Je pense donc je suis », est en contradiction avec le « Je pense donc je suis là ». Puisque la sémantique est toujours ancrée dans un moule anthropologique, elle est *a priori*.

Se voulant anthropologique, cette démarche cherche donc à mettre en évidence les fondements universels de l'activité humaine, comme le souhaitait autrefois Marcel Mauss. De ce fondamentalisme au niveau théorique, il découle, au niveau méthodologique, une analyse orientée sur la communauté des pensées plutôt que sur leur différenciation. Un exercice intellectuel en fin de compte difficile, tant le cartésianisme nous a habitués à privilégier « la raison qui coupe », voilà déjà plus de trois siècles. La prédilection accordée non plus à une logique diurne (Descartes), mais à une logique de la similitude est une des caractéristiques de ce *Nouvel Esprit Anthropologique*.

Pour composer des « méthodologies de l'imaginaire en sciences sociales »⁵, il est nécessaire de les rattacher, d'une certaine manière, à une logique archétypale, c'est-à-dire à un système *a priori*. Pour cela, l'archétypologie doit aller à la rencontre des méthodologies des sciences sociales, tout comme ces dernières doivent aller à sa rencontre. Pour cela, la recherche doit – entre autres – s'équiper de méthodologies adaptées en conséquence.

Le critère principal⁶ de cette adaptation est une orientation structurale de la démarche. En effet, le mythe s'exprime rarement avec la clarté du discours direct dans le monde socio-historique de la sociologie. Au contraire, dans nos sociétés européennes, les mythes sont la majeure partie du temps sur un mode indirect. On ne les voit pas, ils sont cachés. L'herméneutique objective du structuralisme vient de la sorte creuser cette profondeur, à sa

¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article « Méthode », Paris, PUF, 1996.

² Dans cet article, les termes « anthropologie de l'imaginaire » peuvent être synonymes de « sociologie de l'imaginaire ». Je les utiliserai quelquefois alternativement. Ce qui n'empêche pas de les distinguer par ailleurs, à savoir l'anthropologie de l'imaginaire comme la Science de l'homme (au singulier), générale et pluridisciplinaire, voulue par G. Durand, et la sociologie de l'imaginaire comme une discipline particulière de la première. Quant à l'histoire, le champ théorique et empirique de la sociologie de l'imaginaire, cf. Jean-Bruno Renard et Patrick Tacussel, « Théorie et recherches en sociologie de l'imaginaire », *Revue suisse de sociologie*, 20, 3, 1994, pp. 699-713.

³ Le terme « fondamentalisme » choque parfois à cause de sa connotation religieuse, mais il doit être compris dans le sens de « ce qui s'exerce à la base de l'homme, des choses ». G. Durand emploie ce terme dans un article où il définit son vocabulaire « Postface. A propos de la Bible : bref vocabulaire de mythanalyse », *Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 236.

⁴ G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 75-79.

⁵ C'est un thème de réflexion que nous développons au Centre de Sociologie des Représentations et des Pratiques Culturelles (Grenoble) avec mon collègue et ami Pierre Le Quéau.

⁶ Je ne peux les développer ici, mais il y a d'autres critères, comme la perspective symbolique, la méthode comparative, l'approche compréhensive (déjà mentionnée). Ces critères sont tous liés entre eux, comme ils le sont également avec les hypothèses théoriques qui les fondent, et dont certaines ont déjà été mentionnées ou le seront plus loin (fondamentalisme anthropologique, topique sociale, polythéisme des valeurs).

manière. Par ailleurs, le structuralisme s'assemble bien avec l'archétypologie⁷, sur deux points fondamentaux : la *coincidentia oppositorum* et la modélisation⁸.

L'anthropologue de l'imaginaire réfléchit à une chose et à son contraire⁹. Il doit avoir cette souplesse mercurienne de la conciliation des opposés, cette pensée basée sur la figure de l'oxymore. Comme le disait Max Weber, la lutte – donc l'antagonisme des valeurs – est le fondement de toute activité humaine. C'est le polythéisme des valeurs qui est en jeu ici¹⁰. Du fait de la *coincidentia oppositorum*, les méthodologies de l'imaginaire en sciences sociales sont davantage des méthodes comparatives que des méthodes déterministes, d'où leur perspective compréhensive. L'anthropologue recherche les axes d'oppositions, les dualités humaines. Une fois que le terrain de recherche est bien cartographié, il creuse en profondeur pour les comparer avec de la matière imaginaire.

Loin de vouloir identifier archétypologie et structuralisme, ces deux principes communs montrent comment il est possible de réaliser la jonction entre l'imaginaire et la théorie, ou entre une logique archétypale et une démarche méthodologique¹¹. Pour les illustrer, je vais présenter deux recherches de sociologie. Portant sur le coup de foudre amoureux, la première a permis de mettre en évidence l'existence d'un mythe (un récit collectif) fondateur des règles matrimoniales de notre culture. Elle n'a pas contribué à développer une méthodologie de l'imaginaire, comme c'est le cas pour la seconde recherche, mais elle a réussi le coup de force de montrer que le coup de foudre se comprenait mieux avec l'imaginaire qu'avec les traditionnelles variables indépendantes (sexe, genre, etc.) utilisées en sociologie. Cette recherche introduit donc parfaitement le sujet. La deuxième recherche porte sur les « technique du corps » (Mauss), et présente une méthodologie de l'imaginaire en sciences sociales, dénommée la micro-mythanalyse¹².

Mythologie du coup de foudre amoureux

Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé se sont intéressées à l'organisation des significations collectives dans les discours des personnes ayant vécu un coup de foudre amoureux¹³. Elles ont montré que le coup de foudre est un phénomène collectif (alors qu'il touche les individus au plus profond d'eux-mêmes), d'autre part que les récits des individus

⁷ Relisons la définition de l'archétype par C.G. Jung : « On pourrait peut-être comparer sa forme au système axial d'un cristal qui préforme, en quelque sorte, la structure cristalline dans l'eau mère, bien que n'ayant par lui-même aucune existence matérielle. Celle-ci n'apparaît qu'à la manière dont les ions et les molécules se groupent. L'archétype en lui-même est vide ; il est un élément formel, rien d'autre qu'une *facultas praeformandi* (une possibilité de préformation), forme de représentation donnée *a priori*. » (*Ma vie*, Paris, Gallimard, p. 453.) C'est justement parce que l'archétype est une forme *a priori* que la recherche sociologique se doit impérieusement de le retrouver *a posteriori*.

⁸ Il faut entendre toute forme de modélisation au sens large, comme le modèle (Simmel), la forme (théorie de la *Gestalt*), ou la structure.

⁹ G. Durand, *Sciences de l'homme et tradition*, op.cit., pp. 203-208.

¹⁰ Sylvie Joubert, *La raison polythéiste. Essai de sociologie quantitative*. Paris, L'Harmattan, 1991.

¹¹ Car la science possède elle aussi sa mythologie. C'est l'objet de ma thèse en cours sur l'imagination scientifique.

¹² Contrairement aux méthodologies quantitatives, il est difficile d'isoler la technique et le projet de recherche dans les méthodologies qualitatives. Les deux restent fortement indissociables. C'est pourquoi ma présentation ne prétend pas fixer définitivement le manuel de la technique, mais à mettre en évidence ses étapes principales.

¹³ Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, *Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, Paris, P.U.F., 1997, coll. Sociologie d'aujourd'hui.

s'organisent autour d'un mythe¹⁴, le mythe du feu frappé. Dans des travaux anciens, les auteurs avaient déjà conduit des démarches similaires encore à leurs débuts¹⁵. Aujourd'hui, elles nous présentent une recherche rigoureuse et bien épaisse.

Théoriquement, la recherche de M. N. Schurmans et L. Dominicé se rattache à l'école sociologique des mythes (M. Griaule, M. Leenhardt, R. Mehl et R. Bastide) étudiant le lien entre le mythe et le rite, et en particulier les fondements sociaux du mythe. Le mythe est « cette parole-origine qui fonde le rapport des hommes avec la nature et avec leurs pairs »¹⁶, il remplit une fonction sociale. Les auteurs se sont également aidés des travaux de G. Bachelard, G. Durand et M. Eliade pour comprendre la symbolique du coup de foudre.

La recherche de M. N. Schurmans & L. Dominicé ne s'inscrit pas de façon évidente dans le courant épistémologique de la sociologie des profondeurs¹⁷. Néanmoins, elle me semble intéressante pour illustrer une rupture avec le raisonnement sociologique, à savoir le recours aux variables indépendantes de groupe comme facteur de compréhension et d'explication. Elle symbolise en quelque sorte la rupture épistémologique des études sociologiques de l'imaginaire. Je vais présenter brièvement leur démarche.

Dans leur modèle d'analyse, les auteurs ont retenu l'hypothèse générale du coup de foudre amoureux comme un phénomène social. Elles ont posé les hypothèses suivantes¹⁸ : 1 – Malgré la grande variété des histoires individuelles, des regroupements homogènes doivent apparaître dans les conceptions du coup de foudre amoureux. Ces regroupements sont appelés des conceptions cohérentes. 2 – Parmi ces conceptions cohérentes, l'une d'entre elles présente une cohérence et une fréquence particulièrement fortes : elle est appelée la « définition dominante », ou « prototype » (c'est-à-dire le type, le modèle premier – originel ou principal). Cette définition est fortement déterminée par la métaphore de la foudre. 3 – Le récit collectif est un mythe fondateur des règles de l'alliance (règles matrimoniales) et sert à désigner les amours conformes en opposition aux amours mortifères. Sans cesse, le mythe se dit dans les histoires particulières. Cette troisième hypothèse est la principale.

Selon ce modèle d'analyse, l'enquête a donc été menée par entretiens et plus de 250 ont été réalisés en tout. Globalement, le protocole d'entretien des chercheurs cités peut être divisé en deux parties bien distinctes¹⁹ : a) dans un premier temps, le travail s'effectue en profondeur par entretien non-directif. Il s'agit de reconstituer le récit minutieux de l'événement et de comprendre la façon dont il s'est intégré dans le parcours de vie. Pas de questions précises, le propos se tient librement à l'intérieur d'un thème large. Le but est de réveiller le souvenir, de

¹⁴ Marie-Noëlle Schurmans et Loraine Dominicé, *Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, chap. 2 et pp. 278, 282.

¹⁵ Ainsi le mémoire de Joya Cappelletti et Loraine Dominicé, *Telle a été cette journée en Suisse et dans le monde à notre connaissance*, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Genève, 1988, où elles montrent l'existence d'un mythe de la condition humaine organisant le discours de présentation du journal télévisé ; voir aussi M.N. Schurmans, « Les maladies mentales. Rationalité médicale et actualité du mythe », *Psychoscope, Journal de la fédération suisse des psychologues*, 4, vol. 15, 1994, pp. 12-15.

¹⁶ M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., p. 50.

¹⁷ Il est difficile de classer cette recherche dans un courant de pensée, excepté la sociologie compréhensive. Certes, elle montre l'importance du récit collectif comme facteur de compréhension du coup de foudre, et voit dans ce récit un mythe fondateur des relations matrimoniales, mais rien n'indique *explicitement* l'hypothèse du fondamentalisme anthropologique et d'une topique sociale, caractéristiques (parmi d'autres) de la sociologie des profondeurs.

¹⁸ M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 21, 106-107, 119.

¹⁹ Avec deux sous-parties chacune. Pour plus de précisions, M.N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 109-113.

laisser s'exprimer les sentiments, les impressions, les images mentales, d'accompagner la construction d'une représentation du pourquoi et du comment de l'objet de recherche, etc. b) dans un second temps, la conduite de l'entretien est resserrée en proposant à l'interviewé un ensemble d'opinions contrastées par rapport auxquelles il est appelé à trancher. Non-directif au début (A), l'entretien devient alors semi-directif. L'avantage de la technique est qu'elle permet d'éviter les interprétations abusives des développements discursifs durables. Il faut donc construire un système d'axes bipolaires²⁰. Les polarités ont été obtenues, d'une part sur la base d'explorations préalables, empiriques (petite enquête de rue, revue de presse) et théoriques (la charge symbolique de la foudre), d'autre part à l'aide d'entretiens-tests, réalisés avant l'enquête proprement dite.

Pour répondre aux deux premières hypothèses, c'est la partie semi-directive de l'entretien qui apporte une réponse. Ce système d'axes d'oppositions sémantiques représente l'ensemble des caractéristiques contrastées définissant le coup de foudre amoureux. Du fait de la semi-directivité, les réponses des interviewés représentent un matériel qualitatif très synthétique permettant une codification de l'information, et donc une analyse statistique pour des données qualitatives.

Après une analyse de classification hiérarchique, les chercheurs ont découvert que certaines positions étaient co-occurentes, c'est-à-dire qu'elles sont choisies ou rejetées ensemble. Il y a donc une « organisation sémantique générale de ces positions », exprimant une définition dominante du coup de foudre, avec huit caractéristiques : un événement inattendu, d'origine sacrée ou magique, qui imprime sa marque indélébile dans le déroulement biographique, marquage par ailleurs additif, rare, inexplicable et bénéfique ; un phénomène qui implique nécessairement un autrement, c'est-à-dire une ou d'autres façon(s) de tomber amoureux²¹. Cette définition dominante en huit éléments, fortement articulés, constitue le noyau autour duquel constellent les représentations des individus ayant vécu un coup de foudre. Ensuite, elles ont vérifié l'existence d'un lien éventuel entre les caractéristiques du coup de foudre et les VI, afin de déterminer ce qui départage les répondants et de tester les divergences. Par une analyse factorielle des correspondances, les chercheuses ont montré, par exemple, que les conceptions du coup de foudre varient suivant l'âge de la personne au moment de la rencontre amoureuse, mais que ni les VI sociologiques (sexe, origine sociale) ni la VI expérientielle (la suite de la relation amoureuse, par exemple mariage, cohabitation, relation amicale, perdu de vue, rupture) « n'organisent les systèmes cohérents et contrastés de définition du coup de foudre »²². En somme, elles ont montré que, au-delà des différences « d'insertion sociale et de trajectoire » des individus, un noyau stable de significations consensuelles est repérable et perdure dans le temps. Dès lors, c'est bien la charge symbolique de ces éléments consensuels qui permet de les explorer plus profondément.

C'est donc à une analyse structurale de contenu qu'elles ont dû recourir pour sillonner cette définition dominante des discours, qu'elles considèrent comme un récit mythique²³. Pour vérifier cette troisième hypothèse, les auteurs ont exploité la première partie (A) de l'entretien, non-directive, où le répondant peut s'exprimer librement. La démarche était à la fois : –

²⁰ Pour le coup de foudre, elles ont relevé 16 axes différents, par exemples vécu individuel / phénomène collectif, hasard pur / inscription dans une logique, rationalisable / inexplicable, maléfique / bénéfique, etc. cf. M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 111-112.

²¹ M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 134-135.

²² M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 147, 148.

²³ Des indicateurs leur ont permis de défendre cette hypothèse, comme la place du sacré dans la définition et la dimension « mystique » du coup de foudre. Cf. M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 278-279.

Thématique : identification d'un certain nombre de dimensions et composantes. Il s'agit d'observer leur présence ou leur absence dans le discours du répondant. Les discours sont donc découpés, remodelés en fonction de ces dimensions et composantes et le contenu est classé selon les composantes. Trois dimensions ont été retenues : la symbolique, l'attitude rituelle et l'intégration de l'événement. Au sujet du coup de foudre amoureux, il y avait pour ces trois dimensions treize composantes²⁴. La démarche était enfin – Structurelle : visant à mettre en évidence l'articulation des thématiques.

Les observatrices ont dégagé un récit mythique collectif présent dans tous les discours des interviewés. Ce mythe fonde les alliances matrimoniales possibles et impossibles du point de vue de l'environnement social. C'est grâce à la charge symbolique de la métaphore de la foudre que les éléments consensuels de la définition du coup de foudre prennent un sens : « La foudre, violente et rapide, est manifestation du doigt divin qui, du même mouvement, marque celui qu'il frappe en lui attribuant un statut d'exception, et révèle l'objet du sentiment amoureux »²⁵. Dans sa forme idéale, le mythe est très dramatisé. Dans les histoires individuelles, la dramatisation y est moins forte, du fait de l'intensité idiosyncrasique, mais la structure du récit n'a pas changé. Il fonde les alliances incontrôlées, signe de désordre et de mort sociale, mais aussi d'instinct, de folie, d'excès, de violence et de rapidité. Il fonde également, par un effet de miroir, les règles de l'alliance contrôlée, signe d'ordre et de vie sociale, de sagesse et d'équilibre, de progression et de lenteur.

En conclusion, en partant d'une définition fonctionnaliste du mythe, cette étude a permis de montrer l'importance déterminante de l'imagination symbolique dans la compréhension du coup de foudre amoureux. L'imagination symbolique est plus convaincante, en dernière analyse, que les variables indépendantes traditionnelles de la sociologie. L'exploration du consensus, fondement de l'anthropologie de l'imaginaire, prend toute son ampleur grâce à l'étude de la dimension symbolique des discours, à travers l'analyse structurale.

La micro-mythanalyse de P. Gérôme

La micro-mythanalyse a été développée par Paul Gérôme, dans sa thèse d'Etat sur les techniques du corps contemporaines, dirigée par le Prof. M. Maffesoli, intitulée *L'Alogique du corps*²⁶. Comme son nom l'indique, elle est une adaptation de la mythanalyse générale²⁷ à la microsociologie. Alors que la mythanalyse concerne l'étude des grands ensembles socioculturels durables, la micro-mythanalyse touche des terrains plus petits, quoique assez grands dans le cas de la recherche de P. Gérôme (l'Europe de l'Ouest, de 1970-1989).

A l'origine, la micro-mythanalyse s'inspire de l'historien des religions David L. Miller soutenant l'idée que les « divinités informent et donnent forme » aux conduites sociales et

²⁴ Par exemple, dans le désordre : les effets de la frappe, la qualification d'étrangeté, le sentiment de délocalisation, le sentiment de détemporalisation, la désignation, etc. cf. M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., pp. 120-122. Certaines composantes ne se retrouvent pas dans tous les entretiens, relèvent les auteurs. Or, elles n'en tirent pas les conséquences. Des questions se posent : combien faut-il de composantes pour parler de prototype ? Peut-on fixer un pourcentage minimal de composantes, comme la mythanalyse exige un pourcentage de mythes ? Y a-t-il des composantes plus importantes que d'autres ?

²⁵ M. N. Schurmans & L. Dominicé, *Le coup de foudre amoureux*, op. cit., p. 281.

²⁶ Paul Gérôme, *L'Alogique du corps*, London, Genève, Psycho-Physics Academy, D3-Michel Bettex, 1994.

²⁷ G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992 (1^{er} éd. Berg inter. 1979).

individuelles²⁸. L'hypothèse du fondamentalisme anthropologique y trouve donc sa place. Miller défend l'idée que la connaissance du polythéisme permet de comprendre les phénomènes humains, mais il n'a pas développé de méthodologie pour cela. Partant de l'hypothèse de Miller et de l'héritage théorique et méthodologique de G. Durand, P. Gérôme a développé la micro-mythanalyse afin de chercher « (quel dieu ou déesse) anime les acteurs sociaux »²⁹.

Dans la micro-mythanalyse, la place de la formalisation propre à la démarche structurale a plus d'importance que dans la mythanalyse générale.

Pour aborder par exemple les techniques du corps contemporaines sous l'angle des mythes, il a fallu trouver des indicateurs attestant la présence d'un imaginaire. Au cours de ses observations, P. Gérôme a repéré une constante dans les discours des acteurs sociaux : le « besoin de » ; « le corps pourrait être parfait, si... ». Les livres, les interviews, les tracts, tout le matériel que l'auteur a analysé comprend toujours cette idée récurrente : la « carence »³⁰. Il a donc posé l'hypothèse que les rapports sociaux sont vécus comme insatisfaisants et que des techniques du corps, proposées à la vente par des professionnels, viennent combler ce *besoin*. Les nouvelles techniques du corps sont une tentative symbolique pour « euphémiser le destin », celui que la mort taraude et constituent un effort contre la désagrégation des corps.

L'auteur a repéré également une taxinomie en huit catégories de l'ensemble des techniques du corps, représentant huit thématiques mythiques. Chaque catégorie des techniques du corps possède son propre *thème mythique*, par exemple « le corps sain », « la maîtrise du corps », « le langage du corps », « le corps à jouir », etc. Derrière le thème mythique dominant apparaît un conflit sous-jacent entre deux divinités, ou deux types de récits collectifs différents. Ces récits mythiques, qui sont en opposition, visent la présidence de la catégorie des techniques du corps. Le thème mythique est traité différemment selon la divinité en question. Par exemple, la première catégorie, « le mythe du corps sain » (le thème mythique), développe une opposition entre Artémis et les Dioscures, c'est-à-dire entre le retour au « naturel » et le scientisme médical.

La méthodologie micro-mythanalytique de P. Gérôme se résume, pour l'essentiel, en sept étapes³¹ : – **1) Enquête ethnographique et observation participante.** Il s'agit d'obtenir une bonne connaissance du terrain comme observateur participant, puis de prendre de la distance vis-à-vis des discours des acteurs sociaux, afin de chercher quel système symbolique pourrait influencer les discours. – **2) Méthodologie mythanalytique.** Il faut obtenir le « mythe idéal » d'un dieu sous la forme d'un tableau à double entrée (qu'on appellera tableau I) Ce type de tableau, adapté par G. Durand³², dérive du traitement du mythe « à l'américaine » de C. Lévi-Strauss. Ce mythe idéal est toujours constitué de mythèmes nucléaires. L'établissement du tableau du mythe idéal s'est réalisé grâce aux sources de référence comme le « Lexicon » de Roscher, les dictionnaires de Grimal et de Bonnefoy, enfin l'ouvrage de R. Graves. – **3) Sélection d'un corpus d'entretiens individuels.** Il s'agit de recueillir un matériel empirique homogène qui sera mis en regard des tableaux des divinités mythologiques. L'enquête se fait par entretiens non-directifs, enregistrés sur magnétophone et retranscrits. – **4) Analyse de contenu des énoncés par la méthode « analyse des relations par oppositions » (ARO).** Si

²⁸ D. L. Miller, *Le nouveau polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses*, trad. franç., Paris, Imago, 1979.

²⁹ Paul Gérôme, *L'Alogique du corps*, *op. cit.*, pp. 32-33.

³⁰ Paul Gérôme, *L'Alogique du corps*, *op. cit.*, p. 33 sq.

³¹ Paul Gérôme, *L'Alogique du corps*, *op. cit.*, pp. 78-87. Mais pour les détails, il faut recourir au texte original de la thèse d'Etat de l'auteur, consultable sur microfiches (*L'Alogique du corps*, Paris V – Sorbonne, 1988).

³² G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, *op.cit.*, pp.348-349

une analyse de contenu est destinée à la description du contenu manifeste de la communication (B. Berelson), il faut trouver un traitement de l'information capable de s'étendre jusqu'au contenu latent de la communication. Pour cela, il faut porter une attention plus grande aux « insistances des locuteurs », aux répétitions, critère fondamental des démarches mythocritique et mythanalytique. Je ne détaillerai pas les étapes de la méthode ARO, au nombre de cinq³³. – **5) Identification des dieux en lice par confrontation des « relations par opposition » et des tableaux des mythes des dieux et déesses.** Il s'agit de lire les analyses ARO des discours en fonction de la grille d'une divinité. La démarche est longue, « studieuse et scrupuleuse », afin d'éviter les comparaisons non pertinentes et elle nécessite une très bonne connaissance de la mythologie grecque. – **6) Dérivation des scénarii à partir des myèmes (construction du tableau II).** Puisqu'un myème énonce le modèle archétypal d'une conduite – il est « scénario codé puis imagé » –, il faut trouver un système de dérivation pour retrouver le scénario. En d'autres termes, toute conduite interactionnelle est homologue à un modèle archétypal dont le myème est un énoncé particulier, parmi des milliers. Il faut donc dériver le myème du tableau I pour reconstruire le scénario le plus simple possible (tableau II). – **7) Ordonnement / classement des items des relations par opposition en fonction de la chronologie du mythe dans la grille du tableau I (construction du tableau III).** C'est l'étape finale pour établir une correspondance évidente entre le mythe et les relations par oppositions. A partir de la structure identique des tableaux I et II, il suffit d'ordonner la liste des relations par opposition dans les colonnes et correspondant à la numérotation chronologique du mythe. Ce tableau III s'appelle tableau « des relations par oppositions classées et ordonnées ». Si toutes les relations d'opposition trouvent leur place dans le tableau III, alors la correspondance est claire.

Avec la micro-mythanalyse, nous avons une méthodologie aboutie et reproductible dans d'autres contextes que celui des techniques du corps³⁴, à condition bien sûr de posséder une problématique similaire.

Comparaisons méthodologiques

Ces deux méthodologies de l'imaginaire restent bien sûr imprégnées des caractéristiques de leurs projets de recherche respectifs³⁵. Il est donc difficile d'en tirer des méthodes générales, sauf qu'en mettant en évidence leurs points communs et leurs (principales) différences, nous arrivons à mieux cerner leur spécificité.

Regardons de près les points communs et les différences de ces deux méthodes. Les caractéristiques principales sont les suivantes : – La finalité : comprendre, de façon inductive, le sens des discours des acteurs sociaux avec la mythologie, c'est-à-dire une forme particulière de la structuration synthétique de l'imaginaire³⁶. La perspective compréhensive (M. Weber), loin de décrire un monde divisé comme le fait la perspective explicative, participe du principe

³³ Leger Jean-Michel & Marie-France Florand, « L'analyse de contenu : deux méthodes, deux résultats ? » in Alain Blanchet & al., *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1985, pp. 248-251.

³⁴ Notamment dans le champ de l'intervention médicale avec des toxicomanes, voir Jean-Dominique Michel, *Les mythes de la drogue*, Genève, Equipe de prévention et d'intervention communautaire, Hospice Général de Genève, 1997. Une recherche qui a mis en évidence la prégnance du mythe de Dionysos derrière les scénarii des acteurs sociaux.

³⁵ C'est le propre des démarches qualitatives. Cf. Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996.

³⁶ Les mythes des dieux, déesses ou autres, possèdent cette caractéristique structurale de la conciliation diachronique de valeurs synchroniquement opposées. Voir notamment C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 et 1974, chap. XI.

épistémologique de la *similitude* et recourt donc abondamment à la méthode comparative. En anthropologie de l'imaginaire, cette perspective compréhensive produit une herméneutique objective de l'homme et des phénomènes socioculturels, où l'imaginaire est le référent principal de la comparaison, un référent particulièrement pertinent à partir du moment où il est envisagé comme totalité de la vie psychique, au sens de G. Durand.

– Une autre caractéristique concerne les techniques d'enquête : elles spécifient le choix de l'outil de l'enquête de terrain, à savoir des entretiens de recherche. L'entretien crée une situation où il y a production de discours et, en particulier, où le point de vue du répondant (sa logique, sa rationalité, son imaginaire, etc.) est mis au premier plan³⁷. Lorsqu'il s'agit de déterrer l'imaginaire de la personne, la forme de l'entretien devient naturellement non-directive, pour laisser s'exprimer le monde intérieur du répondant. Le langage verbal constitue bien l'espace privilégié de l'investigation sociologique car, quand bien même les objets, les images, les décors, l'environnement constituent une source importante de productions imaginaires, il est le topos idéal où s'exprime la nature *tigrée* de l'âme.

– L'analyse de contenu : elles focalisent leurs analyses sur les relations de contradictions et étudient le mythe sur la base de ses unités constitutives. Le structuralisme de ces deux recherches n'est pas lévi-straussien jusqu'au bout, car il ne fait pas primer la structure sur le contenu. C'est plutôt un structuralisme figuratif³⁸, intégrant dans les unités constitutives du mythe les images et les symboles des discours. Les rapprochent la profondeur, elles repèrent au-delà de la forme apparente un fond mythique (un mythe) latent, commun à tous les discours. Ces recherches participent donc de l'hypothèse théorique d'une « topique sociale »³⁹, fondement d'une sociologie des profondeurs et la pertinence empirique : la même structuration thématique des récits individuels se retrouve chez tous les interviewés.

En revanche, elles se différencient par la nature du matériel mythique convoqué. Chez P. Gérôme, ce matériel est issu des mythes de la Grèce antique⁴⁰, alors que chez M. N. Schurmans et L. Dominicé le mythe est constitué par l'analyse des discours, et il trouve son idéal-type dans l'ouvrage d'Albert Cohen *Belle du Seigneur*. En conséquence, le comparatisme du premier est plus ambitieux (de l'Antiquité au XXI^e siècle)⁴¹ et doit donc s'appuyer plus fortement sur l'hypothèse de la pérennité du mythe, dérivée du fondamentalisme anthropologique qui anime cette recherche.

³⁷ Alain Blanchet et Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan, 1992.

³⁸ La critique de G. Durand à C. Lévi-Strauss en 1960 a donc été adoptée. Cf. G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp. 425-433.

³⁹ G. Durand, « Le social et le mythique. Pour une topique sociologique » *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXI, 1981, pp. 290-307. Cette hypothèse de la topique sociale est clairement présente dans la thèse de P. Gérôme – bien que non énoncée – du fait de la méthodologie mythanalytique. En revanche, elle n'est pas indiquée dans la recherche de M. N. Schurmans & L. Dominicé, et aucune référence bibliographique ne permettrait de la déduire. Mais selon moi, leur démarche participe nécessairement de cette hypothèse, du fait de l'orientation structurale de l'analyse de contenu (pp. 119-120, 148) et du recours à une sociologie des profondeurs (pp. 43-53).

⁴⁰ Ainsi dieux et déesses se font la guerre pour la présidence d'une catégorie des techniques du corps. Sur le thème mythique du « corps sain », lisons P. Gérôme : « Pour que le corps retrouve la santé, la "sauvagerie" d'Artémis est seule capable d'être un antagoniste valable au "scientisme" médical déshumanisé. Le mythe des Dioscures protecteurs, associés au culte d'Asklépios à Epidaure fonctionne désormais comme une sotériologie déchuée. » (*op. cit.*, p. 112) D'autres divinités sont en conflit, tels Hadès combattant Héra pour le mythe de la Maîtrise du Corps, ou encore Athéna contre Aphrodite dans le mythe du Langage du Corps, etc.

⁴¹ Encore que... L'histoire des religions conduite par Marcel Détiennne revendique aujourd'hui « une approche expérimentale du polythéisme grec » (c'est le sous-titre de son dernier ouvrage *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998) où la méthode comparative, délestée de la fixation déictique de certains historiens, s'épanouit sur des temps allant d'Homère à l'époque de Porphyre, soit plus de dix siècles, ce qui se rapproche de notre fourchette temporelle de plus de vingt-cinq siècles.

– La différenciation concerne également le type d’analyse de contenu pour la mise en évidence du mythe. Chez M. N. Schurmans et L. Dominicé, il s’agit d’une analyse thématique et structurale peu codifiée, chez P. Gérôme de l’analyse des relations par opposition (ARO). L’ARO indique un traitement particulier de l’information (la mise en évidence du signifié médiateur) et une orientation résolument structurale de la démarche de P. Gérôme. Elle reconnaît à la parole la particularité d’être une « actualisation constante de symboles »⁴². Tandis que l’analyse de Schurmans et Dominicé recherche une cohésion thématique entre les différents discours des répondants, elle a un traitement plus descriptif de l’information, mais prend tout de même une forme structurale, dans le sens où son but est de dévoiler l’articulation (enchaînement et oppositions) des thématiques entre elles. Elle n’est donc pas très codifiée, contrairement à l’ARO.

L’hypothèse du fondamentalisme anthropologique est plus forte chez P. Gérôme que chez M.N. Schurmans et L. Dominicé. En effet, le matériel mythique de P. Gérôme est fini et lexicalisable ; ce sont les mythes de la Grèce ancienne. Il suppose donc un continuum anthropologique entre le Grec d’hier et l’Européen d’aujourd’hui, et une pérennité du mythe⁴³. Ce sont les hypothèses théoriques fortes de la mythanalyse. Tandis que M. N. Schurmans et L. Dominicé ont prélevé un matériel empirique, qu’elles ont réorganisé thématiquement pour faire apparaître la cohérence structurale de l’ensemble. C’est dans ce résultat qu’elles voient un mythe, dont le modèle idéal est littéraire (*Belle du Seigneur*). L’hypothèse du fondamentalisme est donc moins prégnante.

En résumé, ces deux types d’études permettent d’approcher l’imaginaire mythique des individus en situation d’entretien sociologique. La première nous a montré le rôle décisif de l’imagination sociologique comparé aux variables indépendantes en sociologie, ainsi que la fécondité de l’exploration des convergences plutôt que des divergences. La seconde nous propose une méthodologie reproductible sur d’autres terrains. En les comparant, il a été possible d’esquisser les premiers critères et caractéristiques des méthodologies de l’imaginaire en sciences sociales.

Ainsi, selon l’échelle de son analyse, l’anthropologue peut recourir soit à la mythanalyse générale de G. Durand pour une étude à l’échelle du siècle et d’une culture, voire d’une civilisation, soit à l’AT.9⁴⁴ d’Yves Durand pour l’étude psychologique des structurations de l’imaginaire, soit enfin à l’une ou l’autre des deux méthodes présentées ici pour une étude sociologique. Sans oublier que la technicité de ses outils ne fait pas de lui un positiviste d’autrefois, mais plutôt un herméneute rigoureux.

Conclusion

Ces travaux ouvrent des perspectives nouvelles pour l’anthropologie de l’imaginaire⁴⁵. En effet, ces chercheurs ont réussi à intégrer les méthodologies classiques des sciences sociales

⁴² Henri Raymond, « Analyse de contenu et entretien non directif : application au symbolisme de l’habitat », *Revue française de sociologie*, IX, 2, 1968, p. 178.

⁴³ Cet aspect de la démarche mythanalytique soulève beaucoup de questions que je ne peux aborder ici, faute de place.

⁴⁴ Archétype-test ou AT9.

⁴⁵ Je ne voudrais pas laisser penser que le répertoire des méthodologies de l’imaginaire en sciences sociales s’arrête à ces deux méthodes. Je n’ai pas présenté la méthode des « Rafales » sur laquelle Pierre Le Quéau a travaillé avec Mathieu Brugidou, ni d’autres méthodes issues de la psychologie sociale, toutes intéressantes pour

dans une problématique et un modèle d'analyse propre à l'anthropologie de l'imaginaire. Alors qu'on situait cette dernière dans la sphère élevée d'une herméneutique générale des bassins culturels (cf. le bassin sémantique de G. Durand⁴⁶), ou des œuvres culturelles particulières, il est désormais possible d'amener notre discipline sur le terrain de l'« ici et maintenant », du quotidien des individus, pour y poursuivre les recherches sur l'imaginaire. Un champ nouveau en perspective s'ouvre à nous !

Par cette communication, j'espère élargir l'accès à ces méthodologies de l'imaginaire en sciences sociales, trop peu diffusées, avec l'espoir que d'autres chercheurs pourront les mettre en œuvre pour les éprouver sur des terrains différents et contribuer à leur développement.

Stéphane Cullati

Doctorant en sociologie dans le cadre d'une cotutelle internationale entre les Universités Grenoble II et Lausanne

Blanchet Alain *et al.*, *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1985.

Blanchet Alain & Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan, 1992, coll. 128.

Cappelletti Joya & Loraine Dominicé, *Telle a été cette journée en Suisse et dans le monde à notre connaissance*, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Genève, 1988.

Détienne Marcel, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998.

Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à une archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992, 11^e éd. (1^e édition Paris, P.U.F., 1960).

Durand Gilbert, *Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Albin Michel, 1996, 3^e éd. (1^e éd. Tête de feuille-Sirac, Paris, 1975).

Durand Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992 (1^e éd. Berg inter. 1979).

Durand Gilbert, « Le social et le mythique. Pour une topique sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXI, Paris, 1981, pp. 290-307.

Durand Gilbert, « Postface. A propos de la Bible : bref vocabulaire de mythanalyse », *La Bible, images, mythes et traditions*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris, Albin Michel, 1995.

Durand Gilbert, *Introduction à la mythologie, Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.

Durand Yves, *Une technique d'étude de l'imaginaire : l'AT.9*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Gérôme Paul, *L'Alogique du corps*, London, Genève, Psycho-Physics Academy, D3-Michel Bettex, 1994, coll. Mythanalyse.

Joubert Sylvie, *La raison polythéiste. Essai de sociologie quantique*, Paris, L'Harmattan, 1991.

Jung Carl Gustav, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, trad. franç., recueillis et publiés par Aniéla Jaffé, Paris, Gallimard, 1973, coll. Témoins.

Kaufmann Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996, coll. 128.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, [1958] Paris, Plon, 1974.

l'anthropologie de l'imaginaire. Alain Pessin travaille également sur cette question. Son livre *L'imaginaire utopique aujourd'hui* (Paris, P.U.F., 2001) sort au moment même où cet article est rédigé.

⁴⁶ G. Durand, *Introduction à la mythologie*, Paris, Albin Michel, 1996.

Michel Jean-Dominique, *Les mythes de la drogue*, Genève, Equipe de prévention et d'intervention communautaire, Hospice Général de Genève, 1997.

Miller David L., *Le nouveau polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses*, trad. franç., Paris, Imago, 1979.

Pessin Alain, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 2001.

Raymond Henri, « Analyse de contenu et entretien non directif : application au symbolisme de l'habitat », *Revue française de sociologie*, IX, 2, 1968, pp. 167-179.

Renard Jean-Bruno & Patrick Tacussel, « Théorie et recherches en sociologie de l'imaginaire », *Revue suisse de sociologie*, 20, 3, Zurich, 1994, pp. 699-713.

Schurmans Marie-Noëlle, « Les maladies mentales. Rationalité médicale et actualité du mythe », *Psychoscope, Journal de la fédération suisse des psychologues*, 4, vol. 15, 1994, pp. 12-15.

Schurmans Marie-Noëlle & Loraine Dominicé, *Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, Paris, P.U.F., 1997, coll. Sociologie d'aujourd'hui.

Thomas Joël (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.