



**HAL**  
open science

**Dits et écrits de sociologues et d'apprentis sociologues.  
Histoires de vie et prises de position sociologiques.**

Pascal Fugier

► **To cite this version:**

Pascal Fugier. Dits et écrits de sociologues et d'apprentis sociologues. Histoires de vie et prises de position sociologiques.. Education. Université de Franche-Comté (UFC), 2010. Français. NNT : . tel-01682100

**HAL Id: tel-01682100**

**<https://hal.science/tel-01682100>**

Submitted on 12 Jan 2018

**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.

**UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE**

ECOLE DOCTORALE «LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIETES»

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en

**SOCIOLOGIE**

DITS ET ÉCRITS DE SOCIOLOGUES ET D'APPRENTIS SOCIOLOGUES.  
HISTOIRES DE VIE ET PRISES DE POSITION SOCIOLOGIQUES

Présentée et soutenue publiquement par

**Pascal FUGIER**

Le 10 décembre 2010

Sous la direction de M. le Professeur Alain BIHR

Membres du jury :

Alain BIHR, Professeur émérite à l'université de Franche-Comté  
Francis FARRUGIA, Professeur à l'université de Franche-Comté  
Vincent DE GAULEJAC, Professeur à l'université de Paris VII Denis-Diderot  
Gérard MAUGER, Directeur de recherche émérite au C.N.R.S. Rapporteur  
Louis PINTO, Directeur de recherche au C.N.R.S. Rapporteur

## REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements s'adressent à ma compagne. Car si cette thèse a pu voir le jour, au sein d'un quotidien que beaucoup autour de moi qualifient de fou (spécial dédicace à mes collègues du comité de rédaction de la revue *Interrogations?*, habitués à recevoir mes mails à rallonge au beau milieu de la nuit), c'est avant tout parce que j'ai la chance de vivre au quotidien une histoire d'amour extraordinaire. Si cette thèse est là, c'est d'abord parce que la femme que j'aime a toujours été là, et ce depuis que j'ai mis le nez dans cette étrange discipline qu'est la sociologie et que je m'y suis jeté à corps perdu.

Ma rencontre avec la sociologie est notamment la rencontre successive de deux re-pères : Francis Farrugia, grâce à qui j'ai pu explorer le social bien au-delà des limites disciplinaires, puis Alain Bihl, mon cher directeur de thèse, qui m'a permis de me réconcilier avec mes identités héritées, acquises et espérées. Je tiens donc à vivement remercier ceux dont la présence dans mon jury ne peut que m'inspirer une immense fierté.

Il en est de même concernant les autres membres de mon jury. En effet, j'ai la chance de bénéficier d'un jury de soutenance constitué des sociologues dont je me nourris depuis des années par la lecture de leurs multiples contributions. Je remercie donc Vincent de Gaulejac, Gérard Mauger et Louis Pinto, non seulement pour leur participation à la construction de ma mémoire sociologique, mais aussi d'avoir accepté de faire partie de mon jury.

Je souhaite aussi évoquer d'autres compagnons de route de mon histoire biographique avec la sociologie. Je pense notamment à Sébastien (à quand la publication de nos correspondances téléphoniques ?), à Pierre-Louis (encore une personne qui m'a fait adorer le métier de sociologue...) ainsi qu'à mon ami Ludovic (avec qui j'ai combattu mes résistances vis-à-vis de la psychanalyse lacanienne...).

Je tiens évidemment à remercier toutes celles et tous ceux qui ont accepté de réaliser un entretien en ma compagnie, en se trouvant ainsi "de l'autre côté", celui de l'interrogé. Merci beaucoup chers sociologues et apprentis sociologues. Merci d'avoir joué le jeu de l'objectivation sociologique et de m'avoir ainsi permis de réaliser ce travail de recherche.

Enfin, mes derniers remerciements s'adressent à ma famille, à commencer par ma mère et mes deux frères, sans oublier mon regretté père, à qui je dédie cette thèse de doctorat.

# SOMMAIRE

REMERCIEMENTS .....	0
INTRODUCTION GÉNÉRALE .....	7
PRÉLUDE.....	8
I – DU PROJET DE RECHERCHE À LA QUESTION DE DÉPART .....	9
II – DE LA QUESTION DE DÉPART À LA PROBLÉMATIQUE .....	14
2.1. EXPLORATIONS EMPIRIQUES.....	14
2.2. EXPLORATIONS THÉORIQUES.....	18
III – PROBLÉMATISATION DE NOTRE QUESTION DE DÉPART.....	29
3.1. L’IDENTITÉ : UN OBJET COMPLEXE QUI REQUIERT UNE DÉMARCHE COMPLEXE	29
3.2. ORDRE ET DÉSORDRE IDENTITAIRE.....	31
3.3. DE LA STRUCTURATION DE L’IDENTITÉ NARRATIVE À LA STRUCTURATION DES IDENTIFICATIONS NARRATIVES.....	33
3.4. CORPS D’HYPOTHÈSES .....	39
IV – PLAN D’ÉTUDE ET ORGANISATION DE NOTRE RECHERCHE .....	48
CHAPITRE I – MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE.....	52
1.1. DÉLIMITATION DE NOTRE TERRAIN DE RECHERCHE, DE NOTRE ÉCHANTILLONNAGE ET DE NOTRE CORPUS .....	53
1.2. UNE POSTURE COMPRÉHENSIVE DURANT LES ENTRETIENS .....	65
1.3. GRILLES D’ENQUÊTES.....	69
1.4. MÉTHODES ANALYTIQUES .....	78
PREMIÈRE PARTIE. UNE ÉPISTÉMOLOGIE LOCALE DES SOCIOLOGIES PRODUITES À L’UNIVERSITÉ.....	83
CHAPITRE II – UN TRAVAIL MÉTHODIQUE DU CONCEPT.....	84
2.1. LE TRAVAIL DU CONCEPT : UNE EXPÉRIENCE DE PENSÉE.....	85
2.2. LE TRAVAIL DU CONCEPT : UNE SPÉCULATION PHILOSOPHIQUE ? .....	88
2.3. BRIBES D’UNE HISTOIRE DE VIE DE SOCIOLOGUES QUI SE CONSTRUISENT AVEC OU CONTRE LA PHILOSOPHIE.....	90
2.4. UNE ALLIANCE INATTENDUE CONTRE LA PHILOSOPHIE : L’EMPIRISME MÉTHODOLOGIQUE ET LE CONSTRUCTIVISME THÉORIQUE .....	95
2.5. LA PHILOSOPHIE OU LA PENSÉE EN POSITION DE HORS-JEU SOCIOLOGIQUE ?....	99
2.6 UNE POSITION MÉDIANE ENTRE LE TRAVAIL DU CONCEPT ET LE TRAVAIL “DE TERRAIN” : L’EXCLUSION DE LA PHILOSOPHIE SOCIOLOGIQUE ET L’INTÉGRATION DE LA SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE .....	106
2.7 SYNTHÈSE.....	108

<b>CHAPITRE III – LE DÉTERMINISME EST LA LIBERTÉ.....</b>	<b>112</b>
3.1. UN OXYMORE “À LA MODE” : LES SCIENCES SOCIALES CONTRE LE DÉTERMINISME.....	114
3.2. DÉTERMINISME, FATALISME, SOCIOLOGISME ET HOLISME SOCIOLOGIQUE.....	131
3.3. DÉTERMINISME SOCIOLOGIQUE ET SOCIOLOGIE DE L’INDIVIDU .....	134
3.4. DU DÉTERMINISME AU MULTI DÉTERMINISME SOCIOLOGIQUE .....	136
<b>CHAPITRE IV – LES TERRAINS INCONSCIENTS DU SOCIOLOGUE.....</b>	<b>146</b>
4.1. SAISIR MÉTHODOLOGIQUEMENT LES MANIFESTATIONS DE L’INCONSCIENT SOCIAL.....	147
4.2. LES TROIS TERRAINS DU SOCIOLOGUE.....	156
<b>CHAPITRE V – UNE RUPTURE AVEC LA NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE .....</b>	<b>204</b>
5.1. LA POLYSÉMIE DE LA NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE .....	205
5.2. UNE NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE IMPOSSIBLE .....	210
5.3. RETOUR SUR LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE KANTIENNE.....	212
5.4. LES IDÉES DE VALEUR CULTURELLES ET LES INTÉRÊTS DE CONNAISSANCE DU SOCIOLOGUE.....	214
5.5. TAIRE LA PASSION ET L’ENGAGEMENT DU SOCIOLOGUE.....	219
5.6. UNE NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE NON SOUHAITABLE .....	225
<b>CHAPITRE VI – DE LA SOCIOLOGIE AILLEURS QU’EN SOCIOLOGIE.....</b>	<b>230</b>
6.1. UNE ANTHROPOLOGIE PARTIELLE ET PARTIALE ARTICULANT SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE .....	231
6.2. LA PLACE DE L’INTERDISCIPLINARITÉ DANS LES DITS ET ÉCRITS DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE DE L’UNIVERSITÉ .....	237
6.3. LA SOCIOLOGIE DANS LES ÉCRITS PSYCHANALYTIQUES DE JACQUES LACAN... 241	
6.4. LA PLACE DE LA PSYCHANALYSE DANS LES DITS ET ÉCRITS DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE DE L’UNIVERSITÉ .....	247
<b>CHAPITRE VII – LA SECTION DE SOCIOLOGIE ET D’ANTHROPOLOGIE DE L’UNIVERSITÉ : UNE CONFIGURATION ANOMIQUE .....</b>	<b>253</b>
7.1. LES « COUACS » DE L’ <i>ILLUSIO</i> DU CHAMP SOCIOLOGIQUE AU SEIN DE L’UNIVERSITÉ .....	254
7.2. L’ESPACE DE PRISES DE POSITION SOCIOLOGIQUE DES PROFESSEURS DE L’UNIVERSITÉ .....	257
7.3. LE GROUPE DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE ÉTABLIS ET CELUI DES MARGINAUX .....	262
7.4. LA MARGINALISATION DES DISPOSITIONS SCOLASTIQUE ET CRITIQUE .....	277
<b>CHAPITRE VIII – LES IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUES, IMAGINAIRES ET RÉELLES DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE DE L’UNIVERSITÉ .....</b>	<b>292</b>
8.1. L’ARTICULATION AMBIGUË DES REGISTRES D’IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUES ET IMAGINAIRES.....	293
8.2. D’UN AUTRE À UN AUTRE.....	305

8.3. VOYAGE AU-DELÀ DU RÉEL SOCIO-HISTORIQUE .....	315
--	-----

**SECONDE PARTIE. EXPLORATION DE TROIS REGISTRES IDENTIFICATOIRES : LES IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUES, IMAGINAIRES ET RÉELLES DES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES..... 322**

**CHAPITRE IX – IDENTITÉ NARRATIVE ET CONSTRUCTION IDÉALTYPIQUE DU SUJET (APPRENTI) SOCIOLOGUE..... 324**

9.1. L'IDENTITÉ NARRATIVE. UN CONCEPT PROBLÉMATIQUE.....	325
9.2. L'ADVÈNEMENT DU SUJET (APPRENTI) SOCIOLOGUE .....	327
9.3. PASSER DU STÉRÉOTYPE À L'IDÉALTYPE DU SUJET .....	334

**CHAPITRE X – LE RAPPORT IDÉALTYPIQUE À L'AUTRE SYMBOLIQUE. CONSTRUCTION DU CONCEPT..... 339**

10.1. USAGE DU CONCEPT DE SYMBOLIQUE EN SOCIO-ANTHROPOLOGIE ET DANS NOTRE CORPUS .....	340
10.2. L'AU-DELÀ DE L'INTERACTION OU L'AVÈNEMENT DE LA SOCIOLOGIE .....	349
10.3. LA MISE EN ÉVIDENCE DE LA DIMENSION SYMBOLIQUE DES RAPPORTS SOCIAUX PAR ÉMILE DURKHEIM.....	358
10.4. LA MISE EN ÉVIDENCE DE LA LOGIQUE SYMBOLIQUE DES RAPPORTS SOCIAUX PAR MARCEL MAUSS .....	367
10.5. L'ÉMERGENCE D'UNE LINGUISTIQUE STRUCTURALE AVEC FERDINAND DE SAUSSURE .....	370
10.6. LES IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUE GÉNÉRÉES PAR L' <i>HABITUS</i> .....	374
10.7. L'UNITÉ CONFLICTUELLE DES REGISTRES SYMBOLIQUE ET IMAGINAIRE DANS LE PORTRAIT FREUDIEN DE LA FOULE .....	384
10.8. LA FACE DOUBLE DE L'ALTÉRITÉ. DE L'AUTRE L'AUTRE.....	387
10.9. L'HISTORICITÉ ET LA MATÉRIALITÉ DE L'AUTRE.....	394

**CHAPITRE XI – LE RAPPORT IDÉALTYPIQUE À L'AUTRE SYMBOLIQUE. EXPLOITATION DU CONCEPT PAR LE PRISME DES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES .... 398**

11.1 SYNTHÈSE IDÉALTYPIQUE DU SUJET SYMBOLIQUE.....	399
11.2. LE CYCLE SYMBOLIQUE DU DON DANS LES ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES.....	402
11.3. L'IDENTITÉ SOCIOLOGIQUE HÉRITÉE DE <i>L'UNIVERSITÉ</i> .....	408
11.4. LA CHAÎNE SYMBOLIQUE HÉRITÉE DANS LES ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES.....	422
11.5. L'HEUREUSE RENCONTRE ENTRE UNE DISPOSITION ETHNOGRAPHIQUE ET L'ORDRE DU DISCOURS INTERACTIONNISTE .....	443
11.6. LES FIGURES DE L'AUTRE STRUCTURANT L'HISTOIRE DE VIE DES APPRENTIS SOCIOLOGUES.....	469

<b>CHAPITRE XII – LE RAPPORT IDÉALTYPIQUE À L’AUTRE IMAGINAIRE.....</b>	<b>475</b>
12.1. USAGE DU CONCEPT D’IMAGINAIRE DANS LES SCIENCES HUMAINES .....	476
12.3. GENÈSE BIOGRAPHIQUE DU REGISTRE D’IDENTIFICATIONS IMAGINAIRES .....	491
12.4. <i>DE L’AUTRE PLURIEL AU SUJET AUTOFONDÉ OU LE PASSAGE DE LA MODERNITÉ À L’HYPERMODERNITÉ</i> .....	501
12.5. PRÉSENTATION DE LA LOGIQUE FORMELLE DU REGISTRE D’IDENTIFICATIONS IMAGINAIRES .....	510
12.6. LA CONNAISSANCE PARANOÏAQUE DU SOCIOLOGUE AU CARREFOUR DES ASPECTS MOTEURS ET LEURRANTS DU REGISTRE IMAGINAIRE .....	515
12.7. LE REGISTRE IMAGINAIRE D’IDENTIFICATIONS DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES .....	525
<b>CHAPITRE XIII – LE RAPPORT AU RÉEL ET AU MANQUE À ÊTRE .....</b>	<b>550</b>
13.1. LES TROIS PALIERS EN PROFONDEUR DU REGISTRE RÉEL DES IDENTIFICATIONS .....	551
13.2. L’ÊTRE ET/EST LE NÉANT .....	556
13.3. L’ÊTRE SOCIAL RÉEL EST LE DEVENIR SOCIO-HISTORIQUE .....	560
13.4. L’ÊTRE SOCIAL DEMEURE NÉCESSAIREMENT INDIVIDUALISÉ.....	572
13.5. LE REGISTRE IDENTITAIRE RÉEL DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES.....	574
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>584</b>
<b>I – HISTOIRES DE VIE ET POSITION ÉTABLIE OU MARGINALE AU SEIN DE L’UNIVERSITÉ.....</b>	<b>585</b>
<b>II – HISTOIRES DE VIE ET TENSIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES .....</b>	<b>588</b>
<b>III – LA CIRCULATION DE DISPOSITIONS SOCIALES ET DE REGISTRES IDENTIFICATOIRES DANS L’HISTOIRE DE VIE DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE.....</b>	<b>593</b>
<b>IV – UNE MISE EN SCÈNE IDÉALTYPIQUE DE DIFFÉRENTES FORMES DISCURSIVES DU SUJET ASSUJETTI ET DU SUJET ÉMANCIPÉ.....</b>	<b>597</b>
<b>V – TRAVAILLER LES CONCEPTS DE SYMBOLIQUE, D’IMAGINAIRE ET DU RÉEL PAR LE PRISME DE LA SOCIOLOGIE.....</b>	<b>600</b>
<b>VI – LA CIRCULATION DU REGISTRE SYMBOLIQUE DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES.....</b>	<b>606</b>
<b>VII – LA CIRCULATION DU REGISTRE IMAGINAIRE DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES.....</b>	<b>618</b>
<b>VIII – LA CIRCULATION DU REGISTRE RÉEL DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES .....</b>	<b>623</b>
<b>IX – PROBLÉMATIQUES ET MÉTHODOLOGIES À VENIR... ..</b>	<b>625</b>
<b>BIBLIOGRAPHIES.....</b>	<b>630</b>
<b>I – BIBLIOGRAPHIE ALPHABÉTIQUE .....</b>	<b>630</b>
<b>II – BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE.....</b>	<b>650</b>
<b>SOCIO-ANTHROPOLOGIE DE L’IDENTITÉ .....</b>	<b>650</b>

ÉPISTÉMOLOGIE ET SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE SOCIOLOGIQUE .....	655
LINGUISTIQUE .....	661
SOCIOLOGIE CLINQUE ET PSYCHOSOCIOLOGIE .....	661
DICTIONNAIRES ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE .....	667
<b>ANNEXES.....</b>	<b>669</b>
<b>ANNEXE 1 – GRILLE DES ENTRETIENS THÉMATIQUES.....</b>	<b>670</b>
<b>ANNEXE 2 – GRILLE DES RÉCITS DE VIE .....</b>	<b>677</b>



# **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

## PRÉLUDE

En guise de préluce à ce travail de recherche, nous souhaitons évoquer trois des recommandations méthodologiques les plus stimulantes que nous ayons rencontrées durant nos années de formation universitaires. Elles illustrent parfaitement l'état d'esprit dans lequel nous avons entrepris ce long cheminement qu'est une thèse de doctorat :

« *Ce qu'on ne peut atteindre en volant, il faut l'atteindre en boitant. Boiter, dit l'écriture, n'est pas un péché.* »<sup>1</sup>

« *Il faut rendre à la raison humaine sa fonction de turbulence et d'agressivité. [...] Si dans une expérience on ne joue pas sa raison, cette expérience ne vaut pas la peine d'être tentée. [...] Autrement dit, dans le règne de la pensée l'imprudence est une méthode.* »<sup>2</sup>

« *Quelle est la première et la dernière exigence d'un philosophe vis-à-vis de lui-même ? Vaincre son temps et se mettre « en dehors du temps ». Avec qui devra-t-il donc soutenir le plus rude combat ? Avec ce par quoi il est l'enfant de son temps. [...] Il doit être la mauvaise conscience de son temps, - c'est pourquoi il lui faut connaître son temps.* »<sup>3</sup>

Ainsi, selon nous, nos diverses expériences de recherche à caractère sociologique « *ne [mériteraient] pas une heure de peine* »<sup>4</sup> si nous ne concevions pas chacune de leurs bribes comme une tentative, un risque, une exposition, gage d'aucune assurance de découverte et de succès. C'est en ce sens que nous avons affectivement “joué notre raison” durant cette expérience de recherche, pour reprendre la belle formule de Gaston Bachelard.

Cela dit, durant cette expérience déraisonnable qu'est une thèse de doctorat, nous n'avons que très difficilement résisté au désir, narcissique, de faire une grande “découverte” et d'atteindre ainsi un certain succès « *en volant* ». Il a alors fallu qu'aux multiples rappels à l'ordre émis par notre directeur de thèse se joignent ceux de notre propre corps, à coups

---

<sup>1</sup> Rückert cité par Sigmund Freud dans son article « Au-delà du principe de plaisir » (in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 128).

<sup>2</sup> G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1949, pp. 7 et 11.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, « Le cas Wagner » in *Le crépuscule des idoles*, Paris, G-F-Flammarion, 1985, pp. 185-186.

<sup>4</sup> Émile Durkheim, beaucoup moins indifférent au sort de ses concitoyens que certains de ses interprètes ne le prétendent, estime que ses « *recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif* » (*De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1998, p. XXXIX).

d'oedèmes et d'inflammations, afin que nous acceptions de boiter plutôt que de voler et que nous modérerions ainsi à la fois nos ambitions et notre activité de recherche.

Enfin, à défaut d'avoir un objet de recherche inactuel, puisque nous étudions *l'identité* des dits et écrits d'une cohorte d'apprentis sociologues ainsi que quelques-uns de leurs professeurs de sociologie, nous nous sommes permis quelques considérations inactuelles, autrement dit quelques considérations paradoxales, qui vont tantôt à l'encontre du sens commun ordinaire, tantôt à l'encontre du sens commun scientifique (ce que Pierre Bourdieu nomme la « *doxa épistémique* »). Considérations inactuelles qui, si elles se nourrissent de la « connaissance de notre temps », n'ont néanmoins pas d'autres vocations que de « vaincre notre temps », les concepts sociologiques constituant à ce titre autant des outils que des armes et des instruments de *self-defense*. En effet, « *la sociologie est un sport de combat* »<sup>5</sup>...

## I – DU PROJET DE RECHERCHE À LA QUESTION DE DÉPART

Cela fait désormais plusieurs années que nous cherchons à élucider et à mieux comprendre les multiples prises de position sociologique qui foisonnent dans les mémoires de recherche et les thèses de doctorat des étudiants en sociologie ainsi que dans les ouvrages de leurs professeurs de sociologie. Nous avons ainsi entrepris une mise en perspective sociologique, clinique et épistémologique du discours sociologique d'une cohorte de doctorants et docteurs en sociologie, ayant soutenu leur thèse de doctorat ou mémoire de master (ou DEA) entre 1999 et 2008 au sein d'une université française de province. Cohorte à laquelle s'ajoutent cinq professeurs de sociologie de cette même université et qui ont enseigné durant la totalité ou une partie de cette période (soit entre 1999 et 2008). Afin de préserver l'anonymat de notre

---

<sup>5</sup> Extrait de Pierre Bourdieu, tiré du film documentaire réalisé par Pierre Carles *La sociologie est un sport de combat*, sorti en 2001. Dans *Le sociologue et l'historien*, ouvrage récemment édité et qui constitue la retranscription intégrale des cinq entretiens ayant réuni en 1988 Pierre Bourdieu et Roger Chartier dans le cadre de l'émission « À voix nue » sur *France Culture*, Pierre Bourdieu mobilise cette métaphore sportive pour identifier la sociologie et fait alors part de son combat contre les « *sophistes* » des temps modernes que sont notamment les « spécialistes » des sondages, les publicitaires, les experts en marketing, les journalistes, les professeurs ou encore les philosophes, etc. Afin de résister aux agressions et manipulations symboliques des sophistes, il qualifie le sociologue de « *professeur de judo symbolique* », qui produit des « *instruments de self-defense* » pour les dominés mais qui sont malheureusement interceptés et contrôlés par les sophistes et autres demi-habiles. Ce faisant, les instruments de connaissance sociologique ne viennent que rarement se joindre aux « *systèmes de défense spontanés* » des agents sociaux qui, s'il ne faut pas les « *sous-estimer* », ne peuvent parvenir à renverser l'ordre symbolique (P. Bourdieu et R. Chartier, *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Agone, INA et Raisons d'agir, 2010)

population d'étude, nous appelons "*l'Université*" la section de sociologie et d'anthropologie de cette université de province au sein de laquelle nous avons délimité notre échantillon (*l'Université* étant systématiquement rédigé avec un U majuscule et en italique, réservant le "u" minuscule pour la signification ordinaire du terme).

Nous réservons à notre population d'étude le qualificatif de *sociologue* concernant les professeurs de sociologie de *l'Université* et celui d'*apprenti sociologue* concernant ceux qui ont été leurs doctorants ou le sont encore à ce jour. Nous maintenons cette dénomination même parmi ceux qui ont soutenu il y a maintenant environ dix ans et dont certains sont désormais des maîtres de conférences en sociologie. En effet, c'est avant tout à cette expérience de formation spécifique qu'est le doctorat que nous nous intéressons, soit à la période durant laquelle ils constituent avant tout des apprentis sociologues. Enfin, le choix du terme d'*apprenti sociologue* provient aussi du fait que c'est par ce terme que Charles Soulié identifie les étudiants en sociologie qu'il a étudiés à partir d'une problématique voisine de la nôtre. En effet, dans plusieurs contributions publiées depuis le milieu des années 1990, Charles Soulié s'intéresse notamment à la relation de continuité entre l'histoire de vie des apprentis sociologues et leur manière de concevoir et faire de la sociologie. Continuité entre la strate primaire de leur *habitus* et sa strate secondaire (leur « *habitus disciplinaire* », en tant que « *système d'attentes et d'exigences* » propre à une discipline<sup>6</sup>) qui s'avère plus perceptible et consistante relativement aux étudiants inscrits dans d'autres sciences humaines : « *Ainsi, nombre de recherches en sociologie ont un rapport avec la biographie de l'étudiant, sa trajectoire sociale ou scolaire, phénomène qui n'apparaît guère dans le cas de l'histoire ou de la géographie* »<sup>7</sup>.

Les mémoires de master et thèses de doctorat constituent de ce fait le premier ancrage empirique de notre recherche doctorale (E = 30). Parmi les auteurs des thèses ou mémoires étudiés, c'est donc avant tout en qualité d'anciens doctorants en sociologie que nous avons interrogés douze sociologues (titulaires d'un doctorat en sociologie, soutenu entre 1999 et 2008) et trois doctorants (titulaires d'un master ou d'un DEA en sociologie et en cours de doctorat au moment de la phase d'entretien réalisée en 2009). Ce corpus de quinze entretiens constituant ainsi le second ancrage empirique de notre recherche doctorale, auquel se joignent cinq

---

<sup>6</sup> C. Soulié et B. Le Gall, « Des usages sociaux du D.E.U.G de Paris 8 : Ségrégation sociale, demandes pédagogiques et habitus disciplinaires » in M. Drosile Vasconcellos (dir.), *Obstacles et succès scolaires*, Éditions du conseil scientifique de l'Université Charles de Gaulle Lille 3, 2006, pp. 81-119.

<sup>7</sup> C. Soulié, « Apprentis philosophes et apprentis sociologues », *Sociétés contemporaines*, n° 21, mars 1995, pp. 89-101. Dans la continuité de cet article, nous pouvons citer celui que Charles Soulié a publié avec Gérard Mauger et qui a pleinement participé à la formalisation de notre problématique de recherche : « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *Regards sociologiques*, n°22, 2001, pp. 23-40.

entretiens effectués avec les directeurs de thèse respectifs des apprentis sociologues interrogés (troisième ancrage empirique).

La construction empirique de notre objet d'étude introduite, il s'agit pour nous désormais d'en introduire la construction théorique, soit la formulation de notre projet de recherche sous la forme d'une question de départ puis le cheminement par lequel nous avons reformulé cette question de départ sous la forme d'une problématique de recherche, sur laquelle est venue s'étayer un corps d'hypothèses.

Si nous nous sommes intéressés aux dits et écrits des sociologues et des apprentis sociologues, c'est notamment parce que nous avons été frappés, dès l'entame de notre cursus à *l'Université*, par la multiplicité des discours et des postures sociologiques dont pouvaient témoigner aussi bien nos camarades de promotion, nos enseignants que les auteurs de référence de la discipline (précurseurs, "pères fondateurs" et auteurs de référence contemporains). Cette multiplicité n'allait pas de soi pour nous, sans pour autant susciter un quelconque scepticisme ou un regard relativiste sur la discipline. Il s'agissait bien plutôt d'en rendre compte, de mettre du sens sur cette multiplicité en effectuant une mise en perspective sociologique de ces discours sociologiques. C'est ainsi que nous avons formulé le projet d'effectuer une sociologie des sociologies produites au sein de *l'Université*.

Ce projet de recherche s'inscrit, de par son objet, dans le champ de la sociologie de la connaissance. Du point de vue de notre problématique et de notre méthodologie, il s'inscrit dans le champ de la sociologie clinique. Ce qui nous a conduit à identifier notre recherche doctorale comme une contribution à la sociologie clinique de la connaissance sociologique.

Aussi, nous sommes vigilants à ce que notre recherche ne soit pas perçue comme une entreprise polémique, visant à faire le procès ou la caricature de tel ou tel apprenti sociologue ou professeur de sociologie. Préoccupation qui fut celle de Georges Gurvitch, lors de l'institutionnalisation de la sociologie de la connaissance en France, présumée coupable d'interprétations polémiques aux yeux de certains intellectuels, qui « *se demandent avec impatience, voire avec irritation, si la " mise en perspective sociologique" de la connaissance n'est pas un nouveau moyen inventé par le scepticisme et le nihilisme pour invalider tout savoir* »<sup>8</sup>. Il est donc important que nous insistions sur le fait que cette *mise en perspective sociologique* des dits et écrits des sociologues et des apprentis sociologues constitue une entreprise rationnelle (un travail du concept) et une entreprise expérimentale (à travers le

---

<sup>8</sup> G. Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966, p. 4.

recueil et l'analyse de données empiriques), qui s'autorise néanmoins à « *mettre en place une interprétation critique au sens généalogique du terme, c'est-à-dire une analyse symptomale de la diversité des variantes, de leurs oppositions* »<sup>9</sup>, qui transparaissent dans les dits et écrits des sociologues et apprentis sociologues de *l'Université*, à l'insu ou non de ses auteurs.

Le postulat de base qui guide notre projet de recherche depuis sa toute première formulation<sup>10</sup> suppose que tout travail de recherche sociologique, du plus descriptif au plus spéculatif et du plus désintéressé au plus engagé, comporte des *a priori* qui lui sont hétéronomes, relatifs à des processus à la fois psychiques et sociaux excédant le cadre strict d'un travail de recherche. Autrement dit, selon ce postulat, un (apprenti) sociologue ne peut se contenter d'interroger la valeur de ses assertions et de contrôler son rapport objectif et subjectif à l'objet avec un regard exclusivement épistémologique et introspectif. Partant, des sociologues mettent en place des dispositifs réflexifs attachés justement à rendre compte de cette part d'hétéronomie constitutive de toute expérience de recherche.

Or, par le biais de nos lectures et de l'enseignement universitaire dont nous avons bénéficié, nous nous sommes pris d'un vif intérêt pour deux de ces dispositifs réflexifs, dont nous reprenons plusieurs outils méthodologiques et conceptuels dans ce travail de recherche :

- Il s'agit tout d'abord du dispositif socio-analytique<sup>11</sup> proposé par Pierre Bourdieu, attaché à mettre à jour les différents ordres de présupposés qui déterminent le discours sociologique à l'insu de son auteur et qui sont constitutifs de sa position, de sa trajectoire et de ses dispositions sociales.

- À ce dispositif socio-analytique bourdieusien se joint un dispositif sociologique clinique tel qu'il est notamment mis en œuvre par les membres de *l'Institut International de Sociologie Clinique* et du *Laboratoire de Changement Social*, dans le but d'accompagner au plus près les sujets dans la réappropriation de leur histoire (biographique, familiale et plus largement encore de leur histoire sociale).

Aussi bien la socio-analyse bourdieusienne que la sociologie clinique nous invitent à lire la réflexion et le travail de recherche des apprentis sociologues par le prisme de leur histoire de vie. Si ces deux dispositifs réflexifs participent de ce fait au développement de sociologies de

---

<sup>9</sup> F. Farrugia, *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, p. 33.

<sup>10</sup> P. Fugier, *Introduction à une analyse socio-psychanalytique de la praxis sociologique*, mémoire de master, Université de Franche-Comté, 2005

<sup>11</sup> « *On devrait s'interdire de faire de la sociologie sans faire préalablement ou simultanément sa propre socio-analyse* » (P. Bourdieu, « Pour une sociologie des sociologues » in *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, pp. 79-80).

l'individu<sup>12</sup>, ils ne mettent aucunement en œuvre une sociologie *individualiste* de l'individu. En effet, comprendre l'histoire de vie d'un apprenti sociologue consiste alors à le situer aux différents « *carrefours du labyrinthe* » constitué par son histoire avec un milieu social d'origine ainsi qu'avec des institutions et des champs sociaux (scolaire, culturel, idéologique, etc.). Ce qui nous confronte à l'hétéronomie de chaque (apprenti) sociologue : « *Les philosophes, les sociologues, les politologues et tous les autres continuent à parler aujourd'hui de « l'individu humain » comme s'il y avait un individu humain. Il n'y a pas « d'individu humain ». Il y a une psyché qui est socialisée et, dans cette socialisation, dans le résultat final, il n'y a presque rien d'individuel au sens vrai du terme.* »<sup>13</sup>

De même, ces dispositifs réflexifs ne sont pas sans filiation avec la sociologie de la connaissance de Georges Gurvitch et sa critique du sujet cartésien. Plutôt que de postuler que la conscience de l'apprenti sociologue est close, refermée sur elle-même et homogène, la sociologie de la connaissance de Georges Gurvitch nous invite plutôt à appréhender la réflexion de chaque apprenti sociologue comme le produit de relations dialectiques entre le collectif et l'individuel : « *Mais alors la réflexion, loin d'être l'apanage de la conscience individuelle, a un aspect si nettement collectif qu'on pourrait plutôt dire que dans la réflexion personnelle figurent différents Moi qui discutent entre eux ! En d'autres termes, il s'agit, partiellement au moins, d'une projection du collectif dans l'individuel.* »<sup>14</sup>

Fort de ce postulat (l'hétéronomie de l'individu) et de notre intérêt pour de tels dispositifs de recherche (socio-analyse bourdieusienne et sociologie clinique), nous avons alors formulé notre projet de recherche sous la forme de la question de départ suivante : ***quels liens peut-on entrevoir entre l'histoire de vie des sociologues et des apprentis sociologues de l'Université et leurs prises de position sociologiques, produites au sein de leurs publications (pour les premiers) et de leur thèse de doctorat ou encore de leur mémoire de master (concernant les seconds) ?***

---

<sup>12</sup> D. Martuccelli et F. de Singly, *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin, 2009

<sup>13</sup> C. Castoriadis, « De la monade à l'autonomie » in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe V*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.104.

<sup>14</sup> G. Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966, p. 15. Cette dialectique articulant l'individuel et le collectif constitue un procédé dialectique spécifique que Georges Gurvitch qualifie de « *mise en réciprocité de perspectives* » (G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1977).

## II – DE LA QUESTION DE DÉPART À LA PROBLÉMATIQUE

À partir de cette question de départ, nous avons entamé une phase exploratoire à la fois théorique (à travers des lectures sociologiques, philosophiques et psychanalytiques) et empirique (à travers la méthode de l'observation participante). Les interactions entre nos lectures et nos observations exploratoires nous ayant permis de problématiser notre question de départ.

### 2.1. EXPLORATIONS EMPIRIQUES

Sur le plan empirique, nous avons donc mobilisé la méthode de l'observation participante (pendant notre année de formation en master puis les trois premières années de doctorat). Nous n'avons eu aucune difficulté à nous intégrer puisque nous avons effectué l'intégralité de notre cursus universitaire à *l'Université*. Ainsi, tout en restant volontairement très vague sur notre projet de thèse et en ne dévoilant pas l'identité de notre échantillon d'étude, nous avons pris le soin d'observer et de noter les divers discours sociologiques et informations biographiques émanant des doctorants et des directeurs de thèse de notre échantillon d'étude. Et ce dans un cadre tantôt formel (cours magistraux, encadrements de recherche, soutenances de thèse, séminaires du laboratoire, journées doctorales) tantôt informel (interactions au détour d'un couloir universitaire, autour d'un verre dans un bar ou encore d'un repas au domicile d'un apprenti sociologue. Nous avons aussi retranscrit plusieurs fragments de conversations téléphoniques et enregistré le texte de plusieurs mails).

Ces diverses situations d'observation ont véritablement participé à la problématisation de notre question de départ. Ainsi, nos nombreuses interactions avec Michel B<sup>15</sup> (titulaire d'une thèse en sociologie soutenue à *l'Université* en 2008) nous ont permis de constater une certaine contiguïté entre la manière dont un apprenti sociologue identifie sociologiquement les individus (comment il raconte l'autre, comment il l'identifie, ce qui correspond à « *l'identité pour autrui* ») et la manière dont lui-même tend à s'identifier (comment il se raconte, comment il s'identifie, ce qui correspond à l'« *l'identité pour soi* »<sup>16</sup>), Michel B s'identifiant comme un acteur rationnel de la même manière qu'il tient à faire reconnaître les capacités stratégiques des

---

<sup>15</sup> Tous les noms des sociologues et des apprentis sociologues que nous avons interrogés et que nous citons dans notre travail de recherche ont été modifiés.

<sup>16</sup> C. Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001.



acteurs sociaux qu'il étudie. À l'inverse, nous avons aussi été frappé par les incohérences voire les contradictions qui peuvent transparaître entre leurs différentes théorisations et rationalisations sociologiques, relativement au contexte de leur énonciation. Ainsi, les mêmes apprentis sociologues qui défendent une sociologie de l'éducation déterministe dans le cadre universitaire formel qu'est un séminaire (où ils racontent la réussite scolaire d'une population d'étude en termes d'héritiers, de capital culturel, de violence symbolique, etc.) peuvent produire un discours très volontariste dans le cadre informel qu'est l'apéritif faisant suite au séminaire (où ils racontent leur propre réussite scolaire par la vertu du travail et le goût de l'effort et les mauvais résultats de leurs camarades par le dilettantisme et la flemmardise). Ce qui témoigne du fait que des apprentis sociologues peuvent ne pas avoir la théorie de leur discours pratique ou commun (et réciproquement).

Ces incohérences ou à l'inverse ces similitudes nous ont incité à nouer à partir du concept d'*identité* l'histoire de vie des (apprentis) sociologues<sup>17</sup> (identité du sociologue et de l'apprenti sociologue) et leurs prises de position sociologiques (identité de leur sociologie). Or, les diverses situations d'observation auxquelles nous avons participé nous ont fait prendre la mesure de la multidimensionnalité de l'identité des (apprentis) sociologues et précisément de la prégnance chez certains d'entre eux de ce que nous nommons le registre imaginaire de l'identité personnelle, relativement à son registre symbolique, dont nous avons alors tendance à surévaluer *a priori* l'importance<sup>18</sup>.

Par ailleurs, une autre piste de recherche exploratoire s'avère fondamentale dans la problématisation de notre question de départ. En effet, si nous appréhendons les dits et écrits des apprentis sociologues à partir du concept d'identité, c'est notamment du fait de notre participation à des interactions informelles avec des apprentis sociologues et durant lesquelles était notamment évoqué le choix du directeur de recherche (que ce soit dans le cadre de la thèse comme dans celui des mémoires de licence, de maîtrise, de DEA ou de master). À cette occasion, nous avons alors souvent constaté que le choix du directeur de recherche ne se fonde

---

<sup>17</sup> Afin de ne pas alourdir inutilement l'identification de notre population d'étude en précisant systématiquement que nous nous intéressons aux sociologues (professeurs de sociologie de *l'Université*) et aux apprentis sociologues (ceux qui sont ou ont été leurs doctorants), nous nous contentons d'indiquer "(apprentis) sociologues", ce qui nous permet de condenser les deux statuts spécifiques de notre population d'étude.

<sup>18</sup> Contentons-nous ici d'indiquer que dans sa dimension imaginaire, l'individu *s'identifie* comme un être autoréférentiel et autofondé, un "tout" mis en jeu dans une lutte intersubjective constante, avec notamment pour enjeu de ne pas "perdre la face". Tandis que dans sa dimension *symbolique*, l'individu *s'identifie* comme un maillon, un "quelque chose" inscrit dans une forme sociale collective qui le précède et lui succédera, comme la classe sociale, la nation, la divinité, etc. La définition rigoureuse et détaillée de ces deux registres identitaires se situe dans la seconde partie de ce travail de recherche (chapitres X, XI et XII).

pas uniquement sur des critères utilitaristes<sup>19</sup> mais aussi, voire surtout, sur des critères plus subjectifs, touchant à la personnalité du directeur, à ses manières d'être, de parler, de se tenir, à sa vision du monde ou encore à son *ethos*, bref, à l'*habitus* du directeur de recherche. Ce qui correspond davantage à l'état incorporé du capital culturel du directeur qu'à son état objectivé (ses publications) et institutionnalisé (ses titres scolaires et autres compétences statutairement reconnues)<sup>20</sup>. Une expression souvent mobilisée par les apprentis sociologues concernant le "choix" de leur directeur de thèse évoque cette affinité entre l'*habitus* du directeur et celui de son doctorant : « *ça leur parle* ». Et il faut bien comprendre ici que l'identité de ce « *ça* » qui parle à l'apprenti sociologue ne se réduit aucunement à ce qui est dit (une chaîne signifiante) par tel ou tel professeur mais correspond plus globalement à un ensemble de manières d'être, de penser, d'agir, etc., dans lesquelles l'apprenti sociologue "se retrouve".

Corrélativement à ces expériences de reconnaissance identitaire, durant lesquelles l'apprenti sociologue "se retrouve" dans le propos et l'attitude de tel ou tel professeur, se joignent les actes de reconnaissance qu'opèrent de leur côté, volontairement ou non, les professeurs de sociologie. Et cela à travers des actes *a priori* insignifiants comme la salutation et l'identification de l'étudiant dans un couloir par son prénom ou encore par l'invitation à sa prise de parole et la valorisation de cette dernière durant les cours magistraux, les séminaires ou encore les journées d'étude. La reconnaissance de la parole de l'apprenti sociologue opérée par le professeur se condense dans un « *C'est ça !* », qui confirme non seulement l'exactitude du propos de l'étudiant mais aussi son affinité avec le propos défendu par le professeur.

Nos observations exploratoires révèlent qu'au « *C'est ça !* » reconnaissant du professeur fait face et parfois précède un « *Ça me parle* » du côté de l'apprenti sociologue. L'affinité entre leurs *habitus* respectifs pouvant se révéler à l'apprenti sociologue à l'occasion de scènes qui peuvent paraître anodines, par exemple lorsque le professeur évoque son vécu d'étudiant, lorsqu'il était "à leur place". Ce qui peut favoriser l'émergence de sentiments d'affinité (« *ça me parle* ») ou à l'inverse un sentiment de répulsion ou d'indifférence (« *cause toujours, tu m'intéresses...* »). Nous pensons ici tout particulièrement à un apprenti sociologue qui nous a livré un moment identificatoire clé entre lui et son futur directeur de thèse, à l'occasion d'un cours de maîtrise. Il se souvient avoir entendu ce professeur raconter que « *lui aussi, quand il était étudiant, il préférait s'amuser que lire des bouquins* ». Ce professeur lui est alors apparu

---

<sup>19</sup> Soit par exemple selon le degré de reconnaissance institutionnelle ou scientifique dont bénéficie le directeur de thèse ou encore selon sa capacité à trouver un financement au doctorant voire un emploi.

<sup>20</sup> P. Bourdieu, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 30, 1979, pp. 3-6

familier, ce qui a participé à son désir de l'avoir comme directeur de mémoire puis de thèse. Sachant que ce sentiment de familiarité avec ce professeur lui était d'autant plus frappant que ses propos faisaient contraste avec ceux d'un autre professeur, revenant lui aussi sur le quotidien de sa jeunesse mais qui s'avérait à l'opposé de celui de l'apprenti sociologique, puisque consacré à d'incessantes lectures d'ouvrages philosophiques...

En résumé, nos observations exploratoires nous ont tout d'abord conduit à intégrer dans notre questionnement de départ le concept d'identité : c'est en observant et en écoutant les apprentis sociologues dans des cadres formels et informels que nous avons entrevu un lien entre leur identité personnelle (telle qu'elle se manifeste dans la manière dont ils s'identifient et se racontent) et l'identité de leur sociologie (telle qu'elle se manifeste dans la manière dont ils identifient et racontent leur population d'étude). Par conséquent, nous appréhendons l'identité des apprentis sociologues et de leur sociologie dans leur dimension narrative, en tant que c'est en énonçant un récit sur lui que l'apprenti sociologue se donne *une* identité de la même manière que c'est en énonçant un récit sur autrui qu'il donne *une* identité à sa population d'étude. Il est donc plus juste (et moins prétentieux) d'avancer que ce n'est pas le lien entre l'identité de sociologues et celle de leurs sociologies qui nous questionne mais le lien entre l'identité narrative<sup>21</sup> de sociologues (la mise en récit de leurs expériences de vie) et l'identité narrative de leurs sociologies (la mise en texte de leurs expériences de recherche sous la forme d'une thèse ou d'un mémoire de master).

Par ailleurs, si le concept d'identité s'avère pertinent afin de comprendre le lien entre l'histoire de vie des apprentis sociologues et leurs prises de position sociologiques, c'est aussi parce que des enjeux identitaires traversent les enjeux universitaire et professionnel que rencontre chaque apprenti sociologue durant sa trajectoire universitaire. Ainsi, le désir d'être dirigé par tel ou tel directeur de recherche peut reposer sur une certaine affinité de style (supposée ou avérée) entre l'apprenti sociologue et son directeur de thèse, et qui nous renvoie à des processus identitaires mêlant reconnaissance et identifications (ou à l'inverse contre identifications).

Enfin, nos observations exploratoires rendent aussi compte de la contiguïté mais aussi de la multidimensionnalité et des incohérences liant l'identité narrative des sociologues et celle de leur sociologie. Or, c'est à partir de ces incohérences que nous avons pris acte de la nature divisée de l'individu (nous mettant sur la voie d'un *habitus* clivé voire pluriel), problématique

---

<sup>21</sup> L'acception que nous donnons au concept d'identité narrative n'est évidemment pas sans lien avec celle qu'en donne Paul Ricœur (*Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985)

à laquelle nous a conjointement confrontée de nombreux ouvrages philosophiques, que nous allons désormais introduire.

## 2.2. EXPLORATIONS THÉORIQUES

Suggérées par nos observations exploratoires, nos lectures exploratoires anthropologiques, philosophiques, psychanalytiques et sociologiques renforcent la thèse selon laquelle l'identité comporte une structure mouvante, éclatée et conflictuelle. Autrement dit, ces lectures nous encouragent à développer une approche sceptique de l'identité, ainsi définie comme une unité fictive et une formation de compromis (au sens freudien du terme). Et ce, sans perdre de vue pour autant la cohérence identitaire à laquelle prétendent de nombreux apprentis sociologues (et qui se manifeste à travers diverses expressions du type « *j'ai toujours été comme ça* » ou « *je suis fidèle à moi-même* »).

### *Pistes exploratoires philosophiques*

Ainsi, de nombreux philosophes et écrivains ont repéré l'aspect à la fois fictif et multiple du moi, ce dernier n'étant qu'une construction historique qui, comme le rappelle Max Weber à propos des idées, « *ne [s'épanouit] pas comme une fleur* »<sup>22</sup> mais nécessite des conditions sociales d'émergence. Nous pouvons présenter succinctement quelques-uns des philosophes qui nous ont ainsi mis sur la voie de la nature excentrée et divisée de l'individu :

- Saint Augustin, dans ses *Confessions*<sup>23</sup>, se reconnaît comme asservi par les contradictions dont il est le sujet entre d'un côté sa volonté de bien et de l'autre sa totale incapacité à le réaliser ;

- Montaigne, dans ses *Essais*, repère aussi la réalité "polymorphe" et toujours mouvante du moi qui est sans cesse interpellé par le passé (la nostalgie, le regret, le remords) et par le futur (le projet, l'espoir) et qui donne au moi son caractère *excentré*. Selon lui, « *nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà de nous* »<sup>24</sup> ;

- De même, Blaise Pascal conçoit un moi décentré et instable parce qu'empêtré dans différentes temporalités : « *Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous rappelons le passé ; nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous*

---

<sup>22</sup> M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, p. 95.

<sup>23</sup> Saint-Augustin, *Les confessions. Dialogues philosophiques. Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998

<sup>24</sup> M. E. de Montaigne, *Essais*, Paris, La Pléiade, 1962, Livre III, I, 2.

*rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt.* »<sup>25</sup> Cette instabilité faisant de l'individu un être pluriel : « *Tout est un et divers. Que de natures en celle de l'homme ! Que de vacations.* »<sup>26</sup> ;

- Denis Diderot, quant à lui, perçoit et met en scène le clivage et l'opposition dont il est victime entre d'un côté l'homme de raison qu'est le philosophe et qu'incarne « *Monsieur Loyal* » et de l'autre l'incarnation de la folie, du désordre et de la subversion et qu'il projette sur le personnage du « *neveu* »<sup>27</sup> ;

- En distinguant clairement la sensibilité, l'imagination et l'entendement de la raison, Emmanuel Kant s'éloigne lui aussi de la philosophie cartésienne et refuse d'accorder au sujet la faculté de se saisir lui-même. La subjectivité chez Emmanuel Kant prend en fait une autre acception en devenant l'ensemble des formes *a priori* et universelles qui donnent au sujet son unité et lui permettent l'accès à la connaissance en unifiant ses expériences et en mettant de l'ordre dans la dispersion de ses sensations, mais en le coupant du même coup de l'essence des choses (*noumen*), y compris de sa propre essence : l'âme, comme Dieu et le monde, est déclarée inconnaissable. Elle ne doit donc en aucun cas être confondue avec le moi empirique ;

- L'un des philosophes les plus sceptiques concernant la réalité d'un moi unitaire et homogène est certainement Friedrich Nietzsche. En effet, ce dernier considère que le moi n'est qu'une fonction *imaginaire* qui vise à assurer à l'homme une unité fictive, déniait ainsi sa réelle multiplicité : « *De fait, nous sommes une multiplicité qui s'est construit une unité imaginaire. L'intellect, moyen d'illusion, avec ses formes astreignantes : 'substance', 'identité', 'durée',- c'est lui qui a éliminé de sa pensée la multiplicité.* »<sup>28</sup> Or, en réalité, le moi n'est pas le maître dans sa propre demeure et est commandé par ce que Friedrich Nietzsche nomme le « *soi* », qui n'est pas sans affinité avec le « *ça* » freudien et qui est la scène de rapports de forces déterminant le devenir du sujet.

Ces quelques lectures philosophiques nous introduisent dans la problématique de la division du sujet et de l'hétérogénéité, de l'instabilité voire du caractère illusoire de son moi. À partir de là, on peut se demander si nous avons bien à faire à un *individu* lorsque nous interrogeons un (apprenti) sociologue, car si nous nous attardons sur l'étymologie du concept d'individu, que constatons-nous ? Et bien nous constatons que ce terme désigne ce qui est *individuus*, littéralement « ce qui ne peut plus être divisé ». Ce faisant, nous sommes tentés de substituer le

---

<sup>25</sup> B. Pascal, « Pensées » in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, fragment 47, p. 506.

<sup>26</sup> *Idem*, fragment 129, p. 514.

<sup>27</sup> D. Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. 1., Paris, Gallimard, 1995, p. 284.

concept d'individu par celui de dividu (*dividuus*), comme le suggère Gilles Deleuze<sup>29</sup>, concept pour le coup plus réaliste afin d'identifier les différents protagonistes de notre échantillon d'étude.

Il nous semble important de noter dès à présent que la nature plurielle, partagée de l'individu constitue un véritable défi aux sociologies contemporaines dont l'individu constitue l'un des maîtres mots. L'individu y constitue plus que jamais un objet problématique, entendons à l'issue heuristique douteuse. Et cela l'est d'autant plus que l'on s'efforce de clairement positionner la sociologie par rapport à la psychanalyse, qui a elle aussi son mot à dire concernant la division du sujet.

### *Pistes exploratoires psychanalytiques*

En effet, nous retrouvons la thèse selon laquelle l'individu est un sujet divisé, davantage *dividu* qu'individu, dans plusieurs écrits psychanalytiques. Tout d'abord, le clivage du moi (*Ischspaltung*) est un des fils rouges des écrits de Sigmund Freud. Ainsi, ses études sur l'hystérie menées avec Joseph Breuer à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle évoquent les difficultés d'association marquant certains états de conscience (dits « états hypnoïdes »<sup>30</sup>). Plus tard, ce sont les tensions entre les instances de la conscience et de l'inconscient puis, dans la seconde topique, entre le ça, le surmoi et le moi, qui vont être profondément explorés par Sigmund Freud. Enfin, un de ses derniers écrits est consacré au clivage interne à une même instance, celle du moi<sup>31</sup>.

De manière plus contemporaine, nous pouvons nous référer au philosophe et psychanalyste lacanien Slavoj Žižek, lorsqu'il affirme que « *le sujet n'est précisément pas un 'individu', un Un indivisible, il est constitutivement divisé* »<sup>32</sup>. C'est pour cette raison que Jacques Lacan représente le sujet dans ces graphes par un "S barré" (\$). Ce qui nous invite pour notre part à clairement différencier le sujet et l'individu, le premier étant notre objet d'étude tandis que le second n'est qu'une pure fiction, un mythe<sup>33</sup>. Identifier chaque (apprenti) sociologue à partir du concept de sujet plutôt que celui d'individu nous permet de rendre compte de sa division interne.

---

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 244

<sup>30</sup> S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie* [1895], Paris, PUF, 2002.

<sup>31</sup> S. Freud, « Le clivage du moi dans le processus de défense » [1938] in *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome II, Paris, PUF, 1985, pp. 283-286

<sup>32</sup> S. Žižek, *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 38

<sup>33</sup> Nous pourrions aussi parler de fétiche, dans l'acception marxienne du terme (nous vous conseillons à ce propos l'article d'Alain Bihl « L'individu assujéti », *Revue Interrogations?*, « L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales », n°5, décembre 2007, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=108>

Résulte de cette division interne des tensions et des conflits, qui occasionnent la « *formation de compromis* », expression mobilisée par Sigmund Freud afin d'évoquer l'issue possible d'un conflit psychique entre conscient et inconscient. Ainsi, l'acte manqué (par exemple, ne pas mettre l'alarme de son radio réveil un jour d'examen) constitue une formation de compromis en ce qu'il permet de réaliser un désir refoulé (ne pas aller à l'examen) sans que ce désir soit reconnu de manière consciente (l'individu regrette d'avoir oublié de déclencher l'alarme de son radio réveil). Les actes manqués constituent donc à la fois un des mécanismes de défense et un des symptômes de la division et de la conflictualité du sujet psychique.

Or, cette conception psychanalytique du sujet, loin d'être antinomique avec ses conceptions sociologiques, s'appuie sur la dialectique de l'individuel et du collectif et rend compte de la contiguïté entre la division et la conflictualité du sujet psychique et celles du sujet socialisé, en tant que la réalité sociale est elle aussi marquée par la division et la conflictualité (luttres des classes, luttes de genre, luttes de génération mais aussi « *lutte des places* »<sup>34</sup> ou encore « *lutte des faces* »<sup>35</sup>, etc.). Ainsi, Slavoy Zizek conteste la distinction scolastique opposant l'individu et la société, tout en présentant par la même occasion l'un des fondements anthropologiques du lien social :

« [...] *le premier pas vers la solution* [le dépassement de la ruineuse alternative du tout organique *sui generis* d'un côté et de la monade individuelle de l'autre] *consiste à rapporter le clivage qui divise la Substance sociale (l'« antagonisme social ») au clivage constitutif du sujet. [...] je peux communiquer avec l'Autre, je suis « ouvert » à lui, précisément et seulement dans la mesure où je suis déjà moi-même clivé, marqué par le « refoulement », c'est-à-dire dans la mesure où [...] je ne peux jamais vraiment communiquer avec moi-même. L'Autre est originellement l'Autre Place décentrée de mon propre clivage.* »<sup>36</sup>

Cette lecture psychanalytique de la dialectique de l'individuel (du psychique, du dedans) et du collectif (du social, du dehors) trouve un écho dans les écrits foucaaldiens, comme l'a repéré Gilles Deleuze à partir de la métaphore du pli : « *Le dedans comme opérateur du dehors ; dans*

---

<sup>34</sup> V. de Gaulejac et I. Taboada-Léonetti, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994

<sup>35</sup> P. Fugier, « “La lutte des faces” : symptôme du processus d'imaginarisation hypermoderne », Actes du colloque international *Voir/Être vu, l'injonction à la visibilité dans les sociétés contemporaines*, tome 2 : Sessions thématiques, le 29 mai 2008, Paris, pp. 29-40. Nous développons cette problématique de la lutte des faces plus loin.

<sup>36</sup> S. Zizek, *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, op. cit., pp. 38-39.

toute son œuvre, Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors »<sup>37</sup>. Bernard Lahire, du côté des sociologues contemporains, reprend cette métaphore du pli et soutient que « l'individu est le produit de multiples opérations de plissements (ou d'intériorisation) et se caractérise par la pluralité des logiques sociales qu'il a intériorisées ». D'ailleurs, un rapprochement peut sur ce point s'opérer entre Bernard Lahire et ce sociologue moins contemporain qu'est Georges Gurvitch. En effet, c'est bien le procédé dialectique de la « mise en réciprocité de perspectives » que Bernard Lahire mobilise lorsqu'il évoque l'intériorisation de la lutte des classes sous la forme de conflits identitaires : « la lutte des classes s'accompagne [...], parfois aussi, de luttes internes aux individus : chaque individu est, potentiellement, une arène de la lutte des classements symboliques »<sup>38</sup>.

À travers la problématique du clivage du sujet psychique, la psychanalyse, tout comme la philosophie, nous invite à adopter une approche sceptique de l'identité des (apprentis) sociologues et de leur sociologie. Pour autant, loin de nous entraîner dans les tréfonds de leur intériorité, nous retrouvons parmi les psychanalystes une lecture sociologique du clivage du sujet psychique. Appréhendant davantage l'individuel et le collectif comme une relation dialectique qu'une antinomie, ces lectures psychanalytiques ne nous éloignent donc pas du raisonnement sociologique.

### ***Pistes exploratoires sociologiques***

Nos lectures sociologiques exploratoires nous ont permis d'approfondir cette problématique relative à l'intériorisation de la division et des tensions sociales sous la forme de conflits identitaires. À partir de sociologues aussi divers que Vincent de Gaulejac, Richard Hoggart, Bernard Lahire ou encore Abdelmalek Sayad, nous nous sommes demandé si certains (apprentis) sociologues ne sont pas pris dans de tels conflits identitaires et quels peuvent en être les effets sur leur discours sociologique et leur rapport subjectif à la discipline.

Ainsi, l'ethnographie des classes populaires britanniques que réalise Richard Hoggart décrit la position en porte à faux des étudiants boursiers, partagés entre deux monde sociaux : « *Le boursier appartient en effet à deux mondes qui n'ont presque rien en commun, celui de l'école et celui du foyer.* »<sup>39</sup> *La culture du pauvre* décrit la souffrance à la fois sociale et psychique de

---

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 104.

<sup>38</sup> B. Lahire, « L'esprit sociologique de Michel Foucault » in *L'esprit sociologique*, Paris, Éditions La Découverte, 2005, p. 120 puis p. 126

<sup>39</sup> R. Hoggart, *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, pp. 352-353.



ces « *déclassés par le haut* »<sup>40</sup> dont la réussite universitaire peut devenir un véritable stigmate et les piéger entre d'un côté les incessantes éloges de leurs parents et de l'autre côté leurs tentatives, souvent implicites, de déconsidérer la valeur de leurs études universitaires : « *Les gens du peuple sous-entendent toujours que "savoir se débrouiller" selon les normes traditionnelles est peut-être plus difficile que "bien travailler à l'école"* »<sup>41</sup> L'intériorisation par le « *boursier* » de cette ambivalence culturelle peut alors se traduire par « *des conflits entre des sur-moi concurrents, plus ou moins bien congédiés, inégalement prestigieux mais aussi inégalement aimés...* »<sup>42</sup>. Cette confrontation normative se situe qui plus est dans des domaines plus ou moins difficiles à maîtriser comme le code de langage<sup>43</sup> ou la posture corporelle. Ce faisant, si le « *boursier* » se transforme parfois en un excellent acteur tant il est parvenu à maîtriser pratiquement différentes manières d'exprimer, de se tenir, de manger, etc., selon qu'il se trouve dans l'enceinte du lycée, celle de l'université ou bien invité au repas de famille dominical, pour autant, sa maîtrise pratique a des limites et l'incite à être « *mal à l'aise et parfois même agressif lorsqu'il se rend compte que sa mimique, sa posture et mille traits dans son accent où ses manières le "trahissent" sans cesse* »<sup>44</sup>.

Ambivalent à l'égard de sa culture ouvrière d'origine, le « *boursier* » peut l'être tout autant vis-à-vis de la « culture cultivée » des classes dominantes et peut autant désirer être reconnu qu'être rejeté par ces deux milieux sociaux antagonistes. Ici, les portraits sociologiques cliniques que nous livre Vincent de Gaulejac nous permettent de rendre compte du conflit identitaire dans lequel sont parfois emprisonnés les enfants issus des classes populaires qui accèdent via leur réussite scolaire à une position sociale dominante. Ainsi, on peut reprendre le cas de François, fils d'un ouvrier militant qui l'éduque dans la haine du « *bourgeois* » mais qui, en devenant docteur en économie puis ingénieur, se rapproche des conditions sociales d'existence d'un « *bourgeois* », qui plus est en éprouvant même le désir... Son ambivalence identitaire est d'autant plus forte que son père est porteur d'un double discours au sein duquel le combat à l'encontre des « *bourgeois* » occupant le pouvoir est contredit par une incitation à

<sup>40</sup> P. Bourdieu, « Comment libérer les intellectuels libres » in *Questions de sociologie, op.cit.*, p. 76.

<sup>41</sup> R. Hoggart, *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre, op. cit.*, p. 350.

<sup>42</sup> C. Grignon, « Présentation » in R. Hoggart, *33 Newport street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1991, pp. 8-9. On peut aussi se reporter à ce propos à l'article de Christine Plasse Bouteyre, « Travail de soi, travail sur soi : mémoire et reconstruction identitaire » (*Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, *La construction de l'individualité*, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=45>).

<sup>43</sup> On peut penser ici à la confrontation entre les codes de langage restreints et élaborés (B. Bernstein, *Langage et classes sociales*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, ainsi que *Class, Codes and control : the structuring of pedagogic discourse, vol. 4: the structuring of pedagogic discourse*, London, Routledge, 1990)

<sup>44</sup> R. Hoggart, *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre, op.cit.*, p. 358.

la réussite scolaire afin que son fils puisse être détenteur de ce même pouvoir. Vincent de Gaulejac résume cette double injonction qui tiraille François :

*« Au départ, une famille ouvrière investit dans le désir de changer l'ordre social par la lutte des classes, tout en souhaitant pour ses enfants une autre place dans cet ordre. Pour réaliser les aspirations paternelles, François doit préparer Polytechnique pour démontrer que les ouvriers sont aussi intelligents que les bourgeois, mais ce faisant, devenir lui-même un bourgeois et passer du côté de ceux qui sont responsables de "la vie de chien" qu'ont mené ses parents. Pour satisfaire le désir parental, donc pour être aimé, il doit devenir ce que ses parents lui ont appris à détester. »<sup>45</sup>*

Nous sommes de nouveau confrontés à la problématique du clivage du sujet (clivage de l'idéal du moi du sujet plus précisément) mais en mettant l'accent sur les conflits sociaux qui renforcent et conditionnent ce clivage psychique. Nous retrouvons dans la parole et le vécu de François les symptômes de ce que Vincent de Gaulejac nomme une névrose de classe :

*« La caractéristique principale de la névrose de classe tient à l'intrication systémique entre des conflits sociaux et des conflits psychiques, qui s'étayent les uns sur les autres dans le sens d'un renforcement mutuel. [...] La névrose de classe est le produit de contradictions qui opèrent sur trois registres qui se renforcent mutuellement pour produire une "structure fermée", selon la définition de Roger Perron : - registre social : les contradictions sociales qui caractérisent les rapports de classes traversent l'identité des individus à double appartenance ; - registre familial : ces rapports se répercutent à l'intérieur du système familial, le plus souvent dans le couple parental qui propose aux enfants des aspirations et des modèles d'identification contradictoires ; - registre psycho-sexuel : ces conflits font écho aux contradictions des désirs inconscients, en particulier oedipiens et à la culpabilité qui en découle. L'enchevêtrement de ces contradictions dans un "complexe", un "nœud", leur correspondance interactive dans un système qui se ferme sur lui-même, conduisent à produire une structure névrotique qui tend à la répétition, l'inhibition et la résistance au changement. »<sup>46</sup>*

---

<sup>45</sup> V. de Gaulejac, *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et groupes, 1987, p. 32.

<sup>46</sup> *Idem*, pp. 18-20.

En tant que de nombreux apprentis sociologues de notre échantillon sont issus des classes populaires, et en tant que nous en sommes nous-même issu, la lecture de *La névrose de classe* nous a particulièrement intéressé et nous pouvons même dire captivé. Retraduite en grille d'analyse, cette problématique nous invite à interroger comment les relations entre l'histoire personnelle, l'histoire familiale et l'histoire sociale des (apprentis) sociologues structurent leur identité personnelle et influencent leurs "dits et écrits" sociologiques. Sachant qu'à ce premier triptyque (histoire personnelle, familiale et sociale) s'articule un second, puisque Vincent de Gaulejac nous suggère aussi de distinguer trois formes identitaires structurant l'histoire de vie des apprentis sociologues, à savoir leur « *identité héritée* » (ce qu'ils héritent de leur origine sociale, de leur histoire familiale et sociale), leur « *identité acquise* » (leur position sociale acquise ou qu'ils sont en train d'acquérir à travers leur trajectoire scolaire) et enfin leur « *identité espérée* » (ce qu'ils aimeraient être, à leurs yeux et aux yeux des autres). Or, ces trois formes identitaires peuvent être mises en tension, lorsqu'il y a un certain décalage entre les identités héritées, acquises et espérées. Elles peuvent ainsi générer de l'angoisse, de la culpabilité ou encore de la honte vis-à-vis de ce qu'on est, ce qu'on désire être ou d'où on vient. Nous avons pu rendre compte de telles tensions identitaires dans le récit de vie des apprentis sociologues de notre échantillon, notamment parmi ceux qui, alternant chômage, vacations ou contrats de recherche, demeurent dans une situation professionnelle précaire après l'obtention de leur doctorat (identité acquise), alors qu'ils sont issus d'un milieu populaire au sein duquel l'inactivité et le chômage sont fortement prohibés et stigmatisés (identité héritée) et alors qu'ils espéraient bien accéder à une certaine aisance matérielle et à un certain prestige social une fois le doctorat en poche (identité espérée). La tension identitaire pouvant être d'autant plus forte si les intentions et espoirs professionnels de l'apprenti sociologue s'étaient sur un projet familial d'ascension sociale (l'apprenti sociologue devant en quelques sortes réaliser l'identité espérée d'un parent, en sortant de ses conditions d'existence laborieuses "en faisant des études"<sup>47</sup>). De même, une tension identitaire peut se générer lorsque l'identité acquise par l'apprenti sociologue par le biais de ses « *longues études* » est perçue de manière enchantée par ses parents tandis que l'apprenti sociologue vit un certain désenchantement de par sa précarité persistante (« *l'identité pour soi* » de l'apprenti sociologue est en décalage avec son « *identité pour*

---

<sup>47</sup> Identité espérée des parents que résume parfaitement une apprentie sociologue en évoquant le discours de son père concernant les études, et qui peut aussi se lire dans son aspect injonctif : « *Et mon père a été très frustré de ne pas avoir fait d'études, donc je pense aussi, voilà qu'il a quand même pas mal reporté sur nous ce truc [...] allez-y, faites ce que moi je n'ai pas pu faire* » (Paula A)

*autrui* », soit avec la manière dont son entourage familial et plus largement les personnes issues de son milieu social d'origine présupposent son existence, l'*hystérésis* de leur *habitus* de classe les conduisant à associer « *les études* » *ipso facto* comme un capital assurant un prestige social et une situation professionnelle ni laborieuse, ni dangereuse...<sup>48</sup>).

Parmi les cas étudiés dans *La névrose de classe*, Vincent de Gaulejac évoque Zahoua, une étudiante dont Abdelmalek Sayad recueille et analyse le récit de son expérience d'émigrée d'Algérie<sup>49</sup>. Zahoua lui énonce alors « *toutes les contradictions dont est porteuse l'émigration ainsi que tous les conflits qu'elle suscite. [...] Ces conflits, habituellement décrits en termes de psychologie, sont envisagés, ici, d'emblée, dans leur véritable dimension sociologique.* »<sup>50</sup> Abdelmalek Sayad précise alors que ces conflits se situent à plusieurs niveaux, du plus individuel (au sein même de Zahoua) au plus global (la communauté des émigrés algérien en France et la société algérienne) en passant par les niveaux familial et générationnel. Zahoua se situe donc au carrefour de sa culture, sa langue, sa nation « *d'ici* » et de celles de « *là-bas* ». Ainsi vient s'opposer ce qu'on nomme communément la culture d'origine du jeune immigré, représentée et défendue par les membres de sa famille, et sa culture d'accueil, représentée par les agents de différentes institutions (école, justice, travail social, etc.). Mais, tout comme pour le cas de François (le fils d'ouvrier devenu ingénieur que nous évoquions plus haut), Zahoua est d'autant plus partagée que le clivage identitaire ne se réduit pas à l'opposition entre une culture familiale et une culture d'accueil mais se situe au sein même du projet parental. Ce qu'exprime parfaitement Zahoua lorsqu'elle dit de ses parents qu'« *ils disent une chose, et aussi son contraire* ». Si Abdelmalek Sayad parle à ce propos d'une « *expérience de dédoublement sociologique* »<sup>51</sup>, Vincent de Gaulejac s'inspire des travaux de l'École de Palo Alto sur les situations de *double bind*<sup>52</sup> (double contrainte) et résume ainsi la situation de beaucoup d'enfants d'émigrés, sommés de répondre à des injonctions paradoxales auxquelles ils ne peuvent ni désobéir ni commenter : « *Tout jeune Maghrébin né ou arrivé très jeune en France*

---

<sup>48</sup> « *Je veux dire on se coltine des cours, tu as quand même un certain prestige social d'une certaine façon quand... Je ne sais pas quand on dit à nos parents, qu'on donne des cours à la fac de droit. Mais, va leur faire comprendre à eux qu'on donne des cours à la fac de droit pour 10 euros de l'heure, qu'on est payé à l'heure, et qu'on ne peut pas payer notre loyer.* » (Raymonde B)

<sup>49</sup> A. Sayad, « Les enfants illégitimes » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1<sup>ère</sup> partie, n°25, pp. 61-81 et 2<sup>e</sup> partie n°26/27, 1979, pp. 117-132.

<sup>50</sup> A. Sayad, « Les enfants illégitimes » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2<sup>e</sup> partie, n°26/27, 1979, pp. 125-126

<sup>51</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>52</sup> G. Bateson, D. Jackson, J. Haley and J.H. Weakland, « Toward a theory of schizophrenia », *Behavioral Science*, 1:251-264, 1956. Traduction française dans G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, tome II, pp. 9-34, Paris, Seuil, 1980. Lire aussi à ce propos J-J. Wittezaele (dir.), *La double contrainte. L'héritage des paradoxes de Bateson* (Bruxelles, De Boeck, 2008).

*est soumis à une série d'injonctions paradoxales que l'on peut résumer ainsi : - Deviens un homme ou une femme responsable dans la société où tu vis... - Tu dois rester fidèle aux traditions de tes ancêtres, de ton pays... »*<sup>53</sup>.

Les tensions identitaires induites par une mobilité géographique et culturelle peuvent ici être rapprochées de celles induites par une certaine mobilité sociale (ascendante ou descendante), comme en font l'expérience certains apprentis sociologues que nous avons interrogés. Bien évidemment, notre échantillon ne se compose pas exclusivement de cas de transfuges de classe (comme ça l'est pour François) et de migration culturelle (comme ça l'est pour Zahoua). Nous observons aussi des petits déplacements ou des petits désajustements entre les identités héritées et acquises. Ce qui révèle tout l'intérêt de la sociologie de Bernard Lahire<sup>54</sup>.

On peut tout d'abord remarquer que Bernard Lahire évoque lui aussi le grand écart qu'est souvent contraint d'exercer les enfants issus des classes populaires face à l'épreuve de l'institution scolaire. Il parle alors non pas d'un double projet parental mais d'une double solitude que peut expérimenter alors l'enfant durant sa scolarité, de par le « *peu de "valeur" que sa socialisation familiale antérieure représente sur le "marché scolaire"* » d'un côté et du fait que « *ses acquis scolaires n'ont aucune "valeur" sur le "marché familial" de l'autre.* »<sup>55</sup> Mais, plus globalement, Bernard Lahire souligne combien les individus contemporains sont « *pluriels* » s'ils bénéficient d'une socialisation « *différentielle* », au cours de laquelle ils intériorisent différents schèmes de pensée et d'action (c'est-à-dire différentes manières de penser et d'agir) propres aux différents univers sociaux auxquels ils ont été exposés (la famille, l'École, le monde du travail, les loisirs, etc.). Ce faisant, Bernard Lahire s'attache à construire des « *portraits sociologiques* »<sup>56</sup> multidimensionnels, qui n'enferment pas les individus dans une seule catégorie sociale (un statut matrimonial, une classe sociale, un *habitus* de classe, etc.). Au sein de chaque individu se condensent, de manière plus ou moins dissonante, plusieurs catégories sociales d'appartenance, ce qui une fois de plus nous met sur la voie d'une identité

---

<sup>53</sup> V. de Gaulejac, *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et Groupes Ed., 1987, pp. 28-29.

<sup>54</sup> B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (Paris, Nathan, 2001). Nous retrouvons une version synthétique de sa théorie sociologique de « *l'homme pluriel* » dans un ouvrage collectif effectuant un tour d'horizon des principales contributions contemporaines dans le champ de la sociologie de l'individu (« *L'homme pluriel. La sociologie à l'épreuve de l'individu* » in X. Molénat (dir.), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2006, pp. 59-66). Sinon, nous retrouvons dans *L'esprit sociologique* (Paris, Éditions La Découverte, 2005) un ensemble d'articles publiés par Bernard Lahire déclinés dans ses principaux champs de recherche (épistémologie de la sociologie, sociologie de l'éducation, sociologie de la littérature, sociologie du sport, etc.).

<sup>55</sup> B. Lahire, « La réussite scolaire en milieux populaires ou les conditions sociales d'une schizophrénie heureuse », *Ville-Ecole-Intégration*, n°114, septembre 1998, pp. 104-109.

<sup>56</sup> B. Lahire, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan/VUEF, 2002

personnelle partagée, clivée et conflictuelle, mais dont Bernard Lahire tient à rappeler l'origine sociale :

*« les variations intra-individuelles des comportements culturels sont le produit de l'interaction entre, d'une part, la pluralité des dispositions et des compétences culturelles incorporées (supposant la pluralité des expériences socialisatrices en matière culturelle) et, d'autre part, la diversité des contextes culturels (domaine ou sous-domaine culturel, contextes relationnels ou circonstances de la pratique) dans lesquels les individus ont à faire des choix, pratiquent, consomment, apprécient, etc. L'origine et la logique de telles variations sont donc pleinement sociales. »<sup>57</sup>*

### ***Pistes exploratoires anthropologiques***

Dans le domaine de l'anthropologie, le concept d'identité fait aussi débat, à l'instar des actes d'un séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss en 1974 et 1975 (paru sous la forme d'un ouvrage collectif en 1977<sup>58</sup>). De nombreux chercheurs, à commencer par Claude Lévi-Strauss et Jean-Marie Benoist, se montrent sceptiques quant à la réalité empirique de l'identité, non sans dénier pour autant son intérêt heuristique : *« L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle »<sup>59</sup>*. Y est alors souligné non seulement la relativité historique et culturelle des concepts d'identité, d'individu et de personne mais est aussi, par la même occasion, remis en cause la vision unifiée du sujet. Autrement dit, plutôt que de présupposer que l'identité constitue un concept à la fois central et évident dans le champ des sciences humaines, ces lectures anthropologiques nous invitent plutôt à reconnaître que ce concept pose problème et que sa valeur heuristique ne peut ainsi être présupposée.

Aussi bien les contributions de Françoise Héritier (à travers son étude de l'identité Samo, tribu au sein de laquelle en chaque homme, chaque *mithy*, sont reconnues neuf composantes<sup>60</sup>), celle de Jean-Marie Benoist (analysant le clivage entre l'amour de Soi et l'amour-propre<sup>61</sup>) ou encore celle d'André Green (démontrant comment l'identité acquise lors de la période de l'adolescence résulte autant de multiples intégrations successives que de "deuils" et où

---

<sup>57</sup> B. Lahire, « Sociologie, psychologie et sociologie psychologique », *Hermès. Cognition, Communication, Politique, Psychologie sociale et communication*, n° 41, 2005, p. 155

<sup>58</sup> C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1977

<sup>59</sup> C. Lévi-Strauss et J-M. Benoist, « Conclusions » in *L'identité*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977, p. 332

<sup>60</sup> F. Héritier, « L'identité Samo » in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 51-80.

<sup>61</sup> J-M Benoist, « Facettes de l'identité » in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 13-23.

s'accomplie par conséquent une véritable destruction au sein même de l'individu<sup>62</sup>), attestent de l'existence d'un processus identitaire discontinu, parcouru de ruptures, voire reposant sur un véritable clivage du sujet.

Et ces contributions ne sont pas sans parenté avec celle, fondamentale, de Marcel Mauss, sur la notion de personne. En effet, Marcel Mauss s'est intéressé au processus historique de construction de la catégorie de personne, revenant sur ses nombreuses vicissitudes. Il nous donne alors « *un catalogue des formes que la notion a prises dans divers points, et à montrer comment elle a fini par prendre corps, matière, forme, arêtes, et ceci jusque de nos temps, quand elle est enfin devenue claire, nette dans nos civilisation* »<sup>63</sup>. Ainsi, entre les *pueblos* de Zuñi (où la notion est d'un côté confondue avec celle de clan et de l'autre détachée de celui-ci durant les cérémonies par le masque), les indiens de Kwakiutl (où le prénom de l'individu varie selon son âge), la « *persona* » latine puis chrétienne et pour finir la personne constituée en véritable entité psychologique, cette notion de personne ne cesse d'avoir des significations différentes. Ce qui condamne ce faisant toute intention métaphysique visant à lui accorder un « *signifié originel* » et universel : « *D'une simple mascarade au masque, d'un personnage à une personne, à un nom, à un individu, de celui-ci à un être d'une valeur métaphysique et morale, d'une ancienne morale à un être sacré, celui-ci à une forme fondamentale de la pensée et de l'action, le parcours est accompli* »<sup>64</sup>. Cet article de Marcel Mauss s'inscrit plus largement dans la droite ligne du programme durkheimien consistant à démontrer que les catégories que Emmanuel Kant présente comme des formes *a priori* de l'esprit humain (le temps, l'espace, la force, etc.) sont en fait « *une résultante de l'histoire et une œuvre collective* »<sup>65</sup>.

### **III – PROBLÉMATISATION DE NOTRE QUESTION DE DÉPART**

#### **3.1. L'IDENTITÉ : UN OBJET COMPLEXE QUI REQUIERT UNE DÉMARCHE COMPLEXE**

---

<sup>62</sup> A. Green, « Atome de parenté et relations oedipiennes » in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp 81-107

<sup>63</sup> M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 (1950), p. 334.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 362.

<sup>65</sup> É. Durkheim, « Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie » [1910] in *Textes, Eléments d'une théorie sociale*, op. cit., p. 188.

Émergent de ces lectures exploratoires une problématique pluridisciplinaire interrogeant la multiplicité et la conflictualité de l'identité. En effet, le scepticisme anthropologique de Claude Lévi-Strauss de même que celui, philosophique, de Friedrich Nietzsche ; la métaphore du pli chez Gilles Deleuze, reprise en sociologie par Bernard Lahire ; le clivage du moi chez Sigmund Freud, retraduit en refente du sujet chez Jacques Lacan et associé au clivage de la substance sociale par Slavoj Žižek ; la lecture sociologique et clinique des conflits identitaires par Vincent de Gaulejac, illustrée par la lecture ethnographique de *La culture du pauvre* opérée par Richard Hoggart ; ou encore les vicissitudes de la catégorie de personne exposées par Marcel Mauss... Toutes ces lectures font de l'identité un objet complexe, dans le sens où Max Pagès parle de « *clinique de la complexité* »<sup>66</sup> : la complexité de l'identité résulte du fait que s'y tient de façon contradictoire des dimensions multiples, mues par des interactions, des boucles de rétroaction, des conflits ou encore des paradoxes. La complexité de l'identité narrative d'un sociologue de même que celle de l'identité narrative de sa sociologie résultent donc de leur commune multidimensionnalité et conflictualité. Or, prendre la mesure de cette complexité nous oblige à interpellier plusieurs disciplines, chacune ayant, comme nous venons de le montrer, « son mot à dire » à ce propos. Et chacune ne pouvant prétendre « tout dire » sur cet objet d'étude qu'est l'identité. Ce qui nous renvoie cette fois-ci à la « *pensée complexe* »<sup>67</sup> chère à Edgar Morin :

*« Je dirais que la pensée complexe est tout d'abord une pensée qui relie. C'est le sens le plus proche du terme complexus (ce qui est tissé ensemble). Cela veut dire que par opposition au mode de penser traditionnel, qui découpe les champs de connaissances en disciplines et les compartimente, la pensée complexe est un mode de reliance. [...] Autrement dit, il n'est point question ici de supprimer les disciplines, mais de relier leur collaboration. »*<sup>68</sup>

Pour notre part, nous effectuons cette collaboration avec la sociologie comme fil conducteur de nos errances transdisciplinaires<sup>69</sup>, ce qui ne signifie pas que nous tombions dans l'écueil du sociologisme. Nous précisons simplement que c'est à partir d'une lecture sociologique de

---

<sup>66</sup> M. Pagès, *La violence politique, pour une clinique de la complexité*, Paris, Érès, 2003

<sup>67</sup> É. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005

<sup>68</sup> É. Morin et N. Vallejo-Gomez, « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », *Synergies Monde*, n° 4, 2008, pp. 249-262, [en ligne] <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Monde4/nelson.pdf>

<sup>69</sup> Nous verrons par la suite que c'est plus précisément une certaine sociologie, à savoir la sociologie clinique, qui nous sert de fil conducteur transdisciplinaire, ses concepts et questionnements nous permettant de relier et faire collaborer plusieurs disciplines autour d'une même problématique de recherche.



l'identité que nous avons entamé ce voyage pluridisciplinaire et que c'est à partir d'un questionnement sociologique (*quels liens peut-on entrevoir entre l'histoire de vie des sociologues et des apprentis sociologues de l'Université et l'identité narrative de leur sociologie ?*) que nous avons reliés des concepts issus de plusieurs disciplines.

### 3.2. ORDRE ET DÉSORDRE IDENTITAIRE

Nos observations et lectures exploratoires nous conduisent donc à recourir à une approche complexe de l'identité narrative des sociologues et de leur sociologie. Et si nos observations exploratoires nous invitent à interroger les relations de contiguïté comme les incohérences et conflictualités *entre* ces deux formes identitaires (identité du sociologue et identité de sa sociologie), nos lectures exploratoires nous invitent à interroger la multidimensionnalité *composant* chacune de ces formes identitaires. Ce qui nous ouvre bien des questionnements : tout d'abord, il faut identifier conceptuellement quelles sont ces différentes dimensions identitaires, en mobilisant des concepts qui traversent les différentes disciplines (anthropologie, philosophie, psychanalyse et sociologie), afin d'effectuer une analyse « *complexe* » de l'identité narrative. Corrélativement, nous nous demandons si cette analyse complexe de l'identité, si soucieuse de sa pluralité et de sa dynamique, est antinomique avec une analyse structurale. Autrement dit, nous devons nous demander si, au-delà du chaos inhérent à toute identité, malgré tout, “ça se structure”... et, éventuellement comment cela se structure. Et ce, même si la structuration d'une identité est difficilement pensable, dans le sens où elle est difficile à penser, à formaliser, à mettre en mots<sup>70</sup>.

Or, nos lectures exploratoires nous permettent de penser la structuration de l'identité sans pour autant annuler ou dénier sa dynamique. Elles nous conduisent à interroger le fait que le désordre identitaire témoigne malgré tout d'une certaine logique, à partir de laquelle on peut concevoir et comprendre ce désordre, qui ne peut donc être réduit à la pure anarchie.

Comprendre ce désordre consiste notamment à ramener les différentes tensions et clivages identitaires soulevés par nos lectures exploratoires à un mouvement diachronique articulant trois temporalités autour desquelles l'identité se structure, se déstructure et se restructure :

---

<sup>70</sup> Par son caractère ineffable, nous nous introduisons dans la dimension *réelle* de l'identité, par définition impossible à traduire en un discours (écrit ou oral). Nous abordons par conséquent ce sur quoi “bute” notre discours sociologique quand il s'agit d'objectiver l'identité d'un sociologue et de sa sociologie. Or, on peut noter que c'est notamment le caractère indicible et ineffable de l'inconscient psychique qui amène Jacques Lacan à recourir à sa mathématisation et à sa schématisation, quitte à produire une psychanalyse des plus ésotériques... Ce que nous éviterons soigneusement de reproduire dans ce présent travail de recherche.

l'identité héritée, l'identité acquise et l'identité espérée. Cette trilogie conceptuelle avancée par Vincent de Gaulejac<sup>71</sup> s'intéresse donc aux tensions et décalages entre ce qu'on aimerait être, ce qu'on "est en train d'être" à travers la position sociale qu'on a acquise à un moment donné de son histoire de vie (« *l'identité acquise* ») et ce dont on hérite (« *l'identité héritée* » de son origine sociale, de l'histoire familiale dans laquelle on s'inscrit, etc.). Or, nos lectures exploratoires évoquent ces tiraillements identitaires : entre le fait d'être interpellé par le passé, via la nostalgie, le regret ou encore le remords (identité héritée) et le fait d'être interpellé par le futur, via le projet, l'espoir (identité espérée) du côté de Montaigne ; entre le fait que nous « *rappelons le passé* » (identité héritée) et que nous « *anticipons l'avenir* » (identité espérée) du côté de Blaise Pascal (dont les propos ne sont pas sans rappeler le mouvement dialectique traversant l'*habitus* entre d'un côté son « *hystérésis* » et de l'autre son « *sens pratique* ») ; enfin, cette trilogie est particulièrement prégnante dans les histoires de vie décrites et analysées par Richard Hoggart, Abdelmalek Sayad, Bernard Lahire et bien sûr Vincent de Gaulejac.

Notre souci pour la structuration diachronique de l'identité engendre une première reformulation de notre questionnement de départ, lequel nous invite désormais à interroger ***quels liens on peut entrevoir entre la structuration identitaire de la narration biographique du sociologue ou de l'apprenti sociologue et la structuration identitaire de sa narration sociologique.*** Autrement dit, lorsqu'un (apprenti) sociologue met en récit ses expériences de vie (dans le cadre d'un récit de vie), ses "dits" sont-ils marqués par la présence et éventuellement des tensions entre son identité héritée, son identité acquise et son identité espérée ? Et ses "dits" révèlent-ils la force d'inertie de son *habitus* (*hystérésis*) ou à l'inverse ses capacités anticipatrices (sens pratique)<sup>72</sup> ? Corrélativement, lorsqu'un (apprenti) sociologue met en texte ses expériences réflexives (dans le cadre d'un article, d'un ouvrage, d'une thèse de doctorat ou d'un mémoire de master), articule-t-il sa sociologie avec un héritage intellectuel (une sociologie dont il a héritée) ou se projette-t-il vers une sociologie à venir ? Enfin, à travers cette mise en texte de ses expériences réflexives, comment identifie-t-il sa population d'étude ? Son identité héritée et/ou son identité acquise et/ou son identité espérée ?

---

<sup>71</sup> « ...les tensions augmentent entre l'identité héritée, celle qui nous vient de la naissance et des origines sociales, l'identité acquise, liée fortement à la position socioprofessionnelle, et l'identité espérée, celle à laquelle on aspire pour être reconnu. » (V. de Gaulejac, « Identité », in J. Barus-Michel, E. Enriquez, A. Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie*, références et positions, Paris, Érès, 2002, p. 177)

<sup>72</sup> L'*habitus* n'est pas un programme de reproduction sociale mais il se présente plutôt comme une structure dialectique marquée par la contradiction entre son *hystérésis* et son sens pratique. Il serait temps que les critiques de la sociologie de Pierre Bourdieu lisent Pierre Bourdieu, et pas seulement quelques passages de *La Reproduction*, sans quoi la critique de son œuvre n'aura d'équivalent que celle dont est l'objet l'œuvre de Karl Marx, que personne ne lit, hors mis quelques passages du *Manifeste du parti communiste*, de *L'Idéologie allemande* et de la célèbre Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

### 3.3. DE LA STRUCTURATION DE L'IDENTITÉ NARRATIVE À LA STRUCTURATION DES IDENTIFICATIONS NARRATIVES

Recueille-t-on l'identité d'un sociologue qui se raconte et recueille-t-on l'identité de ce qu'il raconte sociologiquement sur autrui comme on cueille une fleur dans un pré ? La question peut sembler frivole et pourtant elle est très sérieuse. Car là où le philosophe peut se contenter de travailler avec des concepts, ce qui n'est pas la moindre des choses, le sociologue doit construire un objet empirique et travailler avec des dites "données" empiriques (des dits et des écrits d'apprentis sociologues en ce qui nous concerne). Alors, comment travailler empiriquement, et pas uniquement conceptuellement, l'identité ?

La psychanalyse nous a alors été d'un recours utile, en tant qu'elle travaille moins sur l'identité des sujets que sur les identifications qui l'assujettissent. Et lorsque Vincent de Gaulejac définit l'identité, dans une perspective psychosociologique, le concept d'identification est immédiatement mobilisé : « *Lorsque l'enfant paraît, il est l'objet d'identifications multiples qui amorcent un double mouvement de projection et d'introjection constitutif de sa construction identitaire.* »<sup>73</sup>

Enfin, ce glissement sémantique de l'identité à l'identification, repérable en psychanalyse et en psychosociologie, nous l'avons aussi retrouvé en sociologie, sous la plume de Claude Dubar, lorsqu'il remarque que l'un des facteurs sociaux de « *la crise des identités* » est le décalage (ou la crainte d'un décalage) entre la manière dont l'individu s'identifie et la manière dont ses semblables (parents, amis, collègues, etc.) l'identifient. Claude Dubar distingue ainsi deux principales formes spatiales d'identification, c'est-à-dire deux « *modes d'identification* » en œuvre lorsque les individus sont en relation avec autrui : « *les identifications attribuées par les autres (ce que j'appelle "identités pour autrui")* » et « *les identifications revendiquées par soi-même ("identités pour soi")* »<sup>74</sup>.

Ainsi, saisir l'identité d'un sociologue et d'une sociologie peut consister à saisir des identifications, qu'il faut d'abord entendre dans leur contenu manifeste et conscient, soit comme des manières de s'identifier (repérables à travers la mise en récit de ses expériences de vie) et des manières d'identifier sa sociologie ainsi que sa population d'étude (repérables à travers la

---

<sup>73</sup> V. de Gaulejac, « Identité », in J. Barus-Michel, E. Enriquez, A. Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie*, op. cit., 2002, p. 175

<sup>74</sup> C. Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, op. cit., p. 4

mise en texte de ses expériences réflexives). Cela dit, il nous reste à catégoriser ces différentes manières de s'identifier et d'identifier autrui.

Or, si nos observations et lectures exploratoires nous ont d'ores et déjà permis de distinguer différentes temporalités au sein desquelles s'opèrent les identifications (identité héritée, acquise et espérée ; *hystérésis* et sens pratique de l'*habitus*), nous avons aussi pu en dégager trois registres identificatoires idéal-typiques (soit trois manières idéal-typiques de s'identifier et d'identifier autrui) :

### ***Des identifications symboliques***

Que ce soit dans les portraits sociologiques décrits et étudiés par Vincent de Gaulejac, Richard Hoggart et Abdelmalek Sayad ou dans les lectures philosophiques de l'identité que proposent Montaigne ou Pascal, l'individu se trouve *lié* à son passé, que ce soit dans le sens d'y adhérer, d'y être attaché affectivement (volonté de ne pas oublier « *d'où on vient* ») ou plutôt dans le sens d'y être assujéti (sentiment d'être enchaîné à son passé par la force de l'obligation, « *n'oublie pas d'où tu viens...* »). Que ce lien soit revendiqué, recherché, subi ou dénié, l'individu se trouve noué à ce passé, tel un maillon inscrit dans une chaîne constitutive d'un patrimoine collectif qui à la fois le précède, l'excède et a vocation à le survivre.

Or, nous retrouvons ce type d'identifications lorsqu'un (apprenti) sociologue lie sa sociologie à une tradition intellectuelle (« *je suis bourdieusien* ») dont les maîtres mots (*habitus*, champ, capital, etc.) non seulement unifient et mettent de l'ordre à sa pensée sociologique (face à la diversité empirique) mais donnent aussi signification et direction à sa sociologie. En effet, cette tradition (personnifiée à travers la figure de Pierre Bourdieu, chosifiée à travers des publications...) *lie* le sociologue ou l'apprenti sociologue au passé (il inscrit sa sociologie actuelle dans un discours des origines avec sa part de mythe, identifiant des pères fondateurs, des "agents de transmission" d'un patrimoine collectif transmis à travers des rites d'initiation et de passage...), mais cette tradition le lie aussi à l'avenir (ce patrimoine donne une direction à sa sociologie à venir, elle se mêle à ses projets). Dans l'exercice de la mise en récit de son expérience de vie, nous avons aussi retrouvé cette manière symbolique de s'identifier, le patrimoine collectif alors nommé par le sociologue ou l'apprenti sociologue étant rattaché non pas à une tradition et une histoire intellectuelle mais à une histoire de famille, de culture, de milieu social, bref à une histoire sociale et qu'il interpelle là aussi en mobilisant des précurseurs, des fondateurs, des figures clés (une mère, un grand-père, un voisin, un enseignant...), véritables "agents de transmission" du patrimoine dont a hérité le sociologue ou l'apprenti sociologue.

### ***Des identifications imaginaires***

Nos observations et lectures exploratoires révèlent une seconde manière de s'identifier et d'identifier autrui et qui fait contraste avec les identifications symbolique en ce que l'individu exclut toute forme d'héritage et ne s'inscrit aucunement dans ce qu'on peut nommer avec Marcel Mauss « *le cycle du don* »<sup>75</sup>. Pour reprendre l'exemple proposé plus haut, le sociologue ou l'apprenti sociologue ne s'identifie alors non pas en référence à une tradition intellectuelle (qui fonde et ordonne ce que sa sociologie est ou ce qu'elle a vocation à devenir) mais se prend plutôt lui-même en référence (sur un mode égocentrique). Prenant des allures de *self-made-man*, il va mettre en avant ce qu'il a fait ou ce qu'il a dit et qui n'avait encore jamais été fait ou dit avant lui. C'est donc plutôt le discours de « la création *ex nihilo* » plutôt que celui de « la tradition » qui va être mobilisé. De même, plutôt que de s'inscrire dans un ordre symbolique, le sociologue ou l'apprenti sociologue fait plutôt désordre et incarne davantage « *le neveu* » (la folie, le désordre, la subversion) que « *Monsieur Loyal* » (la raison, l'ordre, l'orthodoxie). On retrouve ici les deux facettes de l'imaginaire décrites par Eugène Enriquez, avec d'un côté l'imaginaire moteur (la dimension créatrice mais aussi, plus modestement, *anticipatrice*<sup>76</sup> de l'imagination du sociologue) et de l'autre côté l'imaginaire leurrant (lorsque cette créativité est uniquement et illusoirement rapportée à la personne du sociologue et à ses fantasmes d'omniscience et d'autonomie).

### ***Des identifications réelles***

Une troisième manière de s'identifier et d'identifier est repérable dans nos explorations empiriques et théoriques. Elle se veut plutôt critique vis-à-vis des deux précédentes en ce qu'elle remet en question l'existence même de l'identité (c'est-à-dire l'idée d'unité et de permanence dans le temps et l'espace) ou tout du moins notre capacité à réellement accéder à notre identité. Ainsi, nous sommes selon Friedrich Nietzsche une multiplicité qui se construit une unité imaginaire sous le terme d'identité. De la même manière, Claude Lévi-Strauss

---

<sup>75</sup> M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » [1923-1924] in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001, pp. 145-279

<sup>76</sup> Nous expliciterons bien davantage le concept d'imaginaire dans notre douzième chapitre mais nous pouvons d'ores et déjà introduire ici un rapprochement, peu évident, entre d'un côté l'imaginaire défini par Eugène Enriquez, dans la lignée de l'imaginaire radical cher à Cornélius Castoriadis (N. Poirier, *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004) et de l'autre côté l'imaginaire défini par Jacques Lacan (mettant surtout l'accent sur sa dimension de leurre, comme l'illustre son mot-valise de « miraginaire ») mais aussi le concept de sens pratique chez Pierre Bourdieu. Ce qui fait lien entre ces auteurs, c'est la question de l'inventivité propre à l'imaginaire, qu'elle prenne la forme de la créativité ou de la subversion chez Eugène Enriquez et Cornélius Castoriadis ou qu'elle prenne la forme de l'anticipation chez Jacques Lacan (durant la phase du miroir) et chez Pierre Bourdieu (le sens pratique pouvant être défini comme la fonction imaginaire de l'*habitus*).

considère l'identité comme « *une sorte de foyer virtuel* ». Par ailleurs, en nous appuyant sur la philosophie d'Emmanuel Kant et sa distinction entre la réalité phénoménale et la réalité nouménale (l'objet en soi), nous pouvons avancer que l'identité est en partie insaisissable, en tant que non totalement symbolisable et non totalement imaginable. Cette thèse kantienne marque ainsi les limites à la connaissance de soi comme d'autrui et trouve notamment un prolongement dans la psychanalyse (le ça freudien demeurant en partie insaisissable au sujet) mais aussi en sociologie, dans le sens où la réalité sociale demeure en partie insaisissable au sujet, encore bien même ce dernier trouve en la connaissance sociologique un étayage certain à sa quête de connaissance. Et si cette réalité sociale, conditionnant et fondant son identité, lui est en partie insaisissable, c'est notamment parce qu'elle l'excède, que ce soit sur un plan synchronique (ego est notamment ce que le contexte social fait de lui) comme sur un plan diachronique (ego est notamment ce que l'histoire sociale a fait de lui), « *l'essence de l'homme* » étant « *l'ensemble des rapports sociaux* »<sup>77</sup> (synchroniques et diachroniques).

Or, cette thèse marxienne, nous en avons retrouvé l'illustration parmi les dits et écrits des apprentis sociologues de notre échantillon d'étude, même parmi ceux qui se situent aux antipodes du paradigme marxien. En effet, lorsque Michel B inscrit la « *quête perpétuelle de soi, dans un contexte de "culte de la performance"* », que Pierre C dit que « *les jeunes [skateurs] acquièrent de nos jours une nouvelle visibilité* » ou encore que Bertrand B souligne le fait que « *la société a obligé de nombreux journaliers à chercher ailleurs de quoi s'employer* »<sup>78</sup>, chacun d'entre eux identifie sa population d'étude en l'inscrivant dans un contexte socio-historique au sein duquel elle semble littéralement noyée, voire quasiment réduite à néant.

Par identification réelle nous entendons donc ici un registre identificatoire qui marque l'identité du sceau de l'incertitude, de par son unité fictive, sa virtualité, sa connaissance limitée et le fait que l'identité de l'individu repose sur ce qui existe essentiellement hors de lui (un contexte socio-historique), ce qui réduit quasiment à néant l'idée d'identité personnelle où rappelle tout du moins à l'individu son incomplétude existentielle.

### ***Vers une étude topologique de l'identité narrative des apprentis sociologues et de leur sociologie***

---

<sup>77</sup> K. Marx, « Thèses sur Feuerbach » [1845] in Marx&Engels, *L'Idéologie allemande*, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 140

<sup>78</sup> C'est nous qui soulignons.

À partir de cette triade conceptuelle du symbolique, de l'imaginaire et du réel, nous allons donc explorer les dits et les écrits des (apprentis) sociologues de *l'Université* ou, plus rigoureusement, la structuration identitaire de leur narration biographique et de leur narration sociologique ainsi que les relations entre ces deux structurations. En étudiant la manière dont chacun s'identifie en se racontant (dans le cadre du récit de vie) et identifie autrui (dans le cadre d'un ouvrage, d'un article, d'une thèse, d'un mémoire de master puis d'un entretien consacré à son épistémologie), nous allons avant tout repérer la présence ou non de ces trois registres identificatoires mais essayer aussi d'interroger leurs interactions, leurs interdépendances voire leurs rapports de domination (lorsque nous repérons par exemple la défaillance du registre symbolique et son instrumentalisation par le registre imaginaire).

Le symbolique, l'imaginaire et le réel sont donc les maîtres mots qui vont ordonner notre discours tout en prenant la mesure de la diversité et de la structuration chaotique de l'identité narrative des sociologues et de leur sociologie. Ce faisant, la problématique centrale de notre travail de recherche interroge *les liens que nous pouvons entrevoir entre la structuration symbolique, imaginaire et réelle de l'identité narrative du sociologue et celle de sa sociologie.*

Or, afin d'étudier la structuration de l'identité sans dénier ses forces déstructurantes et son aspect dynamique, le recours à la topologie nous semble constituer l'une des voies les plus appropriées. En effet, appréhender l'identité dans le cadre théorique de la topologie consiste à définir l'identité comme un lieu, un espace et à essayer de repérer ses *propriétés*, ses *dimensions* et leurs *déformations*. Précisons toutefois que cette référence à la topologie s'effectue sur un mode métaphorique au regard de la topologie mathématique.

En réalisant une topologie de l'identité narrative des (apprentis) sociologues et de leur sociologie, nous dépassons la fausse alternative de l'histoire et de la structure puisque la topologie est *l'étude des propriétés des objets qui demeurent invariantes au cours d'une déformation continue*. Rapporté à notre objet de recherche, cela signifie que nous souhaitons mettre à jour les propriétés des structures identitaires (repérables dans les récits de vie et les prises de position sociologiques d'une cohorte de sociologues et d'apprentis sociologues) qui demeurent invariantes au cours de leur structuration, restructuration et déstructuration continue.

À partir de nos observations et de nos lectures exploratoires, nous avons distingué trois dimensions fondamentales des structures identitaires : s'y articulent des identifications symbolique, imaginaire et réelle. De plus, parmi les forces structurant, déstructurant et restructurant l'articulation de ces trois registres identificatoires, nous avons repéré :

- différentes temporalités au sein desquelles s'opèrent les identifications (l'identité héritée, acquise et espérée chez Vincent de Gaulejac ainsi que l'*hystérésis* et le sens pratique de l'*habitus* chez Pierre Bourdieu) ;
- différentes logiques spatiales ou situationnelles (l'identité pour soi et l'identité pour autrui chez Claude Dubar).

Par ailleurs, la topologie est l'étude des relations de voisinage qu'un élément appartenant à un ensemble déterminé entretient avec les autres éléments. Nous retrouvons donc ici la perspective de recherche spécifique qui caractérise la sociologie (l'étude des rapports sociaux<sup>79</sup>) et qui consiste dans notre étude à interroger les (apprentis) sociologues dans leurs *rappports* à deux formes d'altérité que sont l'autre (l'alter ego, le semblable, soit par exemple un collègue apprenti sociologue) et l'Autre (en tant que grand Sujet, perçu comme une entité transcendante située au-delà des expériences de l'individu, telle la Nation ou une divinité). Corrélativement, nous interrogeons les *rappports* qui articulent les dimensions symbolique, imaginaire et réelle de l'identité narrative des (apprentis) sociologues et de celle de leur sociologie. Tout comme nous interrogeons les *rappports* qui articulent ces deux structurations.

Enfin, la topologie permet d'inscrire le raisonnement sociologique dans une logique dialectique et non pas dans une logique formelle puisqu'elle confronte, dans notre cas, des registres identificatoires *logiquement* contraires ou contradictoires et souligne, paradoxalement, leurs interdépendances, leur nouage ou encore leurs relations de complémentarité et d'identité<sup>80</sup>. Nous inscrivons donc la structuration des identités narrative dans une logique dialectique qui affirme qu'« aucune réalité ne peut rester "en soi", c'est-à-dire isolée et détachée, abritée du devenir, immobile dans la possession de l'être- de son être »<sup>81</sup>.

Il n'échappera pas au lecteur qu'en mobilisant les concepts de symbolique, d'imaginaire et de réel, de même qu'en évoquant l'étude de la topologie, nous nous référons au structuralisme de Jacques Lacan. Pour autant, loin de tomber dans les affres du lacanisme, notre recours aux concepts de Jacques Lacan se veut avant tout pragmatique. En effet, il se trouve que ces concepts se sont avérés doublement heuristiques : d'une part, ils nous permettent de mettre du sens tout en mettant de l'ordre dans les différentes manières dont les (apprentis) sociologues s'identifient et identifient autrui. D'autre part, ces concepts manifestent une certaine

---

<sup>79</sup> Cette succincte définition de la sociologie n'est pas partagée par l'ensemble de la communauté des sociologues. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre troisième chapitre, dans lequel nous explicitons notre définition de l'objet de la discipline au regard de celles que proposent les différents professeurs de sociologie de *l'Université*.

<sup>80</sup> La figure topologique des nœuds borroméens illustre parfaitement la valeur heuristique d'un tel cadre théorique que nous a fait découvrir, plus que jamais *para-doxalement*, la psychanalyse *structurale* de Jacques Lacan.

<sup>81</sup> H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique* [1939], Paris, PUF, 1990, pp. 25-26. Cf. aussi du même, *Logique formelle, logique dialectique* [1946], Paris, Éditions Sociales, 1982.



transversalité et nous ont ainsi permis de mettre en œuvre une démarche complexe, pluridisciplinaire, articulant non seulement plusieurs paradigmes sociologiques (le paradigme structuro-constructiviste de Pierre Bourdieu, le paradigme de l'interactionnisme symbolique, le paradigme marxien et le paradigme du don développé par l'équipe du M.A.U.S.S) mais ces concepts nous ont aussi permis d'articuler ces quatre paradigmes sociologiques avec la psychanalyse (celle de Jacques Lacan bien entendu mais aussi celle de Sigmund Freud) et, dans une moindre mesure, avec la philosophie (essentiellement d'inspiration constructiviste, comme celle de Friedrich Nietzsche). Sachant qu'à ce premier principe organisateur de notre pensée se joint le paradigme de la sociologie clinique, dont l'identité transversale (entre sociologie et psychanalyse) est là aussi gage de la valeur heuristique de notre travail de recherche.

### **3.4. CORPS D'HYPOTHÈSES**

Se dégagent de notre problématique plusieurs hypothèses et pistes de recherche qu'il s'agira par la suite de mettre à l'épreuve des données empiriques recueillies et du travail du concept suscité par nos diverses lectures. Ainsi, interrogeant le lien entre la structuration symbolique, imaginaire et réelle de l'identité narrative du sociologue ou de l'apprenti sociologue et celle de sa sociologie, nous posons les hypothèses suivantes :

#### ***Une structuration identitaire pluridimensionnelle et pluridispositionnelle***

Tout discours sociologique, et plus précisément toute manière sociologique de raconter autrui, que cet "autrui" soit un musicien "improvisateur" (cf. la thèse de Clément A), un bûcheron (cf. la thèse de Bertrand B), un délinquant juvénile (cf. la thèse de Danièle C), un tsigane (cf. la thèse de Vincent D) ou encore un journaliste (cf. le mémoire de master d'Élise E), s'inscrit dans un ou plusieurs registres identificatoires, d'ordre symbolique, imaginaire et/ou réel. Cette hypothèse s'applique aussi au cadre du récit de vie, soit plus précisément aux manières dont le sociologue ou l'apprenti sociologue se raconte (*i.e.* la manière dont il raconte son histoire de vie et éventuellement ses liens avec ses prises de position sociologiques). Or, la transversalité de ces registres d'identifications (*i.e.* le fait qu'ils "circulent" dans les énoncés sociologiques et autobiographiques des sociologues) donne un *sens commun* à ces deux discours (*i.e.* qu'ils constituent un socle commun aux discours sociologiques et autobiographiques du sociologue, participant à leur "air de famille" mais aussi au fait que l'un donne un sens à l'autre et réciproquement). Et ce, sachant que ces registres identificatoires sont tantôt manifestes (il s'agit d'identifications reconnues par l'auteur), tantôt latents (il s'agit d'identifications que nous

avons reconnues dans les dits et écrits du sociologue ou de l'apprenti sociologue mais dont la reconnaissance s'est plutôt opérée à son insu).

À cette première hypothèse générale, nous ajoutons une autre hypothèse générale, qui lui est corrélative et suggère un autre socle commun aux discours sociologiques et autobiographiques des sociologues : celui des dispositions sociales intériorisées durant les différentes expériences biographiques du sociologue et constitutives des différentes strates de son *habitus*. Nous avançons par cette hypothèse que toute manière sociologique de raconter autrui et toute manière autobiographique de se raconter expriment des dispositions sociales durables et transversales, c'est-à-dire des manières d'agir, de penser et de sentir qui vont circuler dans les énoncés sociologiques et autobiographiques des sociologues.

### ***Une formation de compromis***

Aussi bien la structuration du récit de vie des (apprentis) sociologues que celle de leur sociologie laissent transparaître des paradoxes, des incohérences, des contradictions mais aussi des tensions, des rapports de force, des conflits. Nous pouvons alors parler de conflits d'identifications (constitutifs de la structuration des identités narratives). Conflits d'identifications qui s'opèrent à plusieurs niveaux : entre identité héritée, acquise et espérée (Vincent de Gaulejac), entre identité pour soi et pour autrui (Claude Dubar), entre *hystéresis* et sens pratique ou plus largement entre différentes dispositions sociales clivées ou dissonantes (Pierre Bourdieu, Bernard Lahire), mais aussi entre les registres identificatoires symbolique, imaginaire et réelle (Jacques Lacan). Les dits et écrits des (apprentis) sociologues peuvent ainsi être marqués par la domination d'un registre identificatoire (par exemple le registre imaginaire), marginalisant voire assujettissant les deux autres registres (parmi toutes les configurations possibles, nous pouvons ainsi envisager le fait que les registres symbolique et réel soient en quelque sorte "au service" du registre imaginaire, lequel domine leurs discours sociologique et autobiographique). Il ressort de cette hypothèse soucieuse des dissonances, tensions ou encore conflits d'identifications dans lesquels peuvent être pris les (apprentis) sociologues que leur identité narrative et celle de leur sociologie constituent des « *formations de compromis* ». À la différence de Sigmund Freud, ces tensions n'opposent pas tant le conscient à l'inconscient psychique ou encore les instances du ça, du surmoi et du moi mais plutôt des dispositions sociales et les registres symbolique, imaginaire et réelle de l'identité.

### ***Une relative homologie structurale entre les identifications de soi et d'autrui***

Notre hypothèse générale pose donc une relative homologie entre la structuration de l'identité narrative de l'apprenti sociologue et celle de sa sociologie. Cette relative homologie repose sur les conditions sociales d'émergence du champ sociologique et de la sociologie comme discipline universitaire. Conditions sociales d'émergence qui rendent particulièrement perméable la frontière entre les discours sociologiques et autobiographiques des sociologues. En effet, comme Gérard Mauger et Charles Soulié<sup>82</sup> ont pu le démontrer, le fait que la sociologie constitue une discipline universitaire relativement récente, dont l'enseignement est tardif<sup>83</sup>, le recrutement des sociologues hétéroclite (en terme de trajectoire scolaire) de la même manière que ses programmes d'enseignement sont dispersés (la discipline ne disposant pas d'une agrégation qui lui permettrait probablement d'unifier son programme<sup>84</sup>) constituent autant de conditions sociales rendant possible une "ouverture" de la discipline vis-à-vis des expériences et des ressources biographiques des apprentis sociologues. Et ce à la différence « *des "disciplines canoniques" (comme l'histoire ou le français), dont l'apprentissage débute parfois dès l'école primaire et culmine avec l'agrégation* », et qui favorisent ainsi la genèse d'« *un habitus disciplinaire relativement unifié* » tout en imposant « *la dénégation ou l'euphémisation du rapport autobiographique à l'objet* »<sup>85</sup>, de par le « *poids de l'orthodoxie* »<sup>86</sup> au sein de ce genre de disciplines.

Ces quelques éléments socio-historiques constituent une première justification de notre hypothèse générale à partir de laquelle nous mettons l'accent sur l'aspect *relatif* de l'homologie

---

<sup>82</sup> G. Mauger et C. Soulié, « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *Regards sociologiques*, n°22, 2001.

<sup>83</sup> Tandis qu'une discipline comme l'histoire est enseignée dès l'École primaire, la sociologie n'est enseignée qu'à partir de l'Université, hors mis son enseignement initiatique dans le programme de sciences économiques et sociales de la filière ES, ce qui s'avère être "un acquis" plus que jamais remis en question par les réformes engagées par l'actuel Ministère de l'Éducation Nationale.

<sup>84</sup> Ce que relève d'ailleurs Charles Soulié (« Des déterminants sociaux des pratiques scientifiques : Etude des sujets de recherches des docteurs en sciences sociales en France au début des années 1990 », *Regards sociologiques*, n°31, 2006) ainsi que Régine Boyer et Charles Coridian (« Transmission des savoirs disciplinaires dans l'enseignement universitaire : une comparaison histoire/sociologie », *Sociétés contemporaines*, n°48, 2002).

<sup>85</sup> « *Ce rapport autobiographique à l'objet est moins directement visible dans des disciplines comme les langues, la littérature et surtout la philosophie, où les objets de recherches semblent plus éthérés, plus abstraits, apparemment détachés de toute contingence empirique, pratique ou biographique. Sans doute peut-on rapporter cette "pureté" apparente au degré de censure exercé par ces disciplines, lui-même corrélé à un droit d'entrée élevé qui impose la dénégation ou l'euphémisation du rapport autobiographique à l'objet : en philosophie, le choix du sujet ne relève généralement pas d'intérêts biographiques explicites, mais sublimés par les contraintes spécifiques qu'exerce la discipline.* » (G. Mauger et C. Soulié, « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *op. cit.*). Par ailleurs, nous retrouvons dans la sociologie de la connaissance de Francis Farrugia une intéressante étude du lien de parenté nouant pour le meilleur et pour le pire la sociologie (et son habitus disciplinaire "pluriel") avec la philosophie (et son habitus disciplinaire orthodoxe). Cf. F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>86</sup> G. Mauger et C. Soulié, « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *op. cit.*) Nous pouvons aussi nous réjouir à ce sujet à l'article de Charles Soulié « Les étudiants en sociologie d'aujourd'hui : matériaux pour une histoire disciplinaire » (*Lettre de l'ASES*, n°30, décembre 2001, pp. 15-24).

structurant l'identité narrative de l'apprenti sociologue et celle de sa sociologie. Homologie qu'il faut non pas entendre comme une reproduction à l'identique (le sociologue ne s'identifie jamais exactement de la même manière qu'il identifie sa population d'étude) mais plutôt comme un *air de famille* (il existe un air de famille entre la manière dont il s'identifie et la manière dont il identifie autrui). On peut se référer ici à Ludwig Wittgenstein et discerner sous cet air de famille des « *jeux de langage* »<sup>87</sup> (entre le langage biographique du sociologue et son langage proprement sociologique). Identifier un air de famille entre l'histoire de vie du sociologue ou de l'apprenti sociologue et ses prises de position nous permet donc d'identifier des ressemblances (des nouages, des articulations, des entrecroisements, etc.) mais sans qu'on parvienne véritablement à établir l'élément clé qui engendre ces ressemblances. Nous pouvons tout au plus évoquer la présence, par-delà l'air de famille, d'une certaine « *affinité élective* » entre ces deux structurations, du même ordre que celle que Max Weber a discerné entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme<sup>88</sup>. Ce qui constitue une hypothèse certes modeste mais réaliste, dans le cadre d'une thèse de doctorat.

Ainsi, nous posons par exemple l'hypothèse que le primat du registre imaginaire (et ses excès d'égoïsme et de narcissisme) dans la structuration identitaire de l'apprenti sociologue a un *air de famille* avec sa problématique si cette dernière se centre sur ego (sur l'identité personnelle, le vécu individuel, l'authenticité du soi, etc.) et avec ses choix paradigmatiques (s'il rejette le holisme et le déterminisme sociologique au profit des paradigmes individualiste ou interactionniste). Enfin, ce primat du registre imaginaire peut aussi avoir un *air de famille* avec ses prises de position méthodologiques (s'il délaisse l'échelle d'observation macrosociologique et rejette la démarche quantitative, plébiscitant à l'inverse la microsociologie et la démarche qualitative)<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, 2005

<sup>88</sup> M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Flammarion, 2000. Nous pouvons noter toutefois que Max Weber emprunte ici la notion à Johann Wolfgang von Goethe, comme Michael Löwy a notamment pu en rendre compte (« Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 127 | 2004, mis en ligne le 25 juin 2007, consulté le 04 octobre 2010. URL : <http://assr.revues.org/1055>)

<sup>89</sup> Nous retrouvons dans les études de Charles Soulié bien d'autres exemples attestant de cet air de famille, sans qu'ils s'inscrivent pour autant dans une problématique des identifications symboliques, imaginaires et réelles. Ainsi, dans son étude comparative des objets de recherches de docteurs en sciences sociales du début des années 1990 (à partir d'un corpus de 1 696 thèses soutenues en France en histoire, en géographie, en sociologie, en science politique ou en ethnologie), il repère notamment que le « *rapport biographique à l'objet est particulièrement visible en sociologie, comme en sciences de l'éducation, disciplines plus directement centrées sur l'étude de phénomènes contemporains, où nombre de docteurs trouvent leur sujet de recherche en exploitant leurs inscriptions professionnelles, culturelles, politiques, religieuses ou autres dans le monde social, lesquelles dépendent bien évidemment de ce qu'ils sont. Le rapport biographique étroit que nombre de sociologues entretiennent à leur objet d'étude facilite l'accès au terrain, leur permet de mobiliser, puis de convertir en connaissances savantes leurs connaissances indigènes, ainsi que d'avoir un rapport intéressé, - même s'il est à travailler-, à l'objet d'étude.* » (C. Soulié, « Des déterminants sociaux des pratiques scientifiques : Etude des

### *La déclinaison du registre symbolique*

La structuration identitaire du discours du sociologue ou de l'apprenti sociologue peut révéler un certain morcellement du registre d'identification symbolique. Ce qui se traduit donc, dans son récit de vie, par la référence simultanée ou successive à plusieurs figures de l'Autre (l'apprenti sociologue parle au nom de telle nation **et** de telle classe sociale **et** de telle divinité, etc.). Cette déclinaison du registre symbolique structurant l'identité personnelle du sociologue ou de l'apprenti sociologue peut le conduire à mettre l'accent voire se focaliser sur ce relatif morcellement du registre symbolique quand il effectue le portrait sociologique de sa population d'étude.

Nous nous inspirons en fait ici de la thèse proposée par Dany-Robert Dufour<sup>90</sup> selon laquelle il faut substituer à une conception substantialiste et universelle du symbolique une conception constructiviste et historique, soit remplacer le concept d'Autre par celui de *figure de l'Autre*. La multiplicité et la conflictualité de plusieurs figures de l'Autre étant la caractéristique première de la phase historique dite "moderne" tandis que le déclin de l'Autre (son rejet, son déni) constitue plutôt la caractéristique première de la période historique dite "post-moderne". Ainsi, dans le cadre de cette hypothèse, le sociologue ou l'apprenti sociologue se peint et peint autrui non pas comme un sujet postmoderne (pour lequel il n'y a pas d'Autre) mais plutôt comme un sujet moderne (pour lequel l'Autre se décline en de multiples figures). De la même façon, on peut aussi avancer que la résistance du symbolique ne doit pas être sous-évaluée et que « *tout, dans le monde, n'est pas devenu postmoderne, il reste de vastes zones modernes et même des zones prémodernes. Par ailleurs, là même où l'offensive postmoderne est la plus forte, cela résiste, du moins pour l'instant : la pensée critique et la névrose ont encore de beaux restes et de beaux jours devant elles* »<sup>91</sup>.

---

sujets de recherches des docteurs en sciences sociales en France au début des années 1990 », *Regards sociologiques*, n°31, 2006). Airs de famille que Charles Soulié relève aussi dans son article rédigé avec Gérard Mauger : « *Cette "ouverture" dont la sociologie fait preuve à l'égard du monde profane, perceptible dans la faible spécialisation du lexique des mots clefs, est souvent renforcée par des choix d'objets autobiographiques. Chez les étudiants plus âgés ou de troisième cycle, nombre de sujets ont un rapport plus ou moins explicite avec la profession de l'étudiant (ou celle de ses parents), avec sa formation disciplinaire antérieure, son origine ethnique ou nationale, sa trajectoire personnelle, etc. : les éducateurs s'intéressent au malaise ou à la formation des éducateurs, les étudiants maghrébins aux jeunes d'origine maghrébine, les enseignants au système scolaire, les femmes à la question des femmes, les militants aux partis politiques, les croyants à la sociologie de la religion, les musiciens à la sociologie de la musique, les exphilosophes à la philosophie, etc.* » (op. cit)

<sup>90</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Éditions Denoël, 2003.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 25.

## *Une relative défaillance du registre identificatoire symbolique et l'avènement du sujet imaginaire*

Mais, comme le souligne aussi Dany-Robert Dufour, à la déclinaison de l'Autre en de multiples figures tend à se succéder le déclin de l'Autre. Or, de nombreux sociologues contemporains que nous pouvons regrouper ici sous l'étiquette de sociologues de l'individu (Claude Dubar, Vincent de Gaulejac, Jean-Claude Kaufmann, Bernard Lahire, Danilo Martuccelli, François de Singly, etc.) nous livrent un constat semblable, à savoir que l'individu a tendance aujourd'hui à se définir moins par référence à un *Autre* (entendez simplement ici la fétichisation de formes sociales collectives telles une classe sociale, une nation, une race, etc., et qui ne sont en fait que la réalisation, l'œuvre des rapports sociaux) que par rapport à lui-même, soit de manière égocentrique, « *en référence à des catégories désocialisées (sa personnalité, son compte en banque, son signe zodiacal, son physique...)* dans un ordre mouvant »<sup>92</sup>. Plus globalement, force est de constater que si l'identité constitue l'un des maîtres mots des sociologues contemporains, on peut remarquer que les sociologues y investissent de plus en plus le terrain de l'identité personnelle et s'intéressent ainsi à « *ego* »<sup>93</sup>, à « *l'identité pour soi* »<sup>94</sup>, au « *soi* »<sup>95</sup>, au « *moi* »<sup>96</sup> ou encore au « *je* »<sup>97</sup> des individus, soit à un objet *a priori* réservé aux psychologues et psychanalystes. Fort de ce constat, nous posons l'hypothèse que certains dits et écrits des (apprentis) sociologues témoignent de cette défaillance du registre symbolique au profit du registre imaginaire, donnant ainsi lieu à des identifications égocentrique (à la référence à une figure de l'Autre se substituant des auto-références).

## *La connaissance paranoïaque de l'universitaire*

Par ailleurs, la structuration de l'identité narrative du sociologue peut avoir un *air de famille* avec le rapport qu'il entretient avec la connaissance sociologique. Est ici interrogée non pas la

---

<sup>92</sup> V. de Gaulejac, *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, op. cit., p. 15. Précisions que Vincent de Gaulejac ne sous-entend aucunement que la personnalité, le physique et le compte en banque d'un individu ne constituent pas en soi des catégories socialisées. Il est évident que l'apparence physique, par exemple, est appréhendée à travers des schèmes de perception et d'appréciation qui sont le fruit de tout un processus de socialisation de genre, de classe et de génération, comme l'ont notamment démontré Michel Bozon et François Héran (*La formation du couple. Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Paris, La Découverte, 2006). Ce que vise ici Vincent de Gaulejac, c'est une manière de s'identifier qui s'affranchit des formes sociales collectives en se référant à des catégories qui sont, **du point de vue de l'acteur**, d'une essence personnelle (autrement dit, des catégories qui reflètent son moi intérieur, son authenticité, son mérite, ses dons, etc.).

<sup>93</sup> J-C. Kaufmann, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001

<sup>94</sup> C. Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2000

<sup>95</sup> F. de Singly, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996

<sup>96</sup> B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998 (et notamment le chapitre « Clivage du moi et conflit psychique : le cas des traversées de l'espace social », pp. 46-52).

<sup>97</sup> V. de Gaulejac, *Qui est "je" ?*, Paris, Seuil, 2009

relation d'objet (*i.e.* la relation entre le sujet (apprenti) sociologue et son objet d'étude) mais la relation au savoir. Or, nous posons l'hypothèse que plus un sociologue ou un apprenti sociologue met l'accent sur le registre identificatoire imaginaire (quand il raconte autrui tout comme quand il se raconte), plus il produit une connaissance sociologique *paranoïaque*. En effet, le modèle de connaissance, souvent présent dans *le discours universitaire*<sup>98</sup>, peut être organisé et articulé comme une connaissance paranoïaque :

*« il s'agit, dans cette modalité discursive, d'une relation imaginaire avec le Savoir, en tant que Savoir Tout, sans trous, sans failles, donc sans consistance symbolique [...]. Le modèle de connaissance, souvent présent dans le discours universitaire, est organisé et articulé comme une connaissance paranoïaque, comme le rappelle Ivan Corrêa, dans la mesure où il n'admet pas de doutes, de trous, mais seulement des certitudes et des garanties délirantes. »*<sup>99</sup>

Ainsi, nous pouvons interpréter le sociologisme<sup>100</sup> comme une relation imaginaire à la connaissance, parce qu'il est producteur d'une connaissance paranoïaque (réduisant la totalité du réel à la particularité d'un point de vue, ainsi universalisé). Par contre, les discours sociologiques organisés et articulés comme une connaissance lacunaire, marquée par le manque et la dette, témoignent à l'inverse d'une relation symbolique à la connaissance (laquelle est inscrite dans le « cycle du don »<sup>101</sup>, faisant circuler la connaissance par-delà les générations, les genres, les classes sociales, etc.).

### ***L'être (capitaliste) et le néant***

Nous pouvons aussi nous intéresser à l'idéologie des (apprentis) sociologues, soit à leur vision du monde, et interroger l'articulation entre leurs prises de position sociologiques et leur idéologie (ou plutôt leur bricolage idéologique). Or, à ce sujet, nous posons l'hypothèse que la

---

<sup>98</sup> J. Lacan, « Du discours psychanalytique » in *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55.

<sup>99</sup> S-F. Conte de Almeida, « Psychanalyse et éducation : quelques observations et hypothèses », [en ligne], *Les Etats généraux de la psychanalyse*, <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte227.html>. Page consultée le 13 février 2007.

<sup>100</sup> Le sociologisme peut être défini comme une version dogmatique du discours sociologique et qui consiste à réduire les conditions de possibilité de l'humain aux seules conditions sociales de possibilité, excluant ainsi l'existence d'autres conditions de possibilité (biologiques, historiques, physiques, psychologiques, etc.).

<sup>101</sup> M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 [1950], pp. 145-279

structuration de l'identité narrative de l'apprenti sociologue peut être marquée par l'absence et le rejet du grand récit historique de l'émancipation du Prolétariat.

Nous appelons cette hypothèse, l'hypothèse de "l'être capitaliste et du néant". Elle dessine le passage d'une lutte de classes à une lutte de places<sup>102</sup>, se traduisant notamment par le refoulement (voire la forclusion) de la lutte de classes (et ce précisément à une période où la lutte de classe de la bourgeoisie bat son plein sous le couvert des politiques néolibérales). Refoulement qui implique la croyance en la « *fin des idéologies* » ou encore en la « *fin de l'Histoire* », c'est-à-dire la conviction qu'en dehors du capitalisme il n'y a rien si ce n'est la régression (la vie sauvage, la barbarie) ou le néant (la fin de l'humanité). Nous nous sommes donc demandé si certains (apprentis) sociologues ne se confrontent pas au capitalisme (sous la forme d'une sociologie critique), faute de pouvoir envisager, imaginer ou supposer son au-delà. Nous interrogeons donc ici le *champ des possibles identitaires* des (apprentis) sociologues et nous nous demanderons s'il existe selon eux une alternative à l'être capitaliste ou si le mode de production capitaliste leur apparaît au contraire comme « *l'horizon indépassable de notre temps, voire de tous les temps* »<sup>103</sup>.

Or, si nos investigations empiriques ne nous ont pas permises d'explorer cette hypothèse comme nous l'aurions souhaité, nous pouvons d'ores et déjà avancer que notre analyse de contenu de leurs écrits sociologiques est à ce sujet instructive. En effet, elle met en évidence la marginalité voire l'absence de "maîtres mots" marxistes (« *capitalisme* », « *exploitation* », « *plus-value* », « *lutte des classes* », « *classe ouvrière* », « *prolétariat* »), en dehors de passages caricaturaux visant justement à dénoncer l'irréalisme et l'aspect idéologique de ce paradigme<sup>104</sup>.

Plus largement, la question de l'au-delà du capitalisme en sociologie nous apparaît aujourd'hui au mieux à la marge, au pire est totalement absente du champ des possibles théoriques. Ce qui signifie que de nombreux apprentis sociologues ne constituent pas des penseurs du possible mais des *penseurs de la nécessité* (au mieux de l'actualité) et que leurs intentions sont essentiellement d'interroger et éventuellement de répondre à l'inadaptation de certains sujets sociaux vis-à-vis d'un "principe de réalité" présumé intangible. Telle est

---

<sup>102</sup> V. de Gaulejac et I. Taboada Léonetti, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994

<sup>103</sup> A. Bihr, *La reproduction du capital. Prolégomènes à une théorie générale du capitalisme*, Lausanne, Éditions Page deux, 2001, pp. 9-10. Lire aussi à ce propos *Du grand soir à l'alternative*, Paris, Éditions ouvrières, 1991.

<sup>104</sup> « *Des termes comme (« capitalisme », « exploitation », « plus-value », « lutte des classes », « classe ouvrière », « prolétariat », etc., sont devenus littéralement incompréhensibles par le grand nombre ou sont même tombés au rang de quasi-obscénités, en étant exclus du champ du discours théorique et politique* » (A. Bihr, *La reproduction du capital...*, op. cit., p. 13).



donc la dimension axiologique des discours sociologique que cette hypothèse vise à rendre compte.

### ***Les résistances à l'encontre du registre identificatoire réel dans le discours sociologique***

L'hypothèse précédente nous permet d'interroger la place qui est accordée à l'analyse du contexte socio-historique au sein du discours sociologique des (apprentis) sociologues. Or, on peut poser l'hypothèse que si certains apprentis sociologues se focalisent sur le registre identificatoire imaginaire, c'est notamment de par la relative invisibilité, illisibilité et le caractère ineffable de la réalité socio-historique contemporaine (soit de la réalité capitaliste néolibérale). En effet, lorsque le sociologue s'identifie comme un « *sujet supposé [tout] savoir* » et « dire » [toute] la réalité sociale, il a tout intérêt à se focaliser sur la dimension identitaire qui est la plus visible et la moins ineffable. À l'inverse, s'ils n'ont rien ou peu à dire concernant le registre réel, ils peuvent préférer en déduire que c'est parce qu'il n'y a rien (autrement dit, c'est parce qu'il n'y a rien que le sociologue n'a rien à dire à ce sujet, et non pas parce que le sociologue peine à voir, à déchiffrer, à mettre des mots sur cette réalité qui lui échappe et le dépasse).

Malgré tout, on peut aussi poser l'hypothèse que, dans ce cas, le registre réel est tout de même présent dans le discours des apprentis sociologues, mais par le biais de l'acte manqué, du lapsus, etc. Ainsi, par exemple, le discours sociologique de Michel B s'inscrit bel et bien dans le contexte socio-historique contemporain lorsqu'il avance que « *dans ce contexte [chômage, précarisation, exigence de mobilité, etc.], l'individu semble s'être perdu tout en étant sommé de prendre en main son destin. Il est tenu d'affirmer sa propre singularité* ». En effet, alors que le discours sociologique de Michel B accorde un primat au registre d'identifications imaginaire (comme le révèle l'analyse de contenu de sa thèse), la réalité socio-historique est présente malgré tout, sans être pour autant explicitée et questionnée quant à ses conditions historiques, psychologiques et sociales de possibilité.

### ***La conversion du handicap en capital***

Enfin, nous pouvons comprendre l'*air de famille* liant l'identité du sociologue ou de l'apprenti sociologue et sa manière d'identifier son objet d'étude comme un rapport à l'objet de type *projectif*, constituant par conséquent ce que Pierre Bourdieu nomme un biais scolastique, à travers lequel le chercheur, bien qu'il prétende « *décrire* » le monde extérieur, en dit objectivement moins sur son objet que sur son rapport à l'objet.

Mais nous ne réduisons pas ce lien entre le sociologue et son objet d'étude à un biais et posons l'hypothèse qu'il constitue, aussi, une force heuristique, permettant à l'apprenti sociologue ou au sociologue de voir, entendre, comprendre et expliquer certaines choses qui lui seraient demeurées sinon inaccessibles, invisibles ou incompréhensibles. Par conséquent, « *cela revient à se frayer une nouvelle voie de recherche pour parvenir à l'objectivité, celle-ci ne consistant pas à éradiquer ou neutraliser la subjectivité mais à analyser dans quelle mesure elle intervient dans le processus de construction de la connaissance.* »<sup>105</sup>

Sur ce point déterminant, la sociologie clinique (telle qu'elle est pratiquée par Vincent de Gaulejac et plus largement par les différents sociologues qui se retrouvent sous cette étiquette) rejoint la socioanalyse (telle qu'elle est pratiquée par Pierre Bourdieu). Ce qui nous ouvre une stimulante problématique de recherche consacrée à l'étude des modalités sociales et psychiques par lesquelles le handicap biographique peut se convertir en capital intellectuel :

*« Contrairement à ce qu'exige l'impératif de la Wertfreiheit, l'expérience liée au passé social peut et doit être mobilisée dans la recherche, à condition d'avoir été préalablement soumise à un examen critique et rigoureux. Le rapport au passé qui reste présent et agissant sous forme d'habitus doit être socioanalysé. [...] Bref, on voit qu'une expérience sociale, quelle qu'elle soit, et surtout peut-être lorsqu'elle s'est accompagnée de crises, de conversions et de reconversions, peut, à condition d'être maîtrisée par l'analyse, se convertir de handicap en capital. »*<sup>106</sup>

#### **IV – PLAN D'ÉTUDE ET ORGANISATION DE NOTRE RECHERCHE**

Le fil rouge de ce travail de recherche consiste à expliciter et mettre à l'épreuve notre problématique de recherche et notre corps d'hypothèses. Pour cela, nous allons emprunter deux voies méthodologiques : en effet, il s'agit tout d'abord d'opérer cette mise à l'épreuve à travers un travail du concept. Corrélativement, il s'agit aussi de mettre à l'épreuve notre problématique et nos hypothèses sur un plan empirique. Autrement dit, nous appliquerons dans ce travail de recherche les règles relatives à l'administration de la preuve, lesquelles ne se réduisent pas à la

---

<sup>105</sup> V. de Gaulejac et P. Roche, « Introduction » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, pp. 14-15

<sup>106</sup> P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001, p. 218 et p. 220

mise en œuvre d'un protocole empirique de recherche mais inclut aussi un travail méthodique de définitions et la mise en œuvre d'une logique rationnelle, déterminant la portée heuristique des concepts fondamentaux et leur organisation.

Nous entamons le développement de notre travail de recherche par un chapitre méthodologique, au sein duquel nous présentons et analysons notre échantillonnage et notre protocole empirique de recherche. Il s'agit alors notamment d'explicitier et de justifier la posture compréhensive à travers laquelle nous avons effectué nos entretiens mais aussi l'ensemble de nos outils de construction et d'analyse de données empiriques. À savoir nos différentes grilles d'entretiens thématiques et de récits de vie ; nos différentes grilles d'analyse longitudinale, thématique et transversale des entretiens ; l'analyse de contenu des dits et écrits des apprentis sociologues que nous avons notamment opérée à partir du logiciel *Lexico*, logiciel d'analyse de données et de statistiques textuelles, développé par André Salem au sein du SYLED-CLAT (Système Linguistiques Énonciation Discursivité - Centre d'Analyse Automatique des Textes) de l'Université de Paris III.

La première partie de notre travail de recherche mobilise avant tout le corpus des dits et écrits des professeurs de sociologie de *l'Université* et se décline en sept chapitres. Cette première partie nous permet d'établir une cartographie des principales prises de position sociologiques des professeurs de *l'Université* :

- au niveau paradigmatique, principalement concernant la place du travail du concept et de la philosophie dans le travail sociologique (chapitre II) puis la problématique du déterminisme sociologique (chapitre III) ;
- au niveau méthodologique, principalement concernant la distinction et l'articulation entre les trois "terrains" du sociologue, à savoir ses terrains biographiques, socio-historique et ses terrains de recherche (chapitre IV) ;
- au niveau axiologique, concernant la problématique de la dite neutralité axiologique, notamment quant à sa possibilité et son aspect souhaitable (chapitre V) ;
- au niveau de la pluridisciplinarité, en particulier concernant l'articulation entre la sociologie et la psychanalyse (chapitre VI) ;

Cette cartographie des principales prises de position des professeurs de sociologie de *l'Université*, nous allons la présenter sous la forme de diverses tensions (paradigmatique, méthodologique...) entre différents pôles antithétiques (opposant par exemple le travail "de terrain" du sociologue et son travail du concept). De même, nous allons relier cette cartographie

aux positions occupées par ces professeurs au sein de la configuration de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* ainsi qu'à certaines de leurs dispositions sociales intériorisées durant leur trajectoire biographique (chapitre VII). Nous proposerons enfin plusieurs liens entre cette cartographie et les différents registres identificatoires mobilisés par les professeurs de sociologie de *l'Université* dans leurs discours sociologiques et autobiographiques (chapitre VIII). Par ailleurs, puisque ce travail de recherche constitue une épistémologie et une sociologie clinique de la connaissance sociologique, il nous a semblé nécessaire d'explicitier chacun de nos positionnements par rapport à ceux des différents professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés.

La seconde partie de notre travail de recherche mobilise avant tout le corpus des dits et écrits des apprentis sociologues de *l'Université* et se décline en cinq chapitres. Cette seconde partie nous permet d'explorer plus profondément la circulation des registres identificatoires (symboliques, imaginaires et réels) parmi les discours sociologiques et autobiographiques des apprentis sociologues (tandis que la première partie s'attache davantage à la circulation des dispositions sociales parmi les discours sociologiques et autobiographiques des professeurs de sociologie).

Après avoir présenté le cadre idéaltypique dans lequel s'inscrit cette seconde partie et notre approche de l'identité narrative (chapitre IX), nous allons donc effectuer un travail du concept centré sur les mots clés de notre problématique que sont le symbolique (chapitres X et XI), l'imaginaire (chapitre XII) et le réel (chapitre XIII). Maîtres mots de la psychanalyse lacanienne, le travail du concept que nous en opérons demeure néanmoins avant tout sociologique. Ainsi, c'est à partir du paradigme du don (représenté par Alain Caillé et plus largement l'équipe du M.A.U.S.S) et du constructivisme structuraliste de Pierre Bourdieu que nous travaillons le concept de symbolique. De la même manière, c'est à partir du paradigme de l'interactionnisme symbolique (et plus particulièrement des sociologies d'Anselm Strauss et d'Erving Goffman) et de la sociologie d'inspiration marxiste de Christopher Lasch que nous travaillons le concept d'imaginaire. Enfin, c'est à partir du paradigme marxien (dont la sociologie d'Henri Lefebvre), de la sociologie de l'individuation de Danilo Martuccelli et à nouveau du structuralisme constructiviste que nous travaillons le concept de réel.

Dans une optique comparative, nous avons mobilisé d'autres sources documentaires que celles relatives à notre échantillon d'étude de référence (lequel regroupent des mémoires de master et de thèses de doctorat soutenus à *l'Université* et auxquels viennent se joindre les publications de certains des professeurs de sociologie de ce département). À partir d'un

échantillon aléatoire de thèses de sociologies soutenues dans l'hexagone, nous avons pu effectuer un travail d'objectivation de l'identité sociologique locale dont héritent certains apprentis sociologues de *l'Université*.

De la même manière, en étudiant les différentes “clés” des discours sociologiques et autobiographiques des apprentis sociologues de notre échantillon (auteurs-clés, mots-clés, événements-clés, dates-clés, périodes-clés ou encore lectures-clés), clés qui vont marquer ou scander l'histoire de vie des apprentis sociologues mais qui vont aussi leur permettre d'ordonner et de s'approprier leur histoire de vie, nous rejoignons la contribution essentielle de Jean-Philippe Bouilloud et son analyse des différentes « mises en scène de soi »<sup>107</sup> effectuées par les sociologues de son échantillon, eux aussi invités à “se raconter”. Plus largement, afin d'éviter de nous focaliser sur la localité de notre échantillon et même si nous n'en rendons pas compte explicitement dans ce présent travail de recherche, nous nous sommes beaucoup intéressés au travail socioanalytique mené par Jean-Philippe Bouilloud et aux deux numéros que *Les cahiers du laboratoire de changement social* ont consacré aux récits autobiographiques de plusieurs sociologues<sup>108</sup> (et à partir desquels Jean-Philippe Bouilloud a effectué son travail de recherche<sup>109</sup>).

---

<sup>107</sup> J-P. Bouilloud, *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Paris, Éditions Érès, 2009

<sup>108</sup> Il s'agit de sociologues invités au séminaire *Histoire de vie et choix théoriques* du *Laboratoire de Changement Social* animé par Vincent de Gaulejac à l'Université de Paris 7 depuis 1994. Y ont participé notamment Raymond Boudon, Robert Castel, Michel Crozier, Jean Duvignaud, Danilo Martuccelli, Edgar Morin, Alain Touraine, Michel Wieviorka, etc.

<sup>109</sup> V. de Gaulejac (coord.), *Itinéraires de sociologues*, Paris, L'Harmattan, 2007 et J-P. Bouilloud (coord.), *Itinéraires de sociologues (suite...)*, Paris, L'Harmattan, 2007

# **CHAPITRE I – MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE**

## 1.1. DÉLIMITATION DE NOTRE TERRAIN DE RECHERCHE, DE NOTRE ÉCHANTILLONNAGE ET DE NOTRE CORPUS

### ◆ Anonymat

Afin de respecter l'anonymat de chaque personne que nous avons interrogée (doctorant, docteur, maître de conférences et professeur de sociologie), nous leur avons systématiquement donné un prénom fictif. Par contre, afin de ne pas perdre de vue les relations universitaires qui les lient, nous avons condensé le nom de famille de chaque directeur de thèse interrogé à une initiale (là aussi fictive). Ainsi, nous avons interrogé parmi les directeurs de thèse Mélodie A, Barbara B, Louis C, Modeste D et César E. Puis, afin de mettre en évidence la parenté universitaire que chaque apprenti sociologue entretient avec l'un d'entre eux, nous leur avons systématiquement donné le même nom de famille (soit la même initiale) que celui de leur directeur de thèse. Ainsi, parmi les quinze apprentis sociologues que nous avons interrogés, Clément A, Gérard A et Paula A<sup>110</sup> sont des anciens doctorants de Mélodie A ; Anna B, Bertrand B, Émilie B, Jean-Michel B, Michel B, Patricia B, Raymonde B et Stanislas B sont des anciens ou actuels doctorants de Barbara B ; Marie C est une ancienne doctorante de Louis C ; David D est un ancien doctorant de Modeste D ; Marina E est une actuelle doctorante de César E ; enfin, Gustave H est lui le seul doctorant interrogé dont le directeur de thèse (Margaret H) n'est pas un professeur de sociologie de *l'Université*. Gustave H ayant cela dit effectué une partie de son cursus universitaire au sein de *l'Université* (il y a suivi quelques cours de sociologie mais uniquement jusqu'en DEUG et se souvient notamment des cours avec Louis C) et ayant maintenu des contacts avec plusieurs de ces professeurs. Ce qui, en plus de son profil sociologique atypique (comme nous le verrons par la suite), a justifié son intégration dans notre échantillon d'étude. Nous avons opéré le même procédé pour rendre anonyme les quinze autres apprentis sociologues que nous n'avons pas interrogés mais dont nous avons analysés par contre le mémoire de Master ou la thèse de doctorat (soutenus au sein de *l'Université*).

### ◆ Le choix et la délimitation du terrain de recherche

Afin d'interroger les liens entre l'histoire de vie des sociologues et apprentis sociologues avec leurs diverses prises de position sociologiques, nous avons délimité un échantillon d'étude. La visée qualitative de notre questionnement nécessite un échantillon restreint et clairement

---

<sup>110</sup> Paula A, doctorante de Mélodie A, n'a pas effectué son cursus au sein de *l'Université* mais sa thèse de doctorat y est pourtant affiliée, de même qu'elle est rattachée au laboratoire de recherche de *l'Université* et se trouve dans les archives de la bibliothèque de *l'Université*. Raisons pour lesquelles nous l'avons intégré dans notre échantillon.

identifiable de sociologues. Nous avons donc choisi comme terrain de recherche la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*, une section de province dont le développement de la structure d'enseignement et de recherche s'avère plutôt tardif. En effet, comme nous le raconte Louis C, le professeur de sociologie de *l'Université* qui bénéficie de la plus importante ancienneté au sein de la section, lorsqu'il intègre *l'Université* en 1969 afin d'y effectuer quelques charges de cours, « *tout était à faire* ». Et il faudra tout de même attendre la seconde moitié des années 1980 pour voir apparaître une licence, un second cycle ainsi qu'un laboratoire de recherche. D'ailleurs, c'est Louis C qui devient le premier professeur de *l'Université*, en 1989<sup>111</sup>.

Parmi les dizaines de sections de sociologie qui existent en France, nous avons choisi celle de *l'Université* pour des raisons à la fois méthodologiques et heuristiques. Il se trouve que nous avons effectué l'intégralité de notre formation universitaire à *l'Université*. Après une courte escale dans une UFR STAPS, nous avons intégré la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* dès le second semestre de notre licence 1. Ce faisant, nous avons durablement bénéficié de l'enseignement mais aussi de nombreuses interactions avec les différents professeurs de *l'Université* que nous avons interrogés. De la même manière, seuls quatre des quinze apprentis sociologues avec qui nous nous sommes entretenus nous étaient parfaitement inconnus avant notre entrevue et nous pouvons même avancer que nous sommes liés d'amitié avec certains d'entre eux. Par ailleurs, il se trouve que nous avons effectué un travail de recherche sur un échantillon d'étudiants en sociologie de *l'Université* dans le cadre de notre mémoire de licence 3<sup>112</sup>, à partir duquel nous avons commencé à entrevoir le désir (plutôt que le projet) d'enquêter sur les étudiants et l'équipe pédagogique de *l'Université*. Nous avons ainsi commencé à explorer notre vie quotidienne d'étudiant en sociologie au sein de *l'Université* dès la fin de notre premier cycle. Ce faisant, lorsque nous avons donné la première formulation au questionnement central de ce présent travail de recherche (à l'occasion de notre mémoire de master) et décidé d'entreprendre une étude sur l'histoire de vie des sociologues, il nous a semblé opportun de délimiter notre terrain de recherche à la section de *l'Université* afin de mobiliser

---

<sup>111</sup> Ces quelques renseignements historiques sur le développement de cette section provinciale de sociologie et d'anthropologie confirment la remarque que Gérard Houdeville effectue à propos des différentes phases d'institutionnalisation de la sociologie en France après la Seconde Guerre Mondiale. Ainsi, si les deux dates clés de cette institutionnalisation sont 1958 (création par le décret du 2 avril de la licence de sociologie) et 1969 (création d'une section de sociologie au sein du CCU, le Comité consultatif des universités), « *certaines des principales universités de province devront attendre quasiment dix ans avant d'être dotées de structures d'un enseignement autonome de sociologie.* » (G. Houdeville, *Le métier de sociologue en France depuis 1945. Renaissance d'une discipline*, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 134)

<sup>112</sup> Il s'agit d'une enquête exploratoire quantitative, effectuée à partir d'un échantillon d'étudiants en sociologie, en biologie et en philosophie et interrogeant leurs représentations et justifications de ce qu'ils estiment être révoltant.



les multiples explorations empiriques et réflexives que nous y avons d'ores et déjà effectuées (et qui se cristallisaient dans nos mémoires universitaires mais aussi dans des centaines de notes descriptives et interprétatives<sup>113</sup>).

En délimitant notre terrain de recherche à *l'Université*, nous avons aussi profité de notre position ambivalente au sein de cette section. D'un côté, nous nous y sommes fortement intégré, en réouvrant la bibliothèque de la section par exemple ou encore en proposant et en pilotant le projet éditorial d'une revue électronique, en nous associant pour cela avec une partie de l'équipe pédagogique de la section et plusieurs de ses doctorants. Mais d'un autre côté, nous avons été un apprenti sociologue marginal, de par nos "infidélités" envers la sociologie (nous avons effectué pendant deux ans un double cursus en sociologie et en philosophie et avons opéré des excursions répétées dans les cours de psychologie) mais aussi de par notre statut d'"étudiant-ouvrier", passant davantage de temps à l'usine que sur les bancs de *l'Université*. Ajoutons à cela le fait que nous nous sommes jamais vraiment sentis à notre place dans ce monde universitaire, notre *habitus* (ou plus précisément les strates primaires de notre *habitus*) nous rendant plutôt mal à l'aise et parfois même hostile au sein de l'univers scolaire, parmi des individus qui passent leur temps à réfléchir et à parler pendant que d'autres souffrent de leur misère de condition et de position. Une indémodable ambivalence à l'égard de l'univers intellectuel nous accompagne depuis nos premiers pas au sein de *l'Université*, avec son cortège d'identifications et de contre identifications. Cela, car nous y avons trouvé une véritable raison d'être et des repères symboliques, notre entrée dans la vie d'apprenti sociologue coïncidant avec la mort de notre père, tout en étant mû par une colère à l'égard des intellectuels et une certaine culpabilité (devenant nous-même un intellectuel) face à la souffrance et aux tragédies qui font le quotidien et façonnent la mémoire collective des classes populaires. L'alcoolisme, la violence symbolique ou encore le suicide au travail ne sont pas pour nous des sujets de recherche et de conversation le temps d'une séance de séminaires. Ce sont avant tout des situations que nous avons vécues de près, de trop près pour que cela puisse s'effacer au nom d'une supposée neutralité axiologique. Ce faisant, nous soutenons que cette ambivalence qui nous lie et simultanément nous délie avec les différents acteurs de *l'Université* constitue une potentialité heuristique qui justifie le choix de ce terrain de recherche.

De manière plus pragmatique, la familiarité que nous avons avec la majorité de l'échantillon de notre étude constitue une « *des conditions principales d'une communication* "non

---

<sup>113</sup> Notes dont nous avons regretté par la suite le manque de construction méthodologique et qui s'apparentaient davantage à un cahier de brouillon qu'à un véritable journal de terrain. Mais on ne devient pas sociologue du jour au lendemain...

violente'' »<sup>114</sup>, en ce qu'elle permet de réduire le sentiment d'intrusion et les craintes d'une objectivation malveillante que génère souvent la posture de l'enquêteur. En effet, les questions « *les plus brutalement objectivantes d'entre elles n'ont aucune raison d'apparaître comme menaçantes ou agressives parce que son interlocuteur sait parfaitement qu'il partage avec lui l'essentiel de ce qu'elles l'amènent à livrer et, du même coup, les risques auxquels il s'expose en les livrant* »<sup>115</sup>. Ainsi, corrélativement à cette familiarité se noue une certaine complicité qui ne se joue pas tant sur la connaissance intime que nous pouvons avoir avec certains apprentis sociologues mais plutôt sur le fait que nous partageons une même configuration universitaire, c'est-à-dire une structure d'interdépendances et un champ de tensions propre à la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* et qu'ils ont traversés durant une partie ou une totalité de leur formation universitaire<sup>116</sup>.

Enfin, notre familiarité avec les apprentis sociologues de notre échantillon est aussi relative à la proximité que nous avons ou non avec eux en terme d'origine sociale. Ce qui s'avère en l'occurrence plutôt fréquent, une partie importante des quinze apprentis sociologues de notre échantillon avec qui nous avons effectué un entretien étant issus des "classes populaires" ou des fractions inférieures des "classes moyennes". Ce que confirment par ailleurs les enquêtes statistiques nationales, attestant de la bien moindre surreprésentation des enfants de cadres supérieurs et professions libérales en Lettres (à l'inverse de la médecine et des classes préparatoires), et ce d'autant plus s'il ne s'agit pas d'une université parisienne ou d'un grand pôle universitaire provinciale, comme c'est le cas de *l'Université*. En 2009, on compte en Lettres 26% d'enfants de cadres supérieurs et professions libérales contre 25% d'enfants d'ouvriers et d'employés, la répartition étant respectivement de 43% et de 13% en Santé<sup>117</sup>. Concernant spécifiquement la sociologie, cette filière ne compte en 1997 "que" 23% d'enfants de cadres et professions libérales<sup>118</sup>. Nous vous laissons découvrir ci-dessous l'origine sociale des quinze apprentis sociologues de *l'Université* avec qui nous avons réalisé un entretien :

---

<sup>114</sup> P. Bourdieu, « Comprendre » in P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, 1993, p. 1395.

<sup>115</sup> *Idem*, p. 1397

<sup>116</sup> Bien évidemment, ce n'est pas exactement la "même" configuration universitaire que nous partageons, de par notamment les restructurations de son équipe pédagogique. De la même manière, notre familiarité et notre complicité structurelle sont plus importantes avec les apprentis sociologues de notre "génération", *i.e.* celle qui a effectué sa formation au métier de sociologue durant les années 2000. Elles sont moins importantes avec les apprentis sociologues des générations précédentes ainsi qu'avec Paula A et Gustave H qui, pour les raisons précédemment évoquées, se situent à la marge de notre échantillon vis-à-vis de leur trajectoire biographique au sein de *l'Université*.

<sup>117</sup> Ministère de l'éducation nationale, *Les étudiants. Repères et références statistiques*, Édition 2009, p. 191

<sup>118</sup> Réalité sociologique que soulèvent notamment Gérard Mauger et Charles Soulié : « *La sociologie recrute peu d'enfants de cadres supérieurs (et notamment de professeurs) et elle est, à l'inverse, celle des disciplines de lettres et sciences humaines qui comptabilise le plus d'enfants d'ouvriers. Si le recrutement social des lettres et sciences humaines est le plus populaire de toutes les "facultés", l'ouverture récente aux "nouveaux publics" de*

**Tableau 1. Origine sociale des apprentis sociologues de l'Université**

Apprenti sociologue	Profession(s) du père	Profession(s) de la mère
<b>Clément A</b>	Employé municipal en électricité – Agent de maîtrise <sup>119</sup>	Mère au foyer
<b>Gérard A</b>	Artisan électricien	Institutrice
<b>Paula A</b>	Ouvrier dans le bâtiment	Mère au foyer
<b>Anna B</b>	Militaire – Garde forestier	Mère au foyer
<b>Bertrand B</b>	Professeur de mathématiques (secondaire) – Documentaliste (collège) – intervenant dans une IUFM (manque de précision)	Institutrice
<b>Émilie B</b>	??	Mère au foyer
<b>Jean-Michel B</b>	Artisan	Employée dans la vente
<b>Michel B</b>	Militaire – opticien	Employé SNCF – Mère au foyer - Téléconseillère
<b>Patricia B</b>	Ingénieur en recherche appliquée – vigneron – activité professionnelle dans le domaine de l'informatique (manque de précision)	Médecin
<b>Raymonde B</b>	Employé en maintenance	Employé en comptabilité
<b>Stanislas B</b>	Ingénieur – Directeur d'un Comité interprofessionnel	??
<b>Marie C</b>	Agent d'entretien en menuiserie – Agent de service de la fonction publique	Mère au foyer
<b>David D</b>	Ouvrier	??
<b>Marina E</b>	Ouvrier	Mère au foyer
<b>Gustave H</b>	Magistrat – comptable – journaliste – animateur...	Professeur d'histoire-géographie

Outre ces différents éléments fondant notre familiarité avec la majorité de notre échantillon d'étude, nous avons mobilisé tout le savoir que nous avons accumulé durant notre parcours au sein de l'Université afin de manifester à notre interlocuteur qu'il pouvait d'autant plus nous parler que nous pouvions nous « *mettre à sa place en pensée* », en attestant de notre « *compréhension générique et génétique* »<sup>120</sup> de ce que c'est que d'être un étudiant en sociologie à l'Université et donc d'assister aux cours d'untel, de recevoir tel ou tel type

---

*l'enseignement supérieur a surtout concerné les "disciplines d'accueil" et de premier cycle, à vocation pratique voire "utilitaire" - au moins dans les représentations que s'en font les étudiants - comme la sociologie, la psychologie ou les langues, alors que le recrutement social des étudiants en philosophie ou en langues et littératures anciennes, disciplines traditionnellement consacrées à des objets élevés, est resté lui-même nettement plus élevé* » (G. Mauger et C. Soulié, « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *Regards sociologiques*, n°22, 2001, pp. 23-40).

<sup>119</sup> Lorsque l'apprenti sociologue nous a indiqué plusieurs professions, nous les reprenons dans leur ordre chronologique.

<sup>120</sup> P. Bourdieu, « Comprendre », in P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 1400

d'enseignement, mais aussi d'effectuer ses études supérieures dans des conditions personnelles relativement précaires (comme c'est le cas de nombreux apprentis sociologues de notre échantillon) auxquelles s'ajoute la précarité de l'infrastructure de *l'Université*, sans oublier l'incertitude que peut constituer leur avenir (et à venir) au sein de *l'Université* ou plus globalement au sein du champ sociologique.

Ce sentiment de familiarité et de complicité, nous l'avons provoqué en adaptant notre langage au profil de l'apprenti sociologue ou du professeur de sociologie auquel nous avions affaire. Nous avons ainsi adopté tantôt une rhétorique plutôt abstraite, à travers des références philosophiques ou épistémologiques, lorsque nous sachions que notre interlocuteur non seulement maîtrisait ce type de langage mais y recourait et le défendait. À l'inverse, nous avons adopté un niveau de langage plutôt familier et pragmatique face aux interlocuteurs qui maîtrisent et se sentent davantage à l'aise dans un registre discursif faisant avant tout appel à leurs pratiques de la recherche et à leur vécu.

Nous avons donc bénéficié d'une certaine complicité structurelle, à laquelle s'est parfois ajoutée une complicité dispositionnelle, lorsque nous partagions avec l'apprenti sociologue plusieurs éléments au niveau de notre trajectoire biographique au sein de différents univers sociaux comme la famille, le monde du travail, le sport et bien sûr l'institution scolaire. Pour autant, nous nous sommes efforcés de « *construire scientifiquement* » notre discours durant chaque entretien, en mobilisant une grille d'enquête commune dans laquelle nous avons volontairement intégré des questions qui concernaient la *doxa* du sociologue, soit par exemple « *la sociologie, c'est quoi ?* » ou « *c'est quoi le terrain du sociologue ?* ». Ainsi, nous avons tenté d'échapper aux effets pervers de cette complicité structurelle et qui consistent notamment à laisser les enquêtés « *dire tout [...] sauf ce qui va de soi, ce qui va sans dire* »<sup>121</sup>. Le dispositif objectivant que nous nous sommes imposés pour réaliser chaque entretien au sein d'un univers qui nous est si familier, nous a donc permis d'éviter les deux situations limites d'un entretien : « *la coïncidence totale entre l'enquêteur et l'enquêté, où rien ne pourrait être dit parce que, rien n'étant mis en question, tout irait sans dire ; la divergence totale, où la compréhension et la confiance deviendraient impossibles* »<sup>122</sup>.

Enfin, c'est aussi la forte diversité des prises de position sociologiques des professeurs et apprentis sociologues de *l'Université* et la présence de fortes tensions intersubjectives qui font l'intérêt heuristique de ce terrain de recherche et ont donc participé à notre choix. La situation hautement conflictuelle qui caractérise non seulement les interactions au sein de l'équipe

---

<sup>121</sup> *Idem*, p. 1398

<sup>122</sup> *Idem*, p. 1398.

pédagogique mais aussi celles entre apprentis sociologues (chacun défendant son “maître à penser”) constitue un terrain propice à l’objectivation par les brèches qu’ouvrent ces conflits au sein de la *doxa*.

#### ◆ Le corpus

Notre corpus repose sur des matériaux langagiers. Nous n’avons donc pas mobilisé des données audiovisuelles et n’avons mobilisé que de manière très marginale des données quantitatives (afin d’évoquer par exemple la baisse des effectifs au sein de l’UFR Sciences du langage, de l’homme et de la société au sein de laquelle se situe la section de sociologie et d’anthropologie de *l’Université*). Concernant nos matériaux langagiers, nous pouvons en distinguer trois types :

- des écrits sociologiques. Concernant les apprentis sociologues, il s’agit de leur thèse de doctorat ou de leur mémoire de master ou de DEA. Concernant les professeurs de sociologie, il s’agit de leurs ouvrages et articles. Ce corpus d’écrits sociologique se compose alors de vingt thèses de doctorat et de dix mémoires de master ou de DEA (la plupart ont été étudiés à partir de leur version papier, archivés au sein de la bibliothèque de *l’Université*). Concernant les écrits des cinq professeurs de sociologie auxquels nous nous sommes intéressés, nous nous sommes concentrés sur les articles et ouvrages qu’ils mobilisent dans le cadre de leur enseignement et ceux où transparaissent le plus leurs principaux positionnements sociologiques (à l’instar des ouvrages de leur habilitation à diriger des recherches) ;
- des retranscriptions d’entretiens. Nous avons effectué quinze entretiens parmi les trente apprentis sociologues dont nous avons étudié l’écrit sociologique et un entretien avec les cinq professeurs de sociologie de *l’Université*. Tous ont été intégralement retranscrits puis transmis aux interrogés respectifs. Nous avons pris le soin de surligner en rouge tous les termes qui seront anonymes dans les extraits d’entretien qui figureront dans la thèse. Et chaque interrogé pouvait faire de même s’il désirait rendre anonyme d’autres passages de leur entretien. D’autre part, nous leur avons aussi proposé de compléter ou réviser leurs propos lors de la lecture de la version retranscrite de leur entretien mais à la condition de faire apparaître les révisions effectuées à partir d’un certain code de couleur. Cela nous a permis de rendre compte de leurs modifications sans altérer la version initiale de leurs propos. Ainsi demeurent clairement distinguées leur parole produite dans le contexte particulier d’un entretien enregistré et leur parole produite dans le contexte particulier d’une relecture d’entretien. Par ailleurs et concernant les apprentis sociologues, nous leur

avons transmis, en plus de la version retranscrite de leur entretien, les grilles d'enquête complètes de l'entretien thématique et du récit de vie. Ces grilles s'étant restructurées au fur et à mesure des entretiens effectués, nous leur avons suggéré de réagir à certaines questions et relances présentes dans ces grilles et que nous n'avons pas eu l'occasion d'aborder durant l'entretien. Ce qu'ont effectué certains apprentis sociologues de l'échantillon ;

- des comptes rendus d'observations. Nous avons mis à profit notre présence en tant qu'étudiant au sein de *l'Université* pour effectuer des comptes rendus de plusieurs situations auxquelles nous avons participé. Si la production de ces données a eu essentiellement une fonction exploratoire, elles nous ont néanmoins permises d'échafauder plusieurs pistes de recherche et réflexions théoriques.

#### ◆ L'échantillonnage

En faisant de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* notre terrain de recherche, nous répondons notamment à un critère de faisabilité déterminant lorsqu'on entame un travail de recherche : celui de l'accessibilité à la population d'étude et aux données objectives. Ainsi, le fait de pouvoir facilement effectuer des entretiens mais aussi accéder aux thèses de doctorat et mémoires de master archivés dans la bibliothèque de *l'Université* constitue un autre avantage non négligeable à ce terrain de recherche.

Cette section est relativement récente. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il faut attendre la fin des années 1980 pour que s'y ouvrent des postes de professeurs des Universités. Ce faisant, lorsque nous avons effectué en 2007 nos premières recherches bibliographiques afin de nous informer des différentes thèses de doctorat enregistrées dans le Fichier Central des Thèses<sup>123</sup>, nous avons pu constater que le premier sujet de thèse enregistré date de décembre 1989 (sous la direction de Claude J, sociologue qui a intégré *l'Université* en tant que maître de conférences en 1984 et ce jusqu'à la fin des années 1980) suivis de deux sujets de thèses enregistrés à la fin de l'année 1990 (sous la direction de Louis C, le premier sociologue disposant d'un poste de professeur au sein de *l'Université* et qui fait toujours partie de l'équipe pédagogique de la section à ce jour). Toutefois, malgré la présence relativement récente de doctorants au sein de cette section ainsi que l'effectif réduit de cette dernière relativement aux universités parisiennes et aux principaux pôles universitaires de province, le Fichier Central des

---

<sup>123</sup> Le Fichier central des thèses signale les sujets de thèses de doctorat en cours de préparation dans les universités et les établissements d'enseignement supérieur et de recherche français habilités à délivrer le doctorat. L'ensemble des sujets de thèses peuvent être consultés sur leur site Internet : <http://www.fct.abes.fr/FCT-APP/index.jsp>

Thèses comptabilise malgré tout en 2007 (lors de la délimitation de notre échantillon d'étude) 109 sujets de thèse concernant la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*. Sachant qu'il existe indéniablement un certain nombre de thèses préparées et même soutenues au sein de *l'Université* qui sont passées à travers les mailles du filet de l'école doctorale. C'est le cas notamment de Catherine B et Patrick B, apprentis sociologues qui font partie de notre échantillon d'étude et qui ont soutenu leur thèse de doctorat sous la direction de Barbara B respectivement en 1999 et 2000. Nous avons pu en prendre connaissance par le biais des thèses archivées dans la bibliothèque de *l'Université*.

Maintenant, puisque cette recherche doctorale appartient au registre qualitatif de par son questionnement et le corpus de données qu'elle engage (des thèses de doctorat de plusieurs centaines de pages, la réalisation de récits de vie qui nécessitent chacun plusieurs heures d'entretien), nous avons dû nous contenter d'étudier seulement une parcelle de l'ensemble des thèses de doctorat préparées ou soutenues à *l'Université* (de même qu'à une infime fraction des mémoires de Master ou de DEA qui y ont été soutenus). Notre échantillon n'est donc en aucun cas représentatif de l'ensemble de l'histoire de cette section (de sa genèse à la fin des années 1960 à aujourd'hui) mais tout juste d'un moment de cette histoire et qui se délimite en l'occurrence à une décennie de thèses de doctorat soutenues, à savoir entre 1999 et 2008. Concernant les équipes pédagogiques qu'a connues la section, nous n'avons étudié les écrits et effectué des entretiens qu'avec les professeurs de sociologie qui ont enseigné durant la totalité ou une partie de cette période (soit entre 1999 et 2008). Plus précisément, nous nous sommes concentrés sur l'équipe pédagogique en activité entre 2002 et 2008, ce qui correspond à l'équipe pédagogique dont nous avons bénéficiée durant notre formation. Nous n'avons pas pris en compte au sein de cette équipe pédagogique un professeur et un maître de conférences dont la discipline de rattachement est l'ethnologie, réservant notre sujet de recherche à l'histoire de vie et aux prises de position d'individus "labellisés" sociologues. Pour cette même raison, nous n'avons pas pris en compte les mémoires de second cycle et thèses de doctorat soutenus sous la direction de ces deux enseignants chercheurs labellisés ethnologues<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Ainsi n'ont pas été prises en compte les deux thèses soutenues en ethnologie en 2002 et 2003. De même, n'ont pas été prises en compte cinq thèses soutenues en sociologie entre 1999 et 2004 du fait qu'elles étaient sous la direction d'un professeur de sociologie qui ne faisait plus partie de l'équipe pédagogique en activité entre 2002 et 2008. Enfin, puisque nous nous sommes exclusivement intéressés aux thèses de doctorat en sociologie soutenues à *l'Université* entre 1999 et 2008, n'ont pas été intégrés dans l'échantillon les apprentis sociologues qui se trouvent pourtant sous la direction des cinq professeurs de sociologie retenus mais qui ont soutenu dans une autre université. Ainsi, si selon le répertoire des centres de ressources du Sudoc (Système universitaire de documentation, site Internet : <http://www.sudoc.abes.fr>), le professeur Mélodie A a fait soutenir entre 1999 et 2008 treize apprentis sociologues, seulement trois d'entre eux ont soutenu leur thèse en tant que doctorants de *l'Université*. Seuls ces trois derniers sont donc susceptibles d'intégrer notre échantillon d'étude.

Cela dit, même si nous nous restreignons à la période allant de 1999 à 2008 concernant la soutenance de thèses de doctorat ou mémoires de Master ou DEA en sociologie, et ce sous la direction de professeurs faisant partie de l'équipe pédagogique en activité entre 2002 et 2008, nous obtenons un nombre encore trop important d'enquêtés et surtout d'écrits à analyser. Ainsi, le Fichier Central des Thèses recense encore près de quatre-vingt thèses dans le cadre de cet échantillon. Nous n'avons donc pris en compte qu'une partie de corpus, en suivant pour cela un critère de faisabilité. En effet, si nous avons décidé de limiter à trente le nombre d'écrits étudiés (afin de garantir une diversification suffisante de notre échantillon), le critère à partir duquel nous avons sélectionné vingt thèses de doctorat et dix mémoires de Master ou DEA est celui de l'accessibilité des données. Car il s'avère que seul un nombre réduit de ces écrits sont archivés à la bibliothèque de *l'Université* d'une part et sont consultables à domicile d'autre part.

Ainsi, concernant l'échantillon des thèses de doctorat soutenues à *l'Université*, entre 1999 et 2008, sous la direction de Mélodie A, Barbara B, Louis C, Modeste D ou encore César E (les cinq professeurs de sociologie en activité au sein de la section entre 2002 et 2008), nous avons intégré dans notre échantillon les thèses non seulement archivées à la bibliothèque de *l'Université* mais que nous pouvions aussi emporter à notre domicile. Résidant à près de 400 kilomètres de notre terrain de recherche depuis maintenant quelques années et compte tenu du temps nécessaire pour recueillir et analyser les données d'un tel corpus, nous n'avons intégré dans notre échantillon que les thèses que nous pouvions emporter à domicile, soit dix-sept thèses. Nous avons cependant pu obtenir par la suite une version électronique de quatre de ces dix-sept thèses de doctorat, ce qui a facilité mais aussi enrichi leur analyse (puisqu'on pouvait leur appliquer des logiciels d'analyse textuelle comme *Tropes* ou *Alceste*). Enfin, trois autres thèses se sont ajoutées, celle de Danièle C (nous n'avons pas étudié une version papier ou électronique de sa thèse mais l'édition remaniée de sa thèse en 2001), celle de Vincent D (thèse soutenue en janvier 2009<sup>125</sup> et que nous avons obtenue en version électronique) et enfin celle de Gustave H (thèse soutenue en 2005 et que nous avons là aussi pu obtenir en version électronique). Ce qui a donc donné lieu à un échantillon de vingt thèses de doctorat (treize en version papier, six en version électronique et une dans une version éditoriale remaniée). Soit un total de près de 7 000 pages (hors bibliographie et annexes).

---

<sup>125</sup> La thèse de Vincent D a été soutenue le 9 janvier 2009, soit en dehors en principe de la délimitation temporelle que nous nous sommes fixée afin de constituer notre échantillon d'étude. Or, nous l'avons néanmoins intégré dans notre échantillon puisque c'est avant tout les difficultés à réunir son jury qui explique le fait qu'il n'ait pas soutenu en 2008.



Concernant l'échantillon des mémoires de master ou de DEA, la présence ou non du mémoire au sein des archives de la bibliothèque de *l'Université* a constitué là aussi le premier critère de sélection. Mais face au nombre conséquent de mémoires qui étaient encore à notre disposition et compte tenu qu'aucun d'entre eux ne pouvait être emporté à notre domicile et que nous avons décidé de limiter à trente notre corpus d'écrits sociologiques (ce qui limitait donc le nombre de mémoires à dix), nous avons intégré dans cet échantillon les doctorants faisant partie de notre propre réseau de connaissances. Et ce tout en veillant à intégrer au moins un doctorant de chaque professeur de sociologie étudié. Ce qui représente un total d'environ 850 pages (là aussi hors bibliographie et annexes).

Enfin, lorsque nous avons entamé notre campagne d'entretiens, nous avons rencontré les cinq professeurs de sociologie de *l'Université*. Par contre, nous avons effectué un entretien avec uniquement quinze des apprentis sociologues auteurs des mémoires de master ou thèses de doctorat et que nous avons intégrés dans notre corpus d'écrits sociologiques. La masse et la diversification des données que nous pouvions recueillir à l'occasion de ces quinze entretiens étaient amplement suffisantes pour atteindre un seuil de saturation par rapport à notre problématique de recherche et aux différentes pistes de recherche de nos grilles d'enquête. Nous avons ainsi effectué quinze entretiens avec des apprentis sociologues, représentant au total 55 heures d'enregistrement. La retranscription intégrale de ces entretiens constitue un corpus de 826 pages. S'y ajoutent les 143 pages de retranscription d'entretiens réalisés avec les cinq professeurs de sociologie de *l'Université*. Ce qui constitue un corpus de retranscriptions d'entretiens de près de 1 000 pages.

Nous vous proposons ci-dessous un récapitulatif de notre échantillon d'étude et dans lequel nous vous informons du nom fictif que nous avons donné pour chaque apprenti sociologue et directeur de thèse de *l'Université*. Nous vous informons aussi du statut de leur écrit (thèse, mémoire de Master ou de DEA, ouvrage remaniant une thèse), de leur intitulé, de leur année de soutenance et enfin de leur présence ou non parmi le corpus des entretiens retranscrits :

**Tableau 2. Récapitulatif de notre échantillon d'étude**

<b>Directeur de thèse</b>	<b>Apprenti sociologue</b>	<b>Corpus Écrits sociologiques</b>	<b>Corpus Entretiens</b>
<b>Mélodie A</b>	Clément A	<i>L'improvisation musicale : enjeux et contraintes sociales</i> - Thèse - 2005	OUI
	Gérard A	<i>Contribution à une sociologie du champ des musiques amplifiées. L'exemple du rock en région X</i> – Thèse – 2004	OUI

	Paula A	<i>Les réceptions du rap en France et du flamenco en Espagne – Thèse – 2007</i>	OUI
<b>Barbara B</b>	Anna B	<i>Les exploitations agricoles en déclin : un paradoxe de la cogestion – DEA – 2002</i>	OUI
	Bertrand B	<i>Être à sa place : socio-anthropologie de la transmission des savoirs forestiers – Thèse - 2005</i>	OUI
	Catherine B	<i>Le métier de fromager : reconnaissance, monopolisation et dépossession d'un savoir professionnel – Thèse – 1999</i>	NON
	Charles B	<i>La saline d'Arc-Et-Senans : étude socio-historique d'une conversion culturelle – Thèse – 2002</i>	NON
	Émilie B	<i>Pour une socio-anthropologie du maréchal-ferrant : jeux et enjeux de mémoire – Thèse – 2006</i>	OUI
	Florence B	<i>Histoire de liens, histoire de biens. La photographie de famille : mémoire et transmission – Thèse - 2003</i>	NON
	Jean-Michel B	<i>La transmission des savoirs du skateboard à l'épreuve des nouvelles technologies de l'information et de la communication – Thèse -2007</i>	OUI
	Joséphine B	<i>Le "hors-cadre familial" en agriculture en X. De la famille biologique à la famille professionnelle – Thèse – 2003</i>	NON
	Michel B	<i>Analyse des carrières professionnelles ou bénévoles des intervenants en gymnastiques de forme – Thèse – 2008</i>	OUI
	Patrick B	<i>Critique vinicole et qualification des vins : les ressorts de l'influence – Thèse – 2000</i>	NON
	Patricia B	<i>L'erreur judiciaire : une voie d'approche pour l'étude socio anthropologique de la production de la vérité – Thèse – 2008</i>	OUI
	Raymonde B	<i>Appropriation du passé et construction des identités professionnelles au sein de l'activité horlogère x. – DEA – 2002</i>	OUI
	Stanislas B	<i>La place des femmes dans la transmission familiale des exploitations agricoles – Thèse – 2002</i>	OUI
<b>Louis C</b>	Danièle C	<i>Délinquance juvénile et quartiers sensibles. Histoire de vie – Ouvrage – 2001</i>	NON
	Françoise C	<i>La fécondité au Liban – Thèse – 2002</i>	NON
	Marie C	<i>Mythes et réalités urbaines dans la vie associative – Thèse – 2004</i>	OUI
	Nicolas C	<i>Marché de l'expertise médicale en milieu judiciaire et types d'orientation de l'activité expertale – DEA – 2000</i>	NON
	Pierre C	<i>Les non-sujets de droits. Contribution à une approche socio-juridique de l'institution de l'humain – DEA – 2003</i>	NON
<b>Modeste D</b>	Carl D	<i>La religion néo-libérale. Essai d'analyse de l'idéologie économiste – DEA - 2004</i>	NON
	David D	<i>L'olympisme : pratiques et représentations en milieu scolaire – Thèse – 2007</i>	OUI
	Marjolaine D	<i>Le maintien à domicile des personnes âgées : de la complexité de l'action sociale, aux rôles des responsables de secteur – Master - 2005</i>	NON

	Vincent D	<i>La question de l'identité collective dans les politiques d'intégration des tsiganes en République Tchèque – Thèse – 2009</i>	NON
<b>César E</b>	Claudine E	<i>Pour une sociologie de l'interaction du mythe familial et des secrets de famille. Secrets de famille : mythe au logis – DEA – 2003</i>	NON
	Élise E	<i>Pour une sociologie du journalisme. Analyse des pratiques et des valeurs du journaliste de presse écrite – Master – 2004</i>	NON
	Marina E	<i>"Le Procès" de Kafka, approche socio-anthropologique d'une œuvre et réflexions sur la sociologie de la connaissance littéraire – Master – 2006</i>	OUI
	Sophie E	<i><u>Le don et contre don dans l'humanitaire, les conflits de représentation du monde</u> – Master - 2006</i>	NON
<b>Margaret H</b>	Gustave H	<i>L'action des mouvements sociaux transnationaux dans la régulation du travail – Thèse - 2005</i>	OUI

Cette recherche doctorale appartient incontestablement au registre qualitatif. La masse importante de données que nous avons recueillies et analysées à propos de chaque professeur de sociologie et apprenti sociologue de *l'Université* ne peut néanmoins prétendre constituer un échantillon représentatif de la section, au sens statistique du terme. Pour autant, la construction de notre échantillon d'étude ne s'est pas réalisée de manière aléatoire mais répond à des critères de faisabilité (concernant l'accès aux données) et de diversification (il s'agissait d'obtenir les écrits et d'effectuer des entretiens avec plusieurs apprentis sociologues de chaque professeur de sociologie de *l'Université*). Nous avons donc construit progressivement un échantillon varié<sup>126</sup>, du point de vue des directeurs de thèse mais aussi du point de vue de leur conception du métier de sociologue ainsi que de leurs principales prises de position sociologique (que nous connaissions d'ores et déjà dans une certaine mesure en tant qu'étudiants de *l'Université*).

## 1.2. UNE POSTURE COMPRÉHENSIVE DURANT LES ENTRETIENS

En effectuant des entretiens thématiques et des récits de vie avec les sociologues et apprentis sociologues plutôt que la passation de questionnaires, ce travail de recherche constitue davantage un mode d'approche empirique semi-directif que directif. Cela d'autant plus que nous avons volontairement posé des questions ouvertes lors de ces entretiens et essayé de créer un cadre souple pour chacun d'entre eux, que ce soit en consacrant un temps illimité à l'enquête

<sup>126</sup> Le nombre nécessairement limité de nos enquêtés ne remet pas en cause la scientificité de notre recherche puisque, comme le souligne Daniel Bertaux, dans le cadre d'une recherche qualitative, « *la notion d'échantillon "statistiquement représentatif" n'a guère de sens ; elle est remplacée par celle de "construction progressive de l'échantillon"* » (D. Bertaux, *Les récits de vie*, Paris, Éditions Nathan, 1997, p. 22.).

ou en ne suivant aucunement le plan de notre canevas d'entretien pour nous orienter davantage à partir du propos de l'enquêté.

Pour autant, au-delà de ces grands principes de non directivité qui fondent l'identité de l'entretien sociologique, il existe plus précisément différentes formes d'entretien, relatives à l'attitude que le sociologue souhaite adopter durant l'entretien. Nous pouvons ainsi distinguer d'une part la conduite d'entretiens semi-directifs et d'autre part la conduite d'entretiens compréhensifs. La première forme d'entretien est la plus classique et la plus souvent conseillée voire exigée par les professeurs de sociologie. Il s'agit d'une conception plutôt impersonnelle et standardisée de l'entretien (cette standardisation permettant ainsi la comparaison entre différents entretiens) et durant lequel le sociologue fait (doit faire) totalement disparaître ses sentiments et opinions.

Nous avons privilégié la seconde forme d'entretien, l'entretien compréhensif, préconisé ailleurs par Jean-Claude Kaufmann et qui se caractérise par une implication subjective beaucoup plus forte de la part du sociologue, ce dernier pouvant ainsi indiquer à l'enquêté les incohérences et contradictions de son discours, utiliser l'humour, donner son point de vue sous la forme d'une hypothèse..., et ce tout en recourant aux stratégies d'intervention classiques de l'entretien comme la consigne et la relance.

Si nous nous inspirons donc de la forme d'entretien préconisée par Jean-Claude Kaufmann, ce n'est pas pour dénigrer l'intérêt heuristique de la forme semi-directive (qui facilite les comparaisons et permet une certaine quantification des données qualitatives) mais plutôt pour éviter certaines de ses limites heuristiques, à commencer par le fait qu'« à la non-personnalisation des questions fait écho la non-personnalisation des réponses »<sup>127</sup>. Limite que signale aussi Anne Gotman lorsqu'elle avance que « pour gagner en extension, on se condamne à perdre en relief »<sup>128</sup>, au risque donc de ne produire qu'un matériau totalement aseptisé. Nous préférons donc nous engager activement durant les entretiens, « pour provoquer l'engagement de l'enquêté »<sup>129</sup>. Concrètement, cela signifie que nous ne nous limitons pas à poser des questions mais n'hésitons pas à rire, complimenter, suggérer des éléments d'analyse sur ce qui vient d'être dit, critiquer, recourir à la séduction, l'humour, etc.

Bien évidemment, cette forme d'entretien a elle aussi ses limites heuristiques, le principal danger de l'entretien compréhensif étant de sous-évaluer les risques de violence symbolique

---

<sup>127</sup> J.-C. Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Paris, Éditions Nathan, 1996, p. 17

<sup>128</sup> A. Gotman, « La neutralité vue sous l'angle de l'E.N.D.R. », in A. Blanchet (dir.), *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1985, p. 173

<sup>129</sup> J.-C. Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, op. cit., p. 17

que le chercheur est susceptible d'exercer sur l'enquêté. C'est pourquoi nous pensons que cette technique ne peut être généralisée à toute situation d'enquête et ne peut être utilisée que dans des situations où il existe une certaine familiarité entre le chercheur et l'interrogé ainsi qu'une relative égalité statutaire (comme c'est le cas lorsque nous interrogeons un apprenti sociologue) ou une infériorité statutaire mais qui met l'enquêteur et non pas l'enquêté en position d'infériorité (comme c'est le cas lorsque nous interrogeons un professeur de sociologie).

Si nous avons donné aux entretiens que nous avons réalisés avec les apprentis sociologues et professeurs de sociologie de *l'Université* une forme compréhensive, cela ne signifie donc pas qu'ils s'y réduisent ni que nous ayons été indifférents à ses effets pervers. Par conséquent, il est plus juste d'avancer que nous avons alterné des phases semi-directives et compréhensives d'entretien.

Ainsi, afin de provoquer une certaine complicité avec l'interrogé, nous n'avons pas hésité à adopter son point de vue, et ce même si nous n'en pensions pas moins. Par exemple, lorsque Jean-Michel B, un apprenti sociologue de Barbara B, nous fait part du fait qu'en dehors de son domaine de recherche, le skate, sa connaissance sociologique s'avère assez limitée (ne disposant alors que d'« *une connaissance sociologique de... je ne sais pas, on va dire de licence, maîtrise tu vois* »), je n'ai pas hésité à m'inscrire volontairement dans une posture de compréhension, qui ne consiste pas tant à justifier ou excuser ses lacunes mais à les comprendre, en les mettant dans leur contexte, ce qui les normalise. Ainsi, j'ai alors répondu que « *c'est un peu le cas de tout le monde, tant la socio est éparpillée, éclatée, divisée, en spécialités. Et puis c'est tellement nécessaire d'être spécialiste...* ». Or il se trouve que, à titre personnel, je suis tout sauf un défenseur de l'hyper spécialisation de la connaissance sociologique. Pour autant, dans le cadre précis de cette interaction, je n'avais pas intérêt à l'exposer.

Mais cela ne m'a donc pas empêché de titiller chaque enquêté dans d'autres contextes d'interactions. Cela dit, afin de préserver le climat de l'entretien sans pour autant atteindre le côté impersonnel et superficiel de l'entretien semi-directif, nous avons eu l'idée de mobiliser un tiers lorsque nous nous inscrivions dans une phase compréhensive d'entretien. L'idée est simple et consiste à ne pas endosser le rôle d'enquêteur critique à l'éternel esprit de contradiction mais à le projeter sur un autrui significatif ou généralisé. Ainsi, pour reprendre l'exemple précédent, « mettre du tiers » dans l'entretien aurait consisté à solliciter un apprenti sociologue ou un professeur de sociologie de *l'Université* ou encore une vague identité collective (en disant « *certains sociologues pensent que...* ») et ce afin d'avancer une thèse adverse à celle que vient d'exposer l'enquêté. Ce qui pourrait concrètement donner : « *Il se trouve que tel professeur de l'Université pense le contraire de toi* [nous avons quasiment

systématiquement tutoyé nos interrogés] *et critique fortement l'hyperspécialisation de la sociologie et le fait qu'on puisse donc avoir des connaissances superficielles sur d'autres thèmes que son sujet de thèse. Qu'en penses-tu ?* ». Telle est l'une des stratégies discursives que nous avons donc employées afin de donner à chaque entretien une forme compréhensive (au sens que Jean-Claude Kaufmann accorde à ce terme), sans mettre pour autant en danger la complicité nécessaire à la bonne conduite de l'entretien.

Par ailleurs, la forme compréhensive que nous avons donnée aux récits de vie nous a aussi permis de limiter un de ses effets pervers. En effet, nous devons prendre en considération les effets que l'on produit nécessairement sur les individus par le fait même de les mettre en position de raconter leur histoire. Et nous devons nous demander si la continuité de l'histoire de vie d'un interrogé n'était pas fortement provoquée par la situation de l'enquête, qui l'incitait à *rétrospectivement* reconstituer de manière très linéaire les enchaînements d'événements, de situations, d'interactions et d'actions qui constituent la trame de sa trajectoire biographique.

Ce faisant, afin de limiter cet effet pervers, qualifié d'*illusion biographique* par Pierre Bourdieu<sup>130</sup>, nous n'avons pas hésité à nous engager durant les récits de vie afin de casser la linéarité du récit et cela en relançant notamment nos enquêtés dès qu'ils évoquent ou laissent entendre des discontinuités, des crises, des ruptures, des échecs, des imprévus, des choix, etc. Ainsi, sans récuser l'existence d'une "ligne de vie" structurant l'ensemble d'un récit de vie, nous avons essayé de lutter contre ses effets homogénéisants en portant un intérêt appuyé envers les discontinuités et les points-carrefours qui viennent "briser" la continuité du récit, ce que nos lectures de Pierre Bourdieu<sup>131</sup>, de Daniel Bertaux mais aussi de Daniel Martuccelli nous ont permis d'entrevoir. En effet, afin de décentrer et de neutraliser les pièges inhérents à la forme narrative habituelle pour mettre en mots sa vie, nous avons recouru aux mêmes

---

<sup>130</sup> C'est tout le mérite de Pierre Bourdieu (« L'illusion biographique » in *Raisons pratiques*, Paris, Editions du Seuil, 1994, pp. 81-89) mais aussi de Daniel Bertaux (*Histoires de vie- ou récits de pratiques ? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*, rapport au CORDES, 1976) que d'avoir souligné les effets déformants qu'implique l'interprétation *rétrospective* de son existence : « C'est ce phénomène de reconstruction a posteriori d'une cohérence, de « lissage » de la trajectoire biographique que j'ai nommé "idéologie biographique" et que Bourdieu appelle "illusion biographique" » (D. Bertaux, *Les récits de vie*, Paris, Éditions Nathan, p. 34).

<sup>131</sup> Nos lectures de Pierre Bourdieu nous ont incités à mettre aussi l'accent durant les récits de vie sur les *champs des possibles identitaires* auxquels chaque apprenti sociologue est exposé et a été exposé durant ce que nous nommons avec Daniel Bertaux les points-carrefours de leur trajectoire (Danilo Martuccelli parlerait probablement d'« épreuves »). Pour cela, un certain nombre de relances et de questions se sont imposées durant les entretiens, du type : « est-ce que c'est ça que vous vouliez faire ? », « est-ce que vous auriez préféré faire autrement ? », « faire autre chose ? », etc. Il s'agit, par ce type de questions, de rendre visible les points-carrefours, les moments de « choix », les trajectoires alternatives que le sujet aurait pu vivre et qu'il a parfois tenté de suivre. Le concept de champ des possibles nous permet ainsi de nous intéresser aux trajectoires que l'interrogé n'a pas su, pu ou voulu suivre.

techniques d'entretiens que ce dernier : « *Pour ce faire, dans la mesure du possible, nous avons essayé de casser les narrations linéaires, en pointant, de manière plus ou moins brusque, la transition d'une épreuve à une autre, et en les évoquant parfois de manière contre-intuitive par rapport à une logique séquentielle vécue.* »<sup>132</sup>

### 1.3. GRILLES D'ENQUÊTES

Si la construction de notre échantillonnage et la délimitation de notre corpus ne sont pas aléatoires et dépendent en premier lieu de notre problématique de recherche ainsi que de différents critères de clarté, de pertinence et de faisabilité<sup>133</sup>, il en est de même concernant la lecture et l'analyse du corpus des écrits sociologiques ainsi que la réalisation et l'analyse des entretiens. Nous avons ainsi élaboré des grilles d'enquêtes, à partir desquelles nous avons produit notre corpus d'écrits sociologiques et d'entretiens puis avons élaboré des outils d'analyse afin de mettre à l'épreuve nos hypothèses de recherche par nos matériaux empiriques et réciproquement afin de rendre significatifs nos matériaux empiriques à partir de notre "boîte à outils" conceptuels. Ses grilles d'enquêtes et outils d'analyse se sont bien entendu restructurés au fur et à mesure de l'exploitation des écrits sociologiques et des entretiens.

Concernant notre corpus d'entretiens retranscrits (comprenant quinze entretiens avec des apprentis sociologues et cinq entretiens avec des professeurs de sociologie de *l'Université*), il se divise en deux parties : nous avons d'une part effectué des entretiens thématiques et d'autre part des entretiens type récit de vie. La consigne générale des entretiens thématiques consiste à demander aux enquêtés de nous raconter comment ils conçoivent et pratiquent la sociologie tandis que la consigne générale des récits de vie consiste à leur demander comment ils sont devenus sociologues ou apprentis sociologues et quels liens ils entrevoient ainsi entre leur histoire de vie et leurs diverses prises de position sociologiques. Nous avons généralement débuté chaque entretien par la dimension épistémologique de notre questionnement puis enchaîné par la partie récit de vie. Les entretiens ont duré en moyenne un peu moins de quatre heures et se sont déroulés sur un ou deux jours selon les disponibilités et la préférence de l'enquêté. Enfin, nous vous proposons l'intégralité de nos différentes grilles d'enquête en annexes, mais pouvons ici présenter la colonne vertébrale de chacune d'entre elles.

---

<sup>132</sup> D. Martuccelli, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 28.

<sup>133</sup> Nous reprenons ici les principaux critères d'une bonne question de départ relevés par Roland Quivy et Luc Van Campenhoudt, *Manuel de recherche en sciences sociales*, [1995], Paris, Dunod, 2006.

### ◆ Grille d'enquête des entretiens thématiques

Avant de réfléchir aux liens qui peuvent se nouer entre l'histoire de vie des sociologues et apprentis sociologues avec leurs prises de position sociologiques, nous avons souhaité les entendre expliciter leurs prises de position dans le cadre oral de l'entretien. Ce faisant, nous ne nous sommes pas contenté de leurs écrits sociologiques afin de travailler sur la dimension épistémologique de leur sociologie mais avons complété ce premier corpus par des interactions en face à face à travers lesquelles nous nous sommes permis de pousser davantage les enquêtés dans leurs retranchements tout en les mettant en position de répondre à des questions d'ordre épistémologique qu'ils n'ont pas explicitées dans leurs écrits (soit parce que cela allait de soi, soit parce que cela paraissait inintéressant pour eux ou incongru dans le cadre d'une thèse de sociologie).

De manière plus analytique, notre intention de recherche à l'occasion de cet entretien thématique était d'étudier la manière dont se construit et se structure, se déconstruit et se déstructure, se reconstruit et se restructure la structuration narrative de la sociologie d'un apprenti sociologue de *l'Université*. Afin d'explorer ce questionnement, nous avons donc élaboré une grille d'enquête qui se décline en six principales pistes de recherche. Si nous nous sommes efforcés d'amener chaque apprenti sociologue à nous raconter leurs expériences et points de vue concernant chacune de ces pistes, leur ordre par contre n'était pas prédéterminé et chaque entretien se structurait à partir des propos de l'enquêté et de nos relances. Nous ne sommes jamais parvenu à aborder l'ensemble de ces pistes de recherche lors d'un entretien. Il est en effet très difficile de suivre les différentes pistes d'un canevas d'entretien tout en faisant preuve d'une écoute attentive auprès de l'enquêté, non seulement pour attester de notre vif intérêt pour son discours mais aussi pour "rebondir" sur une phrase, un mot, une expression qui nous semble significative. C'est notamment pour cette raison que nous avons transmis notre canevas d'entretien aux apprentis sociologues en même temps que la retranscription de leur entretien, en leur suggérant de rebondir sur des pistes non abordées, ce que certains ont fait et nous leur en remercions.

Nous avons globalement mobilisé la même grille d'enquête avec les professeurs de sociologie de *l'Université* qu'avec les apprentis sociologues mais en inscrivant toutefois cette grille dans le cadre de la direction de thèse. Ainsi, ce n'est pas uniquement l'explicitation de leurs prises de position sociologiques qui nous intéressaient mais aussi quelle est selon eux l'influence de leurs prises de position sur la manière d'encadrer leurs différents doctorants.



L'entretien thématique se décline en six pistes de recherche, lesquelles se déclinent en diverses sous-pistes et questions de relance. Nous pouvons les énumérer et les présenter succinctement :

### 1/ La manière dont l'apprenti sociologue met des limites à la sociologie

L'objectif de cette première piste de recherche consiste à savoir comment l'apprenti sociologue définit la sociologie, notamment dans un contexte d'interactions (face à des étudiants, des proches...). Selon la réponse de l'enquêté, nous avons opéré des relances afin de savoir ce qu'est pour lui la sociologie mais aussi quelle raison d'être il lui donne (pourquoi et pour quoi faire de la sociologie ? À quoi bon faire de la sociologie ? Pour qui faire de la sociologie ? ). Enfin, une sous-piste est consacrée à la définition de la sociologie par rapport à ses disciplines voisines (quels sont selon l'apprenti sociologue les points communs et à l'inverse les points de rupture avec l'histoire, la philosophie, la psychanalyse, etc. ?).

### 2/ Les prises de position méthodologiques de l'apprenti sociologue

Notre seconde piste de recherche interroge le rapport ou la posture que l'apprenti sociologue adopte vis-à-vis de la réalité empirique, soit : - la manière dont il délimite et mobilise son "terrain" de recherche ; - la manière dont il se positionne au sein de la tension méthodologique opposant la description et l'interprétation théorique ; - la manière dont il se positionne au sein de la tension méthodologique opposant la démarche hypothético-déductive et la démarche inductive ; - la manière dont il mobilise ou non ses expériences biographiques au sein d'un procès de recherche ; - enfin, la réflexion qu'il a ou non à propos de l'influence de ses expériences biographiques ainsi que de son contexte socio-historique sur la manière dont il produit ses données empiriques.

### 3/ Les prises de position paradigmatiques de l'apprenti sociologue

Dans cette troisième piste de recherche, nous essayons de savoir si l'apprenti sociologue identifie des concepts clés, des auteurs clés, des ouvrages clés à sa sociologie de même que des maîtres à penser. Ce qui constitue aussi une manière d'interroger l'identité sociologique « héritée »<sup>134</sup> de l'apprenti sociologue, soit son affiliation à un champ de recherche, son ancrage au sein d'une tradition intellectuelle, d'une école de pensée ou encore d'un paradigme. Par ailleurs, nous cherchons aussi à travers cette piste de recherche à positionner l'apprenti

---

<sup>134</sup> V. de Gaulejac, « Identité » in J. Barus-Michel, E. Enriquez, A. Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Éres, 2002, pp. 174-180

sociologue au sein de la tension paradigmatique opposant les chercheurs qui conçoivent une discontinuité ou une rupture entre le discours sociologique et le discours de sens commun et ceux qui y conçoivent plutôt une relation de continuité (autre manière d’aborder l’opposition antithétique de l’inconscient et du conscient ou encore de la lucidité et de l’illusion, etc.).

#### 4/ Les prises de position axiologiques de l’apprenti sociologue

Après avoir abordé la problématique de la rupture épistémologique dans la troisième piste de recherche, la quatrième piste est l’occasion d’aborder un autre “grand” sujet de dissertation sociologique : celle de la neutralité axiologique. Nous demandons alors aux apprentis sociologues s’ils estiment cette neutralité axiologique possible d’une part et souhaitable d’autre part. Afin d’illustrer cette problématique en l’orientant sur la question de la place de la subjectivité du chercheur dans le cadre de ses recherches sociologiques, nous proposons à chaque apprenti sociologue de commenter ou rebondir sur l’extrait d’entretien suivant de Pierre Bourdieu : « *Ce que je dis là est à peine articulé, mais je vois un lien entre mon impatience, mon énervement, ma révolte, mon indignation et la “lucidité” - je ne sais pas comment appeler ça. Le travail scientifique, cela ne se fait pas avec des bons sentiments. Ça se fait avec des passions ; après il faut les contrôler. [...] Pour travailler, il faut être en colère. Mais la colère ne suffit pas. Il faut aussi travailler pour contrôler sa colère* »<sup>135</sup>. Ce qui nous amène à interroger la dimension affective du travail de thèse.

#### 5/ La quotidienneté de la thèse

L’avant-dernière piste de recherche de l’entretien thématique permet d’opérer une transition avec la partie récit de vie de l’entretien. Nous abordons alors la manière dont l’apprenti sociologue a vécu sa thèse (ou est en train de la vivre s’il est encore doctorant), notamment concernant ses interactions avec ses camarades doctorants ainsi qu’avec son directeur de thèse mais en interrogeant aussi, plus largement, quelles représentations du “bon” et du “mauvais” directeur de thèse il peut avoir.

#### 6/ La vie quotidienne, l’avenir et l’à venir professionnels de l’apprenti sociologue

La dernière piste de recherche de l’entretien thématique constitue une autre manière d’opérer une transition avec la partie récit de vie de l’entretien. Elle est plus générale que la dernière

---

<sup>135</sup> P. Bourdieu, « A contre pente », entretien réalisé avec Philippe Mangeot avec Stany Grelet, Victoire Patouillard et Jeanne Revel, 2000, in *Vacarme* [en ligne] <http://vacarme.eu.org/article224.html>. Page consultée le jeudi 13 septembre 2007

piste et consiste tout simplement à demander à l'apprenti sociologue de nous raconter quelle est sa vie quotidienne professionnelle au moment de l'entretien et quels sont ses éventuels projets professionnels d'avenir (notamment ses utopies ou rêves professionnels) et ses projets professionnels en préparation (ses projets à venir). Nous pouvions à l'occasion réaliser une accroche directe avec le récit de vie en leur demandant quels étaient leur projets ou rêveries professionnels lorsqu'ils étaient enfants.

#### ◆ Grille d'enquête des récits de vie

La grille d'enquête des récits de vie se décline aussi en plusieurs pistes et sous-pistes de recherche, pouvant se formuler sous la forme de questions de relance. Afin de construire cette grille, nous nous sommes inspiré de la manière dont Bernard Lahire a élaboré ses portraits sociologiques<sup>136</sup>. Ainsi, un portrait sociologique peut se subdiviser en de multiples univers sociaux investis par l'individu, autrement dit en de multiples matrices socialisatrices. Par matrice socialisatrice, nous entendons le fait qu'il s'agit d'un espace social au sein duquel les individus qui y sont exposés participent à un processus d'apprentissage et d'expérimentations de normes (des règles de conduite), de valeurs (des idéaux collectifs) et d'un ensemble de manières d'agir, de penser et sentir qui constituent des supports plus ou moins institutionnalisés. Par support (plus ou moins) institutionnalisé, nous entendons le fait que ces univers sociaux (ou matrices socialisatrices) constituent une structure sociale, soit une structure d'organisation dotée d'une certaine stabilité dans le temps et disposant de règles collectives.

Les portraits sociologiques qu'élabore Bernard Lahire se donnent notamment pour enjeu heuristique de déterminer l'influence de chaque matrice socialisatrice sur un même individu. En ce qui nous concerne, nous nous sommes donc inspiré de cet outil méthodologique pour structurer la grille de nos récits de vie et dans le but de déterminer des relations significatives entre les différentes matrices socialisatrices que les apprentis sociologues et les professeurs de sociologie ont expérimentées et la manière dont ils conçoivent et pratiquent le métier de sociologue. Dit plus simplement, cet outil méthodologique nous permet d'interroger leur histoire de vie avec la sociologie à travers les différentes matrices socialisatrices qu'ils ont traversées.

Bernard Lahire distingue sept principaux univers sociaux : l'école, le travail, la famille, les sociabilités, les loisirs et pratiques culturels, le corps et l'idéologique. Nous les avons repris comme pistes de recherche en y ajoutant les expériences spatiales et environnementales.

---

<sup>136</sup> B. Lahire, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan/VUEF, 2002

D'autre part, puisque l'ancrage empirique de notre travail de recherche se situe dans l'univers social de l'université, nous avons privilégié dans la structuration des récits de vie la trajectoire des expériences scolaires de l'apprenti sociologue et du sociologue. Cette trajectoire constitue en quelques sortes « *la colonne vertébrale* » de notre grille d'enquête consacrée aux récits de vie, les autres trajectoires sociales (familiales, idéologiques, professionnelles, etc.) constituant autant de « *faisceaux de trajectoires* »<sup>137</sup> que nous avons orientés en direction de la trajectoire scolaire. Ce faisant, les pistes de recherche de nos récits de vie sont les suivantes :

### 1/ La trajectoire des expériences scolaires de l'apprenti sociologue

Il s'agit donc de la principale piste de recherche des récits de vie. Nous y interrogeons les expériences, scènes, personnes ou phrases marquantes pour l'apprenti sociologue parmi ses différentes expériences scolaires, et ce de l'École primaire à *l'Université* (sans oublier d'éventuels instituts de formation comme l'AFPA et nous pouvons même intégrer les crèches, nourrices et garderies si nous étendons cette piste à l'ensemble des institutions à visée éducative et non pas seulement aux institutions scolaires). Sachant qu'il s'agit d'interroger aussi bien les rites, rituels et obsessions que les discontinuités, ruptures, ratages ou imprévues qui scandent leurs expériences scolaires. Il en est de même plus largement pour leur trajectoire au sein des autres univers sociaux. Par ailleurs, nous avons eu tendance à mettre l'accent sur certaines expériences scolaires, comme l'apprentissage et les pratiques de lecture, les matières préférées et détestées ou encore le niveau global d'investissement au sein de cet univers social. Concernant *l'Université*, nous nous sommes bien entendu arrêtés sur les cours de sociologie et enseignants préférés ou détestés par les apprentis sociologues.

### 2/ La trajectoire des expériences familiales de l'apprenti sociologue

Au-delà du questionnement transversal à toutes les trajectoires (expériences marquantes, auteurs clés, figures clés, phrases clés, rites, routines, obsessions, discontinuités, ruptures, ratages ou imprévues familiaux significatifs aux yeux de l'enquêté), cette piste de recherche permet d'interroger le poids déterminant des lignées et rapports familiaux intergénérationnels. Par ailleurs, cette trajectoire recouvre tous les différents statuts familiaux que peut connaître successivement ou simultanément un individu (fils unique puis aîné, frère, cousin, parrain, père, oncle, grand-père...) et plus largement l'ensemble des rapports sociaux de génération et conjugaux auquel il a participé durant sa trajectoire biographique ;

---

<sup>137</sup> D. Bertaux, *Les récits de vie*, Paris, Éditions Nathan, 1997

### 3/ La trajectoire des expériences politiques et idéologiques de l'apprenti sociologue

Tout d'abord, une précision terminologique s'impose concernant le concept d'idéologie, que nous empruntons ici dans une acception large en la définissant comme une vision du monde (*Weltanschauung*). Nous nous inspirons donc ici de la sociologie de la connaissance de Karl Mannheim<sup>138</sup> et interrogeons une trajectoire d'expériences, de choix et de positionnements en termes de vision du monde. Par contre, le concept peut aussi être entendu dans une acception plus restreinte et concerner les croyances et expériences religieuses de l'apprenti sociologue ou ses expériences politiques (du syndicalisme aux diverses activités citoyennes comme le vote ou la participation à une équipe municipale). Cette piste de recherche permet notamment d'aborder des tensions idéologiques au sein desquelles s'opposent par exemple l'idéologie et l'utopie (toujours dans l'acception qu'en donne Karl Mannheim).

### 4/ La trajectoire des expériences culturelles de l'apprenti sociologue

Par expériences culturelles nous entendons de multiples filières d'activités qui ne se résument aucunement à la « *culture cultivée* », pour reprendre la formulation de Pierre Bourdieu. Afin d'exposer succinctement notre acception large des expériences culturelles, nous pouvons nous inspirer des enquêtes dirigées par Olivier Donnat pour le ministère de la Culture<sup>139</sup> et distinguer plusieurs types d'expériences culturelles (en tant que consommateurs ou en tant que producteurs) : il peut ainsi s'agir d'expériences cinématographiques ou télévisuelles (émissions, reportages, films...), musicales (écouter de la musique à la radio, jouer un instrument de musique, aller voir un concert...), artistiques (peinture, sculpture, artisanat...), de pratiques de lecture (livre, presse écrite, bandes dessinées...), d'écriture (journal intime, nouvelles, graffitis...), culinaires, vestimentaires, etc.

### 5/ La trajectoire des expériences professionnelles de l'apprenti sociologue

Cette piste de recherche nous permet notamment de savoir si l'apprenti sociologue ou le sociologue a exercé une activité professionnelle (à temps plein ou partiel ; en CDI, en CDD, en intérim... ; en tant que salarié ou indépendant...) durant sa scolarité supérieure ou s'il a exercé une activité professionnelle pendant plusieurs années avant d'entamer une carrière universitaire

---

<sup>138</sup> K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956

<sup>139</sup> O. Donnat (dir.), *Les pratiques culturelles des français à l'ère numérique : Enquête 2008*, Paris, Éditions La Découverte, 2009.

(comme c'est le cas de plusieurs professeurs de sociologie de *l'Université*). Mais cette piste prend aussi en compte les petits "jobs d'été" effectués pendant l'adolescence.

#### 6/ La trajectoire des expériences sportives et des activités corporelles de l'apprenti sociologue

Cette piste de recherche prend en compte aussi bien l'investissement dans le sport (amateur ou de haut niveau) que les diverses activités visant à l'entretien du corps, à sa sculpture ou encore à la performance corporelle (marche, gymnastique, musculation...). Plus largement, nous pouvons intégrer dans cette piste de recherche les expériences corporelles qui concernent la santé physique ou psychique de l'apprenti sociologue (à travers la pratique de la méditation par exemple ou encore son alimentation).

#### 7/ La trajectoire des expériences de sociabilité de l'apprenti sociologue

Cette piste traite moins d'un univers social que d'une modalité spécifique d'être-ensemble et est transversale aux autres pistes de recherche puisque les expériences scolaires, familiales, idéologiques, culturelles, professionnelles et sportives peuvent être le terrain de sociabilités, entendues comme propensions à partager durablement et sensiblement des expériences sociales avec autrui (collègues de travail, membres de sa famille restreinte ou élargie, voisins, camarades d'école, membres d'associations, adhérents d'un club sportif, etc.). Enfin, plusieurs formes de sociabilité peuvent être dégagées selon le groupe d'appartenance, la profession, la culture ethnique, la génération ou encore le genre de l'apprenti sociologue.

#### 8/ La trajectoire des expériences spatiales et environnementales de l'apprenti sociologue

Cette dernière piste de recherche a notamment pour finalité de rendre compte de l'importance ou non de la mobilité géographique que l'apprenti sociologue a connue, de son point de vue, durant sa trajectoire biographique. De la même manière, cette piste peut interroger le degré d'homogénéité ou au contraire d'hétérogénéité des différents habitats et environnements qu'il a connus.

#### **◆ Grille d'enquête des écrits sociologiques**

Notre corpus d'écrits sociologiques comprend plusieurs milliers de page. En effet, les vingt thèses de doctorat constituent près de 7 000 pages tandis que les dix mémoires de master ou de DEA constituent environ 850 pages. Et ce sans compter les ouvrages et articles des professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons aussi mobilisés. Ce faisant, afin de pouvoir

effectuer une analyse comparative de ses thèses, mémoires et publications, la mise en œuvre d'une grille de lecture apte à réduire la taille de ce corpus s'est avérée nécessaire.

Afin de déterminer cette grille de lecture, nous nous sommes tout simplement inspirés de la grille d'enquête des entretiens thématiques d'une part et d'une catégorisation très ouverte des trois concepts clés de notre problématique de recherche que sont les identifications symboliques, imaginaire et réelles. Nous avons donc réorganisé le plan des écrits d'après plusieurs pistes de recherche de notre grille d'entretien thématique et les trois registres d'identifications en y intégrant les extraits qui y correspondent. Ce qui a ainsi pris la forme de sept pistes de recherche :

**1/ La manière dont l'apprenti sociologue met des limites à la sociologie dans ses écrits**

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels on peut rendre compte de la manière dont l'apprenti sociologue (ou le professeur de sociologie) définit sa sociologie, la délimite, et ce notamment par rapport à ses disciplines voisines.

**2/ Les prises de position méthodologiques dans les écrits de l'apprenti sociologue**

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels on peut rendre compte de la manière dont l'apprenti sociologue prend position concernant la définition de son terrain, la démarche de recherche, la place qu'il accorde à la description et à la théorisation, à ses expériences biographiques ou socio-historiques.

**3/ Les prises de position paradigmatiques dans les écrits de l'apprenti sociologue**

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels on peut rendre compte de la manière dont l'apprenti sociologue prend position concernant les principales écoles de pensée, courants et paradigmes sociologiques mais aussi concernant la problématique de la rupture épistémologique. De même, nous avons essayé de sélectionner les concepts clés, auteurs clés et ouvrages de référence de son écrit.

**4/ Les prises de position axiologiques dans les écrits de l'apprenti sociologue**

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels on peut rendre compte de la manière dont l'apprenti sociologue prend position concernant la neutralité axiologique et la place de la subjectivité du chercheur au sein de son travail d'objectivation.

**5/ Les identifications symboliques dans les écrits de l'apprenti sociologue**

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels l'apprenti sociologue identifie "symboliquement" sa population d'étude, c'est-à-dire en l'identifiant comme un "maillon" inscrit dans une forme sociale collective (comme une classe sociale, une nation, une divinité...) qui le précède, l'excède et lui succédera. Autant de propriétés d'une identification symbolique que nous définirons par la suite, tout comme ce sera les cas des identifications imaginaires et réelles.

#### 6/ Les identifications imaginaires dans les écrits de l'apprenti sociologue

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels l'apprenti sociologue identifie "imaginativement" sa population d'étude, c'est-à-dire en mettant en avant sa créativité, son imagination mais aussi et surtout en l'identifiant comme un être autoréférent et autofondé, un "tout" mis en jeu dans une lutte intersubjective constante.

#### 7/ Les identifications réelles dans les écrits de l'apprenti sociologue

Nous avons sélectionné les passages dans lesquels l'apprenti sociologue identifie "réellement" sa population d'étude, c'est-à-dire en l'identifiant comme un "presque-rien", surdéterminé par son contexte socio-historique et marqué, sur un plan anthropologique, par son manque à être (*i.e.* son manque de raisons d'être *a priori*).

Ce travail de synthèses avec les écrits sociologiques fût fort fastidieux, tout autant que peut l'être une retranscription d'entretiens. Puisqu'aux longues lectures des écrits se sont jointes de longues retranscriptions de ces morceaux choisis, à partir des versions papiers des thèses, mémoires et publications, les quelques versions électroniques que nous possédions de ces écrits ayant quelque peu allégé notre besogne.

### **1.4. MÉTHODES ANALYTIQUES**

#### **◆ Réagencement thématique du corpus**

Une fois notre corpus de données empiriques retranscrit (entretiens thématiques, récits de vie, extraits de thèses, mémoires et publication), nous avons élaboré et mobilisé différents outils et grilles afin d'en opérer l'analyse. Toutefois, dans un premier temps, nous avons mobilisé nos grilles d'enquête afin de réorganiser notre corpus. Nous avons ainsi disposé chaque entretien thématique, chaque récit de vie et chaque écrit sociologique à partir de leurs différentes pistes de recherche respectives. Cela nous a permis d'entamer une analyse thématique de notre corpus. D'une certaine manière, nous avons produit une autre version de notre corpus en recourant à la



simple méthode du « couper-coller » et en recollant les différents extraits et passages selon le plan agencé par nos principales pistes de recherche. Si nous prenons l'exemple de nos entretiens thématiques, la trame initiale de chaque entretien a été cassée et restructurée à partir des six pistes de recherche (soit la manière dont l'apprenti sociologue met des limites à la sociologie ; ses prises de position méthodologiques ; ses prises de position paradigmatiques ; ses prises de position axiologiques ; la quotidienneté de sa thèse ; sa vie quotidienne, son avenir et son à venir professionnels). Et il en a été de même pour les récits de vie et les extraits de thèses, de mémoires et de publication. Enfin, ce réagencement thématique permet de faire apparaître des thèmes dominants et des thèmes marginaux ou satellites, relativement à la problématique de recherche et aux hypothèses.

#### ◆ **Analyse longitudinale et transversale du corpus**

L'analyse longitudinale et transversale de notre corpus nous amène de nouveau à mobiliser les pistes de recherche de nos grilles d'enquête. À partir du réagencement de notre corpus en différents thèmes, nous avons isolé les thèmes les plus significatifs relativement à notre problématique de recherche et nos hypothèses et les avons ensuite comparés de manière longitudinale et de manière transversale.

L'analyse longitudinale consiste à isoler un thème ou une piste de recherche, par exemple les prises de position axiologiques d'un apprenti sociologue, puis de rendre compte de « l'air de famille » ou à l'inverse des incohérences et contradictions entre ce thème et les autres thèmes significatifs du même entretien (par exemple ses prises de position paradigmatiques et méthodologiques). L'analyse transversale consiste à isoler un thème ou une piste de recherche, reprenons l'exemple des prises de position axiologique d'un apprenti sociologue, puis de rendre compte de « l'air de famille » ou à l'inverse des incohérences et contradictions entre les prises de position de cet apprenti sociologue et celles des autres enquêtés à propos du même thème.

L'analyse longitudinale et transversale du discours fait donc apparaître des récurrences ou à l'inverse des différences entre les différents thèmes et entre les différents enquêtés. Cet outil général d'analyse du discours nous permet d'analyser de manière exhaustive la production de notre recueil de données plutôt que d'une manière simplement illustrative, l'exhaustivité devant toutefois être entendue ici comme un idéal régulateur et non pas comme une réalité effective, procédant du travail méthodologique du sociologue.

#### ◆ **Analyse propositionnelle du corpus**

Afin de repérer et étudier les concepts clés et ouvrages clés des écrits sociologiques (en premier lieu les écrits sociologiques des apprentis sociologues puis de manière plus marginale ceux des professeurs de sociologie de *l'Université*), nous avons notamment mobilisé le logiciel *Lexico*, logiciel d'analyse de données et de statistiques textuelles, développé par André Salem au sein du SYLED-CLAT (Système Linguistiques Énonciation Discursivité - Centre d'Analyse Automatique des Textes) de l'Université de Paris III.

Concrètement, une fois leurs écrits numérisés et intégrés dans la base de données du logiciel (dans leur version intégrale ou la version synthétique que nous avons élaborée à partir de nos pistes de recherche, nous permettant ainsi de réduire par dix environ le texte à analyser, une thèse de 400 pages étant ainsi réduite en moyenne à 40 à 50 pages environ, une fois passée l'épreuve de nos grilles d'enquête), ce logiciel nous permet de repérer les *maîtres-mots* qui ordonnent leur discours sociologique (d'après leur fréquence d'occurrence) mais il nous permet aussi de repérer les *associations d'idées* qui y sont effectuées. En effet, *Lexico* nous fait part non pas simplement de la récurrence des mots mais aussi de leur environnement, c'est-à-dire des relations qu'il peut exister entre les différentes catégories de mots employées. Ainsi, par exemple, cette analyse textuelle nous a permis de repérer que le signifiant « *transmission* » constitue l'un des maîtres-mots des écrits de Barbara B mais aussi des thèses et mémoires de ses doctorants, maître-mot qui tend statistiquement à être associé (en terme d'environnement discursif) à toute une batterie d'autres signifiants, comme « *place* », « *profession* », « *travail* », « *savoir* », « *groupes* », « *famille* » ou « *mémoire* ». Ainsi, ce logiciel constitue un moyen de hiérarchiser les différents maîtres-mots et plus largement de reconstituer « *l'ordre du discours* » sociologique ou biographique de nos enquêtés. Il nous permet donc d'opérer une analyse propositionnelle du discours en mettant en évidence le fait qu'il se structure autour de quelques notions et propositions clés, quelques «*référents noyaux*» ou «*maîtres mots*». Et nous comptons bien mobiliser de manière bien plus exhaustive cet outil d'analyse dans nos prochains travaux de recherche, n'ayant pu l'exploiter comme nous l'aurions souhaité afin d'analyser notre corpus dans ce présent travail de recherche.

Cela dit, nous avons bien conscience des limites heuristiques qu'implique l'usage d'un tel outil méthodologique. Comme l'ont parfaitement souligné Claude Dubar et Didier Demazière, les limites de l'analyse propositionnelle du discours se situent principalement dans le fait qu'on tend à restreindre l'analyse d'un texte à ses mots clefs et leur environnement discursif : « *Ici, la construction du sens est fortement contrainte par la sélection d'un petit nombre de référents-*

*noyaux, ce qui restreint le contenu du discours.* »<sup>140</sup> L'expressivité du discours est réduite à ses mots clés, négligeant ainsi le reste du discours de l'enquêté. De la même manière, si l'analyse propositionnelle du discours (APD) permet de réaliser une analyse des maîtres-mots (des signifiants maîtres) d'un discours, elle parvient difficilement à analyser les significations (des signifiés) du discours employé et qui dépendent notamment du contexte dans lequel il est produit. Ainsi, pour reprendre l'exemple précédent, si l'APD peut mettre en évidence une chaîne signifiante à partir du maître-mot « *transmission* » et auquel se lient les signifiants « *place* », « *profession* », « *travail* », « *savoir* », « *groupes* », « *famille* » ou encore « *mémoire* », nous ne pouvons présupposer que tous ces signifiants ont une signification équivalente pour chaque sociologue et apprenti sociologue qui les emploient. Ainsi, Claude Dubar et Didier Demazière notent que si ces différents mots (signifiants) « *sont, jusqu'à un certain point, des équivalences linguistiques, est-on sûr qu'ils ont le même sens subjectif pour le locuteur ?* »<sup>141</sup> Nous devons donc éviter de présupposer une équivalence entre le sens objectif des mots et leur sens subjectif, comme peut le suggérer l'APD.

#### ◆ Analyse structurale du corpus

Nous avons aussi opéré une analyse structurale d'une partie de notre corpus en opérant une analyse des relations par opposition (ARO). Son but essentiel consiste à repérer les relations d'opposition (du type dedans/dehors, dur/mou, gauche/droite, etc.) qui organisent et structurent un discours. C'est à une telle analyse que tend l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss mais aussi une partie de la sociologie de Pierre Bourdieu. Ainsi, par exemple, dans *La domination masculine*<sup>142</sup>, Pierre Bourdieu démontre que les rapports sociaux de genre (les rapports masculin/féminin) sont structurés par des relations d'oppositions où s'opposent deux termes auxquels on associe pour l'un le masculin (le dehors, le sec, le droit, le discontinu...) et pour l'autre le féminin (le dedans, l'humide, le courbe, le continu...).

Pour notre part, nous nous sommes donc inspirés de cet outil d'analyse en essayant de faire ressortir certaines oppositions structurales au sein des dits et écrits sociologiques. Dans le cadre du récit, cet outil nous permet par exemple d'opposer "le rien" auquel est associé tel individu (l'apprenti sociologue disant par exemple que son père n'a « *rien* » fait pour l'aider dans ses études ou qu'il n'y avait jamais « *rien* » d'intéressant dans les cours de tel ou tel professeur de

---

<sup>140</sup> C. Dubar et D. Demazière, *Analyser les entretiens biographiques*, Saint-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 39.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>142</sup> P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998

sociologie) ou telle institution ou organisation (l'apprenti sociologue fustigeant par exemple le fait que les syndicats ne font jamais « rien ») et de l'autre côté "le tout" auquel est associé là aussi tel individu (par exemple un oncle au près duquel l'apprenti sociologue estime avoir « tout » appris) ou telle institution ou organisation (la sociologie constituant pour certains « toute » leur vie). L'analyse des relations par opposition permet donc de souligner la structuration des investissements/désintérets et appétences/antipathies de l'apprenti sociologue dans différents univers sociaux. Ce qui nous met ce faisant sur la voie de leurs dispositions sociales intériorisées ou incorporées. Une disposition sociale pouvant être définie comme « *penchant, inclination, propension, tendance et non simple ressource potentiellement mobilisable* »<sup>143</sup> et intériorisée ou incorporée par l'individu au cours de son processus de socialisation.

Toutefois, nous pouvons là aussi indiquer les limites heuristiques de cet outil d'analyse et nous référer de nouveau à Claude Dubar et Didier Demazière qui soulignent que cet outil privilégie la mise en ordre au désordre du discours. En effet, plutôt que de désigner un foisonnement de points de vue, l'ARO met de l'ordre dans ce foisonnement en soulignant que cette hétérogénéité, ce désordre a un sens, une logique, une logique structurale en l'occurrence. Cependant, en classant chaque représentation, chaque idée force dans un pôle d'opposition, l'ARO néglige leur dimension ambivalente, ambiguë, leurs nuances, leurs contradictions mais aussi leurs changements ou leur dynamique. C'est la critique majeure que Claude Dubar et Didier Demazière adressent aux sociologues structuralistes, utilisateurs de l'ARO, que de limiter ainsi la question de l'hétérogénéité des discours à des oppositions binaires qui tendent qui plus est à être décontextualisées : « *Bref, [l'ARO] est fondée sur une hypothèse structuraliste forte, qui conduit à mettre l'accent sur la recherche de l'ordre dans le désordre apparent, d'une structure générale ou stable sous la diversité manifeste des discours. [...] A trop mettre l'accent sur la recherche d'une forme invariante structurant le discours, [l'ARO] risque d'oublier l'hétérogénéité irréductible du travail de catégorisation à l'œuvre dans la mise en mots des expériences...* »<sup>144</sup> Nous avons donc pris le soin de ne pas opérer des généralisations abusives à partir de cet outil d'analyse sans pour autant le délaisser et négliger toute sa portée heuristique.

---

<sup>143</sup> B. Lahire, *Portraits sociologiques – Dispositions et variations individuelles*, op. cit., p. 24

<sup>144</sup> C. Dubar et D. Demazière, *Analyser les entretiens biographiques*, op. cit., p. 42.

## **PREMIÈRE PARTIE**

# **UNE ÉPISTÉMOLOGIE LOCALE DES SOCIOLOGIES PRODUITES À *L'UNIVERSITÉ***

## **CHAPITRE II – UN TRAVAIL MÉTHODIQUE DU CONCEPT**

## 2.1. LE TRAVAIL DU CONCEPT : UNE EXPÉRIENCE DE PENSÉE

La première partie de notre travail de recherche repose notamment sur l'explicitation du cadre paradigmatique à partir duquel nous opérons une lecture épistémologique des dits et écrits des professeurs de sociologie de notre échantillon (nous évoquerons aussi certains dits et écrits des apprentis sociologues, mais dans une moindre mesure). Bien évidemment, ce travail épistémologique est aussi l'occasion d'explorer notre questionnement central et nous allons donc mettre en évidence plusieurs liens compréhensifs entre leur histoire de vie et leurs prises de position sociologiques.

À travers cette réflexion et ce travail épistémologique, nous inscrivons notamment le travail du concept au cœur du métier de sociologue. Ce que ne partagent aucunement tous les sociologues, notamment certains affiliés à l'ethnométhodologie et à l'interactionnisme et qui semblent succomber à la tentation empiriste les invitant à désertier le travail épistémologique pour se focaliser exclusivement sur l'explicitation de leur travail méthodologique. Plus précisément, cette tentation empiriste consiste à réduire l'*épistémologie* à la *méthodologie*.

Or, à propos de cette première intention de recherche, centrée sur le travail sociologique du concept, nous pouvons énoncer un premier axiome qui affirme qu'il n'y a pas de pure description sans concept. En effet, pour citer Modeste D, l'un des directeurs de thèse que nous avons interrogés, puisque la langue, c'est « *plein de chausse-trappes* », on ne doit jamais présupposer que ce qu'on dit va de soi. Par conséquent, cela ne va pas de soi que d'affirmer par exemple que « *les gens... vivent en interaction quoi* », comme le scande Raymonde B (l'une des apprentis sociologues de notre échantillon). Cela ne peut pas être présupposé comme quelque chose qui a en soi du sens (vivre en « *interaction* ») et encore moins comme quelque chose qui est de l'ordre du « bon » sens ! Si donc « *on ne sait jamais ce que parler veut dire, il faut d'abord savoir ce que veut dire parler, et donc à partir de là on en est à travailler le concept quoi...* » (Modeste D)<sup>145</sup>.

Prendre la mesure de ce travail du concept consiste à maîtriser autant que faire se peut l'acception des concepts clés de sa problématique. En ce qui nous concerne, cela nous engage notamment à définir les concepts de symbolique, d'imaginaire et de réel, ce que nous avons commencé à faire dans notre Introduction et que nous appliquerons à parfaire dans la seconde

---

<sup>145</sup> Nous pourrions ici nous référer à de nombreux philosophes. Mais nous pouvons retenir particulièrement le rôle déterminant que Gilles Deleuze accorde au travail du concept, la philosophie étant avant tout selon lui création de concepts : « *Le concept, c'est ce qui empêche la pensée d'être une simple opinion, un avis, une discussion, un bavardage* » (G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 186-187)

partie de ce travail de recherche. Un tel travail de définition nous semble déterminant en ce qu'il permet de distinguer ce qu'on aurait pu *a priori* confondre (nous pensons par exemple aux concepts de symbolique et d'imaginaire ou encore à la distinction de la réalité et du réel). À l'inverse, ce travail de définition permet de rapprocher ce qu'on aurait pu *a priori* distinguer, à l'instar de la signification que l'anthropologie de Marcel Mauss donne au concept de symbolique vis-à-vis de celle qu'on retrouve dans la psychanalyse de Jacques Lacan (notons dès à présent que si les concepts mobilisés par Jacques Lacan ont avant tout une acception psychanalytique, ils peuvent aussi avoir une acception socio-anthropologique, à l'instar du concept de symbolique. Autre manière d'avancer que si Jacques Lacan n'est pas sociologue, on peut donner une signification sociologique à ses écrits psychanalytiques. Mais il faut pour cela travailler ses concepts.)

Le travail de définition que nous allons opérer des notions de symbolique, d'imaginaire et de réel constitue donc un exercice de clarification conceptuelle mais il exige aussi de notre part une certaine implication, de par le caractère polysémique de ces concepts. En effet, il n'existe aucun consensus au sein des sciences sociales quant à leur acception, ce qui nous contraint à prendre position concernant la signification des concepts de symbolique, d'imaginaire et de réel, mais aussi d'autre et d'Autre, de face, de place et de classe ou encore d'acteur et de sujet, etc. Ainsi, ce travail du concept nous engage, nous implique en tant qu'auteur de ce travail de recherche, non seulement de par le caractère polysémique des concepts, mais aussi, plus largement, parce que :

*« [...] une fois qu'on a fait le pari de travailler avec tels concepts, et bien il y a des choses qu'on ne pourra plus dire et qu'on ne pourra plus faire. Il y a des conséquences inéluctables qui s'en déduisent... Et on ne peut plus tricher avec ça je dirais, il faut aller jusqu'au bout, quitte à se rendre compte au bout que, en effet, il y a des problèmes et qu'il s'agit de réviser des concepts, mais au moins on aura acquis quelque chose. Alors ça, là-dessus, je suis... Mais ça, c'est l'acquis de la philosophie, enfin, du moins telle que je l'ai pratiqué... On ne se paye pas de mots quoi... » (Modeste D)*

Ces paroles de Modeste D nous renvoient au vécu de notre thèse, car ce travail du concept constitue effectivement une expérience des plus ambivalentes. En effet, si c'est rassurant que de mettre en ordre sa pensée à travers ce travail du concept et d'avoir le sentiment de mettre le bon mot, le mot juste, sur tel ou tel phénomène, il s'agit aussi d'une expérience qui conduit à de véritables moments de détresse, souvent situés dans l'après-coup du choix, plus ou moins



hésitant, d'un concept (à partir des explorations théoriques et empiriques effectuées). Nous pensons ici tout particulièrement au registre identificatoire que nous qualifions de « *réel* », inintelligible s'il n'est pas pensé avec les registres d'identifications symboliques et imaginaires et que nous avons eu bien des difficultés à définir et expliciter. Combien de fois nous nous sommes confrontés au fait qu'il fallait que nous allions malgré tout « *jusqu'au bout* » en dépit des problèmes et des révisions que provoquaient une telle trilogie conceptuelle... Et nous sommes loin de prétendre être à ce jour pleinement satisfait du travail du concept que nous présentons ici et que nous préférons qualifier de « *bricolage intellectuel* »<sup>146</sup>, pour reprendre la célèbre métaphore de Claude Lévi-Strauss.

Le travail du concept constitue donc une véritable « *expérience de pensée* », comme le conçoit un autre directeur de thèse interrogé, César E, et qui, se référant aux apports des phénoménologues, fait voler en éclat par la même occasion l'opposition scolastique de la théorie (la pensée) et de l'empirie (l'expérience) :

« [...] *si tu me lis bien..., tu verras que pour moi il existe des expériences de pensée. Cela, c'est la dimension phénoménologique de l'expérience. La première des expériences, ce sont les expériences de pensée. L'expérience de la "vie intérieure" est une expérience. Je pense d'ailleurs que la grande révolution phénoménologique, et là je me réfère à Husserl, Schütz ou encore Berger et Luckmann, avant d'être attentif à la réalité, on est attentif à la réalité comme phénomène de conscience et il y a des modifications d'états de réalité de conscience mais il y a des modifications de la réalité extérieure aussi. Donc, il y a des expériences de pensée, qui correspondent à des expériences du vécu, mais la pensée est un vécu. Par conséquent, je n'oppose pas pensée et expérience.* » (César E)

Si le travail du concept est une expérience de pensée, il s'agit aussi d'un travail méthodique, qui vient donc s'imbriquer avec le « *raisonnement formellement expérimental* »<sup>147</sup> du sociologue. En effet, ses assertions doivent non seulement être mises à l'épreuve par des données empiriques datées et localisées, mais elles doivent aussi s'inscrire dans une logique

---

<sup>146</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962

<sup>147</sup> Nous nous référons ici au considérable ouvrage épistémologique de Jean-Claude Passeron, dans lequel il avance notamment que le sociologue « *procède expérimentalement dans une situation non expérimental* », sachant que si « *l'analyse des variations et des co-variations historiques [...] permet de tenir, dans un contexte supposé constant, des raisonnements formellement expérimentaux, [elle] reste toujours tributaire, dans les sciences sociales, de l'interprétation du sens des variations en fonction du contexte.* » (J-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 370)

rationnelle, rejoignant ici l'exercice philosophique qui « *se comprend dans cette double perspective : comme travail du concept s'effectuant à travers un cheminement rigoureux* »<sup>148</sup>.

Nous pouvons décomposer ce travail méthodique des concepts sociologiques en deux principales phases de travail. Il s'agit donc de :

- déterminer « *les limites de tout objet de pensée et de tout concept essentiels* »<sup>149</sup>. Ainsi, pour nous référer de nouveau à l'apprentie sociologue Raymonde B lorsqu'elle déclare se consacrer à l'étude des interactions sociales, il s'agit de déterminer quelles limites l'emploi du concept d'interaction induit sur ce qu'il peut ou non identifier et comprendre (*quid* notamment des structures sociales ?). C'est pourquoi il est nécessaire de définir précisément ce concept (qu'est-ce qu'une interaction ?) et de dresser une liste de ses concepts voisins (rétroaction, *feed back*, interdépendance, etc.) et *a priori* opposés (structure, système, autonomie, etc.), afin de réfléchir à leurs liaisons logiques ;
- à partir de là, il s'agit de procéder « *synthétiquement : en établissant des liaisons, des ponts, des médiations entre les divers éléments analysés* »<sup>150</sup>. Ainsi, il faut non seulement définir le concept d'interaction et le situer par rapport à ses concepts voisins et opposés, mais aussi interroger leurs articulations (se demander par exemple quelles médiations entrevoir entre l'ordre individuel, l'ordre de l'interaction et l'ordre structurel ?).

## **2.2. LE TRAVAIL DU CONCEPT : UNE SPÉCULATION PHILOSOPHIQUE ?**

Ces considérations peuvent sembler intempestives, notamment si on les évalue au regard des normes discursives régissant actuellement le champ sociologique et qui invitent davantage les apprentis sociologues à critiquer ou dénier la légitimité de l'exercice philosophique au sein du raisonnement sociologique plutôt qu'à l'intégrer et s'y confronter. Il nous semble pourtant déterminant d'explicitier dès le premier chapitre de cette première partie quel est à la fois notre positionnement et notre usage de l'exercice philosophique.

Par ailleurs, faire part ainsi de notre positionnement à l'égard de la philosophie nous est apparu d'autant plus opportun que la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* est clivée à ce sujet, les professeurs de sociologie Barbara B et Louis C ayant tendance à exclure de la sociologie l'exercice philosophique, à la différence des professeurs de sociologie Modeste

---

<sup>148</sup> J. Russ, *Les méthodes en philosophie*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 14

<sup>149</sup> *Idem*, p. 16

<sup>150</sup> *Idem*, p. 17

D et de César E, que les premiers ont de ce fait quelques résistances à reconnaître comme étant de “véritables” sociologues.

Nous pouvons d’ailleurs examiner dès à présent quelques extraits d’entretiens effectués avec les professeurs de sociologie de *l’Université* (et directeurs de thèse des apprentis sociologues de notre échantillon), afin de mettre en lumière la cartographie de notre sociologie avec la leur, concernant cette thématique du travail du concept. Nous pouvons commencer par évoquer quelques extraits de l’entretien effectué avec Louis C, dont le constructivisme le conduit à reconnaître le travail de César E comme étant sociologique, bien qu’il n’en pense pas moins... :

*« [...] je prends par exemple le cas de... que j’observe depuis peu de temps, de mon collègue César E, qui est arrivé il y a une dizaine d’années sur l’Université. Avant même, j’ai été président de son jury de thèse, en 90, puisqu’il travaillait avec Nathan I à l’époque [professeur de sociologie à l’Université durant les années 1990]. Donc j’étais dans son jury et... je sais que dans mon rapport que j’avais fait, c’est moi qui avais fait la synthèse pour le rapport de thèse, etc., j’avais mis, entre autre, un peu en plaisantant, mi figue mi raisin, etc., en disant que... parce que je trouvais que c’était une thèse à forte tendance philosophique, je l’ai mis dans mon rapport et j’ai dit que “mais visiblement, c’est une thèse de sociologie quand on voit le jury”. Donc, pour moi, même si j’ai le sentiment que monsieur E fait plus de la philosophie historique, ou des choses comme ça, c’est un sociologue puisqu’il est labellisé sociologue. Donc, n’importe qui, du moment qu’il est labellisé sociologue est légitimé en tant que tel, on peut dire que c’est de la sociologie. Après ça, ce n’est pas forcément comme ça moi que je vois... »*  
(Louis C)

Se dégage notamment du discours Louis C une certaine ligne de démarcation entre sa génération de sociologues “purs” et celle, antérieure, de sociologues “impurs”. Autrement dit, se trouvent distingués ceux qui viennent de l’extérieur du champ sociologique (ayant suivi un cursus d’abord philosophique avant de coloniser la sociologie) et ceux qui sont “nés dedans” (ayant validé un second cycle universitaire en sociologie puis acquis un doctorat de troisième cycle suivi d’un doctorat d’État, comme ce fut le cas de Louis C<sup>151</sup>). Lors de notre

---

<sup>151</sup> Le jour de l’entretien, Louis C n’est pas venu les mains vides mais nous a montré l’ensemble de ses diplômes universitaires, attestant officiellement de la “pureté” de sa formation au métier de sociologue. Acte qui se situe dans la continuité d’un mail antérieur, dans lequel il nous a transmis son *curriculum vitae* détaillé qui lui permettait

entretien, Mélodie A distingue elle aussi ces deux générations de sociologues, avec une première génération de sociologues qu'elle a eu comme enseignants et « *qui ont fait de la sociologie après être passés par la philo... Donc ceux-là, c'est ceux qui avaient eu leur petit poste, ils planaient, j'ai eu des planeurs, vraiment... J'aimais bien mais... Bon, ils ont apporté à la pensée, tout ça, mais... Bon...* ». Mélodie identifie une seconde génération de sociologues qui a mis le "terrain" au cœur du métier sociologue et à laquelle elle s'identifie : « *on a quand même fait plus de terrain, on s'est dans l'ensemble plus engagé [...]* » (Mélodie A). Pour autant, Mélodie A tend à associer plutôt qu'à opposer ces deux générations, reconnaissant un certain goût pour la théorisation (« *j'aimais bien* ») et reconnaissant à cette première génération un don (« *ils ont apporté à la pensée* » sociologique), don que cette génération a transmis à la discipline et qui circule encore aujourd'hui parmi les générations qui lui ont succédées. Mais la sociologie de cette première génération ne la satisfait pas totalement, de par la trop faible place laissée au "terrain". Ce à quoi sa génération a pallié, sans pour autant renier ce dont elle a hérité.

Nous ne pouvons pas en dire autant de Louis C, qui se démarque donc de ses chers "collègues" agrégés de philosophie et étiquetés institutionnellement sociologues : lui fait en effet partie des « *sociologues sociologues, et pas agrégés de philosophie* ». Le pléonasme est particulièrement parlant.

### **2.3. BRIBES D'UNE HISTOIRE DE VIE DE SOCIOLOGUES QUI SE CONSTRUISENT AVEC OU CONTRE LA PHILOSOPHIE**

Lorsque nous intégrons l'exercice philosophique, défini en tant qu'expérience de pensée et travail du concept, comme une partie intégrante du métier de sociologue, nous engageons une conception du métier dans laquelle ne se reconnaissent aucunement certains de nos enquêtés. À commencer par Louis C qui avance que, en ce qui le concerne, la philosophie a « *une place, un petit peu, quelque part de repoussoir* ». Prise de position à l'égard de la philosophie qu'il relie d'ailleurs directement à son histoire de vie et plus précisément à son année de propédeutique et aux cours de philosophie auxquels il a assisté à l'Université. Cette expérience est vécue comme un certain désenchantement, « *une déception incroyable* », du fait que,

---

d'ores et déjà de me signaler l'orthodoxie de sa trajectoire universitaire (le détour par l'ethnologie renforçant sa légitimité de sociologue "de terrain" tout en l'éloignant de la philosophie historique de César E) : C.E.S. de Sociologie générale en 1966 ; Licence de Sociologie en 1967 ; Maîtrise de Sociologie en 1968 ; C.E.S. d'Ethnologie générale en 1969 ; Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle (sociologie) en 1976 ; Doctorat d'État, ès Lettres et Sciences Humaines en 1984. Ce qui fait de Louis C, assurément, un "vrai" sociologue. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est *l'Autre*, c'est-à-dire l'institution !

s'attendant et attendant de la philosophie qu'elle lui permette de « réfléchir sur le monde » et d'apprendre à penser, il n'y constate qu'un abstrait bavardage sur l'histoire de la pensée occidentale :

*« [...] pour moi... la philosophie, quand on a 18 ans, 19 ans, on fait des études, on croit que la philosophie ça va nous permettre de réfléchir sur le monde. Et puis en fait, quand vous faites de l'histoire de la pensée, et la plupart du temps l'histoire de la pensée occidentale. Et... ça m'a paru être... comment dire... convenu... En plus de ça, ça m'a paru extrêmement spéculatif, presque métaphysique, je veux dire... enfin... sans choses bien concrètes. Et c'est ce qui a fait que, quand j'ai entendu Duvignaud, je me suis dit "tiens ça, ça m'intéresse beaucoup plus", d'aller voir comment ça se passe, de mettre à l'épreuve justement nos façons de décoder le monde, en se le coltinant... Donc de ce point de vue là, c'est ce qui fait qu'après, j'ai culturellement attrapé une certaine réserve vis-à-vis de l'approche philosophique, et en particulier, pour certains d'entre eux, ceux qui croient, comme ça, qu'il y aurait une raison universelle qui pourrait... »*  
(Louis C)

Qu'on ne s'y trompe pas, lorsque Louis C évoque « ceux qui croient, comme ça, qu'il y aurait une raison universelle », c'est notamment César E qui se trouve dans son viseur. Et nous l'affirmons avec d'autant plus de certitude que nous avons bénéficié de son enseignement pendant plusieurs années (tout comme de celui de César E mais aussi de Mélodie A, Barbara B et Modeste D). Ce faisant, nous faisons partie des témoins privilégiés des propos acerbes de Louis C à l'égard de César E, l'une de ses cibles préférées. Or, s'il serait à la fois vain et hors de propos que d'attiser les polémiques déchirant la petite "communauté" de sociologues réunis au sein de *l'Université*, cela serait tout aussi regrettable de ne pas mobiliser notre expérience d'étudiant au sein de cette université, au titre de la légitime observation participante, et à la condition que cette source d'éléments empiriques ne soit pas exclusive, comme en témoigne notre corpus d'écrits et d'entretiens.

Bref, cette précision étant apportée, nous pouvons relever qu'une partie non négligeable du discours universitaire de Louis C désigne explicitement la personne de César E, et dans une moindre mesure celle de Modeste D, tous deux incriminés entre autres pour leurs propos philosophiques supposés sociologiques et leur prétention à parler au nom de la Raison (s'opposent de ce fait dans son discours deux figures de l'Autre : lui tend à parler au nom de la Science des sociologues contre la Raison des philosophes). L'intérêt heuristique de ces

éléments issus de nos observations participantes tient au fait qu'ils corroborent aux propos tenus par Louis C lors de notre entretien concernant sa critique de la spéculation philosophique, à laquelle se prêterait notamment et volontiers César E. Or, l'entretien que nous avons réalisé avec ce dernier nous apporte un autre éclairage quant à son positionnement. Autrement dit, si notre entretien avec Louis C et notre expérience étudiante nous indiquent quelle est « *l'identité pour autrui* » de César E au sein de *l'Université* (*i.e.* quelle est la manière dont César E est identifié par un autrui significatif comme Louis C), l'entretien que nous avons réalisé avec lui nous indique davantage quelle est « *l'identité pour soi* » de César E (*i.e.* quelle est la manière dont César E s'identifie et souhaite être identifié, en tant que sociologue qui n'a pas rompu avec l'exercice de la philosophie).

Ainsi, nous pouvons tout d'abord souligner que le discours tenu par César E n'est pas symétrique à celui de Louis C, dans le sens où il ne rejette aucunement « *la sociologie empirique* » et notamment la pratique ethnographique, là où Louis C évoque ses efforts pour ne pas penser et ne pas théoriser ses objets d'étude. César E met bien entendu en avant l'intérêt de l'exercice philosophique mais dans sa fonction pratique, mettant par conséquent la philosophie au service du travail sociologique :

*« Donc, pour la sociologie empirique, je te le dis clairement, je ne suis pas du tout contre ce genre de sociologie. Simplement, contre des collègues qui récusent la théorie, qui récusent la nécessité de théoriser à un moment donné et d'interpréter. Moi, à ce sujet, je dirais comme Bourdieu à savoir qu'il faut 'mettre les philosophes au travail' »*  
(César E)

Plus intéressant, le cadre du récit de vie permet à César E de raconter son entrée dans la vie de philosophe mais aussi sa transition vers le terrain institutionnel de la sociologie. Il s'avère alors que César E ne peut pas être considéré comme un véritable poisson dans l'eau dans le bocal à concepts philosophiques. En effet, lorsque nous lui demandons pour quelles raisons il est ainsi passé de la philosophie (en tant que professeur de philosophie dans un lycée puis titulaire d'un DEA de philosophie) à la sociologie (bifurquant après l'obtention de son DEA dans la préparation d'un doctorat en sociologie et en anthropologie), César E nous dit alors :

*« Car je pensais que faire de sociologie était une autre manière de philosopher et c'était en même temps une manière de sortir de l'enfermement qu'est la philosophie puisque la philosophie ne travaille que sur des concepts. A ce propos, j'ai rencontré un ancien*

*collègue de philosophie et il m'a dit : "Ca ne m'étonne pas que tu sois allé en sociologie parce que tu pensais comme un anthropologue". Et en effet j'ai beaucoup travaillé avec des philosophes comme Bataille par exemple et donc je n'étais pas un philosophe replié sur des préoccupations purement philosophiques. » (César E)*

Ces derniers propos manifestent un décalage entre la manière dont César E est identifié dans ses rapports avec la philosophie par Louis C et la manière dont César E s'identifie lui-même dans ce rapport. Nous reviendrons plus loin sur la problématique de la *place* au sein du champ sociologique qu'hérite, acquiert ou espère acquérir chaque sociologue et apprenti sociologue. Mais nous pouvons d'ores et déjà introduire ici une figure de sociologues "déplacés" ("jamais à leur place" ou encore "qui ne tient pas en place"), que ce soit une réalité personnellement vécue (le sentiment de ne pas être à sa place) et/ou une réalité désignée, désirée ou provoquée par autrui (qui peut inciter la personne à quitter la place, vu l'accueil dont il bénéficie). Ainsi, César E n'était pas totalement à sa place en philosophie, comme en témoigne à la fois son identité pour soi (le travail du concept ne le satisfaisait pas totalement, il ressentait le besoin de « *sortir de l'enfermement de la philosophie* », en en faisant autrement) et son identité pour autrui (il pensait « *comme un anthropologue* » aux yeux de ses collègues philosophes et n'était donc pas un "vrai" philosophe ou tout du moins un philosophe orthodoxe).

Autre élément dissonant entre l'identité philosophique pour soi de César E et son identité philosophique pour cet autrui qu'est Louis C, élément que nous avons déjà introduit, il s'avère que César E non seulement considère le travail philosophique du concept comme une expérience, une « *expérience de pensée* », qui remet en question l'opposition structurale de la pensée et de l'expérience mobilisée par Louis C, mais il justifie cette prise de position théorique en la rapportant à sa propre expérience biographique, ce qui constitue donc au bout du compte un double paradoxe relativement au portrait que Louis C réserve à César E.

Ainsi, lorsque nous traitons avec César E de la problématique de la rupture épistémologique et de la question de la continuité ou de la discontinuité entre les connaissances ordinaires et scientifiques, César E nous expose tout d'abord son positionnement. Et s'il existe selon lui des différences de degrés entre empiricité et abstraction (toutes deux constituant de véritables expériences), il pose par contre un point de rupture entre les connaissances ordinaires et les connaissances scientifiques. Dans mes relances, je provoque alors volontairement César E, en lui reprochant d'avoir une approche intellectualiste pour traiter la question de l'émancipation, réservant uniquement à l'expérience théorique les conditions d'accès à une forme de lucidité et enfermant par contre l'expérience et l'action pratique dans le champ de l'illusion. Or, dans les

échanges qui suivent, César E me donne comme clé de compréhension de son positionnement sa « *formation au zen* ». Ce qui nous renvoie donc à son histoire de vie et ses liens, son “air de famille”, avec certaines de ses prises de position théoriques :

**César E** : *Tu critiques donc mon positionnement au niveau de l’émancipation disant que c’est une “théologie de l’émancipation”...*

**PF** : Je ne suis pas allé jusque-là. Seulement, je trouve que les arguments que vous proposez à ce sujet tendent vers un certain idéalisme.

**César E** : *Mais ça c’est ma formation au zen. Je pratique les arts martiaux depuis ma toute petite enfance. Je suis passé par le sabre, le judo, le tir à l’arc, j’ai fini par le karaté. Donc je pense que la conversion est mentale. Même si le terrain la suscite, cependant, on peut mettre des personnes différentes dans les mêmes expériences, chez certains cela va provoquer le satori, l’éveil, et chez certains cela ne va rien provoquer du tout. Donc, je ne récuse pas le fait que, ça que tu as pu vivre par exemple - l’expérience ouvrière – participe à l’émancipation. Simplement je pense qu’à un moment donné la conversion est mentale. Ce n’est pas mécanique. Il y a quelque chose qui se produit qu’on ne peut exprimer qu’en termes intellectuels tout d’abord et qu’on renforce ensuite par des clarifications intellectuelles. Donc, je ne pense pas que ce soit exclusivement expérientielle. Regarde, il y a combien d’étudiants qui ont été dans une situation équivalente à la tienne et chez qui cela n’a rien donné.*

César E se réfère à notre propre trajectoire biographique (après tout, nous l’avons bien cherché en le provoquant sur son propre terrain analytique) afin de témoigner du fait que si une expérience avant tout pratique, comme l’a été notre expérience ouvrière, peut participer à l’émancipation du sujet, elle ne peut être considérée comme une condition suffisante à l’émergence d’une forme de lucidité. César E se réfère alors au *satori*, qui est une notion qui évoque *l’éveil spirituel*. Il signifie littéralement “compréhension” et fait partie de la philosophie zen, dont un des principes est que toute chose est transitoire. Le *satori* constitue ce faisant une expérience d’éveil temporaire, à l’opposé de l’expérience permanente qu’est le nirvana. Et cette expérience transitoire du *satori*, que César E a vécu à travers la pratique des arts martiaux, il l’associe aussi à son expérience de la philosophie :



*« Non. Je pense qu'il y a une rupture. Je te parlais tout à l'heure du satori d'ailleurs. Mais cela, je ne peux pas dire autre chose parce que cette expérience je l'ai éprouvé dans mon expérience de philosophe. Je suis d'abord philosophe et le savoir philosophique, c'est la "sortie de la caverne" ! A un moment donné, on quitte un lieu, qui est un lieu de soumission à des apparences et on peut s'émanciper. Mais, pour autant, cela se réalise à de rares instants. Il ne s'agit pas d'un état d'éveil permanent. »*  
(César E)

## **2.4. UNE ALLIANCE INATTENDUE CONTRE LA PHILOSOPHIE : L'EMPIRISME MÉTHODOLOGIQUE ET LE CONSTRUCTIVISME THÉORIQUE**

De son côté, n'identifiant aucunement la spéculation philosophique à une expérience de pensée, et reconnaissant encore moins ses potentialités émancipatoires transitoires, Louis C rejette donc la spéculation philosophique. Ce rejet, il l'effectue et le prône à plusieurs reprises durant notre entretien, notamment lorsqu'il parle de ses attentes concernant le travail de ses doctorants : *« après ça moi les spéculations sur les erreurs judiciaires, ou les spéculations sur les miracles, ça ne m'intéresse pas. C'est là où j'oppose ce que j'appellerais la mauvaise philosophie... parce que je ne jette pas la philosophie... »* (Louis C). Louis C ne rejette donc pas "toute" la philosophie mais seulement *« la mauvaise »*, qui semble néanmoins recouvrir presque toute la philosophie, à l'exception de quelques figures atypiques comme Michel Foucault. Et cela, parce qu'il a le mérite de travailler les concepts à partir de matériaux empiriques (comme des archives historiques). Le paradoxe veut toutefois que Michel Foucault, figure légitime de la "bonne" philosophie pour Louis C (parce que philosophe "de terrain" et non pas auteur de vaines spéculations), ait été titulaire pendant près de quinze ans (entre 1970 et 1984) d'une chaire au Collège de France à laquelle il donna le titre d' *« Histoire des systèmes de pensée »*, ce qui n'est pas sans filiation avec ce que Louis C rejette, soit la philosophie qui fait de *« l'histoire de la pensée »*... :

*« Et bien Foucault, d'une certaine façon il a fait des terrains, à travers l'archive, à travers des trucs comme ça... Donc pour moi, ce serait la spécificité effectivement de la sociologie, c'est qu'il faut que ce soit ancré sur du terrain, la mise à l'épreuve... je le dis d'une autre façon en disant que les concepts sont solubles dans la réalité, les concepts, tout ce qu'on conceptualise, ça nous permet de découper le monde, de mettre un peu d'ordre dans ce flux incroyable. Hé bien les concepts, ils peuvent être*

*transformés à chaque fois qu'on leur fait passer l'épreuve du feu de la réalité. Ils peuvent changer, se transformer, pour mieux rendre compte de cette réalité là. » (Louis C)*

Nous pouvons commenter ici le positivisme de Louis C, voire même son empirisme, au sens où il ne distingue pas la réalité du réel et identifie la réalité comme des *data*, susceptibles d'être décrits sans concept tout en étant aptes à poser un verdict quant à la véracité de ce qui est conceptualisé avant cette expérimentation. Autrement dit, il inscrit les assertions sociologiques dans l'espace poppérien de l'argumentation et considère que la science sociologique « *ne doit avoir d'autre ambition que la description des faits et l'établissement des lois – c'est-à-dire des régularités – qui leur correspondent* »<sup>152</sup>, pour reprendre la succincte mais rigoureuse définition du positivisme que propose Jean-Michel Berthelot.

Louis C incarne une figure de sociologue qui a une posture en totale extériorité face à la réalité et qui n'intervient donc aucunement sur son objet d'étude : il lui suffit « *d'ouvrir les yeux, tout simplement* », « *d'être en position d'être ouvert, comme ça... Et comme les choses bougent d'elles-mêmes, on est pris, on observe, on capte, et puis après on synthétise...* ».

Il est par conséquent impératif de ne pas parler à la place du terrain ou de faire parler le terrain de façon *a priori* comme le font les philosophes, c'est-à-dire de manière spéculative. À l'inverse, c'est « *le terrain [qui] vous parle* », et la finalité de la formation au métier de sociologue consiste ce faisant à « *être capable d'entendre le terrain...* ». Or, pour cela, il faut expérimenter le temps long de l'observation :

*« [...] il suffit d'attendre, d'observer, d'être là et d'attendre... Je veux dire... J'avais employé une image dans je ne sais plus quel cadre, il y a une sorte d'analyse qui se fait, toute seule, par une fréquentation longue du terrain, qui se fait toute seule... vous vous l'incorporez... et j'avais vu ça, il y avait une image qui m'avait frappé, en passant devant un cimetière dans les Alpes, il y avait les os qui remontaient à la surface de la terre, c'était un cimetière de montagne et tout ça, et on voyait, il y avait des petits bouts d'os donc qui remontaient, et j'ai vu cette image en me disant "c'est exactement ça", je pensais à l'expression de Duvignaud qui dit que "la décomposition est une analyse naturelle"... Et quand vous fréquentez longtemps un terrain en sociologie, il se produit*

---

<sup>152</sup> J.-M. Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, p. 454.

*aussi cette analyse naturelle, vous avez des choses qui remontent toutes seules, il suffit d'ouvrir les yeux. Mais c'est une longue fréquentation... » (Louis C)*

Permettons-nous maintenant de nous positionner par rapport à l'empirisme méthodologique de Louis C et auquel nous opposons en l'occurrence un constructivisme méthodologique. Or, notre conception constructiviste de la relation liant le sujet sociologue à son objet d'étude nous incline à ne pas faire de la réalité supposée "recueillie" par le sociologue ce qui fait passer « *l'épreuve du feu* » aux concepts. Nous avançons qu'on ne peut séparer ainsi la réalité de nos concepts et que la réalité (perçue et conçue) change d'après les concepts à partir desquels on l'interprète. Plus précisément, la pluralité et l'antagonisme de nos concepts nous permettent de transformer la réalité étudiée. Laquelle, de son côté, quand elle est reconnue dans sa pluralité et ses antagonismes, est effectivement susceptible de restructurer chacun de nos concepts, dans un mouvement rétroactif.

Alors que Louis C tend ici à percevoir le concept et la réalité comme une opposition structurale, à laquelle s'associent d'autres oppositions telles que la théorie et le "terrain", la pensée et l'expérience, l'ordre et le désordre ou encore le dur et le mou (la rigidité du concept étant falsifiée par la liquidité de la réalité sociale étudiée), nous privilégions pour notre part une lecture constructiviste, attentive aux mouvements dialectiques impliquant simultanément ce qu'il y a de plus concret et de plus abstrait dans la réalité. Ce qui nous rapproche sur ce point du positionnement défendu par César E (le spécialiste en philosophie historique du point de vue de Louis C) :

*« Pour moi, il existe des degrés dans la réalité ; il n'y a pas de rupture entre le réel et l'imaginaire. Je pourrais me référer ici à Gurvitch et à ses paliers en profondeur. Entre le plus concret et le plus abstrait il n'y a qu'une différence de degrés selon moi. Il y a du pur abstrait dans le concret et réciproquement. » (César E)*

Par ailleurs, l'empirisme méthodologique de Louis C se situe en décalage avec son constructivisme théorique et que nous avons d'ores et déjà introduit. En effet, lorsque nous lui demandons ce qu'il raconte aux étudiants qui lui demandent ce qu'est la sociologie, Louis C me répond que le sociologue est celui qui est institutionnellement construit comme sociologue : « *Et bien moi je répondrai d'une façon très constructiviste : la sociologie c'est ce que font les sociologues et les gens qui sont labellisés sociologues* ». Ainsi, on peut avancer que Louis C est constructiviste quand il identifie sociologiquement ses objets d'étude (il s'intéresse à la

construction/déconstruction sociale du crime et évoque la construction/déconstruction du métier de sociologue) mais il demeure positiviste et empiriste quand il identifie sa manière de faire de la sociologie (où il s'identifie comme étant en relation immédiate avec la réalité étudiée).

Mais l'empirisme méthodologique de Louis C est aussi rattaché à une posture éthique, Louis C se retrouvant dans la célèbre formule spinoziste qui consiste à « *ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas détester, mais comprendre* »<sup>153</sup> :

« *Non, non, non. Moi je suis extérieur, je suis complètement extérieur, j'essaye d'être complètement extérieur. Ça m'est absolument égal... Et à la limite ça me fait ni chaud ni froid... C'est des data. Je regarde et...* » (Louis C)

Et lorsqu'il recueille pendant plusieurs années le témoignage du dernier exécuté des arrêts criminels français et qui a participé à plus de deux cents exécutions, Louis C s'étonne de la réaction de certains collègues, « *qui se prétendent anthropologues* », et qui sont choqués du fait qu'il ait rencontré pendant plusieurs années un tel personnage :

« [...] *il y en a même qui m'ont dit – et qui se prétendent anthropologues – ‘ce n'est pas un être humain !’, etc., etc. Pour moi, c'est vraiment quelqu'un... mais vraiment, ça ne me fait rien du tout... Je veux dire, il n'est pas plus monstrueux que tel prof qui flingue tel étudiant, que... ça m'est égal* » (Louis C)

Outre le fait que Louis C semble ici confondre la neutralité axiologique et l'indifférence morale<sup>154</sup> (ce qui lui permet de justifier son amoralisme par des considérations épistémologiques), il est de ce point de vue logique que Louis C considère la neutralité axiologique du sociologue comme une posture à la fois souhaitable et possible, puisque son empirisme l'invite à concevoir un rapport immédiat à la réalité étudiée (et non pas médiatisé par des concepts qui instituent nécessairement un regard perspectiviste sur l'objet). Et lorsque nous lui demandons si l'idée de neutralité axiologique est pour lui quelque chose qu'il estime avoir déjà mis en œuvre, il nous répond que « *Oui... en particulier avec l'exécuté* ». La prise

---

<sup>153</sup> « *Non ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere* » (B. Spinoza, *Traité politique*, [1677], Paris, LGF, « Le Livre de poche », 2002).

<sup>154</sup> Or, la neutralité axiologique exigée dans et par le travail scientifique n'exclut pas le jugement moral sur un autre plan.

de position critique de Louis C à l'égard de la philosophie (définie en quelques sortes comme un délire spéculatif) fait donc "système", nous pourrions presque dire paradigme, dans le sens où cette prise de position a un "air de famille" avec ses prises de position axiologique (croyance en l'impératif et la possibilité de la neutralité axiologique confondue avec l'amoralisme), qui se traduit en une forme d'éthique professionnelle (adhésion à la formule éthique spinoziste). De même, sa prise de position critique à l'égard de la philosophie a un air de famille avec ses prises de position méthodologique (croyance en un rapport immédiat à la réalité étudiée et défense d'une méthodologie inductive, où le travail de recueil de données précède le travail de théorisation).

## 2.5. LA PHILOSOPHIE OU LA PENSÉE EN POSITION DE HORS-JEU SOCIOLOGIQUE ?

Sur le plan méthodologique, la position de Louis C est toutefois moins évidente du fait qu'il oscille entre une position qu'on peut qualifier de "forte"<sup>155</sup> et une position qu'on peut estimer plus modérée concernant la place de l'analyse et de la théorisation dans le travail sociologique. Sa position modérée consiste à rejeter la démarche hypothético-déductive au profit de la démarche dite inductive :

*« [...] je pense que les options théoriques, elles... elles se doivent quelque part effectivement de ne pas précéder le travail du réel. Elles sont le fruit... Ce ne sont même plus des options, ce sont des... elles sont induites par la réalité. Sinon après ça, vous faites une manip et c'est une pure reconstruction, c'est presque un artefact. » (Louis C)*

Sa position forte consiste ni plus ni moins qu'à rejeter, exclure la théorisation du métier de sociologue. Se rapprochant indéniablement des prises de position de l'ethnométhodologie, Louis C résume le travail sociologique à la rédaction de comptes-rendus d'observations. On peut même avancer qu'il fait le même reproche aux philosophes que Karl Marx<sup>156</sup>, celui d'interpréter le monde social, mais à la différence de ce dernier il ne s'agit pas alors de le

---

<sup>155</sup> Et qui n'est pas sans analogie avec le « *programme fort* » développé par David Bloor et Barry Barnes (D. Bloor, *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore, 1983 ; B. Barnes, D. Bloor and J. Henry, *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, Londres, Athlone, 1996).

<sup>156</sup> « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer* » (K. Marx, « Thèses sur Feuerbach », in K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 27)

transformer mais de se contenter de le décrire. Ainsi, commentant le travail qu'il a réalisé avec l'exécuteur, travail qu'il qualifie modestement de « *tout à fait exceptionnel d'un point de vue anthropologique* », Louis C fait part de ses efforts pour ne pas théoriser, ne pas penser, ne pas interpréter son objet mais le décrire (si on nous permet cette reformulation de la formule spinoziste) :

*« Et j'ai fait exprès de ne pas développer d'analyse, je n'avais rien pensé... juste un petit truc à la fin, comme une postface, un après dire, pour expliquer comment c'était fait... ce qui fait que... je cite d'ailleurs Wittgenstein dans la postface qui dit "ce qu'il y a c'est qu'on ne veut jamais s'arrêter de penser, etc., l'important c'est de faire une description complète" Et moi je le pense, de plus en plus ça, je pense qu'en fait on se paye de mots et que... certains éléments de théorisation, la plupart du temps, c'est faire tomber les choses et pire, les gens dans le champ justement de notre intérêt, comme disait Weber. C'est-à-dire que c'est les récupérer dans nos cadres mentaux, puisque je ne crois pas du tout à une raison universelle, je n'y crois pas du tout. Je pense que c'est de l'auto-justification ou du narcissisme, etc. » (Louis C)*

On retrouve un positionnement voisin du côté de Barbara B, qui définit la sociologie, et ce faisant met des limites à la sociologie, en en faisant une activité consistant à travailler sur de la « *matière sociale* », quelle qu'elle soit (cette matière peut aussi bien être du discours, du texte que des activités, des formes architecturales ou encore des actes appréhendés par le biais de l'observation). C'est en ce sens que Barbara B déclare que « *pour moi, il n'y a pas de sociologie s'il n'y a pas de terrain* ». Ce faisant, la légitimité du sociologue se fonde sur sa connaissance certes, mais sur une connaissance qui s'est construite à partir du recueil et de l'analyse d'une matière empirique, et non pas à partir d'un travail conceptuel :

*« [...] s'il y a quelque chose que je peux apporter à ma discipline, c'est par cette connaissance-là. Ce n'est pas parce que je suis dans mon bureau, et que je suis très intelligente et capable de gamberger. Il y a des gens très intelligents, mais, si tu veux, pour moi, ceux-là, parce que c'est peut-être plus facile de dire ce qu'on est par rapport à ce qu'on n'est pas ... pour moi, tu as des sociologues qui parlent de la société, c'est-à-dire qu'ils parlent ... moi j'en suis resté à l'administration de la preuve de Durkheim. Pour moi, c'est ça qui fait la différence entre la philosophie et la sociologie. C'est que, à un moment donné, tu as un mec qui s'appelle Auguste Comte et qui dit "écoutez,*

*jusqu'à maintenant on n'a fait que de montrer la société. Maintenant il s'agit de la démontrer''. Lui, il ne fait pas cette démonstration, il passe sa vie à dire ce qu'il faut faire. Et Durkheim arrive derrière. Et si Le suicide est fondateur de "la" discipline, c'est bien parce que c'est la première enquête, et dieu sait si Durkheim ne va pas tremper ses pieds dans la boue. Le suicide, qu'est-ce qu'il fait, il travaille sur des statistiques. » (Barbara B)*

Les propos de Barbara B ne sont pas sans familiarité avec ceux d'Howard Becker, lorsqu'il identifie la sociologie dans *Les ficelles du métier*<sup>157</sup> comme un métier "de terrain" et qu'il prend ses distances vis-à-vis de ceux qui n'ont que « *des bonnes idées* » mais qui, finalement, n'ont pas une expérience réflexive qui émane directement d'un terrain de recherche. Nous pouvons aussi remarquer que, tout comme pour Louis C, la philosophie sert de repoussoir et c'est à partir d'elle que Barbara B définit la (et sa) sociologie, soit à partir de ce qu'elle n'est pas et ne doit pas être (la sociologie est donc la non philosophie, de la même qu'on peut définir la masculinité comme ce qui n'est pas féminin, et réciproquement). Ce qui nous renvoie à une lecture structurale du champ universitaire, défini comme un espace de positions dont chacune se définit par et dans sa différence avec les autres positions<sup>158</sup>. Ici sont opposés aux sociologues les philosophes, qui sont des gens qui sont peints par Barbara B d'une façon quelque peu ambivalente : ce sont certes des « *gens très intelligents* » mais en même temps dont l'activité se limite à « *gamberger* », à parler, en restant confiné dans leur bureau et leur bibliothèque (loin de la réalité et des actes de la vie quotidienne). Ces gens sont donc peut-être très intelligents mais leurs activités se cantonnent au bavardage finalement (cette prise de position prenant ainsi le contre-pied du discours des philosophes qui soutiennent que le travail du concept est justement « *ce qui empêche la pensée d'être une simple opinion, un avis, une discussion, un bavardage* »<sup>159</sup>). Et s'ils ont parfois de bonnes idées, ils ne se donnent pas la peine de les démontrer, en les soumettant à l'impératif durkheimien de l'administration de la preuve. Ce faisant, Barbara B reproche aussi aux philosophes (et aux sociologues qui se contentent de « *gamberger* ») de ne faire qu'interpréter le monde social à défaut de le décrire. Cela dit, on

---

<sup>157</sup> H.S. Becker, *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2002

<sup>158</sup> Les champs sociaux dans leur acception bourdieusienne doivent ainsi être définis comme des espaces de positions qui forment « *un système de différences* ». Ce faisant, étudier l'identité d'un sociologue et de sa sociologie consiste dans cette perspective à défendre la thèse que « *l'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence* » (P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 191).

<sup>159</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 186-187

peut déceler chez elle une certaine oscillation concernant la place de la théorisation dans le travail sociologique. À l'instar de Louis C, Barbara B oscille entre une position modérée, où la réalité empirique n'est pas uniquement mobilisée à des fins de description mais aussi à des fins de falsification (ce qui présuppose bien une activité de théorisation) et une position forte, où le travail sociologique tend à se limiter à la réalisation de comptes-rendus de comptes-rendus :

*« Je partage assez l'idée de Garfinkel. Je partage la posture de Boltanski. Si tu veux me positionner dans cet univers-là, je suis boltanskienne. C'est-à-dire que je pense qu'il faut faire les comptes rendus des réalités qu'on observe, qu'il faut les soumettre au laboratoire, que le discours du sociologue est un discours qui est une énième vision de la réalité du monde, et qu'il faut l'analyser comme tel, certes inscrite dans un champ particulier qui est la sociologie française. » (Barbara B)*

Nous ne pouvons pas pour autant totalement confondre la position "forte" de Barbara B avec celle de Louis C. À aucun moment Barbara B ne fait part d'efforts pour ne pas penser ses objets d'étude, comme l'avance Louis C. Et lorsqu'elle nous parle de l'influence déterminante que Henri Mendras a eu sur son parcours biographique et sur la manière dont elle pratique la sociologie, elle ne renie pas pour autant la légitimité du concept dans le travail sociologique. Le concept a sa place, « *c'est important* », mais à la condition qu'il soit accompagné, on pourrait même dire "encerclé" et « *accroché* » à une réalité concrète :

*« Après, si j'avais rencontré des gens qui font de la sociologie très abstraite, je n'aurais pas continué la sociologie. Parce que moi, ce qui me parlait dans la connaissance du social, c'était le social. C'était, voilà des outils, voilà des billes, voilà machin il a écrit là-dessus, il a dit ça, c'est important les concepts et tout... Donc, ça m'a donné envie de lire tout ça, mais si cela n'avait pas été accroché à une réalité empirique, je n'aurais pas fait de la sociologie ! Si on m'avait parlé de la connaissance psychanalytique dans un cours de sociologie, et bien je me serais dit "ou bien je vais voir des psychanalystes qui sont balaises sur la question ou bien je vais voir des vrais sociologues, mais pas des philosophes". » (Barbara B)*

Si Barbara B ne rejoint donc pas Louis C dans son profond anti-intellectualisme, ils se rejoignent quant au fait de reprocher aux philosophes (parfois supposés sociologues) leur essayisme et leurs spéculations. Ils construisent notamment leur identité professionnelle de



sociologue en se différenciant de la philosophie. Or, en opposant aux philosophes les « *sociologues sociologues* » en ce qui concerne Louis C et les « *vrais sociologues* » en ce qui concerne Barbara B, ils défendent une vision orthodoxe et instituée du métier de sociologue. Pour leur part, Modeste D et César E n'évoquent à aucun moment une telle limite entre le vrai et le faux sociologue ou la pure et l'impure sociologie. Laissant de ce fait une place aux forces instituant au sein du métier de sociologue, déstructurant et restructurant les limites de l'institution sociologique, prise comme une « *totalité en marche* »<sup>160</sup>.

De même, Barbara B et Louis C opposent au bavardage philosophique le travail méthodique du sociologue, ne reconnaissant pas ce faisant que la philosophie est un travail d'une part, un travail qui repose lui aussi sur de la matière (en l'occurrence de la matière conceptuelle) et qui est tout aussi méthodique que celui du "pur" sociologue. Le sociologue semble en effet avoir le monopole de la méthode, la philosophie étant sujette à l'anarchie de la pensée spéculative. Or il n'en est rien, du moins de notre point de vue. Certes, le travail de terrain du sociologue peut indéniablement emprunter les voies de la rigueur, et tendre même vers une forme d'ascèse : retranscrire des centaines d'heures d'entretien, effectuer des tris à plat et des tris croisés, limiter rigoureusement son échantillon d'étude ou encore médiatiser ses données quantitatives avec ses données qualitatives... constituent un véritable labeur et cela nécessite des heures et des heures de travail qui peuvent faire du "sociologue de terrain" une sorte d'ascète. Mais il en est de même pour le travail du concept : déterminer et limiter le champ heuristique de chaque concept de même qu'établir des liaisons et médiations entre chacun d'entre eux nécessitent la plus grande des rigueurs et un temps d'apprentissage très long, au contact des œuvres qui font l'histoire de la pensée (de la même manière que Louis C évoque l'importance déterminante de la « *fréquentation longue du terrain* »)<sup>161</sup>.

Le contraste entre les propos de Louis C et ceux de Modeste D est d'ailleurs saisissant. On se trouve face à deux prises de position totalement antagonistes concernant la place de la philosophie au sein du travail sociologique, Louis C rejetant la théorisation sous prétexte « *qu'en fait on se paye de mots* » là où justement Modeste D justifie l'intérêt heuristique de l'exercice philosophique du fait que « *on ne se paye pas de mots quoi...* ». De la même façon,

---

<sup>160</sup> Nous nous référons ici à la sociologie de la connaissance dialectique de Georges Gurvitch, dont les travaux s'inspirent notamment de la conception sartrienne de la dialectique : « *Sartre insiste avec beaucoup de force sur le fait que les totalités dont il s'agit dans la dialectique ne sont jamais des totalités toutes faites, statiques, mais des totalités en train de se faire ou de se refaire, totalités dynamiques, totalités mouvantes, "totalités en marche", selon notre propre terminologie* » (G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1977, p. 204).

<sup>161</sup> Et réciproquement, les sociologues "de terrain" ont largement de quoi balayer devant leur porte concernant l'essayisme empirique de certains de leurs collègues avant de fustiger l'essayisme théorique de certains philosophes (incarnés notamment par les « *nouveaux philosophes* »). Il existe certes de la très mauvaise philosophie, mais il existe aussi de la très mauvaise sociologie de terrain.

là où Louis C apparente la théorisation à une sorte de masturbation intellectuelle (« *l'auto-justification ou du narcissisme* »), Modeste D définit plutôt l'exercice philosophique comme une discipline ascétique. Et si Louis C fait de la réalisation d'une description complète la finalité du travail sociologique, Modeste D rétorque que « *croire que l'on peut se mettre face au réel, et le décrire tel qu'il est sans la médiation de concepts, c'est une pure illusion* ». Enfin, alors que Modeste D retire de ses premières lectures philosophiques « *leur aspect pratique* », Louis C retire de son expérience d'étudiant en philosophie une énorme déception du fait que l'enseignement se réduise à une abstraite histoire de la pensée occidentale. Et le portrait qu'il effectue alors de ses camarades n'est pas des plus gratifiants... :

*« J'ai eu à un moment des images où je nous voyais [lors des cours de philosophie à l'université] comme si, je les voyais comme si c'était des cerveaux qui étaient posés sur des chaises, de façon désincarnée. Et ce n'était pas mon truc. Et Duvignaud lui il revenait juste de Tunisie et... là, ça me parlait, ce qu'il me racontait, ça, ça me parlait. Donc je me suis dit "c'est ça ce qu'il faut que je fasse, sinon, la philo, ça ne va pas, ça ne me parle pas" J'avais eu envie de le faire mais... j'ai eu une déception incroyable en philosophie puisqu'on faisait de l'histoire de la pensée alors que je pensais qu'on nous apprendrait à penser... » (Louis C)*

Nous pouvons signaler toutefois la probable ambiguïté que Louis C entretient avec la philosophie, comme semble l'indiquer le fait qu'il s'intègre tout d'abord parmi les cerveaux désincarnés (« *je nous voyais...* ») avant de se reprendre et de parler depuis une position d'extériorité, considérant les interactions sociales des cours de philosophie comme une chose désincarnée (« *je les voyais...* »). Il n'empêche que c'est une rencontre, celle de Jean Duvignaud, qui va réenchanter ses études universitaires. De la même manière que Louis C attend du terrain qu'il « *lui parle* », le discours de Jean Duvignaud « *lui parle* » et il constitue donc la figure clé de son histoire de vie avec la sociologie.

L'histoire de vie de Modeste D avec la philosophie est d'ailleurs elle aussi marquée et inaugurée par la rencontre d'une figure clé, celle d'un professeur de philosophie au lycée. Autrement dit, Modeste D rencontre d'abord un philosophe avant de rencontrer la philosophie. Philosophie en l'occurrence de tradition libertaire et donc tournée vers la pratique, mieux, la *praxis* : « *Oui. La rencontre avec la philo c'est la rencontre avec quelqu'un qui me fait découvrir le marxisme, mais un certain marxisme, notamment le marxisme allemand, le marxisme de Lukacs, l'Ecole de Francfort et Henri Lefebvre* ». Cette rencontre pratique que

Modeste D connaît avec la philosophie se traduit alors en un certain style pédagogique lorsqu'il devient à son tour professeur de philosophie dans un lycée.

Il est alors de nouveau frappant de constater le contraste entre les propos de Louis C et ceux de Modeste D concernant l'enseignement de la philosophie. Car c'est bien l'aspect pratique de la philosophie que Modeste D met en avant quand il évoque son expérience d'enseignant là où Louis C fustige son aspect théorique et abstrait. En fait, nous retrouvons dans une certaine mesure dans les propos de Modeste D ce que Louis C semblait attendre de la philosophie, à savoir apprendre à penser, plutôt que s'enfermer dans l'histoire de la pensée occidentale. Soulignons aussi que Modeste D met l'accent sur sa volonté pédagogique de démocratiser l'exercice de la philosophie plutôt que la confiner dans les carcans d'une aristocratie intellectuelle, à des fins d'« *auto-justification ou du narcissisme* », pour reprendre les mots cette fois-ci de Louis C. La pratique de la philosophie que nous narre Modeste D, que ce soit en tant qu'étudiant ou en tant qu'enseignant, apparaît en tout cas aux antipodes de celle que nous a narré Louis C :

*« Bon... Je m'entendais assez bien avec les élèves... Là aussi, certains avaient compris que... d'abord, je ne les prenais pas pour de la merde, que je les considérais pour ce qu'ils étaient, en leur expliquant qu'ils valaient beaucoup plus que ce qu'on avait essayé de faire d'eux, et que j'étais là pour le leur démontrer, et que la philo, tout le monde pouvait en faire, ce n'était pas si sorcier que ça... Je commençais mon cours en disant "il y a quatre opérations élémentaires, vous les connaissez, c'est l'addition, la soustraction, la multiplication et la division. Maintenant je vais vous apprendre qu'il y a quatre opérations de pensée élémentaires : définir, comparer, argumenter et critiquer. Et pour chacune je vais vous donner trois ou quatre méthodes. Comment on fait pour définir ? Comment on fait pour comparer ?..." », bon, et donc, je leur apprenais comme ça des trucs quoi. Et pour certains, les novices, c'était une véritable... Et ensuite je leur disais "maintenant vous allez voir. On va prendre des très grands philosophes, ils font exactement ça". Alors je prenais des textes, des textes de Kant et je leur disais "voyez comment il fait. C'est exactement la méthode 2a" [...] Et je voyais que, en une année, j'étais capable de leur faire faire en fin d'année des choses dont ils n'avaient même pas l'idée que ça pouvait se faire en début d'année quoi... » (Modeste D)*

## 2.6 UNE POSITION MÉDIANE ENTRE LE TRAVAIL DU CONCEPT ET LE TRAVAIL “DE TERRAIN” : L’EXCLUSION DE LA PHILOSOPHIE SOCIOLOGIQUE ET L’INTÉGRATION DE LA SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Parmi les cinq directeurs de thèse que nous avons interrogés, il y en a un auquel nous ne nous sommes pas encore véritablement référés, à savoir Mélodie A. Loin d’être dénuées d’intérêt, il se trouve simplement que les prises de position de Mélodie A concernant la philosophie et le travail du concept s’inscrivent dans une position médiane au sein du microcosme sociologique de *l’Université*, au sein duquel nous pouvons situer d’un côté le pôle sociologique empiriste (qui tend à réduire le travail sociologique au recueil et l’analyse de données empiriques) et de l’autre côté le pôle sociologique « *empirico-transcendantale* »<sup>162</sup>, qui accorde une attention première au travail méthodique du concept tout en le liant à un travail empirique méthodologiquement mené.

Nous avançons que Mélodie A adopte une position médiane en comparaison avec celles qu’adoptent ses collègues sociologues de *l’Université*, puisqu’elle est à la fois moins critique que Barbara B et Louis C vis-à-vis de la philosophie tout en distinguant clairement l’exercice de cette dernière du travail sociologique (là où Modeste D et César E ont tendance à l’intégrer). En effet, l’histoire de vie de Mélodie A avec la sociologie constitue tout d’abord la rencontre d’une sociologie critique (critique de *La société de consommation*<sup>163</sup> avec Jean Baudrillard, critique de *La police des familles*<sup>164</sup> avec Jacques Donzelot, etc.). Or, de par sa dimension critique, cette sociologie s’enracine selon Mélodie A dans la réalité concrète, à la différence de « *la philosophie sociologique* ». Ce faisant, une frontière est clairement marquée entre la philosophie et la sociologie, mais sans que cela entraîne un rejet quelconque de la théorisation au sein du travail sociologique :

« *Donc, c’était ça notre formation nanterroise quand même réputée... c’était les débuts de la socio... Alors j’ai fait de la socio de la mode, avec Baudrillard... il y en avait un qui faisait la police des familles, c’est-à-dire comment on contrôle les familles... Que des trucs comme ça. Donc c’était extrêmement je dirais concret... bon, un peu théorisé*

---

<sup>162</sup> L’approche empirico-transcendantale constitue une approche méthodologique qui tente de dépasser le clivage opposant d’un côté la démarche dite hypothético-déductive et de l’autre la démarche dite inductive. Il s’agit d’une « *voie moyenne entre ces deux extrêmes ; une voie qui n’abandonne ni les catégories ni les données empiriques, sans tomber dans un usage unidimensionnel et dogmatique de celles-ci.* » (F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L’Harmattan, 2000, p. 39)

<sup>163</sup> J. Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Denoël-SGPP, 1970

<sup>164</sup> J. Donzelot, *La police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977

*mais ce n'était pas théorisé comme... ce n'était pas de la philosophie sociologique.*  
Voilà. » (Mélodie A)

Quant à ce qui distingue la théorisation sociologique de la théorisation philosophique, il semble que ce soit de nouveau “le terrain” qui soit le juge de paix de la sociologie du point de vue de Mélodie A. Ainsi, lorsque nous la mettons dans la situation imaginaire de juger si *De la division du travail social* est ou non un écrit soutenable dans le cadre d'une thèse de doctorat en sociologie, elle répond par la négative du fait de son absence de terrain empirique. Par contre, elle précise que si *De la division du travail social* ne serait pas aujourd'hui soutenable en tant que thèse de sociologie, cette contribution est par contre publiable dans une collection éditoriale rassemblant des ouvrages de sociologie<sup>165</sup>.

Dans une certaine mesure, nous pouvons avancer que Mélodie A distingue d'un côté la philosophie sociologique (qu'elle refuse de reconnaître au sein de la discipline sociologique du fait qu'elle se dispense de tout “terrain”) et la sociologie philosophique de l'autre côté (témoignant de la mise en valeur qu'elle effectue du travail de théorisation, reconnu comme une dimension essentielle du métier de sociologue). Atteste aussi de la légitimité que Mélodie A accorde au travail du concept la place qu'elle réserve aux philosophes dans ses ouvrages de sociologie (comme nous en avons pu nous en rendre compte en étudiant la bibliographie de ses différents ouvrages).

Il n'empêche qu'elle distingue bien la philosophie sociologique du travail sociologique théorique, comme en atteste sa proposition de créer une nouvelle section au sein du CNU, qui associerait la sociologie et la philosophie (une section « *philosophie sociale* » ou « *philosophie/sociologie* »), de la même manière que certains chercheurs militent pour la création d'une section de psychosociologie, travaillant l'articulation des réalités psychiques et sociales. Si donc nous résumions la figure de sociologue que représente Mélodie A concernant la place de la philosophie au sein du travail sociologique, nous pouvons avancer qu'elle est une sociologue “médiatrice”, promouvant une médiation institutionnelle entre la sociologie et la philosophie, sans pour autant confondre et annuler les différences existant entre ces deux disciplines, et encore moins pour les opposer :

*« en ce moment, j'en ai beaucoup discuté avec des collègues, qui ont un peu le même souci que moi, c'est vrai qu'il y a des travaux un peu comme celui-là, comme on a*

---

<sup>165</sup> On peut tout de même se demander ici s'il n'y a pas une contradiction à marginaliser au sein de la sociologie des œuvres qui passent couramment comme fondatrices de la discipline.

*Baudrillard, comme on a... Moi je pense qu'il faudrait qu'on accepte dans l'université ou dans la recherche, de mettre une autre branche, comme on a mis démographie/sociologie, et bien on pourrait peut-être mettre philosophie sociale ou philosophie/sociologie, quelque chose de cet ordre-là, mais qu'on ne dise pas que ce soit de la sociologie... » (Mélodie A)*

Néanmoins, ce serait surinterprété que de “ranger” pour le coup Mélodie A dans le pôle de la sociologie empiriste, auquel appartiennent Barbara B et surtout Louis C. En effet, si Mélodie A exige du sociologue qu’il effectue un travail empirique, elle réserve une place équivalente au travail théorique (là où Modeste D et César E lui accordent un certain primat), définissant sa quotidienneté de sociologue par l’alternance de moments théoriques et de phases de terrain :

*« [...] moi c’est un peu comme ça que je vois les choses, c’est-à-dire je fais du terrain, et puis je reviens à de la théorie, et puis j’ai envie à nouveau de faire du terrain ou quelque chose de concret, comme j’ai travaillé là sur les quatrièmes de couverture des bouquins, tout ça, et puis, au bout d’un certain nombre de trucs comme ça, je reviens à la théorie... » (Mélodie A)*

Enfin, le récit de vie de Mélodie A apporte d’autres éléments témoignant du fait qu’elle associe plus qu’elle n’oppose la sociologie et la philosophie. En effet, professeur de sciences économiques et sociales puis proviseur d’un LEP avant d’entamer sa carrière universitaire en sociologie, Mélodie A nous fait part de son engouement pour la philosophie lorsqu’elle était lycéenne, ce qui la rapproche de Modeste D et César E et au contraire la distingue nettement de Louis C, dont on a déjà évoqué « *la déception incroyable* » qu’a suscité pour sa part l’enseignement de la philosophie :

*« Moi j’avais fait beaucoup, énormément de philo, j’adorais ça, on en avait... d’abord, j’avais redoublé mon bac, ça m’avait permis de faire encore plus de philo. Et à l’époque... » (Mélodie A)*

## **2.7 SYNTHÈSE**

Que retenir de ce chapitre consacré à la place que nous ainsi que les professeurs de sociologie de *l’Université* réservons au travail du concept et plus largement à la philosophie ?

Tout d'abord, l'espace de positions plus ou moins antagonistes que nous avons mis en évidence concernant la philosophie nous permet d'entrevoir quel climat intellectuel peut régner au sein la section de sociologie de *l'Université*. Ce qui rend nous semble-t-il d'autant plus intéressant l'analyse des dits et écrits des apprentis sociologues, dont certains ont fait une partie ou la totalité de leur formation universitaire en la compagnie de ces différents professeurs en plus que d'être le doctorant de l'un d'entre eux.

Nous pouvons aussi d'ores et déjà retenir le lien qui noue les prises de position des professeurs de sociologie interrogés concernant la philosophie et leur histoire de vie, avec le rôle visiblement déterminant d'une ou plusieurs rencontres biographiques, que nous dénommons "figures clés", que ce soit à titre de repères (sources d'identifications) aussi bien que de rejets (sources de contre identifications). Nous pouvons ainsi évoquer le professeur de philosophie de lycée concernant Modeste D et Jean Duvignaud concernant Louis C. Ajoutons désormais Jeanne Delhomme concernant César E, un de ses "maîtres à penser" :

*« Moi j'ai eu comme maître en philosophie Jeanne Delhomme, qui était nietzschéenne, et son premier ouvrage s'appelle La pensée interrogative. Pour elle, la pensée ne peut qu'être interrogative. Il faut introduire le négatif en permanence. Si on s'installe dans le repos, c'est fini. » (César E)*

De même, Barbara B évoque elle aussi l'existence de figures clés dans son histoire de vie avec la sociologie, parmi lesquelles nous retrouvons Louis C. L'air de famille que nous avons d'ores et déjà mis en évidence entre eux deux concernant la place du travail du concept au sein du métier de sociologue peut donc être mis en lumière par cette filiation, qui révèle aussi la dette symbolique obligeant Barbara B envers Louis C (l'obligation devant ici être entendue au sens de la triple obligation symbolique du cycle du don, chère à Marcel Mauss et à l'équipe du M.A.U.S.S) :

*« Moi, si tu veux, les personnes importantes dans ma vie, c'est Louis C, que je n'ai eu que deux ans parce qu'après je suis partie ; c'est Mendras évidemment et puis après c'est Tripier, par ordre d'apparition dans ma culture théorique. Parmi ces gens-là, c'est sans doute Louis C sur la sensibilité anthropologique, à laquelle je tiens beaucoup, et qui a toujours été présent dans mes travaux. J'ai toujours été amené..., en fait je suis un peu bancale. Parce qu'il n'y a pas plus sociologue que Claude J, la sociologie des professions,*

*c'est vraiment la sociologie carrée... Et il n'y a pas plus anthropologue que Mendras, d'une certaine façon. Moi j'ai quand même été élevée à cette sauce-là.* » (Barbara B)

Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit des uniques figures clés de ces sociologues et encore moins que la compréhension du lien nouant leur histoire de vie avec leurs choix théoriques se résume à de telles figures clés. Tout d'abord, il est évident qu'il existe bien d'autres clés de compréhension, à commencer par l'existence de "scènes clés", qui nous renvoient à l'imaginaire des sociologues (pensons ici aux images de « *cerveaux désincarnés* » de Louis C).

Par ailleurs, le dualisme de Louis C, opposant la spéculation philosophique à l'expérience sociologique, se distingue de notre lecture et de l'usage pratique que nous faisons de la philosophie. Philosophie que nous identifions donc avant tout comme un exercice, un travail méthodique et ce faisant comme une véritable expérience de pensée, à laquelle nous convient ceux qui sont aujourd'hui l'objet d'une histoire de la pensée et qui ne résument pas à quelques figures marginales, comme Michel Foucault<sup>166</sup>.

Pour autant, nous sommes loin de réduire la sociologie, et notre présent travail de recherche, à un travail du concept. En effet, le fait que nous refusions de séparer et d'opposer la réalité étudiée par le sociologue de sa "boîte à outils" conceptuels indique que nous refusons de réserver la source de nos interrogations aussi bien à nos concepts qu'à notre "terrain". Nous adhérons à ce propos à la thèse de Jeanne Delhomme, figure clé de la sociologie de César E, affirmant que « *l'interrogation vient de partout : non pas seulement de la subjectivité, mais d'autrui et des choses tout aussi bien* »<sup>167</sup>. De cette conception dialectique de la recherche advient un cercle interrogatif, induit par le travail que le sociologue effectue à la fois sur de la matière empirique et sur de la matière conceptuelle. Ce faisant, nous accordons une place aussi importante au travail empirique méthodologiquement mené qu'au travail rationnel du concept, à la condition qu'ils s'emploient à rendre compte de la pluralité et des antagonismes empiriques pour l'un et conceptuels pour l'autre.

---

<sup>166</sup> Comme Modeste D nous l'a fait remarquer à l'occasion d'une relecture annotée de notre travail de recherche, l'usage pratique qu'il réserve à la philosophie est bien moins étriqué que le nôtre (et que nous avons tendance à restreindre à des expériences de pensée liées au travail méthodique du concept) : « [...] *contrairement à la sociologie (ou aux sciences humaines en général), [la philosophie] a l'ambition d'embrasser le tout non seulement de la connaissance du monde mais de l'expérience humaine, en liant par conséquent connaissance et action, théorie et pratique (éthique et politique). La philosophie, ce n'est pas seulement de la logique ou de l'épistémologie !* » (Modeste D)

<sup>167</sup> M. Gagnon, « Compte rendu de : Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative* », *Philosophiques*, vol. 22, n° 1, 1995, p. 170





# **CHAPITRE III – LE DÉTERMINISME EST LA LIBERTÉ**

Notre positionnement relatif à la philosophie et au travail du concept au sein de la recherche sociologique s'inscrit dans un paradigme, entendu dans son sens large, soit en tant que « *matrice disciplinaire* »<sup>168</sup>, « *cadre spécifique de pensée, de références et d'exemples* »<sup>169</sup> ou encore comme « *ensemble de principes théoriques, méthodologiques et pragmatiques* »<sup>170</sup>. Ce paradigme, nous allons le définir, l'explicitier et l'illustrer dans les prochains chapitres, mais nous pouvons avancer ici qu'il tente de synthétiser certains positionnements sociologiques paradigmatiques (paradigme étant pris cette fois-ci dans le sens restreint d'approche conceptuelle ou formelle), méthodologiques et axiologiques.

Or, ces synthèses s'opèrent à partir de tensions paradigmatiques qui divisent et opposent les différents acteurs du champ sociologique, notamment parce qu'elles sont souvent perçues sous la forme de deux pôles conceptuels antagonistes, entre lesquels ou contre lesquels se positionne chaque acteur du champ. Pensons par exemple à la tension méthodologique opposant les échelles d'observation microsociologique et macrosociologique (peut s'intercaler entre ces deux antagonismes méthodologique une échelle d'observation intermédiaire comme la mésosociologie). Ou encore à la tension axiologique opposant une posture sociologique d'engagement, d'implication à une posture de distanciation et de totale extériorité.

Sur le plan paradigmatique (entendu comme approche conceptuelle ou formelle), il se trouve que l'analyse des mémoires de master et thèses de doctorat des apprentis sociologues de notre échantillon, ainsi que les entretiens que nous avons réalisés avec certains d'entre eux, sans oublier l'observation participante que nous avons réalisée au sein de *l'Université* en tant qu'étudiant, nous ont rendu sensible à la tension paradigmatique qui voit s'opposer le pôle paradigmatique du déterminisme à celui de la liberté. Pôle qui recouvre plusieurs oppositions conceptuelles comme celle de l'acteur et de l'agent ou de l'individu et du collectif.

---

<sup>168</sup> T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1995 [1962]

<sup>169</sup> J.-M. Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, p. 454

<sup>170</sup> L. Soler, « Paradigme » in S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 843

### 3.1. UN OXYMORE “À LA MODE” : LES SCIENCES SOCIALES CONTRE LE DÉTERMINISME

#### A. Être ou ne pas être déterministe, telle est la question

Nous ne pouvons alors nous contenter de rendre compte de cette tension paradigmatique mais nous devons expliciter notre propre positionnement à ce sujet<sup>171</sup>. Or, au sein de l'espace de prises de position auquel nous nous confrontons alors, nous nous situons indéniablement du côté du pôle d'orientation du déterminisme. Pour autant, ce positionnement n'inscrit pas notre sociologie dans une perspective fataliste de la même manière qu'il n'implique pas que nous refusions de rendre compte de l'autonomie relative ou encore de la réflexivité des individus et des groupes sociaux.

Selon nous, dès l'instant que la sociologie prétend avoir le statut de science (et faire œuvre d'une rationalité scientifique), elle ne peut que postuler l'existence de déterminismes propres aux faits sociaux. Autrement dit, en tant que science, la sociologie est déterministe ou n'est pas. Tel est le postulat sur lequel repose notre sociologie mais aussi, nous semble-t-il, la sociologie d'Émile Durkheim, à l'image du passage suivant : « *la sociologie ne pouvait naître que si l'idée déterministe, fortement établie dans les sciences physiques et naturelles, était enfin étendue à l'ordre social* »<sup>172</sup>. Mais nous pouvons aussi souligner que cette idée n'est pas étrangère à Max Weber, qui insiste beaucoup sur la double tâche du sociologue et qui est, certes, de comprendre par interprétation (« *deutend verstehen* ») mais aussi d'expliquer causalement (« *ursächlich erklären* ») l'activité sociale qu'il observe<sup>173</sup>. Et nous retrouvons une prise de position similaire chez Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, lorsqu'ils soulignent le lien d'interdépendance entre le principe théorique de non-conscience et le principe du déterminisme méthodologique :

« [...] ce que l'on pourrait appeler le principe de la non-conscience, conçu comme condition sine qua non de la constitution de la science sociologique, n'est pas autre

---

<sup>171</sup> Ce que nous avons notamment proposé dans un article de la revue *¿Interrogations?* (P. Fugier, « Sociologies et déterminismes », *¿Interrogations?*, « Le corps performant », n°7, décembre 2008, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=153>)

<sup>172</sup> E. Durkheim, « La sociologie » in *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 109.

<sup>173</sup> M. Weber, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, tome 1, Paris, Plon/Agora, 1995.

*chose que la reformulation dans la logique de cette science du principe du déterminisme méthodologique qu'aucune science ne saurait renier sans se nier comme telle »<sup>174</sup>.*

Du côté des cinq professeurs de sociologie de l'Université que nous avons interrogés, nous retrouvons dans les propos de Modeste D la référence à ce postulat fondateur de la sociologie française, introduisant par la même occasion le point de vue holiste à partir duquel la sociologie appréhende les interactions sociales. En effet, Modeste D définit la sociologie comme une science traitant d'un ordre de déterminations qui lui est spécifique et qui correspond à un « *quelque chose* » qui est certes produit par les individus mais qui d'une certaine manière leur échappe du fait que les propriétés et la logique de ce « *quelque chose* » correspondent non pas à celles, en soi, de chaque individu, mais à leur mise en rapport, autrement dit aux rapports sociaux (de sexe, de classe, de génération et nous pourrions encore ajouter les rapports sociaux de territoire ou encore de culture ethnique, religieuse, etc.). Toutefois, lorsque nous lui demandons comment il définit la sociologie à ses étudiants et qu'il fait alors référence à ce postulat déterministe, Modeste D précise immédiatement que ce postulat n'est pas partagé par l'ensemble de la communauté des sociologues, ce qu'il estime être en l'occurrence une erreur du fait que cela prive justement la sociologie de son objet spécifique :

*« [...] on part d'un postulat... alors évidemment, en partant de là, j'avais bien conscience, et je le disais d'ailleurs aux étudiants, que ce postulat lui-même est discuté à l'intérieur de la sociologie, que... on suppose qu'il existe un ordre de phénomènes qui est spécifiquement social. Et que c'est cet ordre de phénomènes spécifiquement social qui fait l'objet de la sociologie. En partant de l'idée que, en définitive, il y a dans n'importe quelle interaction entre des individus vivants en société quelque chose de plus et de différent des simples individus en question. Et c'est ce "quelque chose" de plus et de différent qui est l'objet de la sociologie... En expliquant derrière tout de suite que... ce postulat lui-même est discuté à l'intérieur de la discipline, puisque il y a un courant à l'intérieur de la discipline qui conteste le fait qu'il y ait quelque chose de plus et de différent... en ajoutant que pour ma part, je pensais que c'était une erreur profonde que de contester ce postulat parce que c'est un postulat, si on le conteste, il ruine la discipline, enfin il la prive d'objet quoi... » (Modeste D)*

---

<sup>174</sup> P. Bourdieu, J-C. Chamboredon et J-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris-La Haye, Mouton, 1983 [1968], pp. 30-31

Alors, l'identité de ce « *quelque chose* » fait évidemment débat parmi les sociologues et dépend de leur inscription paradigmatique. Ainsi, si Modeste D identifie essentiellement ce « *quelque chose* » comme étant de l'ordre de l'articulation entre l'ensemble des rapports sociaux (de production, de propriété, de classes, de genres, de générations, etc.), Louis C s'inscrit quant à lui dans la filiation durkheimienne, reprise par Pierre Bourdieu, et qui identifie ce « *quelque chose* » comme étant de l'ordre de l'histoire sociale méconnue : « *si on convient que l'inconscient c'est toujours de l'histoire qui est occultée, le sociologue il vise à mettre au jour l'inconscient de la vie sociale* » (Louis C). De même, Louis C se réfère fréquemment (dans ses publications de même que dans son enseignement) à la définition de la sociologie que Émile Durkheim pose dans *Les règles de la méthode sociologique*, soit comme « *science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement* »<sup>175</sup>. Se joint à cette conception durkheimienne de la sociologie, qui érige l'institution en signifiant maître, toute une batterie de concepts comme la coutume, les normes, les règles, les valeurs, etc. Concepts qui se trouvent condensés dans l'extrait suivant de Louis C. Il s'agit d'un article qui s'inscrit dans le cadre d'une publication académique et scolaire, dans laquelle il s'agit de présenter le champ de recherche de la sociologie criminelle. Ce faisant, même si ce cadre implique une présentation plutôt impersonnelle de la part de l'auteur, on y retrouve clairement l'identité épistémologique de la sociologie de Louis C, qui fait ainsi transparaitre son positionnement paradigmatique du côté du pôle déterministe dès le premier paragraphe de l'article :

« *Tout groupement humain consisté secrète des valeurs, des normes et des règles dont l'ensemble – sous forme de coutume, de droit – vise, d'une manière générale, au maintien de sa structure. Cet ensemble normatif agit en retour sur le corps social comme un système de régulation. Bien entendu, les valeurs, les normes et les règles varient selon l'espace et le temps...* » (extrait d'un article rédigé par Louis C<sup>176</sup>).

De son point de vue, le « *quelque chose* » qui fonde et constitue l'objet de la sociologie est donc, sur un plan synchronique, l'institution et, sur un plan diachronique, son histoire sociale occultée ou encore sa mémoire collective<sup>177</sup>, chère à Maurice Halbwachs et auquel se réfère

---

<sup>175</sup> Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p. 90.

<sup>176</sup> Afin de sauvegarder l'anonymat de notre population d'étude, nous ne pouvons livrer la référence bibliographique à partir de laquelle nous tirons cet extrait. Cette règle étant appliquée dans l'ensemble de cet écrit.

<sup>177</sup> « *Dans cette perspective, c'est la mémoire qui apparaît comme l'agent déterminant de la survie du groupe* » ; « *l'homme est Histoire, c'est-à-dire d'abord produit d'une mémoire collective dans laquelle il peut puiser les ressources qui le porteront plus loin en tant qu'individu, en tant que personne* » (extraits d'articles rédigés par Louis C)

fréquemment Louis C par le biais des thèses anthropologiques d'André Leroi-Gourhan. De son côté, César E identifie ce « *quelque chose* » par le concept de « *groupe primaire* », comme il l'explique sous la forme d'une hypothèse dans l'extrait suivant de l'un de ses ouvrages :

« *Terminons par une hypothèse : le véritable ens realissimum, l'être le plus réel, objet véritable de la sociologie, ne serait ni la société, comme le soutient une sociologie holiste, ni l'individu, comme le soutient une sociologie individualiste ou actoriale, la réalité dotée d'un sens maximum serait celle du groupe primaire (de travail, de voisinage, de classe, de caserne, etc.)* » (César E)

Plus globalement, la sociologie de César E s'inscrit elle aussi prioritairement dans le pôle déterministe, concevant le raisonnement sociologique comme la recherche de « *facteurs déterminants* ». Ce qui ne signifie pas, encore une fois, que ce postulat méthodologique constitue un postulat ontologique, excluant toute part d'autonomie ou de réflexivité à l'individu. Mais cela signifie qu'un travail de recherche visant à comprendre sociologiquement l'autonomie ou la réflexivité des individus consiste à mettre à jour leurs conditions sociales de possibilité, relatives à leur mise en rapport (sur un plan synchronique comme diachronique). Ainsi, concernant la question de la lucidité, César E déclare « *qu'elle est perspectiviste, liée à des positions qu'on peut théoriser mais pas totalement car on n'a pas la maîtrise de tous les facteurs déterminants* » (César E). C'est de la même manière que Louis C travaille la problématique des conditions sociales de possibilité de la volonté, soit comme la recherche des facteurs sociaux déterminants de la volonté. Il s'intéresse ainsi au « *caractère socialement déterminé de telle ou telle posture qualifiée de volontaire* » et, se référant aux travaux d'Alain Girard sur *La réussite sociale*<sup>178</sup>, pose l'hypothèse de la construction d'un *habitus* volontariste, généré par l'intériorisation de « *systèmes de valeurs fortement volontaristes...* », dans le cadre de la socialisation familiale (mais on pourrait ajouter d'autres univers sociaux de socialisation comme l'institution scolaire)<sup>179</sup>.

## ***B. Les dérapages de l'anti-déterminisme***

---

<sup>178</sup> A. Girard, *La réussite sociale en France. Ses caractères, ses lois, ses effets*, Paris, Presses universitaires de France, 1961

<sup>179</sup> Pour le coup, nous pouvons nous étonner de cette convergence de position entre Louis C, Modeste D et César E, qui se séparent sur des points essentiels par ailleurs.

Toutefois, comme Modeste D le précise à ses étudiants lorsqu'il définit et défend sa conception déterministe de la sociologie (dans le sens où il s'agit de déterminer et de comprendre ce « *quelque chose* » constitué par les rapports sociaux), plusieurs paradigmes sociologiques, comme l'actionnisme, l'ethnométhodologie ou l'interactionnisme, ne partagent pas ce postulat mais se construisent contre le déterminisme, ou tout du moins à travers une critique ferme du déterminisme sociologique (*i.e.* de la sociologie définie comme recherche de déterminants sociaux). Anselm Strauss nous présente ce positionnement concernant la sociologie interactionniste : « *Mead, Thomas et Park sont antidéterministes en ce sens qu'ils recherchent un point d'équilibre entre des acteurs totalement libres dans leur volonté et des acteurs dont les actions sont assez strictement déterminées, autrement dit, soumises à des contraintes. Les interactionnistes sont essentiellement antidéterministes...* »<sup>180</sup>. Ainsi, en ayant une connotation négative du terme de «*déterminisme*», la sociologie interactionniste se situe sur ce point en rupture avec la conception durkheimienne de la discipline, qui associe le principe du déterminisme à la scientificité de la discipline.

Pour notre part, notre intention consiste à expliciter une autre représentation du déterminisme sociologique que celle que proposent les sociologues interactionnistes (auxquels nous pouvons associer les sociologues actionnistes et ethnométhodologues) et à partir de laquelle ils se construisent contre le déterminisme sociologique. Loin de faire le procès de ces paradigmes, nous défendons l'idée, peut-être paradoxale de leur point de vue, que le déterminisme sociologique, tel que nous le concevons, n'est aucunement incompatible avec le fondement de leur critique du déterminisme sociologique, tel qu'ils le conçoivent. Critique interactionniste qui invite à juste titre le sociologue à s'intéresser « *moins à l'institué qu'à l'instituant* »<sup>181</sup> et qui évite ce faisant de réifier la réalité sociale (en la réduisant à un état, une chose).

Mais leur critique du déterminisme occasionne aussi des effets pervers, voire des dérapages interprétatifs, lorsqu'elle érige l'individu *contre* le social (lequel est alors réduit à une fonction de contraintes et de déterminants sociaux). Ainsi, William I. Thomas distingue voire oppose «*le social*» d'un côté (les normes, valeurs et structures sociales) et l'individuel de l'autre (la réflexivité, la subjectivité et les compétences individuelles). Il définit la société comme « *le processus d'une interaction continue entre conscience individuelle et réalité sociale* »<sup>182</sup>,

---

<sup>180</sup> A. Strauss, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1992

<sup>181</sup> D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004, p. 6

<sup>182</sup> W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, Paris, Nathan, 1998, p. 45



comme si l'individu et la « *réalité sociale* » constituaient deux entités, deux mondes séparables, d'un point de vue ontologique comme méthodologique. De même, selon Herbert Blumer, la structure sociale n'est « *que le théâtre de l'action [...] La culture, le rôle, la classe sociale, etc., en composent le cadre, mais sans déterminer les comportements.* »<sup>183</sup> Identifiée comme un « *cadre* » de l'action individuelle, la dimension macrosociologique n'est pas déniée certes, mais elle est réduite comme une simple donnée interprétée, négociée, arrangée par les individus. Et, de ce fait, le dualisme entre l'individu (négociateur) et la société (objet de la négociation) est maintenu.

Une métaphore identifiant la réalité sociale à un grand magasin peut être ici mobilisée. La dimension macrosociologique s'apparente à une somme de produits que s'approprient les individus, ainsi identifiés comme les clients d'un *self-service*. Est présupposé le fait que ce magasin (la structure sociale) n'existe que par la présence de clients (les individus). Privé de l'action des clients, le magasin n'a aucune signification. Dès lors, les modalités sociales par lesquelles ce magasin a été produit ne sont pas interrogées. Et c'est à une telle vision pragmatiste du social que nous renvoie parfois la sociologie interactionniste, réduisant l'individu à un *consommateur* de structures sociales (et ne voulant rien savoir des processus d'exploitation et de domination assujettissant les individus *producteurs* de ces structures) :

« *La "société" est donc un processus d'actions et non un ensemble fixé de structures. Hors l'action, la structure des relations entre les individus se trouve privée de signification. [...] La macro-organisation sociale, la culture, les configurations de rôles sociaux existent certes. Mais ils influencent les conduites réelles dans la seule mesure où ces entités abstraites se concrétisent dans la composition de situations qui mettent les acteurs en état d'agir et de se servir [...]* »<sup>184</sup>

Toutefois, il est important de ne pas réduire la sociologie interactionniste, de même que les sociologies actionniste et l'ethnométhodologie, à ce genre de dérapage interprétatif. Et cela serait certainement plus respectueux de la richesse de ce paradigme que de le présenter comme un espace de positions marqué par deux pôles d'influences, un pôle individualiste, « *situationniste* »<sup>185</sup> et un pôle structural, le premier tendant vers une conception dualiste du

---

<sup>183</sup> D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, op. cit., p. 42

<sup>184</sup> H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 78 et p. 87

<sup>185</sup> J-M. De Queiroz et M. Ziolkowski, *L'interactionnisme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes, 1997, p. 73

rapport entre individu et société tandis que le second tend davantage vers une conception dialectique de ce rapport. Mais sachant aussi que cela serait tout aussi discutable que de présupposer que les sociologies ayant un positionnement épistémologique déterministe (les sociologies durkheimienne, marxiste, structuraliste, etc.) succombent systématiquement au même écueil, soit appréhendent l'individu et la société comme des rapports sociaux réifiés, dualistes et non pas dialectiques.

### ***C. Le savoir local contre le déterminisme sociologique***

Concernant notre échantillon de professeurs de sociologie, c'est du côté de Barbara B, sociologue qui s'identifie comme interactionniste, que nous repérons une remise en cause du déterminisme sociologique. Mais son positionnement au sein de la tension paradigmatique opposant le pôle du déterminisme et le pôle de la liberté s'avère en fait très ambigu. Certes, ce sont dans les propos de Barbara B que nous retrouvons la critique la plus forte du déterminisme sociologique, qu'elle associe au principe de non-conscience précédemment introduit mais en le désignant, selon nous à tort, comme un principe ontologique et non pas comme un principe méthodologique. La référence à la formule de "*cultural dopes*", lancée par Harold Garfinkel à propos de la manière dont les sociologues fonctionnalistes identifient les individus, donnant qui plus est une connotation éthique à sa prise de position (car on pressent bien qu'outre le fait que les individus ne *sont* pas des idiots culturels, il ne *faut* pas les « prendre » comme tels) : « *moi, je ne fais pas partie des sociologues qui pensent que les gens sont inconscients de la situation sociale dans laquelle ils sont. Moi, je ne les prends pas du tout pour des "idiots culturels" comme le dit Strauss [en réalité, la formule revient à Harold Garfinkel]* ». En fait, c'est davantage le couple antagoniste inconscient/conscient qui structure le discours de Barbara B plutôt que celui opposant le déterminisme à la liberté. Et c'est plus précisément encore la figure du sociologue omniscient qu'elle rejette, celui qui intervient au nom d'un savoir sociologique qu'il est prêt à transmettre à des profanes inconscients, qui ne savent ni ce qu'ils font, ni ce qu'ils sont, de la même manière qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent. Sans le nommer, c'est Alain Touraine qui se trouve dans le viseur semble-t-il de Barbara B, faisant des allusions à ses interventions, notamment télévisées, avec les ouvriers ou encore les étudiants :

*« Les gens qui bossent dans une usine depuis trente ans, lorsque le sociologue déboule en disant "Je vais vous expliquer les dysfonctionnements ... ou pourquoi vous êtes malheureux ... ou bien vous allez me causer et après je pourrai vous dire pourquoi vous êtes malheureux..." », je pense que ce genre de sociologue doit retourner sur les bancs*

*de... ou bien faut qu'il aille bosser à l'usine pour comprendre ce que c'est... [...] Pour moi, le discours du sociologue est un autre discours et non pas un méta-discours. Et après, quand le discours du sociologue a été questionné, on peut proposer une hypothèse de travail. Ce n'est pas, sous prétexte qu'il s'appelle untel et qu'il passe à la télévision et qu'il va vous expliquer pourquoi les étudiants sont en grève...» (Barbara B)*

Mais c'est aussi Pierre Bourdieu qui se trouve dans le viseur de Barbara B, et sa prétention à produire un « *méta-discours* » sur les agents sociaux qui eux se trouvent englués dans leurs illusions et prénotions. Nous pouvons ici proposer un élément issu de notre observation participante au sein de *l'Université* afin d'étayer notre propos. Ainsi, fustigeant cette figure de sociologue omniscient (personnifiée entre autre par les philosophes, pour faire écho à la section précédente), Barbara B nous a alors cité un extrait du chapitre « Comprendre » de *La misère du monde*, dans lequel Pierre Bourdieu défend le principe de non-conscience et soutient que « *les agents sociaux n'ont pas la science infuse de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font ; plus précisément, ils n'ont pas nécessairement accès au principe de leur mécontentement ou de leur malaise et les déclarations les plus spontanées peuvent, sans aucune intention de dissimulation, exprimer tout autre chose de ce qu'elles disent en apparence* »<sup>186</sup>. Barbara B nous précisant par la même occasion qu'il ne faut pas réduire cette figure de sociologue récusant toute réflexivité et conscience aux individus à un hypothétique « *premier Bourdieu* », celui du *Métier de sociologue*, mais que Pierre Bourdieu s'inscrit dans une position surplombante jusque dans ses dernières contributions, même lorsqu'il donne les signes ostentatoires de l'écoute et recourt à une méthodologie plus qualitative, comme dans *La misère du monde*.

Nous pouvons essayer de transposer le langage analytique de César E au langage de Barbara B, en dépit de leurs divergences. Ainsi, de la même manière que César E soutient que la pensée est une expérience, qui se caractérise certes par un bien plus fort degré d'abstraction qu'une expérience pratique (comme l'expérience ouvrière pour reprendre son exemple), Barbara B soutient d'une certaine manière que l'expérience empirique peut s'entendre comme une pensée pratique, qui se caractérise certes par un bien plus faible degré d'abstraction qu'une expérience théorique mais d'où se dégage une forme d'intelligibilité, une compréhension qui n'est pas spéculative mais pratique. Cette intelligence pratique peut être définie comme une compréhension de sa situation qui se fonde sur le fait que justement « on y est », parce qu'on

---

<sup>186</sup> P. Bourdieu, « Comprendre » in P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, 1993, p. 1413

est dans la situation et parce que, tout en y étant, on la fait. C'est en cela que Barbara B fustige les sociologues qui interviennent auprès d'ouvriers ou d'étudiants pour leur « *expliquer* » leur situation, leurs problèmes ou leur souffrance. Parce qu'ils ne leur reconnaissent aucune intelligence pratique, ou, pour le dire plus simplement, ils négligent totalement le fait qu'ils acquièrent peu à peu « de la bouteille » dans les différents champs et univers sociaux qu'ils investissent et qu'ils n'ont pas attendu le sociologue pour comprendre la situation dans laquelle ils se trouvent. C'est notamment en ce sens que Barbara B rejoint « *l'anti-déterminisme* » des interactionnistes<sup>187</sup>. Parce qu'elle associe au déterminisme sociologique un principe ontologique de non-conscience qui ne reconnaît pas l'intelligence pratique des acteurs et la compréhension qu'ils peuvent avoir de leur situation. Il est logique en cela qu'elle se réfère à la sociologie pragmatique de Luc Boltanski et à l'ethnométhodologie pour définir le discours du sociologue non pas comme un « *méta-discours* » mais simplement comme un autre discours, qui traduit dans un langage théorique, à travers le recours à la typologie, le discours des acteurs :

**Barbara B :** *je pense qu'il faut faire les comptes rendus des réalités qu'on observe, qu'il faut les soumettre au laboratoire, que le discours du sociologue est un discours qui est une énième vision de la réalité du monde, et qu'il faut l'analyser comme tel, certes inscrite dans un champ particulier qui est la sociologie française.*

**PF :** Avant d'être la vérité, la sociologie c'est avant tout un discours...

**Barbara B :** *Voilà. Oui. Et c'est un discours socialement situé. C'est parce qu'on a accès à la multiplicité des discours qu'on peut typologiser, comparer, etc. Pour moi, le discours du sociologue est un autre discours et non pas un méta-discours.*

À partir de là, si le discours sociologique peut être considéré comme une forme de verdict, un « dire vrai » sur la réalité sociale, ce dire vrai n'est pas pour autant la propriété exclusive du sociologue, de la même manière qu'il n'enferme pas les individus dans une supposée fausse conscience. Contrairement à un sociologue comme César E, qui insiste sur la rupture séparant

---

<sup>187</sup> L'anti-déterminisme de la sociologie interactionniste trouve en la critique phénoménologique du naturalisme scientifique l'une de ses sources philosophiques. La phénoménologie se focalisant sur la description des phénomènes « en soi », dans l'espoir d'y trouver l'essence qui échappe notamment aux opérations d'objectivation des sociologues naturalistes : « *La phénoménologie cesse d'apparaître comme une auxiliaire de la science, une simple "théorie de la connaissance" à laquelle elle s'était vue réduite. En effet, elle implique un renversement du "renversement de l'attitude scientifique", un parti pris pour le "phénomène" que l'opération de "construction déforme" »* (L. Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 73). Louis Pinto citant ici plusieurs passages du livre qu'Emmanuel Levinas a consacré à Edmund Husserl (E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930).

irréremédiablement la connaissance ordinaire de la connaissance scientifique, Barbara B envisage de manière continue, et non pas discontinue, les discours ordinaire et scientifique.

En fait, on peut avancer qu'elle distingue deux formes de vérités pour une seule et même réalité sociale. Prenons un exemple qu'elle connaît bien, le choix du successeur dans les exploitations agricoles. Et bien le discours que les agriculteurs vont proposer au sociologue concernant cette réalité sociale (la succession de l'exploitation) constitue une « *vérité locale* », dans le sens où le recouplement des différents entretiens fait apparaître des éléments discursifs récurrents, qui sont partagés par l'ensemble de la profession. Concernant les agriculteurs et la succession de leur exploitation, ces récurrences discursives prennent souvent le forme d'aphorismes ou d'expressions coutumières du type « *être né dedans* », « *avoir ça dans le sang* » ou encore « *on n'a rien faire pour* » (sous-entendu, on n'a rien fait pour que ce soit tel fils et pas tel autre qui reprenne l'exploitation). Barbara B désigne ces récurrences discursives par le terme de rhétorique. En l'occurrence, il s'agit ici d'une rhétorique professionnelle (elle évoque aussi parfois le terme, plus global, d'idéologie, en soulignant par exemple que « *toutes les professions fonctionnent avec une idéologie professionnelle* »). À côté de ce verdict local, il existe un autre verdict, un autre « dire vrai » concernant cette même réalité sociale, à savoir le verdict que formule le sociologue. Mais le verdict du sociologue n'est pas « plus vrai » que celui des agriculteurs. Son discours n'est ni au-dessus, ni au-dessous du discours des acteurs, mais il est « à côté » du leur. C'est « *un autre discours et non pas un méta-discours* ». Et si le sociologue dit autre chose que les agriculteurs, c'est simplement une autre version de leur réalité qu'il construit, de par le privilège qu'il a de recueillir toutes les versions des interrogés d'une part et du fait qu'il dispose d'indicateurs objectifs (comme l'âge du père agriculteur, l'âge de son fils et son rang dans la fratrie, etc.), indicateurs qu'il va recouper avec les versions des interrogés. En résumé, au savoir local des acteurs se joint le savoir global du sociologue<sup>188</sup>, mais qui n'est pas un méta-savoir, la globalité du savoir du sociologue tenant au fait qu'il recoupe les savoirs locaux des acteurs avec des indicateurs objectifs.

Il n'est aucunement question pour Barbara B d'opposer la clairvoyance du sociologue à l'ignorance et l'inconscience des acteurs. Encore une fois, les individus ne sont pas des « *idiots culturels* » et encore bien même le sociologue construisse une vérité (en recoupant la parole de ses interrogés avec des indicateurs objectifs) que ne reconnaît pas ou ne formule pas ses interrogés, cela ne signifie aucunement qu'ils n'en ont pas conscience. Le non-dit n'est pas

---

<sup>188</sup> C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003 [1983]

inconscient, il est stratégique, ce qui nous renvoie bien au pôle de la liberté plutôt qu'à celui du déterminisme :

« *Moi par exemple, les gens ils me disent "on n'a rien fait pour..." , j'entends "on n'a rien fait pour" partout. Je peux déjà dire que ce "on n'a rien fait pour", il a valeur de vérité locale, c'est-à-dire qu'entre eux ils vont tous dire ça. Maintenant, où est ce que j'arrive à dire que ce "on n'a rien fait pour", c'est une rhétorique ? C'est parce que je croise ça avec des indicateurs absolument objectifs comme la place dans la fratrie. Pour autant, ce n'est pas qu'ils ne sont pas conscients de ça. Mais, à ce moment-là, il y a quelque chose qui va venir dissimuler au chercheur la stratégie. Sachant que si tu leur dis que c'est une stratégie, ils vont te dire "non mais vous vous foutez de ma gueule. Si vous croyez que j'ai fait 4 enfants parce que j'attendais un garçon..." . Sauf que, la seule manière de faire la preuve que c'est une rhétorique, c'est de retourner aux éléments quantitatifs, enfin, objectifs. » (Barbara B)*

Du coup, le sociologue peut être considéré comme celui qui vend la mèche et qui dit ce que, au fond, tous les acteurs de son objet d'étude savent, mais n'ont pas intérêt à dire ou à reconnaître (notamment s'ils ne veulent pas "perdre la face", face au sociologue). Le "dire vrai" du sociologue ne leur échappe pas, c'est juste qu'ils n'ont pas intérêt à le dire. Ainsi, si les agriculteurs prétendent n'avoir « rien faire pour » que ce soit tel fils plutôt qu'un autre qui reprenne l'exploitation (« vérité locale »), c'est parce qu'ils avaient de « bonnes raisons »<sup>189</sup> de le désigner (vérité sociologique). Par contre, leur "dire vrai" à eux, leur rhétorique professionnelle, échappe au sociologue, à moins qu'il soit lui aussi "né dedans", c'est-à-dire qu'il soit lui aussi issu d'un milieu agricole.

Cela dit, au sein de cette tension paradigmatique qui oppose déterminisme et liberté (et qui recouvre d'autres oppositions comme conscient/inconscient, acteur/agent, etc.), le positionnement de Barbara B s'avère plus ambigu qu'il n'y paraît. En effet, son affiliation avec la sociologie interactionniste, le fait qu'elle ne prenne pas les individus pour des « idiots

---

<sup>189</sup> Assez bizarrement, les concepts travaillés par Raymond Boudon sont totalement absents du vocabulaire sociologique de Barbara B. Ceci s'explique notamment par le fait qu'elle réduise la conceptualité de Raymond Boudon à la seule rationalité instrumentale et ne retrouve ce faisant aucunement les stratégies langagières de "ses" acteurs agriculteurs dans les calculs de l'*homo oeconomicus*. Il se trouve pourtant que les travaux de Raymond Boudon sur la rationalité axiologique (en référence à la typologie de Max Weber) et sur la rationalité cognitive (retravaillée depuis par des sociologues comme Charles-Henry Cuin ou Gérard Bronner) pourraient parfaitement trouver leur place dans le propos de Barbara B. Nous pensons notamment à son ouvrage *Raisons, bonnes raisons* (Paris, Presses Universitaires de France, 2003).

*culturels* » mais reconnaisse leur savoir local (issu de leurs expériences pratiques plutôt que d'une réflexion spéculative), leurs capacités stratégiques et le fait qu'ils ne soient pas dupes du savoir global du sociologue constituent autant d'éléments qui témoignent de son positionnement modéré du côté du pôle d'orientation de la liberté. Mais nous pouvons repérer une déviance sémantique dans ses prises de position paradigmatiques, c'est-à-dire la présence de notions, de concepts, d'idées qui "clochent" par rapport à l'ordre de son discours, *i.e.* qui marquent un écart par rapport à la norme habituelle de son discours paradigmatique.

Cette déviance sémantique de Barbara B se traduit par un discours intellectualiste, identifiant un lieu que "normalement" elle rejette (dans l'ordre de son discours), celui de l'inconscient, concept qui nous renvoie bien évidemment au pôle d'orientation déterministe. C'est pourtant bien à l'inconscient, défini comme lieu des rationalisations et des défenses, que Barbara B se réfère lorsque nous abordons l'exercice de la socioanalyse (entendue au sens de Pierre Bourdieu). En effet, lui demandant si elle conseille ou non à ses étudiants d'opérer un travail de type socioanalytique sur leurs expériences biographiques (et leurs effets sur la relation objective et subjective qu'ils entretiennent avec leur objet d'étude), Barbara B évoque le suivi de mémoires qu'elle effectue dans le cadre du DSTS (Diplôme Supérieur du Travail Social). Or, elle inscrit alors le sociologue dans un rôle qu'elle rejette *a priori* (comme en témoignent ses vives critiques de l'intellectualisme prétentieux de Alain Touraine ou Pierre Bourdieu), à savoir celui qui consiste à faire prendre conscience aux profanes (non sociologues) d'une réalité qu'ils ignorent ou méconnaissent et qui pourtant les concernent en premier lieu. En l'occurrence il s'agit du lien qui relie leur histoire de vie et leur choix d'objet d'étude. Et si le discours qu'elle provoque alors ne la satisfait pas (échec de la prise de conscience), il n'est pas du tout identifié comme une rhétorique, partagée par l'ensemble des étudiants et qui signifierait non pas qu'ils n'ont pas conscience de ce lien mais qu'ils n'ont pas intérêt à l'admettre, pour des raisons que des indicateurs objectifs mobilisés par le sociologue pourraient permettre de dévoiler. Ce n'est pas du tout cet argumentaire qu'utilise Barbara B mais une thèse qui interpelle le lieu de l'inconscient : le discours des étudiants ne constitue pas une intelligence pratique mais plutôt des rationalisations (de « *la psychologie de bas étage* », « *une introspection sans intérêt* », peut-être même pour son propre auteur !). Et ce qui fonde alors le manque d'intérêt de leur discours, « *ce sont des défenses* », les étudiants « *se battent* » contre des défenses. En disant cela, Barbara B se situe bien dans le pôle du déterminisme qu'elle combat par ailleurs, celui qui récuse toute capacité réflexive aux acteurs pour comprendre et communiquer sur leur propre vécu :

*« Tu vois, par exemple, c'est une des choses que j'ai faite quand j'intervenais au DSTS. Parce que j'avais des gens qui faisaient de la sociologie et qui n'en avaient jamais fait auparavant. Et puis je me disais, il faut vraiment qu'ils prennent conscience que il y a un rapport entre l'objet qu'on travaille et l'objet dont on vient. J'ai fait ça, j'ai appuyé là-dessus dans l'histoire de vie, sa propre histoire quand on choisit son terrain... Et puis je me suis rendu compte, ou j'ai été mal comprise, que ce que je faisais produisait un effet inverse, effet qui est d'ailleurs assez bien repris par Bourdieu [Barbara B se réfère probablement ici à l'illusion biographique]. En effet, ils tombaient dans la psychologie de bas étage, sur 20 pages ("moi, quand j'étais petit..."), c'est-à-dire qu'ils livraient une introspection sans intérêt, peut-être pas pour eux cela dit, quoique, je ne suis même pas sûr que ça en avait. Et une introspection qui était en plus faite d'une manière scolaire. Donc, moi, j'en ai déduit qu'on se battait contre des... Je veux dire, des défenses, ce sont des défenses... Peut-être aussi parce que je n'ai pas eu assez de temps... avec ces gens-là... Après, du coup, j'ai un peu renoncé... » (Barbara B)*

De même, lorsque nous lui faisons part de l'intérêt du travail socioanalytique, en ce qu'il permet non pas de s'arracher ou refouler son histoire de vie mais de l'explicitier et de maîtriser ses effets sur son travail sociologique, Barbara B remet en question la possibilité d'accéder à une telle forme de lucidité, ce qui de nouveau présuppose l'existence d'un inconscient, d'un « *quelque chose* » qui nous dépasse en tant qu'individu, que nous méconnaissons ou refusons de reconnaître... :

**PF** : J'ai une conception de la recherche qui part de l'idée d'aller sur un terrain de recherche armé d'un sac à dos dans lequel se trouve notamment notre terrain biographique. Et tant qu'on n'explique pas ce sac à dos, si on fait comme si on n'en avait pas, ça peut complètement biaiser nos interprétations. Et ça me semble très important d'être lucide à ce niveau-là...

**Barbara B** : *Oui, mais si tu veux le problème, c'est la question de savoir si on peut être lucide. La question de la lucidité elle est difficile parce que c'est une question d'ordre psychanalytique. Ça renvoie à notre capacité à se regarder, objectivement, à entendre quelque chose de soi qui du coup, par définition, demande une démarche analytique. Il faudrait alors que tous les sociologues fassent une analyse...*



La dernière phrase de Barbara B résout peut-être l'apparente incohérence entre ce discours à connotation déterministe, voire même fataliste (remettant en question l'avènement d'une forme de lucidité) et son discours "habituel" (où elle substitue à l'idée de fausse conscience celle de rhétorique stratégique, valorisant par la même occasion l'intelligence pratique et le savoir local des acteurs). En effet, la recherche de ce « *quelque chose* » qui relie l'histoire de vie d'un étudiant avec son choix d'objet est déléguée à la psychanalyse. Ce faisant, si déterminisme il y a, il ne s'agit pas d'un déterminisme sociologique mais d'un déterminisme psychique. Autrement dit, ce n'est pas le travail du sociologue que de rechercher ce « *quelque chose* ». Preuve en est le fait que lorsqu'il tente de le faire, il se confronte à « *des défenses* » contre lesquelles « *se battent* » les individus. Sachant par ailleurs que Barbara B n'a pas du tout envie d'entendre parler de psychanalyse au sein du champ sociologique :

« *Si on m'avait parlé de la connaissance psychanalytique dans un cours de sociologie, et bien je me serais dit 'ou bien je vais voir des psychanalystes qui sont balaises sur la question ou bien je vais voir des vrais sociologues, mais pas des philosophes'.* »  
(Barbara B)

En résumé, chacun à sa place ! Les sociologues qui jouent au psy prenant bizarrement l'étiquette de philosophes ! Mais ce qui pour le coup réordonne les prises de position paradigmatiques de Barbara B et redonne une cohérence à son relatif anti-déterminisme.

#### ***D. Le social réduit à la contrainte sociale***

Si nous retrouvons la mise en cause du déterminisme sociologique dans les propos de Barbara B, nous retrouvons l'association du social à la contrainte dans les propos de Mélodie A (contrainte qui constitue l'un des deux caractères distinctifs du fait social tel que le définit Émile Durkheim). En effet, lorsque nous lui demandons de nous parler des auteurs clés de sa sociologie, elle évoque l'École de Francfort et Pierre Bourdieu. Mais si elle identifie l'École de Francfort par sa pluridisciplinarité, associant le marxisme et la psychanalyse, la sociologie de Pierre Bourdieu est directement associée à la notion de déterminants sociaux, ce qui en l'occurrence correspond au postulat qui fonde la scientificité de la sociologie (*cf.* les extraits d'Émile Durkheim et du *Métier de sociologue* que nous avons proposés en tête de ce chapitre), postulat auquel nous nous rattachons : la sociologie, en tant que science de ce cet ordre spécifique de phénomènes que sont les rapports sociaux, consiste à rechercher quels en sont les différents déterminants.

Ainsi, la sociologie de Mélodie A s'inscrit bien dans le pôle paradigmatique du déterminisme et est attachée à la recherche des déterminants sociaux à laquelle elle associe Pierre Bourdieu et plus largement la sociologie. Mais il se trouve néanmoins que Mélodie A n'est pas totalement satisfaite de cette explication sociologique et ce sont en l'occurrence ses recherches menées sur la musique qui l'ont convaincue de l'insuffisance des déterminants sociaux pour expliquer, comprendre les individus. Pourrions-nous alors dire que cela modère voire remet en question le positionnement de Mélodie A au sein de la tension paradigmatique opposant le déterministe et la liberté ? Oui et non. Oui, parce que Mélodie relativise effectivement le poids des déterminations sociales. Non parce que cette critique, elle l'effectue à partir d'une position extérieure à la sociologie, ce qui signifie qu'on quitte concrètement l'épistémologie de la sociologie pour intégrer l'ensemble disciplinaire plus large des sciences humaines. C'est toute la différence avec Barbara B qui critique le déterminisme sociologique à l'intérieur de la discipline, au nom d'une autre conception de la sociologie. En ce qui concerne Mélodie A, elle ne remet aucunement en question le fait que la sociologie s'évertue à rechercher des déterminants sociaux mais signale les limites heuristique de cette recherche, et ce faisant les limites de la sociologie, l'amenant à aller "voir ailleurs", notamment du côté des sciences cognitives comme la neurologie ou encore du côté de la psychologie :

*« Moi, mes deux repères, quand je faisais ma thèse et quand je l'ai finie, c'était Bourdieu, avec les déterminants [...] Et puis j'ai émis quand même des bémols pour Bourdieu, donc c'est pour ça que je ne me sens pas vraiment "rattaché" à quelque chose. J'ai émis des bémols parce que je pense qu'on ne peut pas totalement considérer que les déterminants sociaux sont suffisants. Et c'est la musique qui m'a fait penser ça, parce que la musique, elle renvoie à autre chose qu'à des déterminants sociaux... Alors. [...] Il me semble important de revenir peut-être à ce qu'on n'a pas assez utilisé avec Morin, sur toute cette articulation qu'il y a entre... je dirais le cerveau, pour faire court, et le social. Et là en ce moment, je suis en train de travailler un peu là-dessus, ce qui est très difficile parce que, travailler à partir de travaux de neurologies, ce n'est pas évident, mais c'est un peu comme ça que je me dis... Et là j'avance toujours dans mon phénomène social total... Là je vois qu'il y a vraiment des travaux en ce moment qui sortent sur le cerveau... on avance quand même... Et ça je me dis, il faut absolument que j'arrive... bon, moi, en socio de la musique, ce qui m'intéresse le plus c'est l'aspect de l'émotion, et là justement j'arrive à faire mon articulation avec cerveau et émotion, qu'est-ce qu'on connaît et qu'est ce qui se passe avec le social. Et je pense que je vais*

*arriver à montrer qu'il y a une limite à la compréhension avec la sociologie, mais ce n'est pas une tard hein... » (Mélodie A)*

Nous ne pouvons que reconnaître la limite heuristique de la sociologie qui tient au fait que les déterminants sociaux ne constituent qu'un ordre de déterminations spécifique et que la compréhension de l'humain, ce que nous pourrions nommons son anthropologie, englobe bien d'autres ordre de déterminations, d'ordre biologique, géographique, neurologique, psychique, etc. Et nous ne pouvons que corroborer à la nécessité d'aller "voir ailleurs" dès l'instant qu'on a le désir de tendre vers une perspective véritablement anthropologique<sup>190</sup>.

Par contre, il nous semble que Mélodie A mobilise une conception restreinte des déterminants sociaux, en se focalisant uniquement sur leur dimension de contrainte ou d'autocontrainte. Or, les déterminants sociaux ne font pas que limiter les actions, les représentations et les sensations des individus (leurs manières d'agir, de penser et de sentir, pour reprendre la terminologie d'Émile Durkheim). Il faut aussi ajouter que, corrélativement, les déterminants sociaux génèrent et sont les instruments ou encore les supports de ces actions, représentations et sensations. Il se trouve que Mélodie A tend à appréhender les déterminants sociaux uniquement sous l'angle de la contrainte, ce qui limite d'autant plus le potentiel heuristique de la sociologie de Pierre Bourdieu et plus largement de l'ensemble de la sociologie. Ainsi, lorsque nous lui évoquons le fait que Pierre Bourdieu, dans un avant-propos dialogué avec le psychanalyste Jacques Maître<sup>191</sup>, rapproche la sociologie et la psychanalyse, entrevoit le projet de monter une société de socio-analyse et parle de la socialisation des pulsions, c'est de nouveau la seule dimension de contrainte du social à laquelle se réfère Mélodie A, justifiant par la même occasion le recours aux disciplines voisines :

*« Mais il a raison [de rapprocher sociologie et psychanalyse, de parler de socialisation des pulsions, etc.]... Moi je le disais aux étudiants, enfin aux séminaires de thèse, je leur disais tout le temps, "mais en fait, il a réalisé les limites de son travail sur les déterminants. Il ne dit pas qu'il met ça un peu à part, mais il ouvre autrement" Et pour*

---

<sup>190</sup> Nous ne nous retrouvons aucunement dans ce qu'on pourrait nommer la mise en œuvre d'une anthropologie sociologique, par laquelle certains sociologues se prétendent anthropologues en universalisant leur point de vue sociologique à l'ensemble de "l'humain". Selon nous, une anthropologie, encore bien même elle se limite aux seuls aspects culturels de l'humain, ne peut qu'être pluridisciplinaire et travailler l'articulation entre la sociologie et des sciences comme l'économie, l'ethnologie, la géographie, l'histoire, la linguistique, la psychanalyse ou encore la psychologie. Pour notre part, notre degré de connaissances dans ces disciplines est bien trop insuffisant pour qu'on puisse se prétendre anthropologue.

<sup>191</sup> P. Bourdieu et J. Maître, « Avant-propos dialogué » in *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, pp. V-XXII

*progresser, on ne peut pas continuer sur les déterminants, il faut aller sur une notion plus individualisée... » (Mélodie A)*

Travailler sur le cerveau, à partir de la neurologie, de même que travailler sur une notion « *plus individualisée* » comme l'émotion, permet à Mélodie A d'aller au-delà du social et de ses contraintes, sans pour autant le délaisser. Mais une telle conception du social laisse entendre qu'on ne peut comprendre sociologiquement des phénomènes ou processus comme l'autonomie, la réflexivité, la lucidité (pour nous référer aux propos de César E, évoquant la recherche de ses facteurs sociaux déterminants) ou encore la volonté (pour nous référer cette fois-ci à l'article que Louis C a consacré aux conditions sociales de possibilité de la volonté, posant l'hypothèse de la construction d'un *habitus* volontariste).

Cela dit, nous tenons à mesurer nos propos concernant la conception du social et des déterminants sociaux que propose Mélodie A et qui peut nous sembler restrictive. En effet, Mélodie A justifie aussi son recours à d'autres disciplines que la sociologie par le fait qu'elle travaille sur ce complexe objet d'étude qu'est l'émotion (et plus précisément l'émotion musicale). Mélodie A introduit alors une problématique essentielle (et que nous aurons l'occasion de développer lorsque nous consacrerons notre douzième chapitre au registre des identifications réelles), à savoir l'impossibilité de tout mettre en mots. Cette partie ineffable ou indicible qui caractérise l'expérience émotionnelle limite alors la sociologie, mais dans un sens différent de ce que Mélodie A laisse entendre lorsqu'elle évoque les limites du déterminisme sociologique (dans son aspect contraignant). La limite se veut ici méthodologique, tenant au fait que la sociologie peut difficilement se passer du langage comme support empirique (qu'il soit statistique ou prenne la forme de l'entretien) :

**Mélodie A** : « *Bien sûr, on ne peut pas mettre l'émotion en statistiques... Je dis toujours ça en boutade, parce que j'ai été invitée dans de nombreux colloques sur... 'Est ce que tout est objet d'études scientifiques ?'* Alors il y avait des scientifiques. Et je disais toujours '*bien ma difficulté, c'est que je ne vais pas mettre en équation l'émotion*' Mais néanmoins, alors justement c'est je pense là la limite de la sociologie, mais on peut faire un bout de chemin pour voir... enfin essayer de faire émerger un discours là-dessus, mais on sait que le discours il ne sera pas, il ne fera pas ressortir telle ou telle chose puisqu'on ne peut pas mettre de mots... c'est très individuel...

**PF** : On ne peut mettre de signifiants sur ces signifiés. Les mots manquent...

**Mérodie A** : *Absolument. Et du reste pendant les entretiens, en général, les gens ils font “ouh là là...” ; ils font des gestes... Bon, on n’ira pas plus loin, c’est tout... Je pense que c’est tout, on pourra dire “oui, il y a des choses” mais on ne peut pas aller plus loin. Alors après il y a peut-être le relais des psychologues mais...*

On peut ici poser l’hypothèse que cette part ineffable ou indicible de l’émotion constitue un trou, une béance dans la sociologie de Mérodie A. Béance qui limite son discours sociologique et la contraint à aller “voir ailleurs” (pour essayer de “combler” la béance générée par l’objet “émotion”). L’analogie peut sembler bien risquée et sur-interprétée avec la psychanalyse lacanienne et ses néologismes, mais on peut donc poser l’hypothèse que l’émotion a valeur de “troumatisme” au sein de sa sociologie et constitue l’un des fondements du lien que Mérodie A entretient avec d’autres disciplines (le *troumatisme* la conduisant à ne pas demeurer dans l’entre soi incestueux des sociologues mais l’invitant plutôt à aller “voir ailleurs”). Ce n’est donc plus le social définit comme contrainte qui fixe la limite de sa sociologie mais plutôt son incapacité à déterminer la dimension ineffable de la réalité. Ce qui complexifie ce faisant le positionnement de Mérodie A concernant la tension paradigmatique opposant le déterminisme à la liberté.

### **3.2. DÉTERMINISME, FATALISME, SOCIOLOGISME ET HOLISME SOCIOLOGIQUE**

Revenons désormais à notre propre positionnement face à la tension paradigmatique opposant le déterminisme à la liberté. Afin d’explicitier quelle définition du déterminisme sociologique nous engageons dans ce travail de recherche, il nous semble primordial de distinguer la recherche du déterminisme sociologique du fatalisme, du sociologisme et du holisme sociologique. Ainsi, nous pouvons définir le déterminisme sociologique comme l’explication et la compréhension scientifique des faits sociaux, effectuée à travers la mise à jour de leurs conditions sociales de possibilité. Nous pouvons à ce titre repérer quatre types de conditions sociales de possibilité et que nous définirons succinctement par la suite : les conditions contextuelles, dispositionnelles, intentionnelles et herméneutiques de possibilité.

On peut alors remarquer que les principaux paradigmes sociologiques tendent à privilégier l’étude d’un couple de conditions de possibilité. Nous pouvons ainsi avancer que le structuralisme génétique de Pierre Bourdieu met à la fois l’accent sur les conditions

dispositionnelles et contextuelles de possibilité des faits sociaux à travers ses concepts médiateurs d'*habitus* et de champ social (ce dernier ayant la capacité d'activer ou d'inhiber les dispositions intériorisées et incorporées sous la forme d'un *habitus*). De même, nous pouvons avancer que l'actionnisme de Raymond Boudon met à la fois l'accent sur les conditions contextuelles et intentionnelles de possibilité des faits sociaux, à travers l'analyse des logiques et des structures des actions auxquelles il rattache l'analyse des rationalités instrumentale, axiologique et cognitive des acteurs. À la différence de l'actionnisme de Raymond Boudon, qui se cible sur le contexte synchronique des faits sociaux, l'actionnalisme d'Alain Touraine met davantage l'accent sur le contexte diachronique des faits sociaux (à travers notamment ses concepts de système d'action historique et d'historicité), tout en explorant l'intentionnalité des acteurs à partir du concept sartrien de projet. Enfin, nous pouvons avancer que l'interactionnisme met l'accent sur le contexte diachronique des faits sociaux (à travers les concepts de carrière et de processus) ainsi que sur le contexte synchronique des faits sociaux (à travers l'analyse de la logique des interactions), ce qui le rapproche de l'actionnisme. Toutefois, il se distingue de ce dernier en rattachant les contextes sociaux moins à l'intentionnalité des acteurs (à leurs projets, leurs rationalités) qu'à leurs interprétations (« *la définition de la situation* »), ce qui nous renvoie aux conditions herméneutiques de possibilité des faits sociaux.

Parmi les professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés, le discours sociologique de Louis C s'inscrit manifestement dans le paradigme bourdieusien du structuralisme génétique et interroge par conséquent les interactions entre les conditions dispositionnelles et contextuelles de possibilité des faits sociaux. Ce qui confirme par ailleurs le fait que Louis C se situe plutôt du côté du pôle déterministe (à la recherche de déterminants sociaux dispositionnels et contextuels) que du côté du pôle paradigmatique de la liberté (optant pour un positionnement anti-déterministe) :

*« En matière anthropologique, peut-être plus qu'ailleurs, les déterminismes ne s'expriment pas de façon mécaniste et linéaire. Leur actualisation requiert des causes occasionnelles, nécessaires mais non suffisantes. Faute de quoi, ils demeurent à l'état latent. L'homme n'est pas une mécanique et, au-delà des déterminismes sociologiques, le recours à la notion de situation permet de rendre compte des particularités. »* (extrait d'un article rédigé par Louis C)

Mais il convient de préciser de nouveau que ce positionnement paradigmatique de Louis C au sein de la tension paradigmatique opposant le déterminisme sociologique à la liberté

(entendue comme positionnement anti-déterministe) ne signifie aucunement que Louis C refuse de reconnaître toute capacité réflexive ou toute autonomie aux individus, réduits au statut d'« *idiots culturels* ». Nous avons déjà évoqué son article mettant à jour les conditions sociales de possibilité de la volonté. Nous pouvons désormais nous référer à un autre de ses articles et dans lequel il refuse explicitement de choisir entre la supposée alternative de l'acteur (positionnement anti-déterministe) et l'agent (positionnement déterministe). Mais là où certains sociologues ne dépassent aucunement l'opposition en se contentant d'avancer que l'individu est "plus ou moins" acteur/agent, conscient/inconscient, en laissant à penser que le social est "plus ou moins" présent/absent, qu'il est "plus ou moins" déterminant et laisse donc "plus ou moins" une marge de liberté aux individus, ce qui correspond à une vision restrictive du social puisque le réduisant au rôle de contrainte, Louis C propose une conception plus dialectique des interactions entre le social et l'individu, concevant le social à la fois comme une contrainte et un support d'action :

*« Il convient définitivement de dépasser la fausse dichotomie acteur versus agent. Dans la pratique, selon les positions occupées, les polarisations et les situations (dans le champ considéré), les individus sont alternativement, voire simultanément acteur ou agent. »* (extrait d'un article rédigé par Louis C)

Cette conception du déterminisme sociologique que nous partageons avec Louis C (et que nous retrouvons aussi dans les propos de Modeste D et César E) est à distinguer du fatalisme sociologique, qui identifie le devenir des individus à un destin social. L'explication sociologique est dans ce cas réduite à la mise à jour de causes déterminantes inconditionnelles et universelles (là où le déterminisme met à jour des causes déterminantes conditionnelles et historiques). Nous verrons même plus loin que, au contraire, le déterminisme sociologique "défatalise" les faits sociaux. De même, le déterminisme sociologique doit être clairement distingué du sociologisme, qui constitue une version dogmatique de la sociologie. Le sociologisme réduit les conditions de possibilité de l'humain aux conditions sociales de possibilité, excluant ainsi l'existence d'autres conditions de possibilité : biologiques, historiques, physiques, psychologiques, etc. Enfin, le déterminisme sociologique doit être tout aussi clairement distingué du holisme sociologique, notamment dans sa version structuraliste, qui réduit l'individu au statut de simples « *épiphénomènes de la structure* » ou encore d'

« automates réglés comme des horloges, selon des lois mécaniques qui leur échappent »<sup>192</sup>. Le déterminisme sociologique, à l'image du structuralisme constructiviste, rejette le mécanisme du holisme et souligne les « capacités génératrices des dispositions » tout en rappelant que « cette capacité “créatrice”, active, inventive » que Pierre Bourdieu désigne notamment par le concept de « sens pratique », n'est pas celle « d'un sujet transcendantal dans la tradition idéaliste, mais celle d'un agent agissant »<sup>193</sup>.

Dès lors, ainsi défini, le déterminisme sociologique ne peut se concevoir comme une question d'opinion et il ne revient pas au sociologue de se déclarer « antidéterministe » comme l'effectuent notamment les sociologues interactionnistes, à lire Anselm Strauss. Nul chercheur n'est appelé à se déclarer pour ou contre le déterminisme sociologique puisque ce dernier est une condition nécessaire à l'établissement et à la légitimité d'une science des faits sociaux : « le degré auquel le monde est réellement déterminé n'est pas une question d'opinion ; en tant que sociologue, je n'ai pas à être “pour le déterminisme” ou “pour la liberté” mais à découvrir la nécessité, si elle existe, là où elle se trouve. »<sup>194</sup> Toutefois, nous tenons à ajouter à cette citation que, de même, le sociologue n'a pas à être “pour” ou “contre” la liberté, mais qu'il doit découvrir la contingence, si elle existe, là où elle se trouve (et quelles en sont les conditions sociales de possibilité et d'émergence).

### 3.3. DÉTERMINISME SOCIOLOGIQUE ET SOCIOLOGIE DE L'INDIVIDU

De la même manière que le déterminisme sociologique ne se confond pas avec le fatalisme, le sociologisme et le holisme sociologique, il ne se traduit pas davantage par l'exclusion de l'individu dans les investigations sociologiques. Autrement dit, une sociologie déterministe peut prendre comme objet d'étude des individus, comme nous le faisons ici à travers l'étude d'une cohorte d'apprentis sociologues, si cela consiste à analyser l'individu en tant qu'il s'inscrit dans des rapports sociaux dont il est le produit autant que le producteur. Certes, le déterminisme sociologique produit une critique de l'individualisme et ce qu'on pourrait appeler l'*ego-sociology*<sup>195</sup>, mais il se ne construit pas contre l'individu. En d'autres termes, il existe une

---

<sup>192</sup> P. Bourdieu, « Fieldwork in philosophy », in *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 19

<sup>193</sup> *Idem*, p. 23

<sup>194</sup> P. Bourdieu, « Le sociologue en question », *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 44

<sup>195</sup> En écho à la psychanalyse américaine dénommée l'*ego-psychology*, psychanalyse du moi à laquelle se rattachent principalement Anna Freud, Heinz Hartmann, Ernst Kris et Rudolph Loewenstein, nous pouvons qualifier certaines sociologies d'*ego-sociology*, du fait qu'elles érigent l'individu en véritable *fétiche*, en prétendant prendre au sérieux sa complexité et son autonomie (soit le fait qu'il soit son propre fondement), tout en se défaisant pour cela de la manière classique, orthodoxe et supposée dépassée de “sociologiser” (puisque les formes sociales



sociologie déterministe de l'individu, critique de la sociologie individualiste de l'individu<sup>196</sup>, surtout lorsque cette dernière réactualise le dualisme opposant l'individu à la société, en enfermant la seconde dans un rôle de contrainte aménagée ou négociée par le premier tandis que l'individuel (ou le soi) est associé à la liberté, l'intime et l'authenticité (nous pouvons noter qu'en proposant une telle théorisation de l'individu, la sociologie individualiste constitue un parfait relais idéologique aux « *managers de l'âme* » que sont les “coachs” et autres experts en management et direction des “ressources humaines”<sup>197</sup>).

Car, comme l'affirme Louis Pinto, « *opposer l'individu moderne aux déterminismes d'autrefois est une impasse, ne serait-ce que parce qu'elle repose sur l'idée indéfendable que le social serait une option révocable dont on pourrait se libérer* »<sup>198</sup>. Tout comme Louis Pinto, nous pouvons citer à ce propos Peter Frederick Strawson, soutenant que l'individu constitue « *une occurrence individuelle de quelque chose de général. Il n'existe pas de particulier pur.* »<sup>199</sup> Cette conception sociologique de l'individu nous semble déterminante du fait qu'elle concilie l'individu (pris comme objet de recherche sociologique) et le principe aristotélicien selon lequel « *il n'y a de science que du général* ». En effet, loin d'y voir une antinomie,

---

que sont les groupes sociaux ou les identités collectives ne sont que superficialité et stéréotypie face à l'authenticité et l'unicité de l'individu).

<sup>196</sup> Il nous semble ainsi que les récentes contributions de Louis Pinto reprises et développées dans *Le collectif et l'individuel* (Paris, Éditions Raisons d'agir, 2009) constituent une forme de sociologie déterministe de l'individu, critique de la sociologie individualiste de l'individu, et non pas, comme le laisse entendre Philippe Corcuff, « *une invalidation générale des approches sociologiques de l'individu* » (P. Corcuff, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 127). Loin de disqualifier *a priori* le concept d'individu, Louis Pinto est surtout attentif aux limites d'une réflexion sociologique qui mobilise l'individu comme instrument de pensée. Il propose alors comme problématique de recherche le fait d'interroger les modalités par lesquelles la société produit différentes figures d'individus, relativement à l'appropriation des « *propriétés socialement déterminées* » que sont les capitaux économiques, sociaux, culturels et symboliques. Ce qui le conduit vers une sociologie structurale et constructiviste de l'individu, dont nous retrouvons de précieux éléments chez Robert Castel, auquel Louis Pinto se réfère concernant sa distinction entre « *l'individu positif* » et « *l'individu négatif* ».

<sup>197</sup> C'est effectivement à cette distinction manichéenne opposant dans le camp des “gentils” « *un Moi plein et authentique* » et dans le camp des “méchants” le social, définit comme un ensemble « *de défenses socialement acquises* » que renvoie l'idéologie du *coaching* managérial : « *les théories de la personnalité sur lesquelles s'appuie le courant du développement personnel postulent plus ou moins implicitement l'existence d'une identité fondamentale et authentique, porteuse de préférences individuelles. A l'instar des psychologies du Self (ou psychologies du Moi), elles envisagent le Moi comme une totalité irréductible, constituant le fondement de la psyché et dotée d'une zone essentiellement bonne. Dans cette approche, la structure essentielle de la psyché n'est pas conflictuelle, et les défenses ne sont que des réactions acquises face à un environnement hostile. Les troubles de la personnalité ou les névroses sont des comportements appris, et l'individu peut les désapprendre – ou se reprogrammer. [...] C'est pourquoi, dans cette conception, le travail sur soi permet de faire le tri entre ce qui relève de l'identité essentielle et ce qui relève de rigidités irrationnelles et contre-productives. En prenant conscience des défenses, il serait possible de s'en débarrasser et ainsi de “libérer” tout le potentiel de la personne.* » (V. Brunel, *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La découverte, 2004, pp. 87-88)

<sup>198</sup> L. Pinto, « Ne pas multiplier les individus inutilement », *Revue ¿Interrogations?*, n°2, *La construction de l'individualité*, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=39>. Page consultée le lundi 27 octobre 2008.

<sup>199</sup> P. F. Strawson, *Etudes de logique et de linguistique*, Paris, Seuil, 1977, p. 47

l'individu et les prédicats sociologiques constituent un couple logique, chaque individu étant pris dans la logique de ces prédicats dont certains, comme la profession, condensent à eux seuls plusieurs de ses propriétés objectives (revenus, niveau scolaire, etc.) et délimitent « *assez largement un espace des possibles sociaux en partie redondants (stratégies matrimoniales, scolaires, pratiques culturelles...)* »<sup>200</sup>. Et ce couple logique individu-prédicat est tout aussi logique sur le plan de la subjectivité puisque l'individu se perçoit à partir de prédicats, que ce soit pour s'y confondre (« je suis un sociologue »), pour s'y opposer (« je ne suis pas un sociologue ») ou encore pour y prendre ses distances (« je ne suis pas un sociologue comme les autres »).

Il faut donc bien comprendre qu'une sociologie déterministe de l'individu effectue un travail d'objectivation de ce dernier, en l'identifiant à partir d'une batterie de concepts et prédicats sociologiques (comme son genre, son origine sociale, etc.) mis à l'épreuve du terrain. Ce travail d'objectivation de l'individu ne présuppose en aucun cas que l'individu se confond avec les concepts, catégories et prédicats sociologiques. Il est évident que l'objet (*i.e.* l'individu empirique) est distinct et excède la construction de l'objet (*i.e.* l'individu épistémique)<sup>201</sup>.

Par contre, il revient au sociologue, et à ses multiples instruments de construction, la fonction de trouver les prédicats les plus aptes à rendre compte de la dimension sociale de l'individu : le capital et la trajectoire scolaire de l'individu, sa situation générationnelle, etc. En effet, « *il n'y a pas de quoi s'émerveiller face à la découverte que la classe est moins riche que les individus. Si l'on entend s'engager dans la voie de la connaissance objective, il s'agit non pas d'opposer les prédicats et les individus, ce qui est une impasse, mais de partir à la recherche de prédicats les plus riches possibles, dotés d'une forte valeur descriptive, explicative et, éventuellement, prédictive* »<sup>202</sup>. Ainsi, pour revenir à la relation que le déterminisme sociologique entretient avec le fatalisme sociologique, le fait que l'objet (l'individu empirique) excède nécessairement la construction de l'objet (l'individu épistémique) est la seule vérité que la sociologie peut légitimement saisir avec un certain fatalisme !

### 3.4. DU DÉTERMINISME AU MULTI DÉTERMINISME SOCIOLOGIQUE

---

<sup>200</sup> L. Pinto, *Le collectif et l'individuel. Considérations durkheimiennes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2009, p. 43

<sup>201</sup> Nous vous renvoyons ici à l'ouvrage *Homo academicus* de Pierre Bourdieu (Paris, Éditions de Minuit, 1984) et en particulier à son premier chapitre intitulé Un « livre à brûler » ?

<sup>202</sup> L. Pinto, « Ne pas multiplier les individus inutilement », *op. cit.*

Si le déterminisme sociologique n'est ni fataliste, ni sociologiste, ni holiste et s'il n'est pas incompatible avec l'objectivation de l'individu, force est de constater qu'il se traduit parfois en "mono causalisme" et en théorie unidimensionnelle du monde social. Et c'est tout le mérite des sociologies "anti-déterministes" que d'épingler le dogmatisme qui guette dans ce cas les productions sociologiques.

Il est effectivement crucial que les sociologues déterministes (*i.e.* à la recherche du déterminisme sociologique) prennent acte de la pluralité des variables sociologiques déterminantes, mais aussi de leurs interactions. Car de ces interdépendances découle le fait que chaque ordre de déterminations a un pouvoir déterminant limité, conditionné et variable.

En guise d'illustration, nous vous proposons l'étude de cas d'un apprenti sociologue de notre échantillon, Gustave H. Il s'agit de l'apprenti sociologue qui a effectué une partie de son cursus universitaire à *l'Université* mais qui s'est inscrit en doctorat dans une université parisienne. Nous allons prendre comme variable déterminante de départ le fait qu'il ait une expérience personnelle du militantisme contestataire durant ses études supérieures (expérience qui a commencé « *au moment de la maîtrise* »). L'hypothèse de départ étant que cette expérience du militantisme détermine ses prises de position sociologique, qui se trouvent marquées par des auteurs de référence proches ou s'inscrivant dans le paradigme marxien, comme Louis Althusser, Cornélius Castoriadis, Robert Cox, Antonio Gramsci, Jürgen Habermas, Jean-Louis Laville, Karl Marx, etc. Par ailleurs, le nouage entre sa sociologie et son expérience du militantisme se révèle dans sa conception de la sociologie, Gustave déclarant que «  *finalement [son] travail de sociologue, c'est une forme de militantisme* ». Maintenant, tâchons de démontrer en quoi cet ordre de détermination qu'est l'expérience du militantisme a un pouvoir déterminant limité, conditionné et variable sur Gustave H et notamment ses prises de position sociologiques :

1/ Cet ordre de détermination qu'est l'expérience du militantisme est effectivement limité par d'autres variables déterminantes. En effet, ces dernières peuvent affaiblir voire neutraliser la force déterminante de l'expérience du militantisme, à l'image des expériences sportives de Gustave (« *j'ai fait du sport [en l'occurrence du kayak], j'étais plutôt pas très doué au départ, enfin il me semblait en tout cas, puis j'ai monté, monté, monté les échelons, je suis devenu champion de France, champion d'Europe, etc.* ») ou encore de ses expériences dans le domaine de la psycho-spiritualité (« *Je ne lisais que de la psycho et des questions spirituelles, de la psychospiritualité jusqu'à ce que j'arrive en socio, en DEA. Et après là j'ai commencé à lire, je suis passé de la lecture militante à une lecture sociologique....* »).

À travers ces quelques morceaux choisis de l'histoire de vie de Gustave H, nous pouvons constater que l'influence déterminante que peut avoir son expérience du militantisme sur ses choix de vie a été neutralisée par son expérience déterminante au sein de l'univers social sportif qu'est le kayak de haut niveau (expérience qui le divertit de l'univers du militantisme). De même que l'influence déterminante de son expérience du militantisme sur ses prises de position sociologiques a été affaiblie par son investissement dans cet autre univers idéologique qu'est la psycho-spiritualité. Ainsi, la sociologie de Gustave H n'est pas uniquement marquée par sa référence au paradigme marxien mais aussi par la référence à la psychanalyse, comme en témoigne la présence dans certains de ses articles de mots clés comme « *l'addiction* » ou « *la psychosociologie* » ainsi que d'auteurs clés comme Alfred Adler ou Carl Gustave Jung. Nous pourrions bien entendu complexifier l'analyse en intégrant d'autres variables déterminantes, par exemple celle des expériences artistiques de Gustave (« *vers 9, 10 ans, je me suis mis à dessiner* » et il a été dans une filière arts plastiques au lycée). Univers d'expériences qui lui aussi exerce un effet « *dissonant* »<sup>203</sup> sur les effets déterminants du militantisme sur son histoire de vie globalement et sur ses prises de position sociologiques plus particulièrement<sup>204</sup>.

2/ L'expérience du militantisme constitue un ordre de détermination qui est aussi conditionné par d'autres variables. Afin que l'expérience du militantisme puisse exercer une influence déterminante sur Gustave H, elle doit se conjuguer avec d'autres variables, par exemple l'institution familiale, qui doit exercer tout un travail de socialisation aux normes et valeurs du militantisme contestataire.

Ainsi, Gustave H estime avoir bénéficié d'une éducation plutôt libertaire et il nous fait aussi part du fait que ses parents étaient très politisés. Ses parents ont été militants au PSU et dans divers syndicats et associations (activités qui rejaillissaient directement au sein de l'espace familial puisque plusieurs réunions se passaient « à la maison »). Son père était ainsi très engagé dans la *Jeunesse ouvrière chrétienne*. Il est notamment parti pendant un an et demi en Algérie, pour aider le pays à se remettre de la guerre : « *De 6 mois à 2 ans mes parents ont été en*

---

<sup>203</sup> B. Lahire, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>204</sup> Nous vous proposons dans cette note de bas de page, ainsi que dans les deux suivantes, un exemple analogique mais prenant comme variable déterminante de départ l'expérience ouvrière. Ainsi, cet ordre de détermination qu'est la situation professionnelle ouvrière est lui aussi limité par d'autres variables déterminantes. En effet, ces dernières peuvent affaiblir voire neutraliser la force déterminante de la situation professionnelle, à l'image de la variable du genre. On constate ainsi que la situation professionnelle des ouvrières influence moins leurs représentations et leurs pratiques que chez celles des ouvriers, cela notamment parce que l'identité féminine ouvrière est moins focalisée sur l'institution du travail (le statut de travailleur), mais investit plutôt l'institution familiale (les statuts de mère et d'épouse), à l'inverse de l'identité masculine ouvrière. On pourrait là aussi complexifier l'analyse en intégrant une autre variable déterminante comme celle du capital scolaire qui, elle aussi, exerce un effet « dissonant » sur les effets de la situation professionnelle des ouvriers.

*coopération d'Algérie. Tu vois nord-sud, coopération, militantisme... Après je suis revenu à N. pendant dix ans, militantisme familial etc. [...] on vivait vraiment en communauté quasiment, c'était presque une vie communautaire à N. ». Durant son enfance, Gustave H a directement participé avec ses parents à des activités militantes, ce qui signifie que sa socialisation primaire au militantisme ne se fait pas que dans le "voir" (l'identification à l'image du père), mais se construit aussi dans "l'être ensemble" (ou encore ce que certains pédagogues appellent le "faire avec"). Ainsi, parlant de son père, il dit qu'il était « toujours très politisé, toujours manifestant, tu vois. Un exemple, quand j'avais 7, 8 ans, j'allais coller des tracts pour des trucs militants, enfin je faisais... je le suivais dans tous les trucs militants qu'il faisait. Donc c'est pour ça je suis vraiment héritier du militantisme mais pas de l'université, tu vois ».*

La dernière phrase de Gustave H est très intéressante puisqu'elle introduit le relatif raté d'une transmission intergénérationnelle ou plus précisément ici "l'effet plafond" d'une transmission intergénérationnelle, Gustave H connaissant aujourd'hui des difficultés pour "faire sa place" au sein du champ universitaire, place qui constituerait « une sorte d'ascension d'excroissance sociale », du fait que personne dans sa famille n'a fait de thèse et que sa mère est enseignante dans le secondaire. Ainsi, si l'expérience militante s'est transmise du père au fils, sans impression de limitation, l'expérience de l'enseignement s'est par contre plus difficilement transmise de par cet "effet plafond", comme il s'en explique par la suite : « Parce que déjà ma mère elle me disait, du moment où j'ai dépassé son niveau, quand j'étais en DEA elle m'a dit "mais pourquoi tu continues ?" Et quand je me suis inscrit en thèse "mais pourquoi tu fais une thèse ? A quoi ça va te servir ?" ».

La force déterminante de l'expérience militante de Gustave H est donc nourrie par sa socialisation primaire (le militantisme s'inscrit durablement dans la quotidienneté de son enfance et l'expérience du militantisme a effectivement "circulé" entre lui, son père et d'autres agents de socialisation) tandis que la force déterminante de l'expérience scolaire a été affaiblie, limitée par cette même socialisation primaire (Gustave évoquant d'ailleurs à de nombreuses reprises son rapport conflictuel avec l'institution scolaire, ce qui n'est pas sans lien : « En gros, l'Ecole ça me gonflait un peu » ; « j'ai fait ma crise de puberté en seconde et je faisais vraiment chier les profs », etc.).

Moyennant quoi, une variable déterminante comme l'expérience du militantisme ne peut jamais agir "toute seule" ou voit tout du moins sa force déterminante réduite si elle ne dispose pas d'autres supports de socialisation. Elle est conditionnée par d'autres variables qui vont jouer

un rôle déterminant dans son activation, son développement ou au contraire son annihilation, son affaiblissement<sup>205</sup>.

3/ Enfin, l'expérience du militantisme constitue un ordre de détermination qui est nécessairement variable, puisque dépendant du contexte socio-historique au sein duquel il s'actualise ou au contraire s'inhibe. Ainsi, la faiblesse déterminante que peut avoir aujourd'hui le militantisme contestataire ou révolutionnaire n'est pas indépendante de la crise dite postmoderne des « *grands récits historiques* »<sup>206</sup> et du désinvestissement des différentes figures symboliques comme le Prolétariat et de l'utopie du communisme. En témoigne peut-être la dépolitisation des associations qu'évoque Gustave H (« *le problème c'est qu'il n'y a pas de politique dans les ONG. Ils ne sont pas militant contestataire* »). Mais la transition brutale que Gustave a connue à l'occasion d'une mobilité géographique, passant d'un mode de vie de type communautaire à un mode de vie "classique", peut être aussi interprétée à la lumière de cette remise en question, ou tout du moins cette moindre visibilité et légitimité, des grands récits historiques :

*« À l'époque quand on habitait à N., de l'âge de 3 à 11 ans, je ne vivais qu'avec des militants comme mes parents. Ils avaient décidé d'habiter tous ensemble. Parce qu'ils avaient envie de vivre une vie communautaire. Chacun avait sa maison. Les gens ne vivaient pas du tout mélangés. Ni sexuellement, ni socialement d'ailleurs. Ils avaient des gardes communes pour les enfants, il y avait une machine à laver commune, c'est pour ça que c'était assez libertaire. [...] Après mon père est d'origine de D. Mon père est revenu. Donc déracinement total. Première longue déprime de ma vie. Je n'étais vraiment pas bien du tout, je me demandais ce qu'on foutait à D. Parce qu'on vivait vraiment en communauté quasiment, c'était presque une vie communautaire à N. Et à D., pas du tout, c'était classique. J'ai eu un choc existentiel. Je suis devenu comme tout le monde mais je ne savais pas que c'était comme ça la vie normale. Je croyais qu'on*

---

<sup>205</sup> De même, afin que la situation ouvrière puisse exercer une influence déterminante sur l'individu, elle doit se conjuguer avec d'autres variables, par exemple l'institution familiale, qui doit exercer tout un travail de socialisation aux normes et valeurs ouvrières. Mais si une famille ouvrière (père et mère, grands-parents à majorité ouvrière) effectue des efforts quotidiens pour que leurs enfants réchappent à leur condition ouvrière (en surinvestissant l'institution scolaire, en exposant leurs enfants à des pratiques culturelles ostensiblement opposées à la culture ouvrière, en produisant une représentation dévalorisée et dévalorisante du monde ouvrier, etc.), si ses enfants d'origine ouvrière, suite à un échec scolaire notamment, accèdent tout de même à la profession d'ouvrier, la force déterminante de leur position et origine socioprofessionnelle risque de guère pouvoir s'actualiser, ou risque de ne se manifester que sous la forme du lapsus et du déni.

<sup>206</sup> J-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979 ; G. Lipovetsky G., *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993 [1983].

*rentrait chez les gens en ouvrant la porte et en disant ‘il y a quelqu’un ?’ Bon voilà »*  
(Gustave H)

Nous pouvons aussi évoquer la thèse tourainienne du développement de « *nouveaux mouvements sociaux* »<sup>207</sup>, modifiant les modalités d’action politique et morcelant le champ des luttes sociales en de multiples mouvements (mouvements étudiants ; mouvements antinucléaires ; mouvements féministes ; mouvements régionalistes, etc.). L’histoire de vie de Gustave témoigne ainsi d’une certaine pluralité dans ses engagements militants et associatifs (ATTAC, SURVIE, Agir contre le Chômage, RESIDEV, AIDE, etc.), de même que dans ses engagements politique, Gustave ayant commencé sa carrière politique (au sens interactionniste du terme) en intégrant un mouvement écologiste : « *Tout doucement j’ai commencé à militer dans des partis politiques. Je devais être aux Verts, ou un parti écologiste. Et puis, euh, à ce moment-là, j’étais dans plein d’autres assos. [...]* ». Sachant que cette pluralité se ressent au sein d’un même projet associatif, comme ce fut le cas pour ATTAC dont la diversité des sujets d’action fait disparaître le fil rouge unifiant toutes les causes : « *le problème à Attac, c’est qu’il y a tellement de sujets différents...À la fin c’est un peu chiant. Ce qui nous unit, c’est la lutte contre le néolibéralisme mondial.* »

Enfin, nous pouvons introduire le processus de prolétarianisation d’une partie de la classe de l’encadrement à laquelle appartient Gustave H en tant qu’enseignant et formateur, son « *précarariat* »<sup>208</sup> (i.e. son maintien durable de la précarité professionnelle) pouvant être considéré comme étant à la fois une force et une faiblesse déterminante de ses expériences militantes. Dans le cas de Gustave H, on pourrait parler d’ambivalence déterminante puisque sa précarité professionnelle à la fois limite et nourrit son militantisme. D’un côté, en tant que précaire, il ne peut institutionnaliser son militantisme sur le terrain professionnel : « *Je ne suis pas syndiqué parce que étant formateur, je suis dans 5 boîtes différentes, alors en gros si je me syndique, je me fais virer* ». Mais d’un autre côté, il donne une certaine dimension militante à ses activités d’enseignants. De même, la situation de pauvreté monétaire que génère sa précarité professionnelle le rapproche, l’associe à sa Cause militante tout en le divertissant (en le détournant de cette Cause) : « *La pauvreté c’est bien, ça montre la solidarité avec les gens en difficulté et cela permet de se détacher de l’argent. En même temps quand on est pauvre, on peut ne penser qu’à ça* ».

---

<sup>207</sup> A. Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978

<sup>208</sup> R. Castel, *La montée des incertitudes : Travail, protections, statut de l’individu*, Paris, Seuil, 2009

Ce faisant, il faut bien comprendre que chaque ordre de détermination et ses effets doivent être impérativement contextualisés par le sociologue, soit inscrits dans son contexte socio-historique, qui peut aussi bien affaiblir, inhiber que nourrir et activer le potentiel déterminant propre à chaque expérience, univers ou condition sociale<sup>209</sup>. Plus largement, et en résumé, le concept de multidéterminisme et la conception d'un déterminisme limité, conditionné et variable, s'avèrent selon nous plus rigoureux que le simple concept de déterminisme unidimensionnel.

Afin de mettre en œuvre ce multidéterminisme, nous pouvons notamment nous inspirer des travaux du sociologue américain Charles C. Ragin<sup>210</sup>. Dans *Les ficelles du métier*, Howard Becker nous présente les travaux que ce dernier mène concernant la question de la causalité. Or, on retrouve dans sa présentation l'idée essentielle de déterminisme conditionné.

*L'approche de Charles C. Ragin « prend acte de ce que les causes ne sont en général pas réellement indépendantes et qu'elles n'apportent pas réellement chacune de leur contribution indépendante au vecteur qui produit le résultat final sur la variable dépendante. La variable X1 produit bien un effet, mais elle ne le fait que si les variables X2, X3 et X4 sont également présentes. En leur absence, X1 aurait tout aussi bien pu rester au lit. C'est l'aspect "conjoncturel". (...) cette approche est multiplicative. Comme nous le savons tous, quand on multiplie un nombre, aussi grand qu'il soit, par zéro, on obtient zéro. Dans les représentations multiplicatives de la causalité, tous les éléments doivent être présents pour jouer leur rôle dans la conjonction ou la combinaison de circonstances causales pertinentes. Si un seul d'entre eux manque à l'appel, le résultat sera toujours zéro – l'effet qui nous intéresse ne se produira pas – quelles que soient la puissance ou l'importance des autres. »<sup>211</sup>*

À partir des recherches de Charles C. Ragin, nous pouvons donc définir la sociologie déterministe comme la mise à jour d'une configuration contextuelle de conditions sociales de possibilités. Cette configuration inscrit chaque individu (chaque apprenti sociologue) dans un espace des possibles où chaque ordre de détermination (dispositionnelle, situationnelle,

---

<sup>209</sup> Ainsi, dans un contexte d'intenses luttes de classes, comme durant les années 1930 en France par exemple, la variable de la situation professionnelle ouvrière était mobilisée et nourrie par le contexte politique, économique et social. Ce n'est plus du tout le cas à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle (de par, entre autres, la crise du syndicalisme et l'éclatement de la classe ouvrière, etc.).

<sup>210</sup> C. C. Ragin, *The Comparative Method : Moving beyond qualitative and quantitative strategies*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1987

<sup>211</sup> H. S. Becker, *Les ficelles du métier*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2002, p. 116



intentionnelle et herméneutique) apparaît simultanément comme une ressource et une contrainte.

Cette conception multi déterministe de la réalité sociale rend paradoxalement impossible tout déterminisme absolu et ouvre au contraire la voie à la liberté. Car, en définitive, cette dernière advient paradoxalement du déterminisme dès lors que ce dernier rend compte de la pluralité, des dissonances et des conflictualités de la réalité. Sont ainsi associées au déterminisme sociologique non seulement l'idée de *force* (la force déterminante du social, la capacité coercitive du déterminant social) mais aussi l'idée de *tension* (la production de tensions entre les différentes forces déterminantes). Tensions qui constituent une condition sociale d'émergence de l'autonomie et de la réflexivité, à l'image de l'expérience scolaire qu'ont connue plusieurs apprentis sociologues de notre échantillon et à travers laquelle ils déclarent être devenus acteurs de leur socialisation. Et cela, non pas *bien que* mais *parce que* leur expérience scolaire est surdéterminée et se traduit par des tensions entre plusieurs forces déterminantes. Nous pouvons ici nous appuyer sur les recherches menées par François Dubet et Danilo Martuccelli, déclinant l'expérience scolaire par la coexistence, potentiellement conflictuelle, des rôles sociaux d'élève, d'enfant et de fils/fille : « *Les enfants sont aussi les acteurs de leur socialisation dans la mesure où ils commencent à percevoir une tension entre l'enfant et l'élève qui cohabitent en eux, entre deux conformismes qui ne se recouvrent pas exactement, ce qui leur permet de se détacher un peu de la toute-puissance du maître et du contrôle social.* »<sup>212</sup>

À la différence des sociologues "anti-déterministes" que tendent à être les actionnistes, ethnométhodologues et interactionnistes, cette conception du déterminisme nous semble parfaitement compatible avec le projet de scientificité de la sociologie, sans pour autant prendre les individus pour de véritables « *idiots culturels* » (*cultural dopes*), selon l'expression d'Harold Garfinkel<sup>213</sup>. Et loin de constituer une conception inédite du déterminisme sociologique, nous en trouvons déjà des développements dans la sociologie d'Émile Durkheim, qui évoque lui aussi la face double du social, simultanément contrainte et condition de possibilité, force coercitive et instruments de pensée. Et nous rejoignons ici les considérations durkheimienne de Louis Pinto, affirmant qu'individu et prédicats (individu et collectif) constituent un couple logique plus qu'une opposition : « *Ce que le collectif ajoute ou apporte*

---

<sup>212</sup> F. Dubet et D. Martuccelli, *A l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 71

<sup>213</sup> H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewoods Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1967

à l'individuel [...] c'est une capacité de faire, un équipement instrumental. Il en va ainsi du concept, de la raison, de la science [...] »<sup>214</sup>.

Corrélativement, nous devons aussi compter sur les luttes émancipatrices, quotidiennes comme extraordinaires, dans lesquelles les individus s'engagent contre ses déterminismes. Enfin, on peut aussi souligner la potentialité émancipatrice de la connaissance sociologique. En effet, cette dernière est d'autant moins fataliste qu'elle nous permet de nous réapproprier notre histoire, d'enrichir notre regard et de défaire ce que des alliances de classe, des générations antérieures ou encore un genre ont fait. Ce qui fait dire à Pierre Bourdieu que « *contrairement aux apparences, c'est en élevant le degré de nécessité perçue et en donnant une meilleure connaissance des lois du monde social, que la science sociale donne plus de liberté. [...] Une loi ignorée est une nature, un destin [...] ; une loi connue apparaît comme la possibilité d'une liberté.* »<sup>215</sup>

Du côté des professeurs de sociologie de l'Université, la proximité entre Pierre Bourdieu et Louis C sur un plan paradigmatique est une nouvelle fois avérée lorsque Louis C trace la voie menant à une possible lucidité par la réalisation d'un « *travail réflexif* ». Ce qui correspond à la thèse spinoziste, à laquelle souscrit Pierre Bourdieu, selon laquelle la liberté du sujet advient de la connaissance de ce qui le cause, Pierre Bourdieu tout comme Louis C insistant sur la connaissance *sociologique* que l'individu peut obtenir à propos de ce qui le cause :

« *l'homme est Histoire, c'est-à-dire d'abord produit d'une mémoire collective dans laquelle il peut puiser les ressources qui le porteront plus loin en tant qu'individu, en tant que personne. C'est sans doute aussi dans le travail réflexif sur le monde et sur lui-même- voie menant à la lucidité- qu'il peut trouver une ouverture lui permettant d'échapper aux conditions parfois aliénantes que lui impose la contrainte sociale.* »  
(extrait d'un article de Louis C)

Modeste D adopte quant à lui un positionnement critique par rapport à l'approche bourdieusienne relative à l'émancipation des sujets. Il adopte ce faisant un positionnement critique par rapport à celui qu'emprunte Louis C<sup>216</sup> mais aussi par rapport à celui de César E

---

<sup>214</sup> L. Pinto, *Le collectif et l'individuel. Considérations durkheimiennes*, op.cit., p. 136

<sup>215</sup> P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, op. cit., pp. 44-45

<sup>216</sup> Une fois n'est pas coutume, en fouillant dans l'ensemble des écrits des Louis C, nous parvenons à trouver une certaine diversité dans son approche sociologique de l'émancipation du sujet. Ainsi, dans l'article qu'il consacre à la problématique de la volonté, article dans lequel se trouve le prochain extrait de Louis C que nous allons citer

lorsqu'il se réfère au *satori* et conçoit l'avènement transitoire de la lucidité comme étant d'abord une « *conversion mentale* ». Plus précisément, Modeste D relève les insuffisances argumentaires de Pierre Bourdieu, qui enferme la problématique de l'émancipation des sujets dans une perspective idéaliste et ne situe donc la petite « *marge de liberté* »<sup>217</sup> qu'il est prêt à concéder à l'individu que sur le terrain des représentations.

Modeste D insiste alors sur l'objectivité de la liberté, qui tient au fait que, comme nous le défendons, les déterminismes sont multiples, contradictoires et lacunaires :

*« Bourdieu ne voit pas d'autre source possible de la liberté que la capacité subjective de connaissance de la nécessité du sujet humain – le stoïcisme n'est pas loin. Pour moi, et la tradition matérialiste dans laquelle je m'inscris, au contraire, la liberté est un possible objectif inscrit précisément dans la structure lacunaire et contradictoire du réel en tant même que celui-ci est déterminé, c'est-à-dire soumis à des déterminismes multiples, partiels et contradictoires. [...] la pluralité, la multiplicité indéfinie même des déterminismes qui fait de chacun d'eux un ordre de déterminations limitées, rend ainsi précisément impossible tout déterminisme absolu, qui seul nous contraindrait à nous résigner au fatalisme, et ouvre au contraire la voie à la liberté. Si bien qu'en définitive cette dernière naît autant du déterminisme, des multiples déterminismes dès lors qu'ils se nient réciproquement, que de la lutte contre le déterminisme. »* (Modeste D)

---

afin d'illustrer son "spinozisme", Louis C se réfère notamment à Georges Gurvitch et à sa conception du déterminisme social qui, loin d'être antinomique avec la liberté, est au contraire constitutif, générateur de liberté. Ce qui pour le coup s'éloigne de l'idéalisme de Pierre Bourdieu, en intégrant une approche matérialiste de type marxiste à cette problématique de la liberté et de l'émancipation du sujet. Ainsi, Louis C cite dans cet article l'extrait suivant de Georges Gurvitch : « *Au fond, les foyers du déterminisme social et de la liberté humaine sont les mêmes : la réalité humaine, prise collectivement aussi bien qu'individuellement, produit ses propres déterminismes et les combat, les limite, les domine par la liberté qui se dégage de son effort* » (G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine, vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, Paris, PUF, 1955, p. 3).

<sup>217</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 276.

**CHAPITRE IV – LES TERRAINS  
INCONSCIENTS DU SOCIOLOGUE**

#### 4.1. SAISIR MÉTHODOLOGIQUEMENT LES MANIFESTATIONS DE L'INCONSCIENT SOCIAL

Dans le chapitre précédent, nous avons discuté l'une des tensions caractéristiques de l'espace des prises de position paradigmatiques des sociologues et que nous avons présenté à travers le pôle antithétique du déterminisme et de la liberté (ou de l'anti-déterminisme). Nous nous sommes positionnés au sein de cet espace en souscrivant au principe méthodologique de la non-conscience (comme nous y invitent Émile Durkheim ainsi que les auteurs du *Métier de sociologue*) mais tout en précisant que ce postulat méthodologique n'est aucunement antinomique avec la recherche des conditions sociales d'émergence de la réflexivité, de l'autonomie ou encore de la lucidité des individus.

À partir de ce principe méthodologique de non-conscience, nous identifions un ordre de déterminations spécifiquement sociales qui constitue l'objet de la sociologie et que nous pouvons décliner en quatre principaux types de déterminants sociaux : contextuels (situationnels et socio-historiques), dispositionnels, intentionnels et herméneutiques. Or, les manifestations des déterminants sociaux échappent en partie aux individus, et ce notamment parce que leurs propriétés, leurs formes, leur genèse ou encore leur dynamique (*i.e.* leurs mouvements de structuration, de déstructuration et de restructuration) ne trouvent pas leur fondement ni leur foyer dans les individus considérés "en soi" mais dans leur mise en rapport (des rapports sociaux) et dans la longue histoire de cette mise en rapport (une histoire sociale).

Avancer que la réalité sociale échappe ainsi en partie à la conscience de l'individu ne fait pas pour autant de ce dernier un « *idiot culturel* », même si les conditions sociales qui ont rendues possible sa relative conscience lui échappent en partie (en effet, rendre compte de la relative conscience sociologique d'un individu n'implique aucunement qu'il ait conscience de la manière dont il l'est devenu, c'est-à-dire des diverses conditions dispositionnelles, contextuelles, intentionnelles et herméneutiques qui ont fait advenir sa relative et transitoire conscience).

La réalité sociale qui échappe ainsi à l'individu, nous pouvons la qualifier d'inconsciente, en prenant le soin évidemment de donner une acception sociologique à ce terme. Pour cela, nous pouvons nous référer à Émile Durkheim, Pierre Bourdieu mais aussi à Jacques Lacan, référence moins évidente et qui peut générer la crainte, compréhensible, de certains de nos lecteurs en voyant ainsi débarquer un "non-sociologue" pour définir la partie inconsciente de la réalité sociale.

Commençons par nous référer à des auteurs plus légitimes que Jacques Lacan au sein du champ sociologique, soit Émile Durkheim et Pierre Bourdieu. Ainsi, nous retrouvons la conception durkheimienne d'un "inconscient social" dans un passage de *L'évolution pédagogique en France* :

*« En effet, qu'appelons-nous l'homme de nos jours, l'homme contemporain ? C'est l'ensemble des traits caractéristiques par lesquels un Français d'aujourd'hui se singularise et se distingue du Français d'autrefois. Or, il s'en faut que ce soit là tout l'homme d'aujourd'hui car en chacun de nous, suivant des proportions variables il y a de l'homme d'hier, et c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons »<sup>218</sup>.*

La réalité sociale qui échappe aux individus tout en les déterminant, c'est donc « l'homme d'hier » qu'il y a en chacun de nous, fruit d'une longue histoire de rapports sociaux. Pierre Bourdieu, citant à l'occasion cet extrait d'Émile Durkheim, reprend cette conception de l'inconscient social ainsi défini comme « l'oubli de l'histoire. Je pense que l'inconscient d'une discipline, c'est son histoire ; l'inconscient, ce sont les conditions sociales occultées, oubliées. »<sup>219</sup> Au sein de notre échantillon de professeurs de sociologie, on peut remarquer que c'est cette conception durkheimienne de l'inconscient social à laquelle Louis C se réfère lorsqu'il nous dit que « si on convient que, l'inconscient, c'est toujours de l'histoire qui est occultée, le sociologue, il vise à mettre au jour l'inconscient de la vie sociale ».

Si nous replaçons cette conception de l'inconscient social dans le cadre de notre problématique, nous pouvons ainsi avancer que nous recherchons les liens entre l'inconscient social des (apprentis) sociologues et l'inconscient social de leur sociologie. L'inconscient social du sociologue ou de l'apprenti sociologique se constitue de son histoire collective (son histoire biographique au sein de différents champs sociaux, qui s'inscrit dans une histoire familiale elle-même inscrite dans une histoire sociale) de la même manière que l'inconscient social de sa sociologie se constitue, elle aussi, de son histoire collective (c'est-à-dire de l'histoire de son microcosme universitaire et plus largement de l'histoire du champ sociologique).

---

<sup>218</sup> É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan, 1938, p. 16

<sup>219</sup> P. Bourdieu, « Pour une sociologie des sociologues » in *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 1984, p. 81

Or, il se trouve que nous retrouvons dans les écrits de Jacques Lacan une conception de l'inconscient contiguë à celle que nous retrouvons dans les écrits de Émile Durkheim et Pierre Bourdieu (et par la même occasion dans les propos de Louis C). Si l'inconscient social correspond à la partie de la réalité sociale qui échappe à l'individu et se constitue de l'histoire refoulée d'un champ social, d'une classe sociale, d'une génération ou encore d'une trajectoire sociale, force est de reconnaître la contiguïté avec les définitions suivantes que Jacques Lacan donne de l'inconscient :

- « *Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire.* »<sup>220</sup> ;
- « *L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré.* » Quelques lignes auparavant, Jacques Lacan souligne une seconde caractéristique de l'inconscient, à savoir son essence collective : « *L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour établir la continuité de son discours conscient.* »<sup>221</sup> ;
- « *Nous enseignons suivant Freud que l'Autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient.* »<sup>222</sup>

Précision terminologique importante, nous parlons bien ici de l'inconscient social (défini par Émile Durkheim et Pierre Bourdieu et en contiguïté avec la définition lacanienne de l'inconscient) et non pas de l'inconscient collectif, dans l'acception jungienne du terme. En effet, si Carl Gustave Jung a notamment fait son entrée dans la sociologie à travers les publications de Michel Maffesoli et de l'un de ses maîtres à penser, Gilbert Durand, nous n'identifions aucunement les propriétés et éléments constitutifs de l'inconscient social comme des archétypes. Le contenu de l'inconscient social durkheimien est historique alors que l'inconscient collectif (archétypal) est originel, héréditaire et essentialiste<sup>223</sup>. Enfin, il reste également à relever une autre différence. L'Inconscient, au sens de la psychanalyse, est du social (passé) *intériorisé* (psychiquement) ou *incorporé* (somatiquement). Et, à ce titre, il

---

<sup>220</sup> J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » in *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1966), p. 259

<sup>221</sup> *Idem*, p. 257

<sup>222</sup> J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1966), p. 53

<sup>223</sup> Les archétypes constitue des « *grandes images "originelles"* », ce sont des « *figurations ancestrales* » qui « *sont constituées par les potentialités du patrimoine représentatif, tel qu'il fut depuis toujours, c'est-à-dire par les possibilités, transmises héréditairement, de la représentation humaine* » (C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, Paris, Georg éditeur, 1993 [1952], p. 119).

répond à des lois propres (le processus primaire), distinctes de celle qui peuvent régir l'inconscient social.

Maintenant, il reste à déterminer comment le sociologue peut rendre compte de cet inconscient social qui échappe aux individus qu'il étudie. La question est à la fois méthodologique et phénoménologique (relative aux modalités d'apparition, d'extériorisation de l'inconscient social). Or, il se trouve qu'on peut repérer deux modalités de manifestations de l'inconscient social, en l'occurrence plutôt opposées mais qui s'avèrent totalement compatibles dans l'analyse : la répétition et "la clocherie".

La répétition constitue effectivement un "indice de détection" de l'inconscient social. C'est pourquoi les sociologues y sont particulièrement sensibles. Nous pouvons ici nous référer à Barbara B, lorsqu'elle repère dans le discours des agriculteurs la récurrence de certains termes et expressions, qu'elle retrouve donc parmi l'ensemble des agriculteurs interrogés : « *Moi par exemple, les gens ils me disent "on n'a rien fait pour...", j'entends "on n'a rien fait pour" partout* ». Ces récurrences linguistiques, elle va ensuite les croiser avec des indicateurs objectifs qui vont révéler des régularités (on pourrait parler ici de constances entre des variables, pour reprendre la définition lévi-straussienne de la loi). Régularités qui vont lui permettre d'identifier les récurrences linguistiques des agriculteurs comme une rhétorique professionnelle : « *Maintenant, où est ce que j'arrive à dire que ce "on n'a rien fait pour", c'est une rhétorique ? C'est parce que je croise ça avec des indicateurs absolument objectifs comme la place dans la fratrie. Pour autant, ce n'est pas qu'ils ne sont pas conscients de ça. Mais, à ce moment-là, il y a quelque chose qui va venir dissimuler au chercheur la stratégie* ». Barbara B tient à préciser que la population étudiée (les agriculteurs) a conscience de la réalité sociale que les répétitions discursives et régularités statistiques ont mises à jour. S'ils n'en parlent pas, c'est juste parce qu'ils n'ont pas intérêt d'en parler.

On pourrait donc nous rétorquer que cet extrait ne convient pas avec ce que nous essayons de démontrer, à savoir que le sociologue parvient à saisir l'inconscient social (*i.e.* la réalité sociale qui échappe aux individus) par la répétition de certains ensembles discursifs et/ou ou la régularité de certaines variables déterminantes, Barbara B ne tirant pas du tout de telles conclusions, bien au contraire. Il se trouve que nous ne partageons pas sa lecture mais reconnaissons que sa méthodologie met particulièrement bien en évidence la valeur heuristique du regard sociologique lorsqu'il se penche sur la répétition des discours et les régularités statistiques. C'est pourquoi nous nous y référons.

Maintenant, nous ne pensons pas que rien n'échappe aux agriculteurs auxquels elle fait allusion. Le discours que le sociologue produit, encore fût-il construit à partir du discours des



acteurs, est bien un « *autre discours* » en ce qu'il met à jour des éléments qui échappent aux acteurs. Ainsi, le fait qu'il existe un bagage linguistique en commun parmi les agriculteurs (marqué par la récurrence d'expressions du type « *on n'a rien fait pour* ») est une réalité sociale qui peut leur échapper. De la même manière, si la désignation du successeur n'est pas une réalité dite par les agriculteurs parce qu'ils n'ont pas intérêt à le dire (et non parce qu'ils méconnaissent ou sont inconscients de cette réalité), on ne peut pas non plus négliger toutes les conséquences que ce *non-dit* peut avoir sur leurs discours et plus largement sur leur vie quotidienne. Autrement dit, on ne peut négliger tout ce que leur non-dit leur inter-dit, ce qui nous renvoie à la force coercitive du discours, dont les effets pervers échappent en partie à son énonciateur (qui est donc en partie sujet de son énonciation, c'est-à-dire ici sujet de la rhétorique partagée par toute une profession). Et nous pourrions évoquer aussi d'autres passages de l'entretien que nous avons effectué avec Barbara B, où elle met à jour une réalité sociale qui échappe en partie à ceux qui y participent et la définissent. À l'image de ce qu'elle nous raconte quand elle nous parle de sa problématique sur la transmission, à savoir que : « [pour] moi, j'en suis sûr que ce ne sont pas des savoirs qui sont transmis, ce sont des contextes qui sont transmis. Ce n'est pas le savoir. Le savoir, ça circule de toute façon. Ce qui est transmis, ce sont des modalités qui doivent être présentes, sinon ça ne marche pas ». Il ne me semble pas surinterpréter ici ses propos en avançant que Barbara B soutient une thèse sociologique qui *échappe* en partie aux acteurs intéressés, qu'ils soient des agriculteurs ou par exemple des professeurs de sociologie, qui croient ainsi transmettre des savoirs et non pas « *des contextes* » à leurs élèves...

En plus de la répétition, nous souhaitons introduire un second indice de “détection” de l'inconscient social. Et nous évoquons à ce propos l'expression familière, relancée par Jacques Lacan, de « *clocherie* ». Par cette expression, Jacques Lacan entend saisir les manifestations de l'inconscient par “ce qui cloche” chez l'être parlant, ou encore, ce qui ne “tourne pas rond” dans son discours, ce qui le met en désordre, voire le rend tout bonnement incompréhensible. Sachant que Jacques Lacan ne vise pas uniquement ici les “clocheries” du langage verbal (lapsus, mot d'esprit, oubli de noms) mais aussi celles du langage du corps (acte manqué, symptôme hystérique, etc.) ou encore les clocheries du récit de nos rêves. Il s'inscrit en cela dans la lignée de Sigmund Freud et de ses multiples explorations cliniques<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> À ceci prêt que les problématiques lacaniennes sont bien plus logocentriques que celles de Sigmund Freud, ce qui n'est pas une différence négligeable. Par contre, nous retrouvons effectivement dans les écrits de ce dernier une attention particulière pour les diverses manifestations involontaires ou incongrues de l'inconscient, que ce par le biais du corps (S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 [1956]), du mot d'esprit (S. Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Éditions Gallimard, 1988) ou encore du rêve, du lapsus et de l'acte manqué (S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001 [1922] mais aussi *Psychopathologie de la vie quotidienne* [1901], Paris, Payot, 2004). Par ailleurs, pour faire

En ce qui nous concerne, cela nous invite à être attentif aux différentes aspérités des dits et écrits des (apprentis) sociologues, à leurs dissonances, incohérences et contradictions, qui se manifestent plutôt à l'insu de leurs auteurs. Nous désignons ici une autre modalité par laquelle se manifeste l'inconscient social et qui échappe au sujet. En effet, par la répétition, le sociologue parvient à repérer quelque chose qui échappe au sujet du fait que ça l'excède, dans le sens où c'est une réalité qui le dépasse, un ordre de déterminations auquel il participe mais qui le précède, le dépasse et d'une certaine manière lui survivra. Par exemple une rhétorique professionnelle, un *ethos* de classe, etc. Par la "clocherie", le sociologue parvient là aussi à repérer ce qui échappe au sujet du fait que ça l'excède mais cette fois-ci dans le sens où il en est excédé et où ça le tourmente. La clocherie est donc un indice de détection de la réalité sociale que le sujet ne peut ou ne veut pas entendre parler. Elle est de l'ordre du sociologiquement impensé (au sens du refoulé) ou du sociologiquement impensable (au sens de la forclusion, du rejet).

La clocherie est donc plus précisément ce qui manifeste le retour du refoulé, tel un acte manqué ou un lapsus (par exemple mobiliser, de manière involontaire, un vocabulaire populaire lors d'un colloque en présence des "maîtres à penser" de son université) qui va révéler (et de ce fait "trahir") l'origine sociale d'un apprenti sociologue qu'il s'évertue pourtant à oublier ou à faire oublier. Ainsi, si l'inconscient social est « *oubli de l'histoire* », refoulement « *des conditions sociales* » de possibilité, un lapsus peut constituer une manifestation de l'inconscient social et contenir une véritable signification sociologique (sans que cela implique le déni ou la dévalorisation de la signification proprement psychique de ce même lapsus).

Illustrons davantage notre propos en introduisant l'analyse de contenu que nous avons réalisée avec une partie des écrits de Raymond Boudon<sup>225</sup>. Ainsi, l'ordre de son discours sociologique se compose de différents mots clés et d'idées clés, qui mettent l'accent sur l'autonomie de l'acteur, ses capacités d'adaptation aux différentes situations qu'il rencontre mais aussi et surtout sur ses motivations, ses raisons d'agir, le sens qu'il donne à ses actions (Raymond Boudon décelant dans l'approche compréhensive wébérienne le fondement de l'individualisme méthodologique). Or, l'analyse de contenu de ses écrits<sup>226</sup> met en évidence des déviances discursives (nous avons déjà évoqué ce concept à propos de certains extraits

---

l'analogie avec la seconde topique freudienne, on peut avancer que la clocherie signale que dans mon discours, il n'y a pas que « *moi* » qui parle, « *ça* » parle aussi, même si c'est incompréhensible pour moi (même si « *ça* », est un mot, un acte que je ne peux ou ne veut reconnaître comme étant à « *moi* »).

<sup>225</sup> P. Fugier, « La place du désordre dans la sociologie de Raymond Boudon », *Violences et société. III<sup>e</sup> Congrès de l'Association Française de Sociologie*, le mardi 14 avril 2009, Paris

<sup>226</sup> Il s'agit en particulier de ses contributions en sociologie de la connaissance et des valeurs, qui correspondent à l'essentiel de ses publications de ces trente dernières années.

d'entretien de Barbara B). Ainsi, lorsque Raymond Boudon avance, dans *Le juste et le vrai*, que le sociologue « peut fort bien être amené à défendre une interprétation du comportement de l'acteur même démentie par lui » puisque « comme le dit justement Reynaud, il n'y a pas lieu de supposer que 'l'acteur détienne tout le sens de son action, encore moins qu'il soit capable de l'énoncer ou disposé à le faire' »<sup>227</sup>, nous pouvons soutenir que ce discours “cloche” avec ses prises de position paradigmatique typiques, manifestant peut-être quelque chose qui échappe à son auteur et qui va interférer avec la norme de son discours (*i.e.* qui va constituer un écart par rapport à ce qu'il dit généralement, de façon manifeste, mais aussi par rapport à ce qu'il est ou se sent tenu de dire). Or, les récits de vie que nous avons réalisés avec des professeurs de sociologie et des apprentis sociologues nous permettent justement de travailler la signification sociologique des “clocheries” que nous avons pu déceler dans leurs écrits sociologiques<sup>228</sup>.

Par contre, certaines prises de position paradigmatiques ne peuvent que difficilement intégrer une telle approche méthodologique des récits. Nous pensons ici aux sociologies dites compréhensives, se focalisant sur le recueil et l'analyse du sens de l'action, soit aux sociologies de type actionniste, interactionniste, pragmatique ou encore ethnométhodologique.

Il se trouve que ces sociologies tendent à appréhender la réalité empirique à partir d'un présupposé déterminant, à savoir que les activités sociales ont nécessairement du sens pour celui qui y participe (présupposé auquel elles ne peuvent échapper puisque le travail sociologique consiste justement à le recueillir. Les interprétations sociologiques sont totalement dépendantes de cette matière empirique qu'est le sens de l'action. Pensons par exemple à l'interactionnisme qui se focalise sur « *la définition de la situation* »). Ce postulat, lorsqu'il est pris au pied de la lettre, rend tout simplement impossible la saisie méthodologique de la partie de la réalité sociale qui échappe au sujet, soit son inconscient social, et tout particulièrement ses surgissements impromptus et involontaires.

En effet, parmi toutes les choses que nous pouvons retenir de la psychanalyse, il y a notamment le fait que l'inconscient, « *pour se faire entendre, transforme le peu de sens en 'pas-de-sens'* »<sup>229</sup>. Autrement dit, il nous semble que la sociologie ne peut passer outre cet

---

<sup>227</sup> R. Boudon, *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995, pp. 26-27

<sup>228</sup> S'ouvre ici le vaste projet d'une herméneutique du sujet sociologue, consistant à effectuer une mise en perspective sociologique (à partir de récits de vie et d'écrits de type autobiographique) des incohérences, contradictions et autres “clocheries” que peuvent mettre en évidence l'étude épistémologique des œuvres sociologiques.

<sup>229</sup> C. Ferron, « Formations de l'inconscient » in E. Chemana et B. Vanderersch (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse/VUEF, 2003 [1995], pp. 140-141

apport fondamental de la psychanalyse qui consiste à se pencher, longuement, sur ce qui ne veut rien dire ! Sur ce qui n'a pas de sens pour le sujet et qui peut d'ailleurs ne pas en avoir davantage du côté du sociologue, du moins dans un premier temps. Et nous pouvons pousser le paradoxe en reprenant l'une des remarques de Jacques Lacan et avancer qu'« *un discours est toujours endormant sauf quand on ne le comprend pas. Alors il réveille.* »<sup>230</sup> !

Or, le sociologue compréhensif, appelons-le comme cela, va uniquement là où ça fait sens et jamais là où ça fait “non-sens”, parce que impensable (inter-dit) ou impensé (non-dit). Il se détourne ce faisant de l'inconscient social et ne peut que démontrer à partir de là que ce dernier n'existe pas (puisque tout semble faire sens pour le sujet). C'est probablement l'une des clés des difficultés que rencontrent les sociologies compréhensives pour comprendre les imaginaires sociaux et les productions oniriques (un rêve peut-il avoir du sens pour un sociologue interactionniste, dès l'instant que l'individu qui effectue ce rêve le juge insensé ?) mais aussi les différents malaises dans notre civilisation (tels les suicides à France Telecom et plus globalement la souffrance au travail) – ainsi que ce que le marxisme nomme *idéologie*. En effet, si la souffrance au travail relève notamment d'une souffrance du non-sens (lorsqu'on ne trouve pas ou plus dans son travail et plus globalement dans sa vie quotidienne ni signification, ni direction), si donc la vie quotidienne n'a pas plus de sens qu'un rêve, comment rendre compte de cette souffrance du non-sens quand on part du postulat qu'une activité sociale est sociologiquement compréhensible dès l'instant qu'on en recueille le « *sens de l'action* » et « *la définition de la situation* » que s'en fait le sujet ?

La saisie méthodologique de l'inconscient social conduit donc le sociologue à fouiner là où ça ne veut rien dire, et pas uniquement là où ça se répète. Et cela parce que l'inconscient se situe justement là où ça n'a *a priori* pas de sens. C'est sa stratégie pour être là sans se faire reconnaître ! Pour être sensible à cette modalité par laquelle se manifeste l'inconscient social, encore faut-il ne pas filtrer l'analyse de contenu des entretiens en n'y retenant que les passages où “c'est parlant”. En ce qui nous concerne, nous prenons volontairement le contre-pied de la sociologie compréhensive et mettons un point d'honneur à nous arrêter particulièrement sur les passages incompréhensibles et diverses “clocheries” des dits et écrits des apprentis sociologues. Ce qui évidemment biaise et limite notre regard sociologique, mais nous donne à voir ce que les sociologues compréhensifs ne peuvent ni ne veulent entendre.

---

<sup>230</sup> J. Lacan, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, Séminaire 1976-1977, version AFI, Leçon du 19/4/77, *Scribd*, p. 118, [en ligne] <http://www.scribd.com/doc/29365549/Le-seminaire-Livre-XXIV-L-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977>. Page consultée le mardi 7 septembre 2010

Nous souscrivons plus que jamais à ce que dit Jacques Lacan lorsqu'il avance qu'« *il n'y a de cause que de ce qui cloche* »<sup>231</sup>. Les formations de l'inconscient, dans ses dimensions sociales comme psychiques, constituent une difficulté, un obstacle sur lequel le sujet bute, tels un acte manqué, un mot d'esprit, un rêve : « *Achoppement, défaillance, fêlure. Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. Freud est aimanté par ces phénomènes, et c'est là qu'il va chercher l'inconscient. [...] La discontinuité, telle est donc la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène- la discontinuité, dans laquelle quelque chose se manifeste comme une vacillation.* »<sup>232</sup> Ajoutons enfin que cette saisie méthodologique de l'inconscient social nous permet de ne pas assimiler l'inconscient au latent, à la profondeur, à l'authentique et corrélativement le conscient au manifeste, à la surface, au superficiel, ce que Bernard Vandermersch précise parfaitement : « *Plutôt que de l'idée de force obscure, d'archaïque, de primitif, ou même d'enfoui dans les profondeurs, l'inconscient, selon Lacan, relève de l'achoppement, de la défaillance, de la fêlure. C'est là, "en surface" pourrait-on dire, que, malgré sa métaphore des "profondeurs", Freud va chercher l'inconscient.* »<sup>233</sup>

Nous espérons que cette saisie méthodologique de l'inconscient social rend manifeste le regard sociologique et clinicien qui est le nôtre dans cette recherche. Nous vous proposons une lecture symptomale des dits et écrits des (apprentis) sociologues, sensibles que nous sommes aux endroits et moments où manifestement « ça cloche ».

Nous ne nous contentons donc pas de repérer des constances, des régularités ou encore des récurrences discursives dans leurs dits et écrits (la récurrence de certains signifiants, leur propre insistance à propos d'un élément biographique ou historique, etc.) mais nous nous arrêtons aussi sur leurs contradictions, leurs paradoxes, leurs incohérences, encore bien même elles n'apparaissent que de manière occasionnelle voire exceptionnelle (nous pouvons alors qualifier cette lecture de paradoxale, dans le sens où nous nous arrêtons sur les énoncés qui vont à l'encontre du sens commun de leurs dits et écrits sociologiques).

Or, c'est à partir de cette saisie méthodologique de l'inconscient social, attentive aux régularités autant qu'aux incohérences transparaissant dans les dits et écrits des sociologues, que nous avons notamment pu faire ressortir trois cadres sociaux d'expérience, ou trois « terrains », qui s'entrelacent et structurent leurs discours : le terrain de recherche, le terrain

---

<sup>231</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 30.

<sup>232</sup> *Idem*, pp. 33-34.

<sup>233</sup> B. Vandermersch, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964) » in M. Safouan, *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan. 1964-1979*, Paris, Fayard, 2005, p. 41.

biographique et le terrain socio-historique du sociologue. Tâchons désormais d'explorer cette problématique.

## 4.2. LES TROIS TERRAINS DU SOCIOLOGUE

### *A. La production de discours sociologiques non dogmatiques*

Les mémoires, thèses de doctorat et publications des sociologues et apprentis sociologues de notre échantillon constituent des interprétations d'un morceau de réalité sociale. Ces interprétations sont construites à partir d'une boîte à outils conceptuels et méthodologiques que le chercheur s'est "bricolé" depuis le début de sa formation au métier de sociologue<sup>234</sup>.

En avançant cela, nous identifions donc chaque discours sociologique comme un acte de production de réalités (opéré par le biais d'interprétations) et non pas comme un acte d'enregistrement (opéré par le biais de la description) d'une réalité et encore moins de *la* réalité. Autrement dit, nous récusons l'idée selon laquelle le sociologue "recueillerait" des données et que seule l'analyse serait de l'ordre de l'interprétation. C'est l'ensemble du procès de la recherche qui est subordonné aux interprétations du sociologue, à ses schèmes cognitifs (de vision et de division du monde social) pour reprendre la terminologie kantienne de Pierre Bourdieu.

Il s'agit ici d'un préalable constructiviste qui constitue selon nous incontournable pour produire un discours sociologique dans une visée non dogmatique. En effet, si le sociologue ne peut jamais prétendre décrire immédiatement la réalité mais seulement l'interpréter à travers une conceptualité qui la (re)construit, il ne peut pas (ou ne devrait pas) tenter d'imposer son discours sociologique en prétendant "dire" la réalité et surtout prétendre en avoir le dernier mot. Malheureusement, le fantôme du positivisme demeure au sein du champ sociologique et nombre de discussions se réduisent à des polémiques ou des procès, dans lesquels un chercheur récuse le point de vue adverse à partir d'une somme de "faits" avérés, indiscutables, déniaient ce faisant leur construction (et donc leur possible déconstruction et reconstruction à partir d'un autre système de schèmes cognitifs)<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> Nous avons consacré une fiche technique sur ce thème des différents terrains du sociologue : P. Fugier., « Les discours et les terrains des sociologues », *Interrogations?*, « Le corps performant », n°7, décembre 2008, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=142>

<sup>235</sup> Louis Pinto remarque à juste titre que le dogmatisme est ce qui réunit paradoxalement les sociologues empiristes, qui déniaient l'acte nécessaire de construction de l'objet, et les sociologues théoriciens, qui déniaient l'acte nécessaire d'étayage empirique de leurs interprétations : « *Le dogmatisme de l'absence de point de vue ou – ce qui revient au même – le dogmatisme du point de vue privilégié est ce que partagent le discours empiriste qui proclame la soumission aux "faits" et le discours à prétention "théorique" qui réalise par avance l'économie de l'épreuve*

Néanmoins, ce préalable épistémologique n'est pas partagé par l'ensemble des sociologues, et ce d'autant plus qu'on se tourne vers les inductifs les plus "acharnés", qui ont décidé de délaissier leurs schèmes cognitifs au moment d'entamer une enquête pour aller d'abord "sur le terrain" et attendre... Observer les manières d'agir, écouter les individus parler et se laisser durablement imprégner par le terrain, dans un premier temps de pure ethnographie, sans la moindre interprétation, celles-ci ne venant que dans le second temps de la recherche, après le "recueil" de données.

Nous pouvons nous référer ici à des scènes d'interactions très intéressantes du fait que s'y jouent les normes qui organisent le savoir sociologique au sein d'une section de sociologie. Il s'agit en l'occurrence d'une journée doctorale organisée par l'Université à laquelle nous avons participé ainsi que plusieurs apprentis sociologues de notre échantillon mais aussi certains professeurs de sociologie que nous avons par la suite interrogés, à savoir Barbara B, Louis C et Modeste D. Nous ne pouvions passer à côté d'une telle occasion d'user de notre observation participante, puisqu'à l'époque nous nous étions bien gardés d'informer les différents acteurs de la section du fait qu'elle constituait "le terrain" de notre travail de recherche et nous n'avions pas encore entamé le moindre entretien avec les apprentis sociologues.

Ce que nous pouvons alors retenir de cette journée doctorale, c'est notamment la survivance du positivisme en sociologie, ou ce qu'il faudrait plutôt appeler une forme de positivisme méthodologique. En effet, nous avons été frappé par l'insistance avec laquelle Barbara B et Louis C orientaient chaque doctorant à aller "d'abord" sur le terrain, pour décrire ce qu'ils y voyaient, recueillir ce qu'ils entendaient, et seulement "après" interpréter, théoriser, problématiser, etc. En orientant de la sorte la recherche, il nous semble que ce positivisme méthodologique peut encourager une sorte de "dictature du terrain", invitant le sociologue à couper court à toute critique sous prétexte qu'on ne peut ainsi récuser ce qui a été dit et recueilli en toute objectivité, de manière non directive et sans la moindre problématique ou hypothèse de recherche *a priori*. À la différence des esprits hypothético-déductifs que sont les sociologues intellectualistes et qui "forcent le terrain" toujours dans le sens de leurs présupposés théoriques<sup>236</sup>. Ce risque néanmoins réel qu'encourt le sociologue "déductif" et qui consiste à

---

*des faits.* » (L. Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 289.)

<sup>236</sup> C'est notamment ce que nous a reproché avec élégance Louis C suite à notre communication, que nous avons volontairement axée sur notre travail des concepts (histoire de provoquer la flamme empiriste qui anime une partie de l'auditoire). Louis C nous demandant comment nous comptions faire rentrer nos données dans nos abstraits schémas de pensée. Et c'est avec une certaine classe qu'il nous fit le geste de tasser du pied avec force une certaine

ne trouver sur le terrain que ce qu'on y a mis, nous n'avons pas manqué de l'évoquer à Modeste D et à son esprit déductif... La réponse de Modeste D peut alors être présentée comme un renversement de perspective, où l'arroseur (*i.e.* le sociologue inductif qui dénonce « *les œillères* » du sociologue déductif) se retrouve arrosé par ses propres arguments (puisque lui est reproché la non reconnaissance et ce faisant l'assujettissement à « *ses œillères* ») :

**PF** : [Nous évoquons donc avec Modeste D la critique du biais interprétatif que provoque une approche hypothético-déductive] ...il s'agit de critiquer l'esprit déductif du sociologue, qui va sur le terrain avec une théorie présumée et qui va finir par ne trouver sur le terrain que ce que lui-même a introduit. C'est le thésard bourdieusien qui va aller sur le terrain et ne voir que de la reproduction à tous les coins de rue, même s'il a en face de lui des stratégies des acteurs...

**Modeste D** : *Oui mais, de toute façon... Même si on prend cet exemple, on voit bien que... le gars borné, qui arrive avec une théorie préconçue sur un terrain... la pire des choses qu'il puisse arriver, c'est qu'il appréhendera le terrain en question évidemment dans les limites de ses œillères. Mais il en apprendra bien quelque chose... A la limite, c'est peut-être le degré inférieur de la science, mais c'est déjà de la science. Alors que celui qui appréhendera le terrain...*

**PF** : ...en prétendant qu'il n'a pas d'œillères...

**Modeste D** : *En prétendant qu'il n'a pas d'œillères, et bien lui, à mon avis, il n'appréhendera rien. Ou alors, s'il appréhendera, ce sera à son propre insu. C'est-à-dire sans se rendre compte que... tout ce qu'il croit avoir vu, c'est ce qu'il a mis lui-même.*

**PF** : Oui, ça me paraît tellement évident que je trouve assez bizarre que ça ne soit pas la *doxa* de tout sociologue.

**Modeste D** : *Oui mais parce que c'est le ba-ba de toute épistémologie, au moins depuis Kant, de comprendre que tout objet est objectivation du sujet, c'est-à-dire la manière dont le sujet objective un certain nombre de ses a priori. Alors tout dépend de la nature des a priori en question... Alors là, faisons du Kant. On ne peut connaître qu'en*

---

matière, résumant bien l'obstination de l'hypothético-déductif que nous étions et sommes de son point de vue. Ce après quoi il nous suggéra notamment « *d'arrêter de penser* ».



*rapportant des catégories à travers des schèmes et des formes a priori de la perception à une réalité phénoménale. Et on n'aura jamais accès à la chose même directement. C'est tout. Elle nous échappera... Alors, à partir de là, il faut se féliciter que précisément il y ait une diversité d'approches, donc une diversité d'objectivations, une diversité de points de vue, et qu'on puisse bénéficier de cette diversité, et que l'on puisse dire 'tiens, celui-là il a vu là-dedans autre chose qu'un tel qui y a vu autre chose, parce qu'effectivement il ne travaillait pas avec le même paradigme globalement, avec la même théorie, avec les mêmes hypothèses, avec les mêmes concepts, et que, donc tout compte fait, par exemple, tel abord qui s'était montré très enrichissant du point de vue de la connaissance obtenue sur tel objet, là, ça donne des choses un peu plus faibles, parce que c'était moins approprié...*

Ces échanges avec Modeste D marquent un contraste important avec les propos de Louis C, qui affirme à l'inverse de Modeste D l'authenticité de l'approche inductive. Nous sommes donc bien confrontés à un espace de prises de positions, d'ordre méthodologique cette fois-ci, et que nous pouvons présenter par une tension opposant deux pôles antithétiques : le théoricisme, qui se traduit par une approche hypothético-déductive et l'empirisme, qui implique une démarche dite inductive. De la même manière que nous évoquions précédemment un espace de tensions paradigmatiques, opposant notamment le déterminisme à la liberté ou encore les concepts d'acteur et d'agent, il s'agit aussi pour nous de tenter de dégager les prises de position de nos interrogés au sein de cet espace de tensions méthodologiques, où s'opposent notamment les approches déductives et inductives. Et pour faire le lien avec le chapitre que nous avons consacré à la place de la philosophie et du travail du concept au sein du métier de sociologue, nous pouvons avancer que les sociologues qui se positionnent du côté du pôle méthodologique inductif ont tendance à privilégier le travail de "recueil" de données empiriques tandis que les sociologues qui se positionnent plutôt du côté du pôle méthodologique hypothético-déductif ont tendance à privilégier le travail du concept.

Pour notre part, nous nous positionnons plutôt du côté du pôle déductif et du travail du concept, notamment du fait que nous souscrivons au principe méthodologique de la non-conscience et à une forme de constructivisme méthodologique (qui n'est que la traduction méthodologique de la théorie kantienne de la connaissance). Notre positionnement est donc critique vis-à-vis des prises de position méthodologiques de Louis C et que nous pouvons qualifier "d'anti-déductives" (de la même manière que nous évoquions précédemment l'antidéterminisme des interactionnistes et de Barbara B), à l'image de l'extrait suivant :

*« Mais je pense que les options théoriques, elles... elles se doivent quelque part effectivement de ne pas précéder le travail du réel. Elles sont le fruit... Ce ne sont même plus des options, ce sont des... elles sont induites par la réalité. Sinon après ça, vous faites une manip et c'est une pure reconstruction, c'est presque un artefact. » (Louis C)*

Louis C insiste sur le travail premier “du terrain” de ses doctorants (*« moi il me faut du terrain... définitivement... »*), afin qu'ils accèdent à l'objectivité. Il faut donc des *« dossiers »*, des *« trucs »*, des *« archives »*, bref, qu'ils recueillent les *« data »* de la réalité empirique, *« sinon, ça ne m'intéresse pas »*. Ce positionnement inductif ne signifie pas pour autant que Louis C n'ait pas retenu les leçons du *Métier de sociologue* et de Pierre Bourdieu, un des auteurs clés de sa sociologie. Ainsi, Louis C exige de ses étudiants qu'ils construisent leur objet. Le fait est qu'il réduit cette construction à la délimitation de l'objet, passant sous silence la construction des données à l'intérieur de cet objet. La construction de l'objet se limite à l'acte de délimiter et désigner un objet, qui est là, qui parle *naturellement* et qui attend que le sociologue vienne l'écouter, à la condition toutefois que ce dernier arrête de penser :

*« Du moment que vous construisez votre objet. Vous construisez votre objet et vous dites ‘moi mon objet, c'est là’ [...] je cite d'ailleurs Wittgenstein dans la postface qui dit ‘ce qu'il y a c'est qu'on ne veut jamais s'arrêter de penser, etc., l'important c'est de faire une description complète’ [...] il faut apprendre à voir [...] le terrain vous parle, [il faut apprendre à] entendre le terrain... Il suffit d'attendre, d'observer, d'être là et d'attendre [...] je pensais à l'expression de Duvignaud qui dit que ‘la décomposition est une analyse naturelle’... Et quand vous fréquentez longtemps un terrain en sociologie, il se produit aussi cette analyse naturelle, vous avez des choses qui remontent toutes seules, il suffit d'ouvrir les yeux. Mais c'est une longue fréquentation. » (Louis C)*

Cette remise en question de l'approche hypothético-déductive est totalement en concordance avec la position de totale extériorité que revendique Louis C par rapport à un objet d'étude comme le crime ou l'activité de bourreau (*« Moi je suis extérieur, je suis complètement extérieur, j'essaye d'être complètement extérieur. Ça m'est absolument égal... [...] C'est des data. Je regarde et... »*). En fait, il nous semble que les propos de Louis C expriment, par excellence, le positionnement inductif, au sein duquel le sujet (le sociologue) disparaît

totalelement au profit de l'objet (la réalité empirique). Ainsi, lorsque nous lui demandons si selon lui "tout" peut être un terrain dans le cadre d'une recherche socio-anthropologique, la réponse de Louis C évoque un total oubli de soi et de sa subjectivité : « *Oui, tout peut être terrain pour peu qu'on sorte de soi-même... pour peu qu'on sorte de soi-même* ». Nous y reviendrons dans le prochain chapitre, mais cette critique de l'approche hypothético-déductive est aussi en concordance avec son positionnement axiologique et sa prétention à appréhender la réalité empirique en toute neutralité. Et lorsque nous lui évoquons le fait que Modeste D estime que la neutralité axiologique n'est selon lui ni possible ni souhaitable, Louis C y perçoit le fondement de sa partialité et du fait que son discours n'est que « *pure reconstruction* » : « *C'est ce qui fait qu'il a quand même des lunettes et donc il voit ce qu'il veut voir* »<sup>237</sup>.

La métaphore des lunettes est ici intéressante et confirme sa prétention à la neutralité et à une totale extériorité, puisqu'elle laisse entendre que, tout comme une paire de lunettes, on peut retirer sa subjectivité et ses schèmes cognitifs, tout en continuant à voir quelque chose (et qu'on peut donc se passer de lunettes) ! La métaphore des lunettes évoque bien la croyance en un rapport immédiat au réel, sans concepts médiateurs et sans subjectivité. Il ne reste que le réel du corps, totalement "désubjectivé", désincarné : l'œil, les oreilles. Il n'y a rien de surprenant en cela que Louis C se prenne pour un mort, tout en tirant un rapide portrait clinique de Modeste D (ce qui n'est pas la moindre des incohérences vis-à-vis de sa critique ferme de la psychanalyse et de leur prétention à avoir toujours « *le dernier mot* »...) :

**PF** : Alors concernant la question de la neutralité axiologique, il y a incontestablement des positionnements différents entre vous et vos collègues de *L'Université*, César E, Barbara B et Modeste D. Ce dernier est probablement celui qui se distingue le plus de votre propos dans le sens où la neutralité axiologique lui paraît n'être ni possible, ni souhaitable. Là, pour le coup, je trouve ça intéressant parce que ça fait contraste avec ce que vous avancez...

**Louis C** : *Oui, oui... Bon... Je pense que c'est quelqu'un d'inquiet, il a besoin de se rassurer. Voilà. Moi personnellement, comme je suis déjà mort, je m'en fous complètement !* [Rires]

**PF** : C'est la première fois que je fais un entretien avec un macchabée !

---

<sup>237</sup> Nous pouvons ici relever une certaine confusion dans le propos de Louis C et qui confine au lapsus. En effet, Louis C confond ici manifestement *lunettes* et *œillères*. Or, si les œillères ne permettent de voir que ce qu'on veut bien voir, les lunettes ont contrairement permettent de voir ce qu'on ne verrait pas sans elles. Ce qui est tout le contraire !

**Louis C** : *Oui mais les morts parlent... Vous savez, il y a un adage éthiopien qui dit que ‘les vivants ferment les yeux des morts et les morts ouvrent les yeux des vivants’...*

En résumé, une épistémologie constructiviste des discours sociologiques est gage selon nous d’une scientificité à laquelle une épistémologie positiviste ne peut prétendre. En effet, « *la différence n’est pas entre la science qui opère une construction et celle qui ne le fait pas, mais entre celle qui le fait sans le savoir et celle qui, le sachant, s’efforce de connaître et de maîtriser aussi complètement que possible ses actes, inévitables, de construction et les effets qu’ils produisent tout aussi inévitablement* »<sup>238</sup>. De plus, si une épistémologie constructiviste contraint le sociologue à expliciter les instruments de construction de son discours (là où une épistémologie positiviste le conduit à les dénier), elle le condamne aussi à ne jamais prétendre avoir ‘le dernier mot’ et dire *toute* la vérité de son objet d’étude. Pour autant, cela ne signifie aucunement que le sociologue n’a rien à dire et que tout peut se dire.

Tout d’abord, cela signifie que chaque outil de construction d’un discours sociologique constitue simultanément un apport et une limite heuristique, une ressource et un handicap heuristique. Prenons deux exemples :

- la boîte à outils conceptuels marxienne (et ses concepts de classe sociale, de lutte de classes, de rapport de production, etc.) que mobilise par exemple Modeste D permet de concevoir (et non pas de voir) certains fragments de la réalité sociale contemporaine. Soit, par exemple, les inégalités sociales face à l’emploi, le logement, la santé, etc., et leur logique systémique. Mais, simultanément, cette boîte à outils ne permet pas de concevoir d’autres fragments de cette même réalité sociale contemporaine. En effet, lorsqu’elle réduit les rapports sociaux aux rapports sociaux de classe, cette boîte à outils ne peut guère être attentive aux différentes représentations de la santé au sein d’une même classe sociale, selon le genre, la génération, la trajectoire biographique, etc. Mais réciproquement, s’intéresser aux représentations et pratiques sociales de la santé exclusivement à partir de l’outil conceptuel qu’est le genre rend inconcevable les différentes représentations et pratiques sociales de la santé selon la classe sociale d’appartenance ou d’origine ;

- de même, la boîte à outils méthodologiques quantitative permet de construire un regard macrosociologique sur le processus de reproduction intergénérationnelle des inégalités sociales et sur les limites structurelles qui bornent l’espace des possibles de chaque individu. Mais elle ne peut que difficilement rendre compte de la manière dont ces mêmes individus perçoivent ces

---

<sup>238</sup> P. Bourdieu, « Comprendre » in *La misère du monde* (dir.), Paris, Editions du Seuil, 1993, p. 1392

inégalités sociales et ces limites structurelles (notamment s'ils les ignorent ou les combattent au quotidien), ce que la boîte à outils qualitative peut mieux appréhender.

Notre positionnement méthodologique consiste donc à percevoir le lien nécessaire nouant la théorie et l'empirie comme une relation contradictoire, du fait que chaque boîte à outils conceptuels voile (limite heuristique) et simultanément dévoile (apport heuristique) des morceaux de réalité sociale, dans le sens où elles rendent simultanément concevables et inconcevables certains phénomènes.

### ***B. Associer la socioanalyse à l'épistémologie des discours sociologiques***

Dans le cadre d'une épistémologie constructiviste (dit autrement, d'une épistémologie kantienne), il existe un écart nécessaire entre la réalité empirique et la réalité perçue et conçue, écart interprétatif qui limite la connaissance et rend impossible l'établissement d'une vérité absolue : « *Encore faut-il noter [que la réalité empirique] n'est conceptualisable que de manière partielle car il est impossible de recoller les différentes pièces du puzzle conceptuel pour en obtenir une description globale. Les concepts qui la décrivent n'en constituent pas une description univoque [le sociologue construit une réalité mais ne rend pas compte de la réalité], elle reste au-delà de toute description exhaustive.* »<sup>239</sup>

Il y a donc une part du réel qui échappe nécessairement au sociologue et on peut de ce fait avancer qu'aucun sociologue ne peut connaître *toute* la réalité sociale d'un objet ou d'une population d'étude. La différence entre cette dernière et le sociologue, c'est la boîte à outils qu'il parvient péniblement à se bricoler, par l'entrelacement de son travail du concept et de son travail méthodologique de construction et d'analyse de données empiriques. Boîte à outils grâce à laquelle il y a moins de choses sociales (*i.e.* moins de phénomènes sociaux traités comme des choses) qui lui échappent.

Si une partie de l'inconscient échappe donc au sociologue, cela ne signifie pas pour autant que la recherche sociologique ne mérite pas une heure de peine ni que tous les discours sociologiques s'équivalent. Et le discours sociologique sera d'autant plus précieux si s'associe à la vigilance épistémologique du sociologue un travail de type socioanalytique. Ce que nous pouvons résumer par les étapes suivantes :

- Il s'agit tout d'abord de recourir à une approche méthodologique qui soit ni relativiste (rejetant toute capacité au sujet d'objectiver la réalité) ni positiviste (prétendant accéder à l'objectivité des objets) mais *perspectiviste*, dans le sens où, comme l'avance Friedrich Nietzsche, « *plus*

---

<sup>239</sup> A.Cochet, « En lisant le livre du physicien Hervé Zwirn, "Les limites de la connaissance". La science et l'ineffable », *Transfinito. International Webzine* [en ligne] [http://www.transfinito.net/article.php3?id\\_article=235](http://www.transfinito.net/article.php3?id_article=235)

*nous savons nous donner d'yeux, d'yeux différents pour [une] chose, et plus notre "concept" de cette chose, notre "objectivité" seront complets* »<sup>240</sup>. En effet, si le rapport qui unit le sociologue au réel n'est pas un rapport immédiat (descriptif, contemplatif) mais un rapport médiat (interprétatif, constructif), s'il s'agit donc d'un rapport de reconnaissance plus que de connaissance, plus le sociologue parviendra à synthétiser des outils conceptuels et méthodologiques différents, plus il mettra ainsi en œuvre une « *imagination sociologique* »<sup>241</sup> et plus son travail d'objectivation sociologique aura une richesse heuristique ;

- Ensuite, il s'agit d'explicitier l'ensemble des instruments de construction que le sociologue mobilise pour produire son discours. Et cela consiste non seulement à expliciter sa boîte à outils conceptuels et méthodologiques, mais aussi à opérer une mise en correspondance entre sa situation sociale d'un côté et son discours sociologique de l'autre. Nous pouvons nous référer ici à la sociologie relationniste de la connaissance de Karl Mannheim : « *Une théorie moderne de la connaissance qui considère le caractère relationnel comme distinct du caractère purement relatif de toute connaissance historique, doit partir de l'assomption qu'il existe des sphères de pensée dans lesquelles il est impossible de concevoir une vérité absolue existant indépendamment des valeurs et des positions du sujet et sans relation avec le contexte social.* »<sup>242</sup> Dès lors, si tout discours sociologique est situé (et donc partial et partiel), tous les discours sociologiques ne s'équivalent pas selon que le sociologue explicite ou pas sa situation sociale (sa position sociale, ses valeurs, le contexte socio-historique dans lequel il s'inscrit) et analyse la relation qui unit sa situation sociale avec la production de son discours sociologique. Ce qui nous renvoie bien à la nécessité de compléter l'épistémologie de sa sociologie par l'exercice d'une réflexivité sociologique que nous pouvons qualifier avec Pierre Bourdieu de « *socioanalyse* »<sup>243</sup> ;

- Enfin, il est important que ce travail épistémologique et socioanalytique s'exerce dans un cadre collectif, à travers l'exercice du contrôle des pairs. En effet, loin de se réduire à un travail de réflexivité strictement individuel, le contrôle des pairs et les règles collectives régulant le champ sociologique contraignent en principe tous ceux qui y participent à sublimer leur *libido*

---

<sup>240</sup> F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t.1., Paris, Gallimard, 1995, p. 425

<sup>241</sup> L'imagination sociologique « *consiste essentiellement à changer de perspective à volonté* » (C. Wright Mills, *L'imagination sociologique* [1967], Paris, La Découverte, 1997, p. 216)

<sup>242</sup> K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 78

<sup>243</sup> Nous pouvons effectuer une brève définition de ce travail socioanalytique en citant le passage suivant d'un avant-propos dialogué entre Pierre Bourdieu et le psychanalyste Jacques Maître. Citation qui ouvre le débat sur la porosité de la frontière séparant la sociologie de la psychanalyse : « *C'est ce double travail du désir sur les institutions et des institutions sur le désir que devrait prendre pour objet une socioanalyse dépassant réellement l'opposition entre la psychanalyse et la sociologie* » (P. Bourdieu et J. Maître, « Avant-propos dialogué » à *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, p. XIX)

*dominandi* (i.e. leur désir de faire reconnaître voire d'imposer leur connaissance sociologique, à travers des rapports de force et des luttes intestines entre pairs, au niveau local, national et international) en *libido sciendi* (i.e. en désir de produire de la connaissance sociologique, d'après les règles en vigueur dans le champ : méthodologie, travail du concept, démarche argumentative...) <sup>244</sup>. Nous pouvons aussi ajouter ici la mise en place d'un dispositif sociologique clinique, à l'image des séminaires du *Laboratoire de Changement Social* à l'Université Paris VII et des stages d'implication et de recherche de l'*Institut International de Sociologie Clinique* <sup>245</sup>.

Jusqu'à présent, nous avons beaucoup insisté sur la nécessité du travail du concept au sein du travail sociologique. La rupture épistémologique mais aussi méthodologique avec le positivisme qu'engendre la philosophie kantienne de la connaissance ne fait que renforcer son importance, puisque le sociologue ne peut plus se cacher derrière la supposée description des faits empiriques pour asseoir son discours. Sachant que cette démarcation entre le positivisme et le constructivisme génère deux conceptions radicalement différentes du métier de sociologue, le sociologue positiviste ayant la prétention ou l'espoir d'atteindre l'objectivité des faits sociaux en toute neutralité tandis que le sociologue constructiviste conçoit la sociologie comme une entreprise perspectiviste d'objectivation de la réalité sociale, qui ne peut atteindre l'objectivité des choses (la chose en soi). Dans cette perspective, la finalité de toute recherche sociologique n'est pas d'accéder à la vérité de la réalité sociale, encore même cette dernière soit réduite aux quelques mètres carrés des interactions en face à face <sup>246</sup>. La finalité de la recherche consiste

---

<sup>244</sup> Nous vous renvoyons notamment aux contributions de Pierre Bourdieu à la sociologie des sciences et à l'épistémologie de la connaissance sociologique, dont *Science de la science et réflexivité* (Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001), *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique* (Paris, INRA, 1997) ainsi que son article « La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, mars 1995, pp. 3-10)

<sup>245</sup> Parmi tous les supports verbaux et non verbaux à partir desquels le sociologue clinicien propose des outils de médiation et un étayage à celui qui désire mettre en récit son histoire de vie, nous pouvons retenir la réalisation d'un dessin sur le projet parental, la construction d'un arbre généalogique, la réalisation de sociodrames qui mettent en scène des situations sociales ou encore la réalisation d'un schéma d'analyse de sa trajectoire sociale. « *L'utilisation de supports non verbaux (dessin, mise en scène, jeux de rôle, théâtre, image, déguisements...) permet des formes d'expression qui ne sont pas soumises aux mêmes règles que le langage parlé. [...] L'expression non verbale facilite l'émergence de l'imaginaire, du non expliqué a priori, des contradictions vécues, de l'imprévisible. Elle permet de produire du matériel à partir de codes différents du langage parlé. Souvent moins bien maîtrisés. Elle favorise l'accès à la représentation de situations vécues qui sont réactualisées dans l'ici et maintenant du groupe.* » (V. de Gaulejac, *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et groupes, 1987, p. 276)

<sup>246</sup> Il semble effectivement que des sociologues pensent se rapprocher de l'objectivité des faits sociaux en réduisant au maximum la scène sociale étudiée. Nous allons donc peut-être voir émerger à terme une sociologie qui a atteint le summum de l'objectivité en limitant la superficie de son objet d'étude non pas à quelques kilomètres carrés ni même à quelques mètres carrés mais seulement à quelques centimètres carrés. La sociologie aura fait ce jour là un sacré pas en avant, d'au moins un millimètre.

plutôt à tenter de passer « *d'une connaissance moins vraie à une connaissance plus vraie* »<sup>247</sup> de cette réalité sociale.

Pour cela, encore une fois, l'expérience du travail du concept et plus largement de l'épistémologie est une condition nécessaire mais qui n'est pas suffisante. C'est pourquoi nous avons introduit l'exercice de la socioanalyse, que nous inscrivons dans le cadre plus général de la sociologie clinique. En effet, nous pensons que l'épistémologie de la connaissance sociologique ne peut se passer, ou a en tout cas tout à gagner à s'associer avec la sociologie clinique (ou socioanalytique) de la connaissance sociologique. Avancer cela nous permet d'introduire la perspective centrale de ce travail de recherche et d'ajouter au travail du concept un autre travail, tout aussi nécessaire, celui des terrains du sociologue.

Nous parlons ici du terrain au pluriel, ce qui peut sembler curieux. Si nous faisons ainsi, c'est une conséquence directe des éléments d'analyse épistémologique et méthodologique que nous avons jusqu'à présent avancés. En effet, si la sociologie est une science empirique, en tant qu'elle construit et met à l'épreuve son discours sur la base de matériaux empiriques, elle ne constitue pas pour autant une science empiriste, puisque les ressources et les fondements de son discours ne se limitent pas aux données que le sociologue est parvenu à restituer de son échantillon d'enquête mais sont médiatisés par sa problématique de recherche et l'ensemble de son système de schèmes cognitifs (que ces derniers soient explicités et objectivés par un travail du concept ou qu'ils soient déniés et demeurent implicites, comme le font les sociologues positivistes). Pour autant, les différents schèmes cognitifs que mobilise le sociologue ne tombe pas du ciel et il est crucial de ne pas succomber ici à la métaphysique d'une raison universelle, logée dans le monde des idées et à laquelle accéderait le sociologue à travers la réflexion philosophique. Il faut ici remettre sur pied l'idéalisme kantien et rappeler l'origine empirique des schèmes cognitifs du sociologue.

Or, nous posons l'hypothèse centrale dans ce travail de recherche que l'origine empirique du discours sociologique réside en fait dans l'articulation, et non pas l'opposition polémique, de trois terrains : le terrain de recherche, le terrain biographique et le terrain socio-historique du sociologue. Le travail du concept et le travail socioanalytique constituant les cadres épistémologique et clinique qui permettent de réunir, associer et contrôler ces trois terrains, afin de passer « *d'une connaissance moins vraie à une connaissance plus vraie* » de la réalité sociale, pour citer de nouveau les auteurs du *Métier de sociologue*.

---

<sup>247</sup> P. Bourdieu, J-C. Chamboredon et J-C. Passeron, *Le métier de sociologue* [1968], Paris, Mouton Éditeur, 1983, p. 20



### ***C. Le terrain de recherche du sociologue***

Il est convenu de réserver le terme de terrain au seul terrain de recherche du sociologue, c'est-à-dire au corpus de données empiriques qu'il a recueillies à travers diverses techniques d'enquêtes (entretiens, observations, questionnaires...) et à partir, en principe, d'un protocole de recherche. Cette succincte définition du terrain de recherche n'échappe pas néanmoins à la remise en question de son arbitraire, ce qui est le propre de toute définition qui, comme l'étymologie du terme l'indique, pose des limites pouvant toujours être perçues comme arbitraires. C'est d'ailleurs ce que nous précise immédiatement Barbara B lorsque nous lui demandons si, selon elle, tout peut être un "terrain" pour un sociologue : « *quand tu dis "le terrain" de la sociologie, il faut d'abord souligner que tous les sociologues ne sont pas d'accord sur la définition du terrain* ».

Or, une des limites qui se pose lorsqu'on définit le terrain de recherche se situe au niveau des modalités d'accès aux données empiriques. Ainsi, la définition que nous venons de poser constitue une définition restreinte du terrain de recherche du fait qu'il se limite aux données empiriques recueillies de première main par le sociologue. En ce sens, par exemple, la quasi intégralité des ouvrages de Raymond Boudon n'ont pas de "terrain" puisqu'il se réfère, pour appuyer ses thèses ou critiquer des thèses adverses, aux données empiriques issues d'autres travaux de recherche et qu'il va ainsi discuter ou expliciter, depuis son bureau, par le prisme de sa problématique et de ses hypothèses. En ce sens, Raymond Boudon ne peut donc pas être considéré comme un sociologue "de terrain". Or, le fait est que pour certains sociologues, n'est sociologue que celui qui *fait* du terrain (*avoir* un terrain signifie *faire* du terrain). Le glissement sémantique est ici déterminant dans la construction identitaire de la sociologie et la frontière qui sépare le (vrai) sociologue du non (ou faux) sociologue. Puisque Raymond Boudon n'*a* pas de terrain (car il ne *fait* de terrain), il n'*est* pas (un vrai) sociologue. Et avec une telle définition du terrain, que nous qualifions de restreinte, c'est ni plus ni moins qu'une refondation de la sociologie que nous opérons. La sociologie ne naît plus avec Émile Durkheim, Karl Marx ou Max Weber. Elle ne naît en France que dans l'après-guerre et trouve dans les États-Unis son nouveau point d'origine.

Réintégrer Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber ou, plus proche de nous, Raymond Boudon, comme sociologue de terrain présuppose une définition large du terrain de recherche, qui reconnaît l'usage et la discussion de données empiriques de seconde main<sup>248</sup>. Ces

---

<sup>248</sup> D'une certaine façon, la question se pose aussi pour la lecture. Si on pose comme condition d'entrée au sein du métier de sociologue la pratique de lectures de première main des auteurs de référence de la discipline, cela exclut *ipso facto* bien des apprentis sociologues "de terrain", dont la bibliothèque se résume à des publications de

sociologues n'ont à proprement dit jamais *fait* de terrain ou quasiment<sup>249</sup>, mais cela n'implique pas pour autant qu'ils n'en ont jamais *eu* (de seconde main) et qu'ils n'ont jamais accroché leurs thèses et hypothèses *sur* des données empiriques. Nous retrouvons la défense de cette conception "large" du terrain du côté de Modeste D, qui ne se restreint pas à la « *confrontation directe* » du sociologue avec un corpus de données empiriques (comme le présuppose la conception académique du terrain de recherche). Ainsi, après avoir défini ce terrain restreint, Modeste D s'en démarque et ne manque pas de rappeler à ses collègues « "terrainistes" convaincus » le prix à payer de leur impératif catégorique méthodologique (*i.e.* ce qui doit être fait par le sociologue de manière inconditionnelle s'il veut prétendre au statut de sociologue) :

« [le terrain de recherche, au sens convenu et restreint du terme, est] *une réalité empirique, définie dans l'espace et dans le temps... Et qui plus est, que l'on aborde selon le mode... parce que l'élément de définition précédent ne suffit pas, que l'on aborde selon le mode de l'enquête de terrain, c'est-à-dire la confrontation directe du sociologue avec cet objet en question, selon les méthodes de l'observation, de l'observation participante, de l'enquête par questionnaires, par entretiens ou par récits de vie, etc., etc. Et j'en veux pour preuve que... c'est toujours ce que je balance dans la figure de mes collègues qui sont des "terrainistes" convaincus, que, lorsque... je reprends toujours ces deux exemples parce que je les aime bien, parce que je sais que ça fait mal, ça les laisse sans voix... je dis que lorsque notre père à tous, Émile Durkheim, écrit sa thèse, De la division du travail social, quel est son terrain ? Son terrain c'est une bibliothèque puisqu'il traite du processus de la division du travail social et des modes de régulation et de conflit qui peuvent en naître... lorsque Weber écrit L'éthique protestante, a fortiori son terrain n'existe plus puisque, à la limite, c'est autant le travail d'un historien qu'il effectue qu'un travail de sociologue, s'intéressant*

---

seconde main, soit aux collections U, collections 128, *Que sais-je ?*, dictionnaires de sociologie et articles de revues (de préférence publiés dans la revue *Sciences humaines*). Notre propos peut sembler exagéré, mais nous disposons de suffisamment d'éléments empiriques pour soutenir qu'on peut effectivement devenir docteur de sociologie en n'ayant quasiment jamais lu d'auteurs de référence de première main. Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber et bien d'autres ne sont alors connus que par le biais des ouvrages de vulgarisation et des notes prises à l'occasion des cours magistraux. Et si on lit directement Pierre Bourdieu (difficile, pour le moment, d'échapper à sa légitimité au sein du champ sociologique), on se contentera d'un article publié dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, parce que « *ce n'est pas trop long* ». Mais on se plaindra du fait que Pierre Bourdieu ne se soit pas pris la peine de rédiger un ouvrage de synthèse de sa sociologie... en collection 128, cela va de soi.

<sup>249</sup> Nous pouvons ainsi mentionner *Le suicide* (Paris, PUF, 1999) du côté d'Émile Durkheim de même que l'« *Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'Est de l'Elbe. Conclusions. Prospectives* » du côté de Max Weber (article traduit en français par Denis Vidal-Naquet et publié dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 65, 1986, pp. 65-68).

*aux sectes protestantes néerlandaises, anglaises ou même nord-américaines du XVI<sup>ème</sup>, du XVII<sup>ème</sup> ou du XVIII<sup>ème</sup> siècle, il a affaire à la littérature. Son terrain, c'est une bibliothèque... Et puis on pourrait multiplier les exemples... [...] Le capital de Marx... quel est son terrain ? Son terrain c'est la section économie politique du British Museum. C'est-à-dire qu'il a lu l'intégralité des économistes présents et passés. Voilà son terrain. » (Modeste D)*

Et quand il présente la place et l'usage que lui-même réserve au terrain dans ses différentes recherches, Modeste D admet volontiers qu'il ne s'est que rarement confronté à un terrain de recherche au sens académique du terme (il l'a ainsi récemment effectué dans le cadre de ses recherches sur l'extrême droite) mais refuse par contre que son travail soit pour autant réduit à de la pure spéculation ou une philosophie politique abstraite. Et c'est alors notamment au terrain de seconde main auquel il se réfère lorsqu'il revient sur ses sources diverses d'information pour rendre compte, dans une perspective essentiellement sociologique, de l'émergence du Front National au début des années 1980 (soit les résultats électoraux du Front National sur près de 20 ans ; l'analyse de contenu des discours de Jean-Marie Le Pen ; diverses enquêtes "de terrain" par entretiens ou observation participante sur le Front National et ses militants ; des enquêtes d'investigations journalistiques, etc.). Ces lectures de seconde main constituent une partie intégrante des pratiques de lecture de Modeste D, au cours desquelles il était ses expériences de pensée *sur* du "terrain" :

*« Par contre, je défendrais l'idée que ce que j'ai fait a toujours eu le souci de se confronter avec l'intégralité de la littérature existante sur la question, y compris la littérature des gens qui ont fait du terrain. Donc il y a toujours eu exploitation secondaire de ces résultats, qu'il s'agisse d'enquêtes qualitatives ou qu'il s'agisse d'enquêtes quantitatives. » (Modeste D)*

Ainsi, si définir ce qu'est le terrain de recherche du sociologue peut sembler *a priori* inutile parce que trop évident, il s'agit en fait d'un exercice périlleux, de par la polysémie du terme et ses implications sur la détermination des normes d'entrée et de sortie au sein de la "communauté" des sociologues. En ce qui concerne le microcosme de *l'Université*, c'est bien la non-reconnaissance de la conception large du terrain de recherche qui amène certains sociologues et apprentis sociologues à ne pas reconnaître comme sociologiques les publications de Modeste D et César E (par "définition" indignes de porter l'étiquette de sociologues).

Modeste D évoque d'ailleurs ce conflit normatif au sein de la section de socio-anthropologie de l'Université. Ce qui distingue alors nettement son discours envers ses collègues « *‘terrainistes’ convaincus* » de celui que ces derniers tiennent à son égard (ainsi qu'à l'égard de César E), c'est que les limites qu'il identifie à leur empirisme ne l'amènent pas pour autant à les positionner « hors champ » sociologique. Il les considère comme des sociologues mais qui ont une autre manière de faire de la sociologie que la sienne. C'est d'ailleurs cette vision que nous empruntons en tentant d'insérer les diverses prises de position de chaque professeur et apprenti sociologue de notre échantillon au sein d'un espace de prises de position sociologiques. Ainsi, nous ne situons pas « hors champ » sociologique le travail de Modeste D et César E, même s'ils ne recourent que rarement à un terrain au sens habituel et restreint du terme. C'est une prise de position de notre part, il faut le dire, que de les intégrer ainsi dans le champ sociologique, à partir du moment où ils bénéficient du label de sociologue (en tant que professeur des universités)<sup>250</sup>. Mais nous intégrons aussi de ce fait les rapports de force opposant différents sociologues avec pour enjeu les limites du champ sociologique.

Rapports de force que nous pouvons de nouveau présenter en opposant deux pôles antithétiques. On retrouve d'un côté les sociologues qui avancent qu'il y a de la place pour tout le monde au sein de la famille sociologique : ont leur place dans le champ sociologique aussi bien ceux qui privilégient le travail du concept, quitte à opérer presque uniquement du terrain de seconde main, que les sociologues qui privilégient le travail empirique, quitte à opérer presque que des lectures de seconde main concernant les auteurs de référence qui ont fait/défait/refait l'histoire de la discipline. Dans le pôle opposé, on retrouve les sociologues qui refusent ou se résignent, bien qu'ils n'en pensent pas moins, à faire rentrer dans « leur » champ, au nom de la « vraie » sociologie ou de la « vraie » science, ces parvenus que sont notamment les agrégés de philosophie reconvertis en sociologues. Ce que regrette Modeste D :

*« Surtout, ce que je ne comprends pas, c'est l'ostracisme qu'il y a. C'est à dire la nécessité qu'il y a d'expliquer que “nous, on fait de la science” et que la meilleure preuve qu'on fait de la science c'est que les autres n'en font pas... Moi je ne dirais jamais que je fais de la science et que B. [une sociologue ayant fait une enquête “de terrain”, au sens académique du terme, sur les militants du Front National] n'en a pas fait. [...] La maison du Père est assez grande pour que chacun y ait sa chambre... Je dirais que la maison de la sociologie est assez grande pour que des méthodes très*

---

<sup>250</sup> C'est d'ailleurs ce que concède Louis C, lorsqu'il nous dit que même si César E fait, selon lui, « *plus de la philosophie historique, ou des choses comme ça, c'est un sociologue puisqu'il est labellisé sociologue* ».

*diverses puissent se pratiquer. Moi je n'ai pas besoin de triturer la manière dont les autres travaillent pour légitimer mes propres œuvres... Ce qui m'intéresse, c'est de savoir "ils aboutissent à quoi ?" Je les juge sur pièces... Mais je ne considère pas qu'a priori c'est illégitime. » (Modeste D)*

Mais il existe encore un autre point concernant le terrain de recherche du sociologue qui est marqué par l'absence d'un consensus parmi tous les sociologues, celui de la délimitation de la matière empirique, soit du contenu du terrain de recherche. Question que nous avons posée aux sociologues et apprentis sociologues, en leur demandant si selon eux "tout" peut être un terrain pour un sociologue. Soit aussi bien des discours oraux (recueillis dans le cadre des entretiens sociologiques mais il peut aussi s'agir d'interviews médiatiques ou encore des interactions verbales produites lors d'une soutenance d'examen...) ou des discours écrits (par exemple des romans, des autobiographies ou journaux intimes...) que des textes institutionnels (lois juridiques, conventions collectives, règlement intérieur d'un lycée), des objets (par exemple des coquilles Saint-Jacques, identifiés comme des « *actants* »<sup>251</sup> dans la sociologie de Bruno Latour et Michel Callon). Mais on peut aussi penser à l'architecture de monuments publics ou encore à des supports iconographiques...), des activités (professionnelles, culturelles, domestiques mais aussi corporelles comme le fait de se moucher ou de cracher<sup>252</sup>, ou encore à des activités émotionnelles et sentimentales comme le rire ou la peur<sup>253</sup>), des espaces (le territoire rural, un centre commercial...), des temporalités et des périodes historiques (le Moyen Age, les événements de mai 1968...). Cette liste est loin d'être exhaustive mais elle n'est pas non plus partagée par l'ensemble des sociologues.

Ainsi, lorsque nous nous intéressons à la "matière première" des productions sociologiques des professeurs de sociologie de *l'Université*, nous sommes confrontés à une incontestable diversité de contenus empiriques. Présentons tout d'abord leur objet d'étude "premier"<sup>254</sup> : celui de Mélodie A est la musique, la transmission est celui de Barbara B, le crime celui de Louis C, le capitalisme celui de Modeste D et enfin la connaissance celui de César E. Maintenant, lorsque nous leur avons donc demandé si, selon eux, "tout" peut être un terrain d'étude en sociologie ou plus largement en socio-anthropologie (les professeurs de sociologie

---

<sup>251</sup> Michel Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques dans la Baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique*, n°36, 1986, pp. 169-208.

<sup>252</sup> Nous nous référons bien entendu ici à *La civilisation des mœurs* de Norbert Élias (Paris, Calmann-Lévy, 1974).

<sup>253</sup> M. Charmillot, C. Dayer, F. Farrugia et M-N. Schurmans (dir.), *Émotions et sentiments : une construction sociale, approches théoriques et rapports aux terrains*, Paris, L'Harmattan, 2008

<sup>254</sup> Au sens où il s'agit de l'objet d'étude qui apparaît de la manière la plus récurrente lorsqu'on réalise un tour d'horizon de leurs publications.

de *l'Université* revendiquant cette double étiquette), nous sommes de nouveau confrontés un espace de prises de position où transparaissent une conception restreinte de la matière sociologique, qui la cible sur “l’ici et le maintenant” de la société (comme c’est plutôt le cas de Mélodie A) et une conception élargie de la matière qu’exploite le sociologue, la délimitant plutôt sur des critères de faisabilité (comme le fait Louis C) ou de problématique (comme le fait Modeste D).

Ainsi, si Mélodie A décline une diversité de matières empiriques exploitables dans une perspective sociologique (elle revient notamment sur un article de Pierre Bourdieu dans lequel ce dernier utilise des cartes de géographie pour construire sa problématique), elle nuance par contre sur un plan diachronique l’extensibilité de la matière sociologique. C’est pourquoi nous considérons qu’elle propose une conception restreinte de cette matière. Ainsi, lorsque nous lui demandons si “le terrain” de *La civilisation des mœurs* de Norbert Élias constitue ou non un terrain sociologique, Mélodie A se montre hésitante car s’il est indéniable qu’il travaille *sur* un terrain, en l’occurrence sur de la matière empirique historique (où se pose néanmoins le problème de la provenance des sources selon elle), cette matière empirique se situe donc dans une période historique passée, qui font de *La civilisation des mœurs* une « *réflexion historico-sociale* » plutôt qu’une réflexion proprement sociologique. Mais précisons ici que le cadre de l’entretien amène Mélodie A à prendre position à partir de sa position de directrice de thèse, ce qui l’incline à un conformisme académique qu’elle n’exige pas pour ses collègues ou elle-même. Mais, comme vous pourrez le constater, au-delà de sa position de directrice de thèse, Mélodie A laisse entendre que la matière du sociologue se situe avant tout dans le « *ici et maintenant* » :

**Mélodie A** : « *Bon. Alors, c’est remarquable, c’est très intéressant... Mais, je me dis toujours, est ce que c’est vraiment de la sociologie ?... C’est une réflexion historico-sociale, qui est très intéressante, qui est remarquable même, mais... Pour moi, ce n’est pas vraiment... ce n’est pas ce que j’attends vraiment d’un étudiant en sociologie. Voilà. Je n’interdis pas à Elias de faire ça ou même à des collègues... Bon, je vais peut-être faire des trucs un peu comme ça... Non, je n’ai jamais vraiment travaillé sur des trucs historiques moi, mais... je repars quand même toujours sur un terrain concret.* »

**PF** : ... Ici et aujourd’hui...

**Mérodie A** : « *Voilà. La sociologie, pour moi, c'est plutôt comme ça. C'est le "ici et maintenant". Voilà.* »

Même s'il est formulé de manière nuancée, le positionnement de Mérodie A concernant le caractère extensible de la matière sociologique diffère néanmoins des positionnements des autres professeurs de sociologie de l'Université. Ainsi, lorsque nous demandons à Barbara B si "tout" peut être un terrain pour un sociologue, elle répond par l'affirmative, en évoquant notamment l'étude à caractère historique de lois juridiques. Par ailleurs, Barbara B en profite pour récuser la vision stéréotypée qu'on peut se faire de sa sociologie de terrain, laquelle ne se réduit aucunement au recueil et l'analyse de discours, même si le discours constitue la matière première de ses publications. Il n'en constitue pas pour autant la matière exclusive et n'implique aucunement de sa part le rejet ou la marginalisation d'autres matières sociales :

*« quand je dis "terrain", je n'entends pas le terrain dans le sens de "les pieds dans la bouse ou les pieds dans les flaques", enfin peu importe. Si tu veux pour moi, le terrain, c'est aussi bien les 500 articles de lois parus depuis je ne sais quel changement juridique, etc. Quand on va travailler là-dessus, on va être confronté à des rapports de justice, on va lire 200 rapports sur l'inceste vu par des travailleurs sociaux et puis on va se demander quelles sont leurs représentations de l'inceste. Et ce, non pas en les interrogeant parce qu'on sait qu'on ne va rien avoir en les faisant parler là-dessus, mais en travaillant sur des textes. Moi, là-dessus, je pense que je suis assez clair, c'est-à-dire qu'on travaille, comme tu le fais, sur des thèses, qu'on travaille sur des textes, qu'on travaille sur des livres, sur des romans, etc., il y a matière, qui est une matière sociale, de la société. [...] Evidemment [que le terrain ne se limite pas au discours oral] ! Moi j'ai un tout petit peu travaillé sur la ville et ce que j'ai fait sur la ville, je l'ai fait par observation et un petit peu par entretien. [...] Il n'y a pas besoin d'être en face des gens avec un dictaphone pour être sûr que tu fais bien de la sociologie. Ca, c'est que me prêtent certains collègues. Pour moi l'empirisme, ce n'est pas du tout que du recueil de discours. » (Barbara B)*

Louis C affirme aussi de son côté que « *oui, tout peut faire terrain quoi... Je dirais que l'anthropologue fait feu de tout bois.* » S'il pose des conditions à cette affirmation, elles se situent du côté du sujet (le sociologue) et non de l'objet : « *Oui, tout peut être terrain pour peu qu'on sorte de soi-même... pour peu qu'on sorte de soi-même.* ». De la même manière, ce sont

les difficultés d'accès à un terrain qui constituent un critère pouvant l'exclure des investigations du sociologue, et non ses propriétés intrinsèques. C'est la seule mise en garde que Louis C effectue auprès de ses doctorants, leur laissant ainsi le champ libre concernant la nature du terrain de leur recherche :

*« Non, je les laisse faire, je les laisse faire sauf quand il y a des terrains délicats, je leur dit 'faites attention de ne pas le piétiner ou de ne pas vous retrouver coincés, de ne pas pouvoir le réaliser', que des portes ne se ferment pas, parce que des fois ce sont des sujets qui sont compliqués, il faut atteindre des informateurs, etc., ce n'est pas toujours facile... » (Louis C)*

Modeste D soutient aussi que toute matière, en principe, est "sociologisable". Et s'il pose toutefois la question, tout comme Louis C, de la faisabilité méthodologique (certains objets d'étude sont de droit légitimes mais constituent de fait des terrains dont l'accès est difficile, comme c'est le cas par exemple de la sexualité), il pose une autre condition, d'ordre paradigmatique et (im)posant de nouveau la définition de ce qu'est ou pas la sociologie :

*« Je pense que, a priori, tout peut se sociologiser, du moment où... Si je reviens à la définition donnée au départ de l'entretien, c'est-à-dire la sociologie c'est cette discipline qui se propose d'étudier l'interaction sociale en tant qu'elle produit quelque chose de plus et de différent de ce que sont les acteurs de cette interaction, il est évident qu'il suffit de mettre en évidence une interaction, qui est un mode spécifique sur lequel se joue un certain nombre de rapports sociaux, et qu'on se donne les moyens de l'observer et de l'analyser, pour qu'une sociologie soit possible... Par exemple, une sociologie de l'espace urbain est sans doute possible dès lors que l'on montre que cet espace urbain est produit et producteur à la fois de rapports sociaux, médiation dans la production et la reproduction de rapports sociaux... Donc, en ce sens-là, encore une fois, rien de ce qui est humain, si l'humain est intégralement social, rien de ce qui est humain n'échappe en droit à une approche sociologique. » (Modeste D)*

Nous voilà donc de nouveau confrontés à la question des limites du champ sociologique fixées par les sociologues. Et si cette limite se joue autour de la présence d'un terrain de recherche pour les sociologues d'orientation empiriste (pour qui sont hors champ sociologique ceux qui ne font pas de terrain), elle se joue plutôt sur la question de la problématique pour les



sociologues situés dans le pôle théoricien (pour qui peuvent être considérés hors champ ceux qui ne postulent pas que la sociologie est l'étude d'un ordre de phénomènes spécifiquement sociaux, qui se situent au-delà de la simple agrégation des pratiques et représentations individuelles).

#### ***D. Le terrain biographique du sociologue***

S'il est convenu de réserver le terme de terrain au seul terrain de recherche du sociologue, nous proposons donc l'existence corrélatrice d'un terrain biographique et d'un terrain socio-historique. Nous allons tout d'abord définir ce que nous entendons par terrain biographique, lequel correspond à l'ensemble des expériences biographiques qu'est susceptible de mobiliser implicitement ou explicitement le sociologue dans le cadre de ses recherches.

Alors, l'hypothèse forte que nous proposons ici consiste à avancer que les diverses expériences biographiques de l'apprenti sociologue (ce dès sa phase primaire de socialisation et au sein différents univers sociaux qu'il a investis de manière plus ou moins durable et répétée) influencent *nécessairement* ses prises de position sociologique ainsi que le choix de ses objets d'étude. À partir de là, nous pouvons distinguer trois attitudes par rapport à l'influence de ses expériences biographiques sur le sociologue et sa sociologie :

- La première attitude consiste à dénier cette influence. On la retrouve parmi les sociologues qui prétendent accéder à une totale neutralité axiologique par rapport à leurs objets d'étude, de même qu'à une totale rupture épistémologique par rapport au sens commun et aux prénotions, et, enfin, à travers une posture méthodologique de totale extériorité, marquée par l'oubli de soi (on peut reprendre ici la formule de Louis C qui parle de l'impératif de « *sortir de soi* ») ;
- La seconde attitude consiste à reconnaître cette influence mais à la laisser à l'état d'implicite. On admet, parfois même comme une évidence, le lien entre son histoire de vie et ses prises de position sociologique, mais en admettant, parfois avec la même évidence, qu'on ne peut rien y faire. C'est comme ça ! Cet aveu d'impuissance, nous l'avons retrouvé parmi certains apprentis sociologues mais aussi du côté de Barbara B, lorsqu'elle évoque l'impossible lucidité du sociologue concernant l'influence de ce facteur biographique, déléguant qui plus est ce travail réflexif à la psychanalyse, ce qui nous ramène à une position située "hors champ" sociologique ;
- La troisième attitude consiste non seulement à reconnaître cette influence mais à travailler sur ce lien nouant son histoire de vie et ses prises de position sociologiques. Travail réflexif qui conduit, relativement, au renversement de cette relation, passant d'une relation d'assujettissement (le sociologue est d'abord assujettit à son histoire biographique) à une

relation d'émancipation (le sociologue tente de se réapproprier son histoire sociale, ce qui n'implique pas qu'il s'en arrache mais plutôt qu'il modifie la relation avec son histoire). Les expériences biographiques du sociologue apparaissent alors dans leur double et contradictoire signification, à savoir celle de limite heuristique (handicap, voile) et simultanément de ressource heuristique (capital, capacité de dévoilement). Mais ce qui présuppose un durable, répété et même interminable travail réflexif, de type socioanalytique (tel que le suggère Pierre Bourdieu<sup>255</sup>) ou clinique (tel que le travaillent différents sociologues cliniciens à l'instar de Jacqueline Barus-Michel, Jean-Philippe Bouilloud, Vincent de Gaulejac et Florence Giust-Desprairies, dans le cadre du séminaire *Histoire de vie et choix théoriques* du *Laboratoire de changement social* à l'Université de Paris 7).

En résumé, l'expérience biographique que mobilise nécessairement le sociologue peut donc constituer un terrain refoulé, laissé à l'état d'implicite, ou à l'inverse faire l'objet d'un travail interminable d'explicitation. Nous insistons donc sur le fait que ce terrain biographique exerce nécessairement des effets sur les interprétations du sociologue. Ce qui selon nous rend tout aussi nécessaire un travail de type socioanalytique. En effet, plutôt que de prétendre appréhender son objet d'étude sans le moindre présupposé, l'explicitation de ses présupposés nous semble préférable à leur déni, et ce d'autant plus qu'ils demeurent efficaces durant l'ensemble du processus de recherche, comme le résume parfaitement Herbert Blumer :

*« Le processus de la recherche scientifique est orienté et informé dans son intégralité par l'image sous-jacente du monde empirique que l'on utilise. Cette image détermine le choix et la formulation des problèmes, définit ce qu'est une donnée, les moyens à mettre en œuvre pour l'obtenir, les types de relations que les données entretiennent entre elles, et le moule dans lequel les propositions sont coulées. [...] il est ridicule de faire comme si cette représentation n'existait pas. [...] Tout traitement méthodologique digne de ce nom doit donc nécessairement inclure un travail d'identification et d'évaluation de ces prémisses. »<sup>256</sup>*

Ainsi, dans un premier temps, il s'agit d'explicitier son terrain biographique sous la forme d'une socioanalyse, laquelle a pour objet l'analyse des multiples liens qu'il peut exister entre la

---

<sup>255</sup> Nous nous référons ici à l'objectivation participante à laquelle était attaché Pierre Bourdieu et qui soulignait notamment qu'on « devrait s'interdire de faire de la sociologie sans faire préalablement ou simultanément sa propre socio analyse » (*Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 79-80).

<sup>256</sup> H. Blumer, *Symbolic Interactionism*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1969, pp. 24-25

position et les dispositions du sociologue et la vision ainsi que la relation qu'il entretient avec son objet de recherche. Dans le cadre de la socioanalyse promulguée par Pierre Bourdieu, il est alors question de prendre en compte trois ordres de présupposés :

- ceux liés à notre position et notre trajectoire sociales
- ceux liés à notre position dans les champs scientifique ou universitaire
- ceux liés au fait même d'observer le monde social et que Pierre Bourdieu nomment « *biais théoriciste* » ou encore « *biais scholastique* »<sup>257</sup>

La socioanalyse ainsi définie constitue une mise à l'épreuve de ses présupposés liés à ses expériences biographiques mais elle n'a pas vocation à les rejeter mais plutôt à les contrôler ou à en limiter les effets pervers sans en annuler la richesse heuristique. C'est ici que nous nous éloignons probablement de l'usage et la signification que certains sociologues donnent à l'exercice de la socioanalyse. Pour notre part, la socioanalyse permet de réconcilier en quelque sorte les présupposés du chercheur (liés à sa trajectoire biographique et à sa position sociale) avec son travail d'objectivation de la réalité sociale, mais en permettant un contrôle plus rigoureux. Il s'agit concrètement d'explicitier ses "présupposés biographiques" grâce au travail socioanalytique, qui en constitue une première mise à l'épreuve (d'autant plus si ce travail s'effectue dans un cadre collectif). Ce qui permet de reconvertir ou restructurer certains de ses présupposés biographiques sous la forme de pistes de recherche qui seront donc intégrées dans le protocole de recherche du sociologue et mis à l'épreuve de son travail du concept (mise à l'épreuve épistémologique du terrain biographique) et simultanément de son travail de recueil et d'analyse de données empiriques (mise à l'épreuve méthodologique du terrain biographique)<sup>258</sup>.

La triple mise à l'épreuve du terrain biographique que nous proposons (mise à l'épreuve socioanalytique, épistémologique et méthodologique) nous permet d'accorder une véritable place au terrain biographique au sein du travail sociologique, tout en évitant les écueils de l'objectivisme et du relativisme. En effet, on évite de tomber dans l'écueil objectiviste (et ses

---

<sup>257</sup> Nous vous renvoyons ici, entre autre, aux *Méditations pascaliennes* de Pierre Bourdieu (Paris, Éditions du Seuil, 1997).

<sup>258</sup> C'est une telle conception de la socioanalyse que proposent nous semble-t-il Gérard Mauger et Charles Soulié lorsqu'ils évoquent le travail socioanalytique par lequel des objets de sens commun se transforment en objets scientifiques : « [...] *s'il est vrai que, dans la plupart des cas, des intérêts sociaux, politiques, éthiques religieux, pratiques ou autres - et non proprement scientifiques - conduisent à étudier tel ou tel objet, rien n'interdit de transformer des objets de sens commun en objets scientifiques, de traduire scientifiquement "la demande sociale", de mettre en évidence "les problèmes scientifiques" sous-jacents à "un problème social". C'est pourquoi l'objectivation du rapport initial à l'objet qui préside à son éléction comme objet de prédilection - travail du sujet connaissant sur lui-même - est une condition nécessaire à l'objectivation sociologique* » (G. Mauger et C. Soulié, « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *Regards sociologiques*, n°22, 2001, pp. 23-40)

prétentieuses et surtout illusoires ruptures épistémologique et neutralité axiologique) sans pour autant tomber dans celui du relativisme et son irrationalisme (trouvant dans l'influence déterminante des expériences biographiques du sociologue le prétexte pour dire tout et n'importe quoi en tant que sociologue).

*Quid* du terrain biographique du côté des professeurs de sociologie de l'Université dans leur rôle de directeur de thèse ? Et bien tout d'abord, on peut noter qu'ils semblent ne pas ou peu aborder la question du terrain biographique avec leurs doctorants. Nous avons ainsi déjà parlé de la tentative infructueuse que Barbara B a connue avec des étudiants préparant le DSTS et le fait qu'elle réserve plus largement ce travail réflexif au cadre de la psychanalyse. Pour sa part, Mélodie A emprunte un regard socioanalytique lorsqu'elle parle du « *fil rouge dans [sa] vie* » qui influence « *[sa] vie de sociologue* » et elle s'inscrit dans une posture socioanalytique en tant que directrice de thèse, mais en demeurant dans un rôle strictement suggestif et sans expliciter les modalités d'un tel travail socioanalytique :

*« Et alors moi souvent je dis aux étudiants, ça m'est arrivée de dire "bon, là je sens qu'il y a un truc, qui a vraiment à voir avec ton passé. Je ne veux pas connaître hein, je ne veux pas connaître ! Mais fais un travail là-dessus", ça m'est arrivée plusieurs fois de le dire, de faire un travail... »* (Mélodie A)

En ce qui concerne César E, son travail de recherche est notamment axé sur la sociologie et l'épistémologie de la connaissance sociologique. De plus, il témoigne d'un certain intérêt et a manifestement des compétences en psychanalyse et en analyse institutionnelle (au grand dam de certains de ses collègues, César E ose ainsi parler de Sigmund Freud et Jacques Lacan en cours, notamment pour y exposer la dimension sociologique de leurs analyses. Parmi ses références, nous retrouvons aussi la psychosociologie et l'analyse institutionnelle avec des chercheurs comme Eugène Enriquez ou René Lourau. Nous retrouvons aussi, évidemment, la réflexion de Pierre Bourdieu concernant la socioanalyse). Bref, pour toutes ces raisons, le terrain biographique du sociologue tient une place non négligeable parmi les interventions de César E<sup>259</sup>. Par contre, à partir des éléments que nous avons pu recueillir dans ce présent travail de recherche, il semble qu'il ne donne pas une fonction d'accompagnement socioanalytique à la direction de thèses de doctorat. Il s'agit plutôt d'une réflexion épistémologique et

---

<sup>259</sup> Précisons que le terrain biographique ne fait pas partie de son langage conceptuel mais plusieurs de ses réflexions coïncident avec ce que nous nommons le terrain biographique du sociologue.

conceptuelle sur la socioanalyse, par le biais de la sociologie de la connaissance. Concernant Modeste D, la socioanalyse constitue tout au plus un sujet de discussion avec certains de ses doctorants mais il peut lui arriver de manifester certaines inquiétudes vis-à-vis d'un doctorant, s'il constate que sa proximité affective avec le terrain l'inhibe dans sa tâche doctorale. Il en est de même concernant Barbara B, qui conclut sur son relative échec de travail socioanalytique avec ses élèves en DSTS en disant que ce qui la préoccupe surtout concernant le lien entre leur histoire de vie et leur travail de recherche, « *c'est que ça ne les empêche pas de travailler ou que ça ne blesse pas de manière trop violente* ». Nous ne nous avançons pas concernant Louis C, du fait que la socioanalyse ou ce qui s'en rapproche n'a pas été évoqué durant l'entretien, Louis C donnant un rôle très peu interventionniste au directeur de thèse, se cantonnant dans un rôle de conseils d'ordre avant tout méthodologique.

Enfin, *quid* du terrain biographique proprement dit des professeurs de sociologie de *L'Université* ? La dimension de récit de vie que nous avons donnée aux entretiens effectués avec les cinq professeurs de sociologie<sup>260</sup> nous ont bien évidemment permis de repérer de multiples liens entre leur histoire de vie et leur sociologie et manière de sociologiser.

Nous pouvons alors tout d'abord revenir sur le positionnement paradigmatique anti-déterministe de Barbara B, fustigeant les sociologues qui prennent les individus pour des « *idiots culturels* » et reconnaissant au contraire chez ces derniers leur savoir local, leurs capacités stratégiques et le fait qu'ils ne sont pas dupes du savoir global du sociologue. Or, nous pouvons désormais ajouter un nouvel élément à l'argumentaire de Barbara B, à savoir que si le savoir local des individus (*i.e.* leur rhétorique professionnelle) échappe en principe au sociologue (l'obligeant ce faisant à "faire du terrain", réaliser une typologie des discours recueillies et les recouper avec des indicateurs objectifs), cela n'est pas nécessairement le cas. En effet, il est possible que le sociologue ne se fasse pas duper par la rhétorique des groupes professionnels qu'il interroge s'il est "né dedans" (nous reprenons ici un des éléments de la rhétorique professionnelle des agriculteurs et auquel Barbara B fait souvent allusion). Ce qui est le cas de Barbara B, qui « *est une rurale* », ce qui constitue donc un avantage sur ses collègues qui eux ne sont pas "nés dedans" et auront du coup plus de difficultés pour accéder à la « *vérité locale* » de ce terrain de recherche :

---

<sup>260</sup> En particulier avec Mélodie A, Louis C et Modeste D, et dans une moindre mesure avec Barbara B et César E.

« *Moi je suis une rurale, je connais la campagne, je ne sais pas ce que c'est que d'avoir des voisins qui me marchent sur la tête...* ». Du coup, quand elle travaille sur les agriculteurs, « *c'est un avantage absolument certain, il y a des choses dans lesquelles je n'ai pas été prises ... Il y a quand même des choses que tu comprends vite. Et moi, je ne fais pas partie des sociologues qui pensent que les gens sont inconscients de la situation sociale dans laquelle ils sont. Moi, je ne les prends pas du tout pour des "idiots culturels"* » (Barbara B)

Du coup, plutôt que de prendre les agriculteurs pour des « *idiots culturels* », Barbara B sous-entend que, dans un premier temps, l'idiot culturel, ce serait plutôt le sociologue. Car si l'agriculteur n'est pas dupe de la vérité du sociologue (à savoir l'existence d'un processus de désignation concernant l'identité du successeur de l'exploitation agricole), le sociologue est par contre bien dupe de la rhétorique professionnelle des agriculteurs, à moins qu'il ne soit « *née dedans* », auquel cas, « *on ne lui fait pas* » (le fait d'être né dedans, « *le fait d'en être pétri* », du coup, « *il y a des choses dans lesquelles je n'ai pas été prises* ») ! Et concernant le stigmate de l'idiot culturel, c'est celui qui le dit qui l'est (l'idiot culturel, c'est le sociologue intellectualiste, pas le paysan) ! Et j'ajouterai aussi que c'est celle qui le fustige (le stigmate intellectualiste) qui en a été potentiellement victime (en tant que « *rurale* »). Nous ne pouvons avancer ici qu'en étant extrêmement hypothétique, mais ne peut-on entrevoir un lien entre ce rejet de la position intellectualiste du sociologue, qui enferme le paysan dans ses illusions, ses méconnaissances, l'assujettit à son inconscient, et le fait que, étant « *née dedans* », reprendre la rhétorique sociologique déterministe reviendrait à se percevoir comme une (ancienne) « *idiote culturelle* » ? Ce qui provoquerait une certaine tension entre son identité sociale héritée (là d'où elle vient) et son identité sociale acquise (sociologue) ?

Nous ne pouvons qu'insister sur le caractère hypothétique de ce que nous venons d'avancer car si Barbara B ne cache pas ses origines rurales et sa proximité avec le métier agricole, elle n'y voit pas pour autant un lien direct avec sa problématique sur la transmission du patrimoine et sa posture sociologique. En effet, à l'occasion de notre entretien, je reviens sur un passage de la préface qu'un collègue sociologue a rédigé à son ouvrage d'habilitation. Passage dans lequel ce sociologue d'une certaine façon reprend exactement notre thèse, en évoquant l'origine sociale de Barbara B, la problématique du stigmate et le lien avec sa problématique de la désignation :

*« Pourquoi, dans ce cas, s'intéresser aux agriculteurs ? Parce que son nom de famille est le sobriquet dont on usait pour désigner le paysan ? Parce que fille de fermier ? Parce qu'ancienne élève d'un lycée agricole ayant vite compris que, malgré ses études, elle ne serait jamais chef d'exploitation et optant pour des études supérieures en sciences humaines ? [...] »*

Or, il n'en est rien. Barbara B ne souscrit aucunement à cette hypothèse. Et sa réponse se veut pour le coup intellectualiste ! Admirons comment les arguments peuvent se retourner selon la situation d'énonciation ! En effet, sa problématique concernant la désignation du successeur dans les exploitations agricoles n'a apparemment rien à voir avec sa phase primaire de socialisation, encore bien même *« la vie sociale, pour [elle], elle commence dans la nature. Pas dans un univers urbain »*. Le cheminement n'est ni pratique, ni biographique, mais théorique... :

*« Sur la désignation, ce sont des trucs qui sont un aboutissement d'une interrogation sur l'identité. La question de l'héritage, et notamment de l'héritage des savoirs-faire, elle vient à la fin de tout un travail que j'ai fait sur la question de l'identité. Moi je ne m'étais jamais interrogé sur "c'est quoi, transmettre son savoir". [...] Sur la transmission des savoirs, je dirais que c'est plutôt un cheminement théorique sur la question de l'identité professionnelle qui m'amène là. [...] Après, la question de la transmission des savoirs, je le conçois plus comme un parcours dans la discipline. »*  
(Barbara B)

Demeurons toujours aussi prudent concernant cette hypothèse, du fait que Barbara B n'y souscrit aucunement, mais permettons-nous tout de même de la creuser. Ainsi, on peut supposer que cette hypothèse ne peut que paraître impensable à Barbara B, du fait qu'elle entraîne une certaine remise en question de sa posture sociologique inductive, qui fait d'elle une *« "terrainiste" convaincue »*, pour reprendre la formule piquante de Modeste D. Cette posture inductive, qui fait partie des maîtres-mots (et ce faisant des mots d'ordre) de Barbara B et qui circule parmi tous ses doctorants (comme nous avons pu le constater à travers l'analyse de leurs dits et écrits sociologiques), donne un rôle déterminant au terrain de recherche dans la construction de la problématique et des hypothèses de recherche. C'est sur ce point que s'opposent les sociologues déductifs (qui réduisent le terrain de recherche à une simple fonction de vérification ou de falsification des hypothèses) et les sociologues inductifs (qui ne

réfléchissent pas depuis les hautes sphères de la pensée spéculative mais d'abord depuis "le terrain", montant peu à peu en généralité au fur et à mesure des recoupements des données empiriques). Le fait est que cette posture inductive soit mise à mal par cette hypothèse qui suppose que la problématique de Barbara B ne s'origine pas "d'abord" dans son terrain de recherche (ce que présuppose une démarche inductive) mais plutôt dans son terrain biographique (à partir duquel elle a déduit certaines choses lorsqu'elle s'est confrontée à son terrain de recherche).

En effet, la préface rédigée par son collègue sociologue des professions laisse bien entendre que la problématique de la désignation de Barbara B est "déjà" dans sa tête avant d'être "d'abord" issue de son terrain de recherche, et ce parce qu'elle a *vécu* sa problématique en quelque sorte, en tant que fille de fermier non désignée, bien avant de s'y confronter empiriquement en tant que sociologue. Ce qui pourrait signifier que sa problématique sociologique s'inscrit dans un processus de rationalisation, empruntant la voie du raisonnement hypothético-déductif dans le sens où elle ne pourrait plus prétendre avoir "fait du terrain" sans le moindre présupposé ni la moindre hypothèse implicite. Présupposés et hypothèses qui ne résultent pas « *d'un rapport scriptural au langage et au monde* » paysan (elle n'a pas passé sa jeunesse à bouquiner et écrire sur la réalité sociale des agriculteurs, sans jamais mettre le nez dehors) mais plutôt d'un « *rapport oral-pratique au monde* »<sup>261</sup> paysan (durant la phase primaire de socialisation, au sein des univers familiaux, scolaires et amicaux).

Dans la continuité de cette hypothèse, nous pouvons aussi avancer que Barbara B est peut-être *disposée* à entendre ou voir certaines choses sur son terrain de recherche de par le *sens pratique* qu'elle a intériorisée durant sa phase primaire de socialisation passée au sein du monde paysan. Si son sens pratique constitue une véritable portée heuristique (il lui permet d'anticiper les propos et réactions des agriculteurs. Du coup, elle les "voit venir" et ne se fait pas duper par leur rhétorique professionnelle), l'*hystérésis* de son *habitus* primaire constitue une limite heuristique (elle voit le paysan à partir de son terrain biographique, ou plus précisément à partir des schèmes de vision du monde agricole qu'elle a intériorisés durant son enfance, marque de l'*hystérésis* de son *habitus* primaire. *Hystérésis* qui la conduit par exemple à sous-représenter la dimension entrepreneuriale et la logique d'accumulation capitaliste de l'agriculture contemporaine et, à l'inverse, à sur-représenter sa dimension patrimoniale).

Si nous suivons toujours cette hypothèse, nous pouvons avancer que son terrain biographique constitue une expérience pratique en même temps qu'une construction

---

<sup>261</sup> B. Lahire, *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 13



inconsciente (et préalable à tout terrain) de sa problématique sur la transmission des savoirs et des places agricoles tandis que ses lectures sociologiques, réalisées à partir de son terrain de recherche, constituent des expériences théoriques de sa problématique. L'expérience pratique (qui constitue notamment une expérience d'apprentissage pratique) se fonde sur un rapport oral-pratique au monde, c'est une socialisation qui se réalise dans et par la pratique, « *sans aucun recours à l'écriture (il s'agit davantage alors d'une "transmission de travail" ou d'"expériences", puisque aucun savoir n'apparaît vraiment comme tel)* »<sup>262</sup>. Tandis que ses expériences théoriques (qui constituent notamment des expériences d'apprentissage théorique) se fondent sur un rapport oral-scriptural au monde, c'est une socialisation qui se réalise dans et par l'écrit ou la lecture et où se transmettent et "se bricolent" des idées, des concepts, des problématiques de recherche (soit par exemple le cycle du don chez Marcel Mauss pour prendre une référence théorique centrale dans la sociologie de Barbara B).

En creusant davantage cette hypothèse qui interroge donc l'influence du terrain biographique de Barbara B sur son terrain de recherche et sa problématique sur la transmission des savoirs et des places professionnelles dans l'agriculture, nous parvenons à trouver un terrain d'entente entre cette piste de réflexion (suggérée dans la préface de l'ouvrage d'habilitation de Barbara B) et le fait que Barbara B ne rattache pas sa problématique à son terrain biographique. En effet, elle nous dit très exactement qu'elle ne s'était « *jamais interrogée sur "c'est quoi, transmettre son savoir"* » avant son « *parcours dans la discipline* » sociologique, concevant à partir de là que « *c'est plutôt un cheminement théorique sur la question de l'identité professionnelle qui [l]'amène là* », à travailler sur la transmission des savoirs. Ce faisant, si Barbara B ne voit pas de lien entre son terrain biographique et son terrain de recherche, contrairement à ce qui est supposé dans la préface, c'est parce que *aujourd'hui*, en tant que sociologue, elle pose une question à son terrain de recherche qu'elle ne lui posait pas lorsqu'il constituait le terrain de ses expériences biographiques. Mais si elle n'a pas mise en question son expérience biographique quand elle était "dedans", il n'empêche que, comme elle le dit elle-même, elle en a été « *pétrie* ». Alors, effectivement, son terrain biographique ne lui a pas transmis "clé en main", directement, sa problématique de recherche. Ce que lui a fait intérioriser son terrain biographique, c'est un *habitus* primaire (ou plus précisément une strate primaire à son *habitus*), avec sa part de sens pratique (d'anticipation) et simultanément d'*hystérésis* (d'anachronisme) relativement à la réalité sociale du monde agricole. Et le rapport scriptural au langage et au monde agricole qu'elle expérimente durant son « *cheminement*

---

<sup>262</sup> B. Lahire, *op. cit.*, pp. 37-38

*théorique* » lui permet ainsi à la fois d'*activer* la strate primaire de son *habitus* et de la *traduire* dans un autre langage : celui du sociologue. Langage sociologique par lequel elle revisite son terrain biographique sous une forme interrogative (elle lui pose des questions qu'elle ne lui avait jamais posé quand elle était "dedans", du genre c'est quoi transmettre un savoir ?), non sans puiser dans ce que ce rapport oral-pratique au monde agricole lui a permis de capitaliser : un capital culturel à l'état incorporé, un sens pratique, qui constitue l'un des supports de son imagination sociologique.

Nous n'en avons pas encore fini avec cette hypothèse ! Car si notre reformulation nous permet de trouver un terrain d'entente entre notre interprétation et celle que nous a livrée Barbara B, un point de désaccord demeure, et ce notamment à partir des incohérences qui transparaissent dans son discours.

Nous persistons pour notre part à poser l'hypothèse qu'il existe un lien entre le terrain biographique de Barbara B et sa problématique de recherche sur la transmission, soit la manière dont elle interroge et théorise la transmission du patrimoine agricole. Certes, cette relation n'est pas immédiate. Contrairement à ce que nous avançons précédemment, sa problématique n'est pas "déjà" présente quand elle vit, expérimente l'univers agricole. Le rôle médiateur de sa socialisation universitaire est déterminant, en ce qu'il active et traduit dans un autre langage son terrain biographique, à tel point qu'il n'est pas évident de repérer la filiation. Pour autant, l'influence déterminante que nous réservons au terrain biographique va au-delà de ce qu'envisage Barbara B. Ici demeure notre divergence de vue. Car si Barbara B entrevoit une influence de son terrain biographique, elle la limite au niveau de son choix de carrière (en termes d'objet et de champ de recherche) : ce n'est ainsi pas un hasard sociologique, selon elle, si elle s'inscrit dans le champ de la sociologie des professions. De même, ce n'est pas un hasard sociologique si elle travaille sur les professions agricoles. Mais cela ne va pas au-delà :

*« Mais alors, du coup, ce n'est pas une nouveauté que de montrer que des facteurs biographiques vont jouer sur la posture occupée dans la profession. On sait bien que, quand Hughes montre par exemple que les médecins n'ont pas la même carrière s'ils sont fils de juifs polonais immigrés ou fils de juifs américains depuis plusieurs générations, on voit bien là que, en dehors de toute variable de volonté, on comprend que les carrières ne soient pas les mêmes. Donc on comprend aussi pourquoi certains de mes collègues et moi n'avons pas la même carrière. Et ce n'est pas seulement une histoire de cursus scolaire et universitaire. C'est notamment parce que je sors d'un lycée professionnel et que j'ai bossé quatre ans. Si je fais de la sociologie des*

*professions, ce n'est pas non plus pour rien. Parce que, j'ai un peu mouillé ma chemise avant d'arriver dans ce truc où je me suis dit "bein c'est pas tellement difficile d'avoir ses examens", c'est beaucoup moins difficile que d'avoir un patron.* » (Barbara B)

Selon elle, l'influence de son terrain biographique n'atteint pas sa manière de sociologiser le monde agricole (concrètement, elle ne nous dit pas « *si pour moi on ne transmet pas des savoirs mais des places, ce n'est pas non plus pour rien...* » ou « *si pour moi, les paysans ne sont pas des idiots culturels, ce n'est pas pour rien...* »<sup>263</sup>). Son terrain biographique proprement agricole n'est d'ailleurs même pas mentionné durant notre entretien : elle parle de son expérience dans un lycée professionnel, mais ne précise pas qu'il s'agit d'un lycée agricole (ce que nous apprend pourtant la préface dans laquelle il est dit qu'elle est une « *ancienne élève d'un lycée agricole* »). Elle s'identifie comme étant une rurale, une fille de la campagne (« *Moi je suis une rurale, je connais la campagne, je ne sais pas ce que c'est que d'avoir des voisins qui me marchent sur la tête* »), mais quand elle nous parle des avantages et simultanément des inconvénients du fait qu'elle a grandi dans un milieu rural, elle ne mentionne pas plus précisément son origine sociale et le fait qu'elle soit la fille d'un agriculteur (comme nous pouvons de nouveau l'apprendre dans la préface dans laquelle il est dit qu'elle est « *fille de fermier* ») :

*« Si tu veux, c'est un peu ce que je te dis sur mes terrains ruraux/urbains. Les terrains ruraux, c'est un avantage absolument certain, il y a des choses dans lesquelles je n'ai pas été prises... [...] Mais, je pense que là-dessus, en même temps, si je n'avais pas fait mes terrains urbains, je ne me serais jamais aperçu du handicap que c'est [que d'avoir de prime abord des expériences de terrains ruraux], et notamment, le fait d'en être pétri parce que le fait d'en être pétri, ça peut contraindre, sans que tu t'en rendes compte, à regarder la réalité comme ça et pas autrement... »* (Barbara B)

Corrélativement, elle se définit comme une sociologue des professions ou une sociologue qui a travaillé sur des « *terrains ruraux/urbains* », mais ne précise pas que ses travaux de recherche se concentrent nettement sur la profession agricole. Dans ces conditions, le lien entre son terrain biographique, son terrain de recherche et ses prises de position sociologique ne peuvent que s'en trouver difficilement perceptibles et saisissables. Et on ne peut qu'être

---

<sup>263</sup> Ce « rien » (« *ce n'est pas pour rien* ») peut être interprété comme au contraire le « tout » de la part inconsciente de l'histoire de vie de Barbara B et avec laquelle elle demeure dans un rapport irréfléchi.

interloqué par l'absence de cette filiation dans son récit de vie tout comme dans la présentation de sa sociologie. D'ailleurs, si nous n'avions pas été son étudiant et si nous n'avions pas lu ses principales publications, nous serions littéralement passé à côté de son objet d'étude fétiche (qui se trouve être aussi l'objet de plusieurs de ses doctorants, qui plus est) !

À croire que, selon elle, il n'y a rien à dire sur l'influence du capital culturel de la strate primaire de son *habitus* (*i.e.* ses savoirs faire et savoirs être agricole) sur le capital intellectuel de la strate secondaire de son *habitus* (*i.e.* les instruments de pensée qu'elle a intériorisés durant sa formation au métier de sociologue). Et ce n'est pas la moindre des incohérences non plus que de présenter la filiation de sa problématique de recherche comme un « *cheminement théorique* », n'évoquant de ce fait ni son terrain de recherche et encore moins son terrain de recherche<sup>264</sup>. Pourtant, sa problématique n'est-t-elle pas une nouvelle *vision* de son terrain de recherche qui n'est lui-même qu'une nouvelle *vision* de son terrain biographique, pour reprendre ses propres termes, lorsqu'elle nous dit que « *le discours du sociologue est un discours qui est une énième vision de la réalité du monde* » ?

Nous nous sommes focalisés jusqu'à présent sur le discours de Barbara B. Mais elle n'est évidemment pas la seule qui évoque, implicitement ou explicitement, ce que nous identifions comme le « terrain biographique » du sociologue. Notre argumentation se fera ici plus brève mais nous pouvons noter que c'est bien à une forme de terrain biographique que César E se réfère quand il parle de ses expériences professionnelles précédant sa reconversion vers le plus beau métier du monde qu'est la sociologie :

*« Et j'étais en même temps 'Inspecteur professeur', c'est un statut qui n'existe plus. C'est à dire que j'ai commencé mon année en septembre et jusqu'à Noël, je ne faisais pas cours, j'étais inspecteur du primaire. J'allais voir les instituteurs dans les classes. Donc, j'ai passé quatre mois à circuler dans les campagnes, j'ai fait des centaines et des centaines de classes de campagnes, des gamins de tous les niveaux et plein d'instituteurs. Donc, là, j'ai un terrain. J'en ai fait des terrains. »* (César E)

---

<sup>264</sup> Barbara B insiste d'ailleurs sur l'apport théorique que lui apporte la sociologie : « *Moi, je pense que, si tu veux, si je me disais aujourd'hui 'qu'est ce qui m'a fait devenir comme je suis ?', 'qu'est ce qui m'a fait accrocher à la sociologie ?', c'est quand même bien la capacité qu'ont les modèles théoriques à expliquer des choses que tu ne peux pas expliquer quand tu es dans ta cuisine* » (Barbara B). Cela dit, il faut distinguer ce qui constitue à ses yeux une « bonne » théorie sociologique (qui remplit une véritable fonction pragmatique, en apportant un savoir-faire, « *des outils* », « *des billes* », qui permettent de donner un sens à telle pratique ou tel discours de telle personne et dans telle situation étudiée) et ce qui constitue pour elle une « mauvaise » théorie (quand elle prend les individus pour des idiots culturels et constitue un supposé savoir sacré, surplombant les illusions et l'ignorance des profanes).

Le terrain dont parle ici César E ne peut être considéré comme un véritable terrain de recherche, selon notre terminologie, de par l'absence de tout protocole de recherche et de toute méthodologie de la recherche. Par contre, nous reconnaissons bien ses expériences en tant qu'«inspecteur professeur» comme un terrain, à la condition de le qualifier de biographique. Cela dit, César E ne précise pas davantage quelle influence a pu avoir ce terrain sur ses prises de position sociologique. Nous ne nous étendrons donc pas davantage à ce propos.

Par contre, il existe bien une expérience biographique de César E qui a une importance capitale dans sa manière de concevoir la sociologie et certaines de ses prises de position sociologiques. Nous en avons déjà parlé, il s'agit de sa pratique des arts martiaux et de sa «*formation au zen*». L'influence de cette expérience biographique s'avère néanmoins paradoxale puisque c'est en se référant à son expérience des arts martiaux, datant de la phase primaire de sa socialisation («*Je pratique les arts martiaux depuis ma toute petite enfance*»), que César E justifie le fait que la rupture transitoire entre la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique est avant tout mentale («*je pense que la conversion est mentale*»), les expériences biographiques ne faisant tout au plus que la susciter et ne constituant en aucun cas une condition suffisante pour accéder à une forme de lucidité, même transitoire (comme l'atteste le fait qu'une même expérience sociale, comme l'expérience ouvrière, peut provoquer «*le satori*» chez certains et ne pas le provoquer chez d'autres).

Nous voilà confrontés à une énigme sociologique car, d'une certaine façon, César E est celui qui confirme à la fois le plus et le moins notre hypothèse concernant l'influence déterminante du terrain biographique du sociologue sur sa manière de sociologiser. C'est celui qui la confirme le plus puisqu'il fait un lien explicite entre une expérience biographique (la pratique répétée et durable des arts martiaux) et une prise de position paradigmatique (à propos de questions présentées de manière très scolastique : comment passe-t-on de la connaissance ordinaire à la connaissance scientifique ? Et s'agit-il d'une relation de continuité ou de discontinuité ?). Mais c'est en même temps celui qui l'infirme le plus puisqu'il récuse ou tout du moins atténue fortement l'influence des expériences «de terrain» sur la pensée du sociologue et sa relative lucidité. Et si nous parlons d'énigme sociologique, c'est parce que le *satori* semble n'avoir aucune condition sociale de possibilité. Tout juste a-t-il des conditions sociales qui le suscitent, ce qui est mince... Alors, évidemment, le fait de considérer, comme le propose César E, que la pensée est une expérience, qui se sépare simplement des expériences «de terrain» par son plus fort degré d'abstraction, permet d'une certaine manière de résorber le paradoxe. Le terrain biographique de César E se constitue donc notamment des expériences

de pensée qu'a suscitée la pratique des arts martiaux. Et ce terrain biographique a manifestement influencé ses prises de position concernant le passage de la connaissance ordinaire à la connaissance scientifique. Nous restons, cela dit, un peu sur notre faim concernant l'éventail des conditions sociales de possibilité du *satori*...

Les propos de Louis C réservent eux aussi leur part d'énigme. Lui aussi effectue un lien entre la question épineuse de la lucidité et une expérience biographique fondamentale, une expérience clé pourrait-on dire. Il ne s'agit pas de l'expérience transitoire du *satori* mêlée à la pratique des arts martiaux mais de troisième œil... Nous apprenons à l'occasion de cet entretien que Louis C a attrapé ce troisième œil très précisément à l'âge de 11 ans. À la différence de César E qui s'inspire véritablement du sens orthodoxe de la notion de *satori* en se référant à la philosophie zen, Louis C ne fait aucune mention au bouddhisme, à l'hindouisme ou encore au taoïsme, pour préciser s'il emploie ou non le terme dans son acception ésotérique. Il faut quand même savoir que le troisième œil constitue en principe une métaphore mystique et qui désigne le regard de la connaissance de soi. Mais s'il ne se réfère pas au sens original du terme, c'est bien dans le registre de la lucidité et de la connaissance que Louis C inscrit son troisième œil. Le troisième œil, c'est en fait le regard sociologique. Et ce regard, il l'a donc attrapé dès l'âge de 11 ans :

*« Mais j'ai attrapé le troisième œil à 11 ans, à travers cette rupture, ça a été une vraie rupture... C'est comme ça à mon avis, j'avais déjà l'œil (du sociologue, la rupture...) à ce moment-là. Je pense que ça peut être un élément d'interprétation important... [...] c'est là que je suis devenu anthropologue » (Louis C)*

Et l'expérience biographique qui fait rupture et scelle l'avènement de son troisième œil, c'est l'internat. Ceux qui connaissent l'auto-analyse de Pierre Bourdieu<sup>265</sup> y verront une analogie, que Louis C effectue d'ailleurs<sup>266</sup>. Certes, son père n'est pas fonctionnaire (facteur puis facteur-receveur), comme l'était le père de Pierre Bourdieu, mais chef d'entreprise dans le secteur commercial. La rupture entre le milieu familial et l'internat n'en est pas moins rude, Louis C se retrouvant dans l'internat d'un collège très prestigieux, celui « où a été

---

<sup>265</sup> P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2004

<sup>266</sup> « on m'a changé et on m'a foutu en internat à deux cent bornes de chez moi... c'est un peu comme Bourdieu hein, vous allez voir... C'est pour ça que j'étais sensible quand il dit que "quand on a été interne...", et c'est là que je suis devenu anthropologue [...] » (Louis C)

*Montesquieu... Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquiou de son vrai nom ... C'est un collège qui a été fondé en 1630, je ne sais pas si vous vous en rendez compte, c'était l'Académie royale et tout ça... un parc, tous internes, au milieu de la campagne, tennis, chevaux, stade, un collège à l'anglaise, hyper huppé... ».* Louis C fait alors tâche vis-à-vis de ses camarades qui appartiennent tous à la haute bourgeoisie (des fils de grands entrepreneurs capitaliste, des fils de médecins, etc.) :

*« Et moi j'étais un petit con, le petit fils de commerçant là-dedans. Et... donc c'était un bouleversement culturel hallucinant pour moi, mais vraiment... J'ai passé huit jours à pleurer toutes les larmes de mon corps... J'étais « déporté » dans un collège de luxe. Et... à ce moment-là, j'ai vu les choses autrement... j'étais comme un Indien qui arrivait ailleurs... » (Louis C)*

Et si c'est donc « là », à l'occasion de cette rupture biographique, que Louis C est « devenu anthropologue », il indique toutefois une condition sociale de possibilité, qui a en quelque sorte “préparer le terrain” de cette rupture biographique. Il s'agit en l'occurrence d'une inclination à « aller voir ailleurs », qu'on peut raccrocher plus profondément à la socialisation active de la pulsion épistémophilique<sup>267</sup>, cette pulsion qu'introduit Sigmund Freud<sup>268</sup> pour désigner le désir de savoir et la curiosité du jeune enfant et qu'il associe aussi à un désir de maîtrise. La sublimation de cette pulsion durant la socialisation de l'enfant favorise le développement cognitif de l'enfant et peut ainsi donner forme à une *libido sciendi*, au sein de laquelle demeure l'ambiguïté constitutive de la pulsion (la *libido sciendi* s'accompagnant toujours de son contraire, la *libido dominandi*, tout comme le désir de connaître de la pulsion épistémophilique s'accompagne toujours d'un désir de maîtrise)<sup>269</sup>.

Cette ambiguïté de la pulsion épistémophilique, nous la retrouvons notamment lorsque Louis C nous parle de sa participation à la mouvance soixanthuitarde. Ainsi, c'est la curiosité, le désir d'“aller voir ce qui se passe” et non pas la volonté de faire de la politique ou de militer

---

<sup>267</sup> Nous tenons à remercier Harmony Glinne et Anne-Christine Le Gendre pour leur excellente et rigoureuse intervention du 27 janvier 2010, intitulée « De la pulsion épistémophilique à l'identité du chercheur », dans le cadre du séminaire doctoral organisé par le *Laboratoire de Changement social* à Paris 7 et auquel nous avons la chance d'assister.

<sup>268</sup> Sigmund Freud parle ainsi de « *poussée de savoir* » dans son article « Les théories sexuelles infantiles » [1908] (in S. Freud, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, pp. 14-27)

<sup>269</sup> Nous retrouvons cette association que Sigmund Freud opère entre désir de connaissance et désir de maîtrise du côté de Michel Foucault en philosophie, associant volonté de savoir et volonté de pouvoir (*Histoire de la sexualité*, vol. 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976). Sur un plan sociologique, nous vous renvoyons de nouveau aux contributions de Pierre Bourdieu en sociologie des sciences (et notamment *Science de la science et réflexivité*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001).

pour telle ou telle cause qui le conduit à participer au mouvement étudiant (on retrouve ici le désir de connaître de la pulsion, qui semble indifférent à toute *libido dominandi*). Mais Louis C ne peut se satisfaire du point de vue anonyme de la masse des étudiants pour explorer le mouvement étudiant. C'est pourquoi il devient le représentant des maîtrises de sociologie au sein de son université, trace de l'autre face de la pulsion épistémologique, mais qui s'avère dénier (le position du délégué lui permet uniquement d'assouvir son désir de connaître, la *libido dominandi* n'est aucunement évoquée) :

« [...] comme j'étais quelqu'un d'actif, quand il s'est passé un truc, je suis allé voir. Mais je n'avais pas du tout de positions, comment dire, politiques... orientées, en 68. Mais simplement, il se passait un truc et donc j'allais voir, et puis quitte à aller voir, autant être au premier rang quoi. Vous voyez, c'est dans ce sens-là. Je n'ai pas d'orientation politique marquée, mais je vais en avant... » (Louis C)

Et on retrouve ici la fidèle position de totalité extériorité et neutralité que revendique Louis C. Même lorsqu'il participe à la mouvance soixante-huitarde, il n'est pas orienté par des prises de position idéologiques. Louis C est et a toujours été la pureté même de l'objet inerte. Il ne rit pas, il ne pleure pas, il ne déteste pas, mais il veut tout juste comprendre.

Revenons à la socialisation de sa pulsion épistémophilique au sein de son univers familial. Pulsions que ses parents n'ont pas du tout réprimé, le modèle éducatif dont bénéficie Louis C lui permettant au contraire de satisfaire sa pulsion épistémophilique, sur un mode parfois très expressif et libertaire. À l'image de sa chambre, véritable terrain d'explorations sportives aussi bien que culturelles :

« Moi, j'ai toujours été curieux d'aller voir ailleurs, donc j'étais actif. Dès qu'il se passait quelque chose, j'allais voir, vous voyez ce que je veux dire... [...] mais ça, c'est dû... comment dire, à... à un habitus, à mon éducation, d'une façon plus générale... [...] quand j'étais gamin, je suis dans une famille avec trois garçons et deux filles, et il y avait la chambre des garçons, j'ai vécu entre l'âge de 3 ou 4 ans et l'âge de 7 ou 8 ans, il y avait un portique dans ma chambre, dans la chambre. C'était une chambre qui était deux fois cette pièce-là, [le bureau où se déroule notre entretien] avec un portique, le trapèze, les anneaux, le punching-ball, la corde, etc., il y avait des grillages sur les vitres à l'intérieur, on pouvait jouer au foot dans la chambre, on pouvait écrire et dessiner sur les murs, une fois l'an, on repeignait, etc. J'ai été éduqué comme ça. Les



*psychologues venaient chez nous pour voir, “qu’est-ce que c’est que ces gens-là ?”...  
Bon, c’était une idée de mon père... » (Louis C)*

Ainsi, Louis C a bénéficié d’un modèle éducatif qui valorise fortement la mobilité, les activités (à commencer par les activités sportives), l’exploration. Exploration de soi comme de l’autre. Exploration des limites aussi, que ce soit sur un plan physique (par le biais du sport) comme sur un plan pédagogique, le style “hors norme” de son père allant jusqu’à alerter les psychologues. Ce qui n’est pas sans rapport avec le fait que c’est un sociologue qui s’intéresse aux faits de déviance, au crime, soit à tout ce qui concerne la marge, le bord, les limites de l’ordre social, la marge entre la norme et l’anomie... Et nous ajouterons que de la même manière Louis C ne cesse de tester les limites du champ sociologique, en faisant par exemple celui qui dort en plein séminaire ou en divulguant ses feuilles de paye à un amphithéâtre d’étudiants, pour une bonne part situés sous le seuil de pauvreté, tout en déplorant son trop modeste salaire, jugé injurieux au regard de la valeur illimitée de sa sociologie...

Mais il faut aussi évoquer le rôle non négligeable du cadre scolaire qu’a connu Louis C, cadre en l’occurrence spécifique puisqu’il a passé l’intégralité de ses scolarités primaire et secondaire « *dans des boîtes privées, [...] dans des collèges libres, etc.* ». Ce cadre scolaire va ainsi prendre le relais de sa socialisation familiale concernant la valorisation de la mobilité et de l’activité, en accordant de nouveau une place de premier choix au sport.

Le parallèle entre l’expérience du *satori* du côté de César E et l’avènement du troisième œil du côté de Louis C est intéressant. De prime abord, c’est la proximité entre ces deux expériences qui peut être privilégiée : il est question de rupture épistémologique. Mais cela, il y a immédiatement des points de divergence qui se profilent : le *satori* est une expérience avant tout mentale et elle est temporaire, transitoire. À l’opposé, le troisième œil de Louis C, comme y invite la métaphore, est une propriété permanente (il est durablement incorporé par Louis C et est transposable à n’importe quel univers social. Bref, le troisième œil, c’est ni plus ni moins qu’un *habitus*). Ainsi, Louis C est devenu anthropologue à 11 ans et depuis il n’est jamais redescendu parmi le commun des mortels, ceux qui ne sont que “normalement” constitués de deux yeux. Il ne semble jamais repris par « *le flux du vécu ordinaire* » comme l’avance par contre César E (qui insiste donc beaucoup sur l’aspect transitoire du *satori*). Par contre, Louis C inscrit davantage dans un cadre de réflexion sociologique l’avènement de son troisième œil que César E ne le fait concernant le *satori*. Nous avons ainsi pu évoquer la sublimation de sa pulsion épistémologique durant sa socialisation familiale et scolaire, et ce dans plusieurs

univers sociaux : la culture, le sport et surtout « *l'institution totale* »<sup>270</sup> qu'est l'internat, événement clé de son terrain biographique. En ce sens, l'avènement de son troisième œil exprime un renversement sociologique, où le handicap social (l'origine modeste de Louis C, son inadaptabilité à la réalité scolaire) se convertit en capital. Hypothèse à laquelle corrobore Louis C :

**PF** : Ce qui est génial quand vous racontez ça, c'est qu'on se rend compte comment le handicap, pour parler comme Bourdieu, peut se convertir en capital...

**Louis C** : « *Ah oui, oui... Ca fait de la résilience ça... Pour moi ça c'est fondateur, absolument.* »

La conversion du handicap au social constitue l'une de nos hypothèses de recherche que nous explorons donc davantage par la suite. Mais il est temps désormais d'évoquer le troisième terrain du sociologue et que nous qualifions de terrain socio-historique...

### ***E. Le terrain socio-historique du sociologue***

Le terrain socio-historique du sociologue excède son terrain biographique, ce qui signifie donc que ce dernier en constitue une partie intégrante (et que, à l'inverse, le terrain socio-historique d'un sociologue n'est pas réductible à son terrain biographique). Nous pouvons aussi reprendre la métaphore des paliers en profondeur que mobilise Georges Gurwitsch et situer le terrain biographique sur un palier psychosociologique, au sein duquel se structurent les différents capitaux des *habitus* à partir d'un processus de socialisation mais où intervient aussi un processus d'activation, d'inhibition et de sublimation des pulsions, et ce au sein de différents univers sociaux (famille, École, culture, sports, champ politique, champ religieux, etc.). Le terrain socio-historique se situe quant à lui sur un palier anthropologique qui excède donc le palier psychosociologique et qui se situe sur l'échelle macrosociologique des processus sociaux, soit ceux où se jouent une certaine conception de l'Homme et du monde (*Weltanschauung*) : il s'agit de processus transgénérationnels, qu'on peut aussi qualifier de sociétaux, tels le processus de civilisation exploré par Norbert Elias, le processus de

---

<sup>270</sup> Une institution totale est selon Erving Goffman « *un lieu de résidence ou de travail où un grand nombre d'individus, placés dans une même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et rigoureusement réglées* » (E. Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979). Louis C considère indéniablement son expérience d'internat comme son intégration dans une institution totale, parlant d'ailleurs à ce propos de « *déportation* ».

rationalisation exploré par Max Weber, le processus de lutte des classes exploré par Karl Marx, les processus d'autonomisation des champs sociaux explorés par Pierre Bourdieu, le précarité exploré par Robert Castel, l'hypermodernisation explorée par Nicole Aubert, etc., mais on peut aussi évoquer des processus d'hominisation (explorés par exemple par André Leroi-Gourhan, dans ses dimensions archéologique, ethnologique et historique).

Le terrain socio-historique du sociologue excède donc ses terrains empiriques et biographiques et les englobe dans des « *idéologies sociétales* », c'est-à-dire dans des systèmes de connaissances/méconnaissances que Pierre Ansart définit comme les « *formes idéologiques les plus durables et les moins perceptibles [...] : idéologies, par exemple, de l'histoire progressive, idéologies des Etats-nations, idéologies de l'industrialisation qui se constituent à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle et dans lesquelles s'insèrent la grande majorité des constructions symboliques actuelles* »<sup>271</sup>. Le terrain socio-historique est donc celui qui est parfois perçu comme un invariant historique, tant il semble remonter à la nuit des temps. Il nécessite ce faisant le recours à une approche macrosociologique et à une perspective historique alors que, en comparaison, le terrain biographique est plus facile à saisir puisque davantage délimité dans le temps et l'espace. Ainsi, l'expérience biographique de l'internat de Louis C ne peut pas être mise sur la même échelle d'analyse que sa participation à la structuration socio-historique d'un champ scientifique, relativement autonome des autres champs sociaux. Et pourtant, ses terrains de recherche, sa manière de sociologiser, ses prises de position sociologiques tout comme son terrain biographique sont bien une partie intégrante (structurante) et intégrée (structurée) de ce vaste processus socio-historique.

Ce faisant, on l'aura compris, le terrain socio-historique est le plus insaisissable des terrains. Il est celui sur lequel "bute" souvent le sociologue, parfois même avec un certain fatalisme<sup>272</sup>, du fait que son terrain biographique (qu'il est impossible de totalement expliciter par ailleurs) est loin de totalement recouvrir son enracinement socio-historique.

Nous pouvons proposer une première illustration de ce terrain socio-historique en nous référant à l'introduction que Jean Duvignaud a rédigée pour l'édition du *Journal sociologique* d'Émile Durkheim. Jean Duvignaud y souligne l'anachronisme de certaines critiques que des sociologues contemporains tiennent à l'égard de la sociologie d'Émile Durkheim. Il leur reproche ainsi de ne pas tenir compte de tout ce qui les sépare sur un plan socio-historique, eux

---

<sup>271</sup> P. Ansart, « Toute connaissance du social est-elle idéologique ? » in J. Duvignaud (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979, p. 37

<sup>272</sup> L'autre solution parfois empruntée par les sociologues consiste à se détourner de ce palier anthropologique, en faisant comme s'il n'existait pas ou en prétendant qu'il se situe "hors-champ" sociologique, son étude étant alors qualifiée comme un travail d'ordre philosophique ou historique.

comme Émile Durkheim ne pouvant totalement se dégager de “l’esprit de leur temps”, expression qu’on retrouve notamment dans les écrits d’Émile Durkheim<sup>273</sup> et qui correspond à ce que nous qualifions comme le terrain socio-historique du sociologue : « *On doit toutefois remarquer qu’il est aisé de formuler des critiques contre une pensée dont nous séparent le temps et les récents développements scientifiques, dès que l’on prétend lui reprocher d’avoir méconnu ce qu’elle ne pouvait pas connaître ou d’avoir admis pour vrai un système de connaissance que son enracinement dans une époque ne lui permettait pas d’éluder* »<sup>274</sup>. Ainsi, on peut bien évidemment être surpris par ses difficultés à s’extirper de l’idéologie naturalisante, par exemple lorsqu’il avance dans *Le suicide* qu’« *il y aura toujours une hérédité qui subsistera, c’est celle des dons naturels. L’intelligence, le goût, la valeur scientifique, artistique, littéraire, industrielle, le courage, l’habileté manuelle sont des forces que chacun de nous reçoit en naissant* »<sup>275</sup>. Mais fustiger de tels passages consisterait à négliger le nécessaire enracinement d’Émile Durkheim dans la *doxa* ordinaire et intellectuelle de son époque. Comme tout sociologue, il demeure en partie le “fils de son temps”. Et si, pour répondre au passage cité, nous retrouvons dans la sociologie de Pierre Bourdieu une réfutation sociologique de ces aspects naturalisés par Émile Durkheim (par exemple dans *Les héritiers* en ce qui concerne l’intelligence ou dans *L’amour de l’art* et *La distinction* en ce qui concerne le goût, etc.), c’est notamment parce que Pierre Bourdieu bénéficie d’un stock de connaissances dont ne pouvait disposer Émile Durkheim, et plus largement parce que le contexte socio-historique de Pierre Bourdieu est davantage marqué par la remise en question du naturalisme qu’il ne l’était à l’époque d’Émile Durkheim (naturalisme que la sociologie de ce dernier a contribué à remettre en cause mais sans pouvoir totalement s’en dégager).

Alors, bien évidemment, je suis loin d’être le premier à interroger le cadre socio-historique au sein duquel se produisent les connaissances. Parmi ceux qui nous précèdent (et dépassent notre réflexion en tout point de vue), je citerais en premier lieu Karl Mannheim<sup>276</sup>, dont la

---

<sup>273</sup> Ainsi avance-t-il dans les dernières lignes de son ouvrage *Éducation et sociologie* que les travaux des pédagogues constituent pour le sociologue « *des documents sur l’esprit du temps* » (Paris, PUF, 2006 [1922], p. 130). Ouvrage dans lequel le concept d’esprit est par ailleurs omniprésent (il y est notamment beaucoup question de « *l’esprit national* » et de sa formation à travers le processus éducatif).

<sup>274</sup> J. Duvignaud, « Introduction. Le champ épistémologique de la sociologie à travers Durkheim et L’Année sociologique » in É. Durkheim, *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, p. 7.

<sup>275</sup> É. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 1999 [1930], p. 278. Comprenez bien ici que cet exemple ne nous amène aucunement à prendre un ton condescendant vis-à-vis de nos prédécesseurs dès l’instant qu’on a repéré chez eux un reste idéologique relatif à l’esprit de leur temps.

<sup>276</sup> Parmi les sociologues qui ont contribué à la diffusion de la sociologie de Karl Mannheim et auxquels nous nous sommes vivement intéressés, nous pouvons citer Joseph Gabel (*Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987) ainsi que Gérard Mauger (dans l’introduction et la postface qu’il a rédigées pour la traduction française du *Problème des générations* (Paris, Nathan, 1990 [1928])). Pour notre part, nous avons réalisé discuté cet ouvrage à l’occasion d’une journée doctorale : P. Fugier, « Le problème des générations de Karl

sociologie de la connaissance peut être qualifiée de perspectiviste ou encore de « *relationniste* » (et non pas de relativiste), dans le sens où Karl Mannheim met en relation « *les contenus d'expérience, de pensée et de sentiments* » des groupes sociaux avec l'« *espace historico-social* »<sup>277</sup> au sein duquel s'articulent leurs situations de classe et de génération. Karl Mannheim précisant que les contenus d'expérience, de pensée et de sentiments des individus (qui correspondent grosso modo à ce que nous entendons par terrain biographique) ne constituent qu'un aspect, une perspective de leur situation historico-sociale (*i.e.* de leur terrain socio-historique)<sup>278</sup>.

Sociologue de la connaissance, Karl Mannheim compare notamment les sociologues français et allemands appartenant à l'ensemble générationnel de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et du début du XX<sup>ème</sup> siècle. Il constate alors combien « *les approches et les modes de pensée diffèrent suivant les pays, les époques et les tendances politiques dominantes* » soit, en d'autres termes, suivant les « *structures historiques et politiques* »<sup>279</sup> dans lesquelles ils s'inscrivent. Ainsi, ce n'est pas un hasard socio-historique si la sociologie allemande de son époque s'est principalement concentrée sur le problème des relations de classes puisque le pays est alors traversé par d'importantes tensions entre les classes sociales. À l'inverse, aux États-Unis, le morcellement ethnique et le fait qu'il y ait davantage « *de jeu dans le domaine économique* » donnent à la technique sociale et à l'organisation le statut de véritables « problèmes » et c'est pourquoi la sociologie qui y prédomine « *au lieu de s'occuper de la société comme un tout, a pour objet une série de problèmes techniques de réajustement social, tels que les problèmes du 'gang', de la délinquance, du conflit de différentes races vivant sur le même territoire, de l'ajustement psychique des immigrants* »<sup>280</sup>. De même, Karl Mannheim met en relation les structures sociales avec des théories philosophiques, à l'instar du formalisme de Georg Simmel et qui est lié selon lui au libéralisme bourgeois. En effet, si le capitalisme réduit les individus sociaux à des êtres abstraits libres reliés par des rapports tout aussi abstraits et ouverts (dans l'enceinte d'un magasin, ce n'est non pas des hommes mais un vendeur et des clients qui se rencontrent...), le formalisme simmelien, quant à lui, aseptise les rapports sociaux en les

---

Mannheim. Présentation et discussions », *Normes et rapports intergénérationnels*, journée d'études organisée par le LASA, Université de Franche-Comté, le 24 janvier 2006, Besançon.

<sup>277</sup> K. Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1990 [1928], pp. 45-47

<sup>278</sup> Parmi les précurseurs de l'exploration du cadre socio-historique de la réalité sociale, nous pouvons évoquer les contributions de Friedrich Engels et Karl Marx sur l'idéologie (*L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968).

<sup>279</sup> *Idem*, pp. 31-32

<sup>280</sup> J. Maquet, *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitrim. A. Sorokin*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1969 [1949], p. 78.

“vidant” des tensions et rapports de force qui leur sont inhérents. Enfin, nous pouvons aussi nous référer à ses réflexions sur l’idéologie et l’utopie et notamment à sa conception totale de l’idéologie, qui exprime « *la structure globale de l’esprit* »<sup>281</sup> d’une époque ou d’un ensemble générationnel.

En résumé, nous refusons de confondre et de réduire le terrain socio-historique du sociologue à son terrain biographique, puisqu’il faut aller bien au-delà des différents éléments intrinsèques à sa trajectoire biographique pour rendre compte de son enracinement socio-historique. Et la socialisation joue un rôle déterminant dans l’interconnexion des paliers socio-historique et biographique, et ce notamment à travers la modalité spécifique de socialisation qu’est l’« *inculcation idéologique-symbolique de croyances (valeurs, modèles, normes...) [...] diffusées par toutes sortes d’institutions (la famille et l’école, mais aussi la télévision, la radio, la publicité...)* »<sup>282</sup>, ce que Louis Althusser nomme les appareils idéologiques d’État.

Or, il est intéressant de noter que certains récits de vie de sociologues ne se réfèrent aucunement à ce contexte socio-historique, leur sociologie semblant ainsi ne s’enraciner *que* dans leur terrain biographique. Tandis que d’autres sociologues ne cessent à l’inverse d’enraciner leur histoire de vie, et du même coup leur sociologie, dans un contexte socio-historique, rendant quasiment anecdotique leur terrain biographique (leur petite histoire de vie) par rapport à leur terrain socio-historique (la grande histoire).

Nous pouvons ici effectuer un parallèle entre la manière dont Louis C, Modeste D et Mélodie A nous parlent de leur participation aux événements de mai 68 (ou ce qui s’en suit), Louis C identifiant cette expérience sur un registre essentiellement biographique tandis que Mélodie A et Modeste D l’identifient davantage comme une expérience socio-historique (qui à la fois fait et défait l’esprit de leur temps).

Parmi les témoignages des professeurs de sociologie de *l’Université* illustrant le terrain biographique, nous avons évoqué le détachement avec lequel Louis C nous parle de sa participation aux événements de mai 1968, durant lesquels il a notamment été représentant des maîtrises de sociologie de son université. Guidé par son insatiable curiosité, cette expérience biographique ne semble pas avoir de signification socio-historique pour Louis C et son poids déterminant dans son histoire de vie (et sa sociologie à venir) semble bien moins conséquent que son expérience collégienne de l’internat (durant laquelle il a « *attrapé le troisième œil* »). Plus généralement, la structure du récit de vie de Louis C prend la forme d’une suite, plus ou

---

<sup>281</sup> K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.

<sup>282</sup> B. Lahire, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 2002, p. 421

moins ordonnée, d'éléments biographique sans qu'une consistance socio-historique y soit rattachée.

Tel n'est pas le cas de Mélodie A qui inscrit immédiatement son récit de vie dans le contexte socio-historique de mai 1968. Ainsi, après lui avoir transmis la consigne générale du récit de vie et lui avoir demandé comment elle est devenue sociologue, Mélodie A me répond du tac au tac : « *Alors... Bon, bien c'est très simple, c'est que... Bon, je fais partie d'une génération, 68, voilà. Vraiment, c'est ça.* » Et nous retrouvons ainsi plusieurs références à sa situation générationnelle dans son récit de vie. Mélodie A fait de mai 1968 un événement socio-historique clé de son histoire de vie et qui est au principe de son idéologie (au sens de *Weltanschauung*). Il s'agit plus précisément d'un événement socio-historique où s'entremêlent sa situation de genre et sa situation de génération. Ainsi, quand elle nous parle de l'attitude qu'elle a vis-à-vis du personnel de secrétariat (qui contraste avec l'attitude condescendante de certains de ses collègues), elle n'inscrit pas cette attitude au niveau de son terrain biographique (en disant par exemple que cette attitude résulte de l'éducation qu'elle a reçue au sein de famille ou de ses expériences professionnelles passées, bref, des strates primaires et secondaire de son *habitus*) mais elle l'ancre, plus largement, dans une situation historico-sociale spécifique, celle de l'unité générationnelle de 1968 :

**PF** : Oui, du coup, vous ne percevez pas les secrétaires comme de vulgaires grattes papiers...

**Mélodie A** : « *Voilà c'est ça. On a un autre regard sur ces gens là... Et puis bon... Moi, je le faisais parce que j'avais envie, je voulais être indépendante... C'est notre génération 68 aussi, on a été un peu particulière, par rapport à nos parents. Moi je voulais être indépendante, donc je bossais, j'avais mon argent. Et je ne regrette pas. Ce n'est pas...* »

Et le contraste entre le récit de vie de Louis C et celui de Modeste D est tout aussi frappant. De même que Mélodie A, Modeste D entame son récit de vie en inscrivant sa "petite histoire" biographique dans la "grande Histoire" du palier socio-historique. En tant que sociologue marxien, travaillant sur le devenir-monde du capitalisme, il aurait été plutôt surprenant et incohérent que Modeste D préfère la petite histoire à la grande... :

« Bon, première réaction à ça, c'est que... il y a au moins deux manières de raconter cette histoire. C'est-à-dire soit en inventant une espèce de trajectoire qui m'a menée logiquement, par étapes successives, dans une continuité... Et puis il y a une autre manière qui va insister au contraire sur les discontinuités, des circonstances, des hasards, et qui aussi va introduire la grande Histoire dans la petite, parce que tout ça, c'est télescopé quoi. Je préfère infiniment la deuxième version à la première... »  
(Modeste D)

Ne pas passer son temps à interpréter le monde mais à le transformer tout en le pensant, tel est, de manière condensée, le leitmotiv qui rythme l'histoire de vie de Modeste D, qui nous propose de multiples liens d'interdépendance entre son parcours théorique (philosophique, sociologique, psychanalytique, Modeste D nous parlant notamment de son intérêt pour le freudo-marxisme) et sa *praxis* (c'est-à-dire son immersion dans des activités transformatrices de la situation socio-historique. Pour lui, « *ce qui avait du sens, c'était le projet de transformer la société* »). Et de même que Mélodie A, les événements de 68 et ce qui s'en suit constituent l'événement socio-historique clé de l'histoire de vie de Modeste D. Il s'identifie d'ailleurs comme « *un enfant de 68* » et lorsque nous lui demandons d'où provient son intérêt pour tout ce qui touche la (et le) politique, il nous renvoie non pas *uniquement* à son terrain biographique (et à sa socialisation politique par l'intermédiaire de la figure clé de son histoire de vie qu'est son grand-père maternel) mais il nous renvoie aussi et surtout à « *la conjoncture de 68* », soit à son terrain socio-historique.

À propos de son immersion dans la conjoncture de 68, Modeste D emploie une métaphore fortement significative, celle de « *scène primitive* ». Alors que l'un des éléments clés du récit de vie de César E est l'expérience transitoire du *satori* à laquelle l'a initiée sa pratique intense et durable des arts martiaux, tandis que le récit de vie de Louis C accorde une place de premier choix à son expérience brutale de l'internat, ce qui nous maintient dans le palier biographique, Modeste D évoque une scène primitive, mai 68 et les années qui vont suivre. Et l'idéologie de cette scène primitive, le marxisme, va notamment lui permettre d'effectuer une formation de compromis identitaire entre des éléments identitaires hérités (relatifs à son origine sociale populaire) et les éléments identitaires qu'il est en train d'acquérir via ses études (« *la culture classique* », en principe réservée aux classes moyennes et supérieures) :

« [...] Pourquoi le marxisme a joué un tel rôle ? C'est parce qu'il m'a permis de... de faire la synthèse entre mon vécu, mon histoire personnelle d'enfant d'ouvrier, ma



*famille ouvrière, ma mémoire familiale dans laquelle mon grand-père maternel, militant syndicaliste, joue un rôle important... et l'accès à la culture classique, à travers le lycée quoi... Deux univers qui s'étaient superposés, qui cohabitaient très mal quoi, ont pu se coupler, dans une certaine mesure se fusionner, et qui plus est trouver... cette synthèse trouvait un écho, un corrélat objectif qui était l'effervescence de contestations étudiantes et ouvrières autour de mai-juin 68... C'est ça. C'est ça la scène primitive... C'est ça ma scène primitive dont je ne suis jamais sortie. C'est ça quoi... Je dirais, c'est là que les choses se nouent et se nouent pour moi définitivement... Mais se nouent, heureusement je dirais, d'une manière qui n'est pas sclérosante, c'est-à-dire qui ne m'enferme pas dans une formule toute faite quoi. Il y a quand même, à travers le marxisme et la philo, le recul réflexif et critique qui fait que... » (Modeste D)*

On peut avancer l'hypothèse que la scène primitive de Modeste D est celle où vient se nouer à son terrain biographique (constitué de toutes ses expériences familiales, scolaires, culturelles, sportives... et leur structuration sous la forme d'un *habitus*) son terrain socio-historique (l'esprit de son temps). Il faut alors comprendre par là que Modeste D développe ses capacités d'historicité<sup>283</sup> à travers ce nouage, cette médiation entre sa vie biographique et son cadre socio-historique. C'est-à-dire ses capacités d'agir collectivement sur la grande Histoire, de ne plus en être le sujet mais plutôt un auteur. Et cela, il le réalise notamment à partir des ressources de sa "petite histoire" (*i.e.* à partir des différentes ressources de son *habitus*, la situation socio-historique lui permettant notamment de convertir en capital certains de ses handicaps sociaux, comme son origine sociale) et à partir de la structure même de sa scène primitive (mai 68), qui constitue aussi une situation d'apprentissage, de socialisation, à travers diverses modalités (« *en participant à l'assemblée générale, en écoutant des gens qui ont déjà évidemment le truc... en lisant des tracts, en commençant à lire même des textes très courts, etc., etc.* »). On pourrait aussi mobiliser ici le concept anglo-saxon d'*empowerment*<sup>284</sup>.

Cette situation socio-historique qu'a connue Modeste D va profondément marquer ses prises de position sociologiques. Le fait de vivre et voir devant ses yeux l'imagination collective

---

<sup>283</sup> V. de Gaulejac, « Conclusion. Pour une clinique de l'historicité », in V. de Gaulejac et M. Legrand (dir.), *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle*, Paris, Éditions Érès, 2008, pp. 313-319

<sup>284</sup> « *L'empowerment consiste à acquérir la capacité de prendre la parole et de pouvoir être entendu (...)* Il s'agit de l'élévation de la capacité de pouvoir » (J. Donzelot, « A propos de "faire société" : la politique de la ville aux Etats-Unis et en France », conférence donnée à Profession banlieue, le 23 avril 2003)

au pouvoir<sup>285</sup> ; le fait par exemple de participer à la constitution d'un comité d'actions lycéen, d'être « *dans une structure de double pouvoir* » entre le personnel enseignant et administratif d'un côté et les lycéens de l'autre ; le fait de subvertir le rapport pédagogique directif entre le maître et l'élève, où un élève pouvait remettre en question le discours professoral, où le professeur pouvait entendre ce discours critique, « *le recevoir, et pouvait ne pas dire 'mais tu files dehors... On en reparlera avec le proviseur !'* ». Ou encore où un élève pouvait lui-même être mis en position d'enseigner, comme ce fut le cas de Modeste D, qui donna des cours de mathématiques à des élèves de Seconde alors qu'il était en Terminale ! :

**Modeste D** : « *J'ai vu comment un monde pouvait fonctionner différemment... [...] Et ça, je dirais, quand on a vécu ça, on ne peut plus accepter le monde tel qu'il est, et surtout... parce qu'on sait que c'est une façade, enfin, c'est un monde possible, mais la réalité comprend d'autres possibilités... Et d'autres possibilités qui peuvent s'actualiser, et qui sont d'ailleurs en germe... »*

**PF** : ...Oui, on retrouve l'idée de dialectique chez Hegel...

**Modeste D** : « *Complètement... que le réel, c'est la dialectique du possible et de l'actuel. Ce n'est pas l'actuel seulement, c'est la dialectique du possible et de l'actuel, y compris ce que Lefebvre appelle le possible impossible, c'est-à-dire le possible extrême, le possible utopique... »*

À partir de cette « *scène primitive* », Modeste D noue son histoire de vie (biographique et socio-historique) avec ses prises de position paradigmatique, méthodologique et axiologique. Il revient sur son positionnement critique à l'égard du paradigme interactionniste (dont nous avons déjà discuté dans la partie épistémologique de l'entretien et qui précédait la partie « *récit de vie* »). Et surtout, il fait voler en éclat l'opposition de la théorie et de l'empirie, en nous disant que son paradigme, il l'a « *vu se réaliser* », dans le sens où il l'a d'abord vécu dans le cadre d'une *praxis*. On pourrait reprendre l'expression qu'a mobilisé Barbara B à propos de son enracinement biographique dans le territoire rural et dire que la sociologie de Modeste D a été « *pétrie* » par son terrain socio-historique :

---

<sup>285</sup> Nous nous référons ici au titre du magnifique documentaire réalisé par Christian Rouaud et intitulé *Lip, l'imagination au pouvoir* (sorti en 2007). Le documentaire revenant sur l'épopée autogestionnaire qu'a connue l'usine Lip à Besançon en 1973.

« Et pour revenir à ce que je disais tout à l'heure, le paradigme interactionniste, qu'ils prennent vraiment l'acteur au sérieux, parce que si l'acteur est un véritable acteur, il ne l'est jamais autant que le moment où il devient l'auteur... C'est-à-dire que le moment où il peut travailler l'interaction de telle manière que c'est jusqu'au code qu'il arrive à modifier, mais ce qui prouve bien qu'il y avait un code jusqu'à présent... Donc, vous comprendrez aussi que, je dirais, mon paradigme, je l'ai vu se réaliser. J'ai connu des situations socio-historiques où j'ai vu la dialectique du sujet et de l'objet fonctionner. J'ai vu comment des sujets sont capables de modifier l'objectivité sociale. Et comment cette objectivité est une production. Moi j'ai vu la société se produire, c'est-à-dire que j'ai vu une société qui, entrant en effervescence, au sens gurvitchien du terme, le plus haut degré de l'inventivité sociale, s'invente elle-même, invente elle-même, où effectivement un élève est institué comme prof... et même reconnu par l'institution, "on a besoin de toi, tu vas enseigner. Tu as beau être un élève de Terminale, tu vas enseigner en Seconde". [...] Donc vous comprendrez qu'il y a, en fait, entre mes engagements axiologiques, paradigmatiques et méthodologiques, pour moi, une parfaite unité... »  
 (Modeste D)

En résumé, on peut donc constater combien les événements de 68 ont à la fois été perçus et investis de manière différente entre Mélodie A, Louis C et Modeste D. Alors qu'il s'agit en fait d'ores et déjà d'un terrain de recherche pour Louis C, qui est devenu anthropologue à l'âge de 11 ans, il s'agit plutôt d'un événement socio-historique pour Mélodie A et Modeste D, qui s'identifient par cette référence commune comme des "enfants de 68". On peut aussi avancer que Louis C n'a fait qu'observer les événements de mai 68 tandis que Mélodie A et Modeste D les ont vécus, et suffisamment pour que cette expérience constitue un tournant biographique pour chacun d'eux. Modeste D l'identifie comme sa « scène primitive dont [il n'est] jamais sortie » tandis que cela conduit tout d'abord Mélodie A vers l'enseignement dans un lycée professionnel, là où se trouve la classe ouvrière, l'enseignement y étant appréhendé moins comme un métier qu'une vocation :

« Bon, je fais partie d'une génération, 68, voilà. Vraiment, c'est ça. Et moi, alors que je préparais normale sup. Cachan, j'ai décidé... c'était donc en 67 et on commençait à avoir des manifestations, on avait été jeté des pierres dans le bureau du recteur à la Sorbonne. Et j'ai réalisé que "mon rôle", c'est comme ça que je l'ai décidé, était d'aller

*travailler avec la classe ouvrière. Donc au lieu de passer le concours d'entrée à Cachan, j'ai passé le concours d'entrée de formation des profs, à l'époque, de CET, qui ont été transformés en profs de LEP et ensuite en lycées professionnels. Voilà. »*  
(Mélodie A)

Nous pouvons ici reprendre les travaux de Karl Mannheim sur le concept de génération<sup>286</sup> et avancer que si Mélodie A, Louis C et Modeste D appartiennent à la même situation de génération, puisqu'ils appartiennent à la même période du devenir historique et ont participé à des événements historiques communs (ceux de mai 68), ils n'en partagent pas du tout la même signification et la même vision du monde. Ce qui révèle le manque profond d'unité à cet ensemble générationnel qui se subdivise ce faisant en plusieurs « *unités de génération* » : si tous trois appartiennent au même ensemble générationnel en tant qu'ils ont une « *problématique historique* » commune (ils ont tous trois traversés un même contexte historico-sociale à la sortie de leur adolescence, celui de mai 68), Mélodie A et Modeste D<sup>287</sup> forment davantage une unité de génération, à l'intérieur de cet ensemble générationnel, du fait que la réaction et les actions spécifiques qu'ils ont chacun apportée à cette problématique historique soixante-huitarde les réunit.

Plus largement, cette conception tridimensionnelle du terrain nous permet d'approfondir davantage le lien qu'on peut entrevoir entre l'histoire de vie des sociologues et leurs prises de position sociologique. Sur un plan formel, il nous semble essentiel de distinguer les identifications strictement biographique qu'ils opèrent de leur histoire et les identifications socio-historiques, au sein desquelles ils s'identifient moins comme la résultante d'une éducation ou d'une socialisation spécifique, relative à un ou plusieurs univers sociaux (la pratique des arts martiaux, l'internat, le monde rural) que comme le « fils de leur temps » et de certains événements socio-historiques clés (comme ceux de mai 68). Nous touchons ici deux registres d'identifications différents mais interdépendants, qui peuvent même se nouer sous la forme d'un projet existentiel, producteur d'historicité.

Par ailleurs, la déclinaison de ces trois terrains relativise l'opposition souvent mobilisée par les professeurs de sociologie entre la théorie et le terrain. En prenant en considération les

---

<sup>286</sup> K. Mannheim, *Le problème des générations*, op. cit.

<sup>287</sup> Nous pourrions intégrer César E dans cet ensemble générationnel puisqu'il en fait partie objectivement. Nous ne pouvons par contre aller plus loin dans l'analyse du fait qu'il n'a pas signalé cette appartenance à l'occasion de notre entretien.

terrains biographique et socio-historique, on en peut plus avancer que Modeste D et César E n'ont jamais "fait de terrain". Bien sûr, il ne s'agit pas de les confondre avec un "vrai" terrain de recherche, c'est pourquoi nous ne les considérons pas comme tels. Mais il ne faut pas non plus oublier que les sociologues « *terrainistes convaincus* » emportent eux aussi ces terrains biographique et socio-historique dans leur sac à dos quand ils partent observer et écouter le terrain, "le vrai". Ce qui relativise par la même occasion l'authenticité de leur cher terrain comme de leur regard sociologique, même quand ils sont équipés d'un troisième œil !

**CHAPITRE V – UNE RUPTURE AVEC LA  
NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE**

Nous nous sommes centré jusqu'à maintenant sur les principales prises de position paradigmatiques et méthodologiques des cinq professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés, tout en explicitant nos propres prises de position à ce sujet. Nous avons abordé plusieurs thématiques (comme le travail du concept, la tension paradigmatique opposant le déterminisme et la liberté, la tension méthodologique opposant la théorie à l'empirie, la déclinaison du terrain du sociologue en terrain de recherche, terrain biographique et terrain socio-historique, etc.) qui nous ont permis d'approfondir notre problématique liant l'histoire de vie des sociologues avec leurs prises de position sociologiques.

Or, il demeure encore une dimension caractéristique de toute démarche intellectuelle et qui s'avère déterminante au regard de notre problématique de recherche : la dimension axiologique, dont la principale tension voit s'opposer les positions antithétiques de l'engagement et de la distanciation (et auxquelles vont se corrélérer d'autres oppositions comme celle de la critique et la neutralité).

La simple formulation de notre problématique de recherche constitue une prise de position au sein de cet espace de positions où s'oppose notamment le pôle de l'engagement, de l'implication ou encore de la posture critique du sociologue et le pôle de sa distanciation, de sa totale extériorité ou encore de sa posture de neutralité. En effet, questionner quels sont les liens entre l'histoire de vie d'un sociologue et ses prises de position sociologiques présuppose que ces dernières soient notamment *orientées* par les valeurs que le sociologue a intériorisées durant ses expériences biographiques et socio-historiques. Autrement dit, et pour reprendre de manière encore plus explicite la terminologie de Max Weber, notre problématique de recherche présuppose et interroge notamment le lien entre le *rapport aux valeurs* du sociologue et son travail sociologique (que ce soit son travail méthodologique de sélection des faits comme la signification paradigmatique qu'il leur accorde). Ce qui signifie que leurs prises de position sociologiques engagent nécessairement leur subjectivité, dans le sens où celle-ci se manifeste sous la forme de valeurs qui vont orienter (en tant qu'« *idées de valeur culturelles* ») voire évaluer (en tant que jugements de valeur) la portion de réalité singulière qu'ils ont sélectionnée parmi la réalité empirique étudiée. Notre problématique de recherche présuppose donc que toute neutralité axiologique est impossible, entendue comme mise en suspens des valeurs mais aussi des « *intérêts de connaissance* »<sup>288</sup> du sociologue durant l'ensemble de son procès de travail.

## 5.1. LA POLYSÉMIE DE LA NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE

---

<sup>288</sup> J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Éditions Gallimard, 1976

Lorsque nous avons abordé la question de la neutralité axiologique du sociologue aux différents professeurs de sociologie de *l'Université*, nous nous sommes confrontés non seulement à des prises de position différentes mais aussi à des significations différentes, mais non pas incompatibles, concernant ce qu'il faut entendre par "neutralité axiologique".

Ainsi, Mélodie A associe la neutralité axiologique du sociologue à la rupture épistémologique soit à la rupture avec ses prénotions, son sens commun. Par conséquent, elle évoque le « *vrai travail* » qu'elle effectue à l'égard de ses présupposés dès qu'elle entame une recherche (mais sans nous préciser comment elle effectue concrètement ce travail, ce qui est d'ailleurs le cas de la plupart des interrogés, aucun ne nous délivre finalement ce qui se passe dans la cuisine du sociologue lorsqu'il effectue son impérative mais énigmatique "rupture épistémologique"). Mais le positionnement de Mélodie A s'avère en fait plus complexe qu'il peut sembler de prime abord. En effet, en premier lieu, nous pouvons tout d'abord remarquer que Mélodie A reconnaît la présence de présupposés lorsqu'elle entame une recherche. Cela signifie donc que, pour elle, la rupture épistémologique est toujours quelque chose de transitoire et un travail qu'il faut inlassablement recommencer. Elle se rapproche ici de César E lorsqu'il nous précise que la lucidité n'est qu'un moment transitoire, le sociologue se faisant toujours rattraper par le flux ordinaire de la *doxa*. Par contre, Mélodie A se distingue de Louis C qui évoque la neutralité axiologique comme une posture professionnelle plutôt qu'un travail. Lorsqu'il nous raconte qu'il a attrapé le « *troisième œil* » à l'âge de 11 ans, on pourrait parler de (la croyance en) la genèse d'un *habitus* d'anthropologue, principe générateur d'une disposition à la curiosité, au désintéressement, à l'écoute bienveillante envers toutes les choses qui font le monde, même celles qui paraissent immondes pour le sens commun (le crime, les "coupeurs de tête", etc.). On se situe donc plutôt dans le registre de l'éradication durable et transposable des présupposés du sociologue plutôt que d'un éternel retour des présupposés, et donc d'un éternel travail de neutralisation de ses présupposés.

Deuxième point, si Mélodie A associe la neutralité axiologique avec la rupture épistémologique et nous parle de son travail pour neutraliser ses présupposés, elle précise que ce travail s'opère surtout quand elle « *travaille sur le terrain* » et quand elle l'analyse. Par contre, elle estime que la neutralité axiologique n'est pas souhaitable à l'amont d'un travail de recherche, lorsqu'il est question de choisir son sujet de recherche. Ce faisant, la neutralité axiologique doit surtout s'opérer à certains moments (en situation d'enquête et d'analyse) mais par contre, la question du sujet de recherche doit demeurer un véritable « *engagement* » :



« *Il me semble que... ce n'est pas nécessaire [le travail de rupture avec ses présupposés], je dirais même qu'il ne faut pas le faire pour le choix des sujets de recherche. C'est-à-dire que... le choix pour moi c'est un engagement. Je n'ai jamais pris un sujet, ils correspondent tous, que ce soit les personnes âgées ou... etc., ils correspondent tous à une volonté que j'avais de démontrer quelque chose. J'avais un objectif derrière ma recherche. Je n'ai jamais pris une recherche pour faire une recherche. Alors bon, là, je dis non. Par contre à partir du moment où j'ai décidé de faire une recherche, la rupture, il faut qu'elle soit là.* » (Mélodie A)

Un entretien supplémentaire avec Mélodie A nous permettrait de connaître et comprendre davantage son positionnement, car il nous semble crucial de savoir ce qu'elle fait concrètement de ses présupposés à l'occasion de son travail de rupture, et ce qu'elle fait plus précisément du fameux « *quelque chose* » qu'elle veut démontrer (qui provient de son terrain biographique ou socio-historique) : est-ce qu'il est éradiqué à l'occasion de son travail de rupture ? Et, dans ce cas, cela signifie que l'intérêt de ce « *quelque chose* » se limite simplement à donner une impulsion à la recherche du sociologue et la décide à explorer tel ou tel fragment de réalité. Ou bien est-ce que ce « *quelque chose* » l'accompagne durant tout son procès de travail mais en étant littéralement « harcelé » par son travail de rupture épistémologique, qui le réduit ce faisant au simple statut de piste de recherche, voire d'hypothèse, mais en aucun cas de postulat ou d'évidence ?

Prenons un exemple : Barbara B nous dit qu'elle ne peut pas supporter les sociologues qui prennent les individus pour des « *idiots culturels* ». Prise de position proche de celle de Modeste D, lorsqu'il nous parle de son expérience de professeur de philosophie au lycée et nous précise qu'il leur a toujours fait comprendre qu'il ne les prenait pas « *pour de la merde* ». On peut considérer que nous sommes confrontés ici à un présupposé, selon lequel les individus ne sont pas des « *idiots culturels* » ni ne doivent pas être considérés ou traités comme tels. La question maintenant est de savoir ce qu'on peut faire d'un tel présupposé lorsqu'on entame un travail de recherche. Supposons que le « *quelque chose* » dont nous parle Mélodie A consiste justement à vouloir démontrer que les personnes âgées (pour reprendre le terrain qu'elle introduit) ne sont pas des « *idiots culturels* ». Si on reprend son raisonnement, Mélodie A ne voudrait pas s'interdire de travailler sur ce public sous prétexte qu'elle en a un tel présupposé. Au contraire, c'est même souhaitable. Et on comprend bien ici que le présupposé va constituer à ses yeux l'impulsion fondatrice de sa recherche. Mais il reste à savoir ce que Mélodie A en fera quand elle va débiter son travail de recherche, que ce soit au niveau de la formulation de sa question

des départ, de ses premières pistes de recherche organisant ses lectures aussi bien que ses investigations empiriques (échantillonnage, constitution des grilles d'entretien, établissement d'une consigne, etc.). Est-ce que le travail de rupture de Mélodie A va purement et simplement éradiquer son présupposé (elle va s'efforcer de ne pas présupposer que les personnes âgées ne sont pas des « *idiots culturels* » ou quoi que ce soit d'autre) ou bien est-ce que son travail de rupture va la conduire à mettre à l'épreuve ce présupposé, ainsi réduit en simple piste de recherche qui va se confronter un travail du concept (si ce n'est pas un « *idiot culturel* », est ce dans le sens où c'est un acteur, un auteur, un sujet ? Etc.) et à un travail empirique (intégré sous la forme d'une piste de recherche, il s'agit d'interroger les pratiques, les représentations, la réflexivité des personnes âgées afin de confirmer, infirmer, nuancer l'idée selon laquelle ce ne sont pas des idiots culturels).

À partir de cet exemple, nous pouvons donc distinguer deux attitudes que le sociologue peut avoir vis-à-vis de ses présupposés : d'un côté on retrouve l'impératif d'une *rupture* épistémologique, basée sur l'éradication de ses présupposés durant l'ensemble du procès de recherche ; de l'autre côté, on retrouve l'impératif d'une *vigilance* épistémologique, basé sur la mise à l'épreuve conceptuelle et empirique de ses présupposés durant le procès de recherche. Cette seconde attitude dissocie le travail d'objectivation du sociologue de la posture de neutralité axiologique puisqu'elle laisse intervenir des présupposés (culturels, moraux, idéologiques, etc.) sans pour autant délaissier les intentions d'objectivation qui fondent tout travail à visée scientifique.

De son côté, nous avons vu que Mélodie A a plutôt tendance à associer (plutôt qu'à dissocier) la neutralité axiologique et la rupture épistémologique (laquelle n'est pas définie comme une vigilance épistémologique mais comme une véritable rupture). Et si des présupposés s'invitent malgré tout dans ses recherches, dans celles de ses collègues ou encore dans celles de ses doctorants, ils ne sont jamais les bienvenus puisqu'elle ne les conçoit que dans leur fonction de voilement et comme une limite heuristique (et non dans leur possible fonction de dévoilement, ayant une potentialité heuristique). Le seul moment où elle les tolère, c'est donc en amont de la recherche, lorsqu'il est question de choisir son sujet d'étude. Par contre, une fois l'étude engagée, haro sur les présupposés ! Et le sociologue doit alors le payer de sa personne car on peut bien repérer dans le discours de Mélodie A qu'elle distingue son identité personnelle, terrain de ses présupposés, et son identité de sociologue, qui n'a pas et ne doit pas avoir des présupposés. C'est d'ailleurs un clivage identitaire que nous avons repéré de nombreuses fois dans le discours des apprentis sociologues. Reconnaître une place, même petite, aux présupposés dans le cadre de sa recherche est perçue comme une faute

professionnelle grave. On ne peut pas être un sociologue si on a des présupposés. Et dès qu'on perçoit des présupposés dans la sociologie des autres, celle de ses collègues ou de ses doctorants, ça ne peut *que* constituer une limite heuristique. Ainsi, quand elle constate qu'un de ses doctorants n'a pas tenu son impératif de neutralité axiologique et repère dans son travail sociologique la présence de présupposés, Mélodie A ne les perçoit pas comme ce qui peut orienter le regard du doctorant vers un fragment de réalité qui serait resté sans cela invisible ou lettre morte. Le présupposé semble, en soi, totalement incompatible avec le travail d'objectivation du sociologue :

*« Je pense que... individuellement, on peut aimer ou ne pas aimer, ça m'est égal. Mais en tant que sociologue, on ne peut pas se permettre de dire ça. J'avais une collègue qui m'avait dit quand j'ai travaillé sur le walkman "mais ils sont... tu veux travailler là-dessus !" Et bien moi, je ne peux pas dire ça... Je prends un engagement au départ, après j'essaie d'être le plus neutre possible. Et j'essaie de demander aux étudiants de l'être, et ça, c'est difficile. C'est pour ça que je vous dit "rupture épistémologique !", ça ils le savent... H. [un de ses doctorants], mon dieu le pauvre, il en a eu... Je rouspétais par moments, parce qu'alors il a des présupposés pas possibles... Parce que... Par exemple par rapport à son terrain, à ses entretiens, dans sa façon d'analyser, comme il a des présupposés, bien il est en train de glaner ce qui va alimenter ses présupposés, et donc... s'il n'y a pas de rupture... » (Mélodie A)*

Lorsque nous avons posé la question de la neutralité axiologique à Barbara B, elle n'a pas évoqué l'impératif de rupture épistémologique, comme l'a fait Mélodie A, mais l'impératif du contrôle des pairs, ce qui implique que le sociologue explicite suffisamment son *modus operandi*, afin que la communauté des sociologues puisse potentiellement falsifier ses assertions. Ainsi, la neutralisation ou l'éradication des présupposés ne s'opèrent pas en amont du procès de travail (dès le choix du sujet d'étude) et elles ne s'opèrent pas uniquement durant le procès de recherche mais aussi et surtout à un niveau collectif, par le contrôle des pairs. Par ailleurs, on peut aussi relever que Barbara B défend davantage l'impératif d'une vigilance épistémologique (qui ne se réduit donc pas à la seule personne du sociologue) que l'impératif d'une coupure épistémologique (entre « *l'homme savant et l'homme ordinaire* ») :

*« Moi, la neutralité axiologique, oui sur le contrôle de la méthode, c'est-à-dire qu'il faut donner aux lecteurs la capacité de critiquer ce que tu as vu, les entretiens, combien tu*

*en as fait... C'est-à-dire que, il faut que la méthode soit contrôlable, et ce pas que par toi, mais par autrui aussi. Je suis absolument convaincu que ça, c'est la seule manière de s'en sortir en sociologie. Par contre, je pense qu'il n'y a pas une totale coupure entre l'homme savant et l'homme ordinaire. La vie sociale, c'est quelque chose qui est complètement imprégnée. Moi, ce que je retiens de la neutralité axiologique de Max Weber, c'est vraiment le contrôle de la méthode. » (Barbara B)*

## **5.2. UNE NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE IMPOSSIBLE**

Comme nous allons désormais en rendre compte, Mélodie A, Barbara B, Modeste D et César E se rejoignent quant à l'idée que la neutralité axiologique du sociologue est impossible. Nous venons de le voir, Barbara B estime qu'il ne peut y avoir une totale coupure entre l'homme savant et l'homme ordinaire. De son côté, si Mélodie A s'attache à travailler sur ses présupposés afin d'atteindre une neutralité axiologique, elle doute de la possibilité de véritablement y parvenir. Si la rupture épistémologique est un impératif auquel doit se soumettre le sociologue de manière catégorique, la neutralité axiologique demeure une utopie, les présupposés du sociologue ayant la fâcheuse tendance à résister et à s'inviter durant le procès de recherche, par la voie bien connue du retour du refoulé. Malgré tout, il faut faire "comme si" on pouvait atteindre cette neutralité axiologique, qui constitue en ce sens une « *sorte d'idéal régulateur* », pour reprendre la formule d'Emmanuel Kant et que nous propose aussi Modeste D.

Selon ce dernier, l'idée de neutralité supposerait que le sociologue n'ait pas une position au sein de l'espace social, à partir de laquelle il prendrait nécessairement position sur tous les éléments composant et structurant cet espace. Or, ce n'est pas le cas, donc la neutralité (*i.e.* l'absence de prise de position) est impossible : « *il est impossible de se situer au-dessus de la mêlée. On est toujours dans la mêlée* ». Mais alors que Mélodie A et Barbara B estiment que la neutralité axiologique est impossible de par la nécessaire contamination du travail du sociologue par son terrain biographique (ce qu'on est « *individuellement* » selon Mélodie A ; « *l'homme ordinaire* » selon Barbara B), Modeste D insiste sur le fait que c'est la structure même de la réalité sociale, et en l'occurrence sa structure conflictuelle, qui rend la neutralité axiologique impossible. Ce qui nous renvoie davantage à la situation socio-historique du sociologue que sur ce qu'il "embarque" avec lui de par sa trajectoire biographique :

*« Non, on ne peut pas être neutre. On est toujours dans une certaine situation, qui implique que, d'une manière ou d'une autre... dans une situation qui est, alors évidemment à des degrés divers et selon des médiations multiples, une situation de*

*conflits... et dans laquelle on est amené à prendre position dans ces conflits.* » (Modeste D)

De la même manière, lorsque nous introduisons la question de la neutralité axiologique à César E en lui opposant le pôle axiologique de l'engagement à celui de la neutralité, il nous interrompt immédiatement pour nous faire remarquer sur un ton amusé que, à ce propos, « *pendant la guerre, les Suisses étaient neutres...* ». Ce faisant, César E nous signale par la même occasion qu'il juge lui aussi la neutralité axiologique impossible, en insinuant que la neutralité est elle-même une prise de position.

Ainsi, on peut avancer que Mélodie A et Barbara B insistent sur la limite dispositionnelle du sociologue dans sa quête de neutralité axiologique (il ne peut être totalement en rupture par rapport à ce qu'il est en tant qu'homme ordinaire, ce qui nous renvoie à ses manières d'être et de penser liées à sa trajectoire biographique, soit à ses dispositions sociales), tandis que Modeste D et César E insistent davantage sur la limite positionnelle du sociologue (il ne peut pas se situer au-delà ou en dehors de la situation socio-historique qu'il s'attache à étudier, ce qui nous renvoie à sa position sociale).

Parmi notre échantillon de professeurs de sociologie, Louis C est le seul pour qui la neutralité axiologique est quelque chose de possible, considérant lui-même l'avoir atteinte. Il ne s'estime pas impliqué vis-à-vis de ses objets d'étude, d'une quelconque façon, en dehors de sa volonté de comprendre. Il ne se réfère ni aux possibles interférences que peut impliquer le fait qu'il demeure un « *homme ordinaire* » au-delà du fait d'être un « *homme savant* » ni ne se réfère au fait qu'il ne peut se prétendre être « *au-dessus de la mêlée* ». Au contraire, il se perçoit comme étant « *complètement extérieur* », un véritable étranger parmi ses semblables et prend comme parfaite illustration de sa neutralité axiologique son travail avec l'exécuteur.

C'est avec Modeste D que les prises de position de Louis C tranchent le plus. Car si Mélodie A et Barbara B rejoignent dans une certaine mesure Louis C quant au fait d'orienter le travail sociologie vers l'idéal (possible ou impossible) de neutralité axiologique, ce qui implique un travail pour essayer d'éradiquer ou d'effacer au maximum ses partis pris, Modeste D prend plus au sérieux l'impossibilité de cette quête de neutralité et conçoit le travail d'objectivation du sociologue non pas tant dans ses efforts d'éradication de ses partis pris mais plutôt dans ses efforts d'explicitation de ses partis pris. C'est en cela qu'il s'oppose diamétralement à Louis C, en ayant définitivement fait le deuil de la neutralité axiologique. L'impératif auquel doit donc

se soumettre le sociologue ne consiste pas à devenir neutre ou s'efforcer d'y tendre mais à prendre conscience de son parti pris et d'essayer d'en repérer les limites et effets pervers :

*« Je pense que l'exigence est de prendre conscience de son parti pris et d'essayer, alors déjà en prendre conscience, ce n'est pas facile. C'est d'autant moins facile qu'on nie d'être de parti pris. Donc c'est pour ça que je dis qu'il faut absolument se convaincre que l'on est toujours de parti pris, donc, prendre conscience de son parti pris et essayer de repérer les effets d'aveuglement ou les effets d'illusion que ces partis pris font naître... Et, c'est là, une fois de plus que... quitte à passer pour être délibérément œcuménique, je crois que l'on a besoin des uns et des autres, c'est-à-dire que on a vraiment besoin d'écouter et de lire des gens qui travaillent à partir d'autres points de vue, donc d'autres paradigmes, d'autres méthodes, d'autres engagements que soi. Et de les prendre au sérieux... mais de les lire... » (Modeste D)*

Il est intéressant de noter ici que si Modeste D se réfère tout comme Barbara B aux bénéfiques du cadre collectif au sein duquel s'inscrit le sociologue, afin de prendre conscience et repérer ses partis pris, ils ne se réfèrent pas exactement au même type d'interlocuteurs : il s'agit avant tout d'interactions entre lui et des livres pour Modeste D tandis qu'il s'agit avant tout de collègues pour Barbara B. La fonction de l'autre est néanmoins la même : les collègues comme les livres sont susceptibles d'apporter un autre éclairage sur l'objet étudié, faisant de la sorte transparaître les partis pris du sociologue. Mais on repère bien ici deux manières de faire de la sociologie, celle de Barbara B apparaissant plus collégiale que celle de Modeste D<sup>289</sup>.

### **5.3. RETOUR SUR LA RÉVOLUTION COPERNICIENNE KANTIENNE**

Nous venons de constater que les professeurs de sociologie de *l'Université*, hors mis Louis C, considèrent que la neutralité axiologique est quelque chose d'impossible. Pour notre part,

---

<sup>289</sup> Nous pouvons d'ailleurs poser l'hypothèse que la réponse de Modeste D inspire le soupçon du côté de Barbara B, du fait qu'on ne peut mettre sur le même plan les interactions entre un sociologue et des livres et celles entre plusieurs sociologues. Dans le premier cas, la controverse que peut provoquer le livre présuppose que celui qui le lit puisse et veuille véritablement reconnaître les autres points de vue qui s'y trouvent. Alors que dans un cadre de travail collégial, il est plus difficile de taire les propos critiques d'un collègue que de fermer un livre qui "dérange" ses cadres de pensée. Mais on pourrait aussi rétorquer que si le sociologue peut effectivement se montrer aveugle aux autres points de vue dans le cadre de ses lectures, il peut aussi "faire la sourde oreille" face aux points de vue de ses collègues dans le cadre d'un séminaire ou d'un colloque. L'idéal se situant probablement dans une culture de la controverse qui exige de la part du sociologue qu'il ne se contente pas d'aller à la rencontre de ses contradicteurs. Il doit aussi les lire !

nous avons précisé dans l'introduction de ce chapitre que notre problématique de recherche présuppose que la neutralité axiologique est impossible, du fait qu'on ne peut totalement mettre en suspens son rapport aux valeurs et ses intérêts de connaissance.

En fait, nous ne faisons ici que prendre la mesure de la révolution copernicienne qu'Emmanuel Kant a provoquée dans le champ de la théorie de la connaissance, lorsqu'il a renversé la relation de connaissance entre le sujet et l'objet. Puisqu'on ne peut pas atteindre l'objectivité des objets (leur réalité nouménale, la chose en soi), la connaissance que nous pouvons en avoir résulte de l'objectivation qu'en opère le sujet (à partir des catégories, concepts et schèmes de vision acquis au cours de ses expériences). Ce faisant, ce n'est pas l'objet en soi (et sa pure description) qui dicte la connaissance du sujet mais au contraire le sujet qui dicte la connaissance de l'objet (puisque la réalité nous apparaît seulement à partir de ce que nous pouvons en percevoir et en concevoir). Telle est la révolution copernicienne qu'opère Emmanuel Kant : « *Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets [...] Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance [...] nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.* »<sup>290</sup>

Transposé dans le cadre du travail sociologique, cela signifie que le sociologue ne peut atteindre la réalité sociale de manière immédiate, comme un fait ou une essence (un noumène) mais seulement comme un phénomène, par le biais de ses schèmes de pensée. Pour autant, ces derniers ne tombent pas du ciel et lorsqu'un sociologue se confronte à un objet d'étude, les schèmes de pensée à partir desquels lui apparaît la réalité phénoménale de l'objet résultent de ses expériences passées, lesquelles peuvent par contre varier dans leur degré d'abstraction (entre par exemple l'expérience du *satori* chère à César E et aller jeter « *des pierres dans le bureau du recteur à la Sorbonne* », pour nous référer cette fois-ci au récit de vie de mélodie A). Ce qui nous renvoie aux terrains biographiques et socio-historiques du sociologue.

C'est sur ce point que la réflexion sociologique se distingue et prolonge la réflexion philosophique et plus précisément la philosophie transcendantale. Ce prolongement est particulièrement visible dans la sociologie durkheimienne<sup>291</sup> puis dans celle de Pierre Bourdieu,

---

<sup>290</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2001, pp. 18-19

<sup>291</sup> L'École française de sociologie a activement participé à l'analyse sociologique et historique des structures mentales des individus sociaux, à travers les contributions d'Émile Durkheim mais aussi de Stefan Czarnowski, Henri Hubert, Lucien Lévy-Bruhl ou encore Marcel Mauss.

qui *historicise* le transcendantal kantien<sup>292</sup>. En effet, lorsque Marcel Mauss déclare qu'il « *faut avant tout dresser le catalogue le plus grand possible de catégories* »<sup>293</sup>, il rejoint les préoccupations d'Emmanuel Kant, définissant la philosophie transcendantale comme celle qui « *s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori des objets* »<sup>294</sup>. Et notre intention de recherche consiste notamment à explorer les concepts et schèmes de pensée *a priori* des sociologues et apprentis sociologues, à partir desquels ils objectivent leur objet d'étude. Mais, de la même manière que Marcel Mauss ne s'arrête pas à ce catalogage conceptuel mais en explore les conditions sociales d'émergence, nous explorons les terrains biographique et socio-historique des sociologues, à partir desquels se sont générés leurs concepts et schèmes de pensée.

Par conséquent, nous ne tombons donc pas dans une sorte de mentalisme, qui réduirait l'explication sociologique au dévoilement des concepts *a priori* des sociologues. Le travail sociologique consiste à expliciter les conditions sociales d'émergence de ces concepts, notre problématique interrogeant le fait que le choix des concepts tirent leur origine première des expériences biographiques et du contexte socio-historique des sociologues plutôt que de leurs expériences de recherche proprement dites, comme le défendent certains « *terrainistes convaincus* », en voulant ainsi (faire) croire à l'authenticité de leur démarche inductive.

#### **5.4. LES IDÉES DE VALEUR CULTURELLES ET LES INTÉRÊTS DE CONNAISSANCE DU SOCIOLOGUE**

Ce détour kantien constitue le fondement épistémologique sur lequel viennent s'arrimer nos prises de position méthodologique et axiologique. Car, si on prend la mesure de cette philosophie transcendantale, on ne peut plus centrer la connaissance sociologique sur une réalité objective des faits sociaux que le sociologue atteindrait à travers un recueil de données. La connaissance sociologique est centrée sur le sujet, c'est-à-dire sur le sociologue et ses capacités à objectiver le divers empirique à travers des concepts comme l'*habitus*, le sens pratique, la *libido* ou encore la violence symbolique, pour prendre l'exemple d'une partie de la boîte à outils

---

<sup>292</sup> « *Quoi qu'en dise Habermas, la raison elle-même a une histoire : elle n'est pas tombée du ciel, dans notre pensée ou notre langage. L'habitus (scientifique ou autre) est un transcendantal, mais un transcendantal historique, qui a partie liée avec la structure et l'histoire d'un champ.* » (P. Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 163).

<sup>293</sup> « *Il faut avant tout dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a eu et qu'il y a encore bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison.* » (M. Mauss, « *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* » [1924], in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001, p. 309).

<sup>294</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 46



conceptuels de Pierre Bourdieu. Ce faisant, puisque les faits sociaux ne parlent pas d'eux-mêmes mais ne deviennent compréhensibles qu'à partir de ce que la boîte à outils du sociologue peut leur faire dire et peut donner à en voir, le sociologue ne peut "se cacher" derrière les faits sociaux et ainsi se fourvoyer dans l'illusion empiriste qui prétend qu'on peut totalement séparer l'objet de connaissance (l'objet d'étude, le "terrain") et le sujet de connaissance (le sociologue).

L'épistémologie de la sociologie à laquelle s'est consacrée Jean-Michel Berthelot relève elle aussi les conséquences de la théorie de la connaissance kantienne sur la problématique de l'objectivité du discours sociologique. Et lorsqu'il introduit les contributions épistémologiques de Max Weber sur le rapport aux valeurs du sociologue et de Jürgen Habermas sur ses intérêts de connaissance, c'est bien à la tradition kantienne qu'il se réfère et qui « *inscrit le sujet dans la connaissance même de l'objet. Dès lors que ce dernier cesse d'être une "chose en soi" extérieure à toute conscience, il s'inscrit dans les structures d'aperception du sujet. L'objectivité, alors, ne réside pas dans l'impossible saisie d'un être en soi, mais dans l'accord raisonné des sujets de connaissance sur les propriétés des phénomènes soumis à leur attention.* »<sup>295</sup>

Cela signifie donc que le sociologue a nécessairement un point de vue sur l'objet qu'il étudie. Il appréhende nécessairement son terrain à partir d'une problématique, encore bien même cette dernière demeure implicite. Cette problématique, ce peut être par exemple le fait de refuser de concevoir les agriculteurs comme des « *idiots culturels* » et à l'inverse le sociologue comme un sujet supposé (tout) savoir, pour nous référer au discours de Barbara B. De la même manière, cette problématique peut s'incarner dans l'intérêt politique à comprendre et émanciper les classes populaires de l'exploitation capitaliste, comme c'est le cas de la sociologie de Mélodie A et surtout celle de Modeste D.

Pour autant, ce rapport aux valeurs et les intérêts de connaissance avec lesquels le sociologue appréhende les phénomènes sociaux ne sont aucunement incompatibles avec son travail d'objectivation de la réalité sociale. Certes, ils constituent une limite heuristique à ce travail parce qu'ils limitent son regard, en ne lui permettant pas de concevoir et percevoir certains fragments du phénomène étudié. Comme le souligne Max Weber, le rapport aux valeurs du sociologue oriente et organise la sélection de certains fragments du phénomène étudié au détriment des autres. Tout simplement parce qu'un même phénomène étudié peut être appréhendé par une infinité de points de vue, tandis que la boîte à outils du sociologue ne permet

---

<sup>295</sup> J.-M. Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, p. 383.

que d'en concevoir un nombre fini<sup>296</sup>. C'est précisément la finitude du regard du sociologue qui dé-finit, *i.e.* qui met des limites, à l'infinité de la réalité étudiée et qui marque du même coup son engagement vis-à-vis de son objet d'étude :

*« Certes le sociologue s'efforce de saisir par objectivation tel ou tel phénomène ou mécanisme de la réalité historique ou actuelle. Mais pourquoi, dans l'infinité des objets et des liaisons causales possibles, sélectionne-t-il précisément ce fragment ? Pour sa capacité à produire une connaissance générale, à établir une loi ? Non. [...] ce qui à chaque fois "nous intéresse", par la médiation de ces lois, c'est leur effet sur telle ou telle "constellation singulière" à laquelle nous accordons de l'importance. La connaissance n'est ni le simple enregistrement des phénomènes, ni la recherche de lois valant par elles-mêmes. Elle procède d'un engagement en valeur vis-à-vis du réel qui sélectionne ce qui a de l'importance pour nous et laisse de côté ce qui en est dépourvu. »<sup>297</sup>*

Le discours sociologique n'est pas un acte passif d'enregistrement du sens que les acteurs donnent à leurs actions, comme le laisse entendre une lecture empiriste de Max Weber et qu'on retrouve parmi les sociologues ethnométhodologues et interactionnistes. Le discours sociologique constitue une action qui conçoit et reconstruit un sens (parmi une infinité de significations possibles) qu'il attribue à l'action des individus. Cette conception pouvant très bien s'élaborer à partir du discours des acteurs interrogés mais sans pour autant annuler l'acte de reconstruction du sens opéré par le sociologue.

De la même manière, cette conception et reconstruction d'un sens à l'action des autres à partir de certaines « *idées de valeur culturelles* » ne sonne pas le glas de la rationalité expérimentale du sociologue, comme le laisse entendre une lecture relativiste de Max Weber, qui se permet, au nom du polythéisme des valeurs, de jeter le bébé (l'objectivation scientifique) avec l'eau sale du bain (l'objectivisme<sup>298</sup>). En effet, le rapport aux valeurs et les intérêts de

---

<sup>296</sup> « Toute connaissance réflexive de la réalité infinie par un esprit humain fini a par conséquent pour base la présupposition implicite suivante : seul un fragment limité de la réalité peut constituer chaque fois l'objet de l'appréhension scientifique et seul il est "essentiel", au sens où il mérite d'être connu. » (M. Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » [1904], in M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon/Pocket, 1992, pp. 148-149)

<sup>297</sup> J.-M. Berthelot, *op. cit.*, pp. 384-385

<sup>298</sup> « Avec Husserl, nous appellerons objectiviste une attitude qui renvoie naïvement les énoncés théoriques à des états de chose. [...] du même coup, elle escamote le cadre transcendantal au sein duquel de tels énoncés prennent leur sens. Dès lors que les énoncés sont compris relativement au système de référence préalablement posé et qui leur est coextensif, l'illusion objectiviste se dissipe et il devient possible de voir qu'il y a un intérêt qui commande

connaissance du sociologue ne constituent pas une entrave à son travail d'objectivation et encore moins son anéantissement mais, au contraire, ils le rendent possible<sup>299</sup> :

- Tout d'abord, face à l'infinité et au chaos du divers empirique, les références culturelles du sociologue sont donc ce qui rend pensable, intéressant, compréhensible tel ou tel fragment de la réalité étudiée. Elles ne donnent certes pas accès la réalité "en soi", ce qui est impossible (illusion empiriste), mais permettent de concevoir et comprendre quelque chose du phénomène étudié, ce qui n'est pas "rien" : « *Ne met de l'ordre dans ce chaos que le seul fait que, dans chaque cas, une portion seulement de la réalité singulière prend de l'intérêt et de la signification à nos yeux, parce que seule cette portion est en rapport avec les idées de valeur culturelles avec lesquelles nous abordons la réalité concrète.* »<sup>300</sup> ;
- Ensuite, le fait de replacer les références culturelles du sociologue au cœur de son discours scientifique ne fait pas pour autant disparaître tout ce qui le distingue des discours ordinaires, si et seulement si le sujet sociologue explicite ses objectivations scientifiques et les soumet au travail méthodique du concept et au travail méthodologique du terrain de recherche. Les objectivations qu'opèrent les individus durant leur vie quotidienne demeurant généralement à l'état implicite. C'est cette distinction entre le caractère explicite et implicite des références culturelles et intérêts de connaissance, leur conscience et leur méconnaissance, et non pas leur refoulement ou leur éradication, qui différencie les objectivations scientifiques du sociologue des objectivations ordinaires : « *Il n'existe absolument pas d'analyse scientifique "objective" de la vie culturelle ou [...] des "manifestations sociales", qui serait indépendante de points de vue spéciaux et unilatéraux, grâce auxquels ces manifestations se laissent explicitement ou*

---

la connaissance. » (J. Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 144)

<sup>299</sup> « *Bien loin de constituer des entraves à l'objectivité, ces intérêts fondamentaux sont "les conditions mêmes de toute objectivité possible" dans la mesure où, à l'envers d'un objectivisme naïf, ils désignent le fondement pragmatico-transcendantal de toute connaissance, c'est-à-dire à partir de quoi seulement elle peut s'accomplir. Ce n'est donc pas l'idée d'objectivité que le mouvement réflexif porté par la sociologie allemande remet en cause, mais une certaine conception objectiviste, ignorante des présupposés transcendants de toute connaissance.* » (J.-M. Berthelot, *op. cit.*, p. 385)

<sup>300</sup> M. Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *op. cit.*, p. 157. Max Weber développe cette thèse dans de nombreux passages de cet article. Nous pouvons notamment ajouter le suivant : « *Une infime partie de la réalité singulière que l'on examine chaque fois se laisse colorer par notre intérêt déterminé par ces idées de valeur ; seule cette partie acquiert une signification pour nous et elle en a une parce qu'elle révèle des relations qui sont importantes par suite de leur liaison avec des idées de valeur. C'est donc parce que et tant qu'il en est ainsi qu'elle vaut la peine d'être connue dans sa singularité. On ne saurait jamais déduire d'une étude sans présuppositions du donné empirique ce qui prend à nos yeux une signification. Au contraire, la constatation de cette signification est la présupposition qui fait que quelque chose devient objet de l'investigation.* » (*idem*, p. 154)

*implicitement, consciemment ou inconsciemment sélectionner pour devenir l'objet de la recherche ou analyser et organiser en vue de l'exposé. »*<sup>301</sup>

Ce faisant, il nous semble que l'épistémologie weberienne nous évite plusieurs écueils, à commencer par celui de tomber dans l'illusion empiriste, au nom de laquelle certains sociologues professent une totale indifférence à l'égard des idées de valeur culturelles que leur inspirent leur objet d'étude. Sachant qu'en faisant ainsi, la sociologie, comme le regrette Jürgen Habermas, « *dissimule les intérêts fondamentaux [et idées de valeur culturelles] auxquels elle doit non seulement les impulsions qui l'animent mais les conditions même de toute objectivité possible* »<sup>302</sup>.

Cette illusion empiriste peut aussi provoquer une certaine forme de dogmatisme lorsque le sociologue se persuade qu'il est dans un rapport immédiat au réel, sans le moindre présupposé conceptuel et culturel qui viendrait parasiter la description exhaustive qu'il opère, en toute objectivité, de la réalité étudiée. L'épistémologie perspectiviste de Max Weber nous conduit plutôt à reconnaître que nous ne pouvons rendre significatif à partir de nos idées de valeur culturelles qu'« *une partie finie de la multitude infinie des phénomènes* ». Ce faisant, « *même la description du plus petit fragment de la réalité ne peut jamais être pensée de manière exhaustive.* »<sup>303</sup>

Mais si les idées de valeur culturelles des sociologues, *i.e.* leurs rapports aux valeurs, rendent possibles leur conception et leur compréhension perspectiviste des phénomènes sociaux, cela signifie qu'un rapport critique aux valeurs dominantes d'une époque est tout aussi légitime et potentiellement heuristique qu'un rapport neutre (*i.e.* non évaluatif) à ses valeurs. Mieux, le champ sociologique a tout intérêt à ce qu'il contienne des sociologues qui ont un rapport critique aux valeurs dominantes, puisqu'elles seront plus que jamais susceptibles d'apporter une compréhension inédite, paradoxale (*i.e.* qui va à l'encontre de la *doxa*) au phénomène étudié. Et c'est pour cette raison, selon nous, que Max Weber estime qu'un anarchiste pourrait constituer un excellent chercheur dans le domaine du droit, puisque son

---

<sup>301</sup> M. Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *op. cit.*, p. 148. Jean-Michel Berthelot effectue la même lecture que nous de Max Weber à ce sujet et soutient que pour ce dernier « [...] *la réalité sociale n'est pensable comme culture, que rattachée à des idées de valeur. La condition de l'objectivité en sciences sociales ne réside donc pas dans l'éradication de toute référence à des valeurs, mais dans l'explicitation des valeurs à partir desquelles une situation historique singulière peut être pensée.* » (J-M Berthelot, *op. cit.*, p. 391)

<sup>302</sup> J. Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, *op. cit.*, 1978, p. 152

<sup>303</sup> M. Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *op. cit.*, p. 156

rapport critique par rapport à l'orthodoxie juridique est susceptible de générer un autre point de vue et des « *considérations inactuelles* »<sup>304</sup>, qui vont justement actualiser certains fragments de réalité juridique qui demeurent inintéressants, incompréhensibles voire inexistants dans la conception de ceux qui adoptent une posture qui se veut neutre :

*« Un de nos juristes les plus éminents déclarait un jour, alors qu'il protestait contre l'exclusion des socialistes des chaires universitaires, qu'il lui était toutefois impossible d'accepter qu'un "anarchiste" occupât une chaire d'une faculté de droit, étant donné que celui-ci nie en général la validité du droit comme tel - et cet éminent juriste considérait manifestement cet argument comme décisif. Je suis personnellement de l'avis exactement inverse. En effet, il n'y a pas de doute qu'un anarchiste peut être un bon connaisseur du droit. Et s'il l'est, le point archimédéen, pour ainsi dire, où il se trouve placé en vertu de sa conviction objective - pourvu qu'elle soit authentique - et situé en dehors des conventions et des présuppositions qui paraissent si évidentes à nous autres, peut lui donner l'occasion de découvrir dans les intuitions fondamentales de la théorie courante du droit une problématique qui échappe à tous ceux pour lesquels elles sont par trop évidentes. En effet, le doute le plus radical est le père de la connaissance. »*<sup>305</sup>

## **5.5. TAIRE LA PASSION ET L'ENGAGEMENT DU SOCIOLOGUE**

À partir de ces considérations kantienne et weberienne, nous défendons un positionnement axiologique qui peut sembler hérétique eu égard à ce qui se professe dans les manuels et cours universitaires, puisque nous soutenons que non seulement la neutralité axiologique nous semble impossible mais, en supposant encore qu'elle le soit, elle ne nous apparaîtrait pas pour autant souhaitable. Cette prise de position, qui nous situe donc incontestablement dans le pôle axiologique de l'engagement, de l'implication et de la critique (tout en conservant l'intention d'objectiver la réalité sociale puisque ce positionnement rend possible une certaine objectivation du réel), nous la partageons avec certains sociologues ou tout du moins avec certains passages de leurs écrits.

---

<sup>304</sup> F. Nietzsche, *Considérations inactuelles. I et II*, Paris, Éditions Gallimard, 1990

<sup>305</sup> M. Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques » [1917], in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon/Pocket, 1992, pp. 375-376

Ainsi, nous devons reconnaître notre étonnement mais aussi notre contentement lorsque nous avons pris connaissance d'un entretien effectué par Pierre Bourdieu en 2000 et dans lequel il fait part de son rapport critique aux valeurs et l'élève en condition de possibilité de sa lucidité. Plus précisément, celui qui est pourtant un des auteurs de l'impassible *Métier de sociologue*, indique combien son implication affective à l'égard de certaines réalités ont contribué à sa relative lucidité, sans que ce soit pour autant antinomique avec ses efforts de distanciation et sa vigilance à l'égard de sa propre subjectivité :

*« Ce que je dis là est à peine articulé, mais je vois un lien entre mon impatience, mon énervement, ma révolte, mon indignation et la « lucidité »- je ne sais pas comment appeler ça. Le travail scientifique, cela ne se fait pas avec des bons sentiments. Ça se fait avec des passions ; après il faut les contrôler. [...] Pour travailler, il faut être en colère. Mais la colère ne suffit pas. Il faut aussi travailler pour contrôler sa colère »<sup>306</sup>.*

Pour notre part, nous osons affirmer que c'est notamment notre colère, comme modalité spécifique d'implication subjective, qui nous a permis de nous confronter à certains fragments de réalité de *l'Université*. C'est notamment parce que nous avons vécu avec colère notre expérience d'apprenti sociologue au sein de *l'Université* et certaines de nos rencontres universitaires que nous prétendons à une certaine lucidité à l'égard de ce qui est devenu par la suite notre terrain de recherche. Bien sûr, cette colère n'a pas suffi. Elle n'est d'ailleurs ni nécessaire, ni suffisante. Et bien sûr, cette colère, nous nous sommes évertués à la contrôler à travers notre travail méthodique du concept et notre travail empirique méthodologique. Mais cette colère a été aussi un compagnon de route de notre travail de recherche et elle constitue autant une des limites qu'une des forces heuristiques de ce travail.

Bien évidemment, il ne faut pas réduire l'implication subjective du sociologue à l'expression de sa colère. Il existe bien d'autres émotions et affects qui peuvent accompagner le travail de recherche du sociologue et contribuer à sa relative lucidité, même si nous reconnaissons notre préférence pour la portée heuristique de la colère, de la souffrance et des "mauvais sentiments"... Ce positionnement axiologique s'oppose plus largement à la posture de neutralité du chercheur, dont le seul engagement subjectif qu'il est susceptible de reconnaître se limite à l'exercice de l'empathie ou à une forme de curiosité bienveillante. Le savoir

---

<sup>306</sup> P. Bourdieu, « A contre pente », entretien réalisé avec Philippe Mangeot avec Stany Grelet, Victoire Patouillard et Jeanne Revel, 2000, in *Vacarme* [en ligne] <http://vacarme.eu.org/article224.html>. Page consultée le jeudi 13 septembre 2007

sociologique que nous revendiquons est un « *gai savoir* » et non pas l'impassible savoir positiviste.

Nous pouvons sur ce point revenir aux entretiens que nous avons effectués avec les professeurs de sociologie de *l'Université* puisqu'il se trouve que nous leur avons proposé de commenter l'extrait de Pierre Bourdieu précédemment cité. Ainsi, Mélodie A soutient que le sociologue doit être effectivement en colère mais en restreignant cette dernière à la phase du choix d'objet (« *effectivement, le sociologue il doit l'être, en colère... Moi je pense qu'il faut l'être, mais, on l'est en faisant ses choix... en prenant un objet de recherche* »). La colère du sociologue ne doit pas traverser l'ensemble du procès de recherche mais seulement l'initier.

La réponse de Barbara B est très intéressante parce que ambiguë : d'un côté, Barbara B se montre très réservée quant au fait de faire de la sociologie avec colère, avec passion ou plus largement dans une forme d'engagement qui va au-delà du principe tautologique de la quête du "savoir pour le savoir". Et cette réserve, elle l'impose particulièrement avec ses doctorants, qui ne doivent pas travestir le sens de leur recherche en leur donnant une signification et une direction militante ou clinique. Mais, d'un autre côté, elle se demande si cette réserve et le soin qu'elle prend à ne pas donner des signes ostentatoires d'une telle implication ne se fondent pas justement sur le fait que sa sociologie est profondément engagée (sans qu'elle nous explicite malheureusement quelle est plus concrètement la nature de son engagement...) :

*« C'est compliqué cette question-là [la question de la colère, de la passion, des "mauvais sentiments" du sociologue], parce que, en même temps, moi je fais vachement gaffe, peut-être parce que d'une certaine manière je fais de la sociologie engagée, mais du coup, je fais gaffe, je fais extrêmement gaffe avec les étudiants, à leur dire que le premier objectif c'est d'augmenter le stock des connaissances, il s'agit bien de comprendre mieux ce qui se passe. Sachant qu'il s'agit de mieux comprendre avec des gens, il ne s'agit pas de mieux comprendre ma propre vie. Donc, en même temps, pour ne pas être emportées par ses passions, en même temps ça m'oblige à dire "attention", on comprend d'abord et après ça peut être utilisé par les groupes sociaux en question... [...] Je trouve que là-dessus, c'est très important d'avertir les étudiants que la connaissance, c'est la connaissance. Qu'après, qu'il y ait des professionnels qui s'emparent des résultats scientifiques pour en faire ce qu'ils veulent, on est dans le monde du politique. Mais moi je ne veux pas des thèses politiques, je veux des thèses scientifiques. » (Barbara B)*

La prise de position de Barbara B nous paraît donc complexe concernant la place qu'elle réserve au sein du travail sociologique à l'implication subjective du sociologue, sous la forme de la passion ou d'un engagement idéologique (*i.e.* en faveur ou critique vis-à-vis d'une certaine vision des choses ou des hommes). Si elle pose une frontière apparemment étanche entre le politique et le scientifique, on pressent aussi que sa sociologie constitue une forme de combat idéologique. Malheureusement, elle ne nous dit rien quant à l'identité de sa « *sociologie engagée* ». Alors nous repensons de nouveau ici à sa critique du stigmaté de « *l'idiot culturel* ». Nous insistons peut-être trop sur ce qui n'est après tout qu'un petit fragment de notre entretien mais nous tenons à préciser que notre observation participante nous permet d'affirmer combien cette critique a une place importante dans son discours mais aussi plus largement dans son vécu.

Nous pensons notamment ici à une scène qui s'est déroulée lorsque nous étions en deuxième année de master. Barbara B avait organisé un tour de table à l'occasion d'une séance de travaux dirigés en nous demandant de présenter brièvement nos projets de recherche. C'est alors qu'un des étudiants de la promotion s'est montré profondément dédaigneux à l'égard des « sociologues de terrain », promouvant à l'inverse toute l'excellence des théoriciens, qui travaillent sur des sujets « sérieux » comme le pouvoir. Pour notre part, nous nous sommes simplement permis de lui souligner qu'aucun objet n'est intéressant ou inintéressant en soi, et que l'intérêt d'un objet d'étude dépend de la manière dont on le construit (conceptuellement et empiriquement). Moyennant quoi, une thèse sur le pouvoir peut être totalement inintéressante tandis qu'une thèse sur un objet *a priori* dérisoire peut être passionnante. De son côté, Barbara B lui fit remarquer que plusieurs sociologues lui collaient l'étiquette de « *sociologue des vaches* » (du fait qu'elle a beaucoup travaillé avec la profession agricole) et qu'elle assumait totalement cette étiquette. L'étudiant ne put alors s'empêcher de s'esclaffer, tant ce champ d'étude lui paraissait ridicule. Maintenant, si nous avons ce jour-là admiré la retenue que Barbara B a pu avoir face à l'attitude de cet étudiant, nous n'avons pas non plus oublié son regard et la rage qui pouvait en ressortir. Et nous pourrions donner encore bien des exemples, issus de notre observation participante, de situations dans lesquelles Barbara B a été victime de telles railleries qui se sont avérées être parfois de véritables injures. De la même manière que nous pourrions apporter d'autres exemples dont nous n'avons pas été témoins mais que Barbara B a rapportés à ses étudiants.

Si nous rapportons ces éléments d'observation, c'est parce qu'il nous semble qu'ils ne sont pas totalement étrangers à la « *sociologie engagée* » de Barbara B dont elle nous parle qu'à demi-mot. Car c'est toujours la figure de « *l'idiot culturel* » qui se joue dans ces interactions.



Et si la sociologie de Barbara B a une certaine portée heuristique, nous pensons d'ailleurs que ce n'est pas étranger à cette forme d'engagement qui se dessine dans ses propos, ses manières de s'exprimer, son regard...

Il n'empêche que nous n'avancions ici qu'avec des suppositions, frisant la surinterprétation relativement à ce que Barbara B nous a confié durant notre entretien. Nous n'irons donc pas plus loin et résumerons son propos en avançant qu'elle émet des réserves certaines mais sans aller jusqu'au rejet à l'égard de l'engagement idéologique et des passions du sociologue au sein de ses activités de recherche.

Le fait est que les propos de Louis C réservent aussi leur part de mystère et d'ambiguïté. Car si Louis C affirme atteindre la si désirée neutralité axiologique, s'il déclare ne pas engager la moindre passion ou la moindre colère dans ses recherches, se limitant à « *l'exigence d'un travail bien fait... une sorte de disponibilité, de posture d'ouverture* », il reconnaît toutefois ce que dit Pierre Bourdieu dans l'extrait précédemment cité « *n'est pas faux* » mais il précise immédiatement que ce n'est pas comme cela que lui « *vit* » la recherche sociologique. Après lecture de ce passage fort légitime (le fait est que Pierre Bourdieu fait encore autorité dans le champ sociologique, notamment auprès de Louis C chez qui Pierre Bourdieu constitue un auteur clé), Louis C accorde une place à la subjectivité du sociologue mais en la situant, tout comme le fait Mélodie A, en amont de la recherche : de la même manière que Mélodie A avance qu'on ne fait jamais de la sociologie sur tel ou tel objet « *par hasard* », Louis C précise qu'on devient sociologue parce qu'on n'est pas un « *imbécile heureux* ». Si on se dirige vers la sociologie, c'est bien parce qu'on n'est pas satisfait de la société qui nous environne. Mais Louis C revient alors immédiatement dans l'ordre de son discours et explique que ce mécontentement amène justement le sociologue à prendre ses distances par rapport au monde et le conduit, d'une certaine manière, à ne plus l'habiter. Ce qui présuppose donc que dès l'entame de sa recherche, la subjectivité, l'engagement, la passion, la colère du sociologue n'ont pas leur place. Seule la distance objectivante est présente et légitime :

*« C'est-à-dire que... Ce qui vous amène à avoir une posture que j'appellerais intellectuelle, c'est parce que vous n'êtes pas satisfaits du monde, sinon vous baignez dans le monde, à 37° comme un imbécile heureux et... Je veux dire, la réflexion elle commence quand vous en sortez, quand vous vous mettez à distance, et vous vous mettez à distance parce que... bon, si on était satisfait, à mon avis, on ne prendrait pas conscience... La conscience, d'une certaine façon, elle est toujours un peu malheureuse.*

*Il y a un arrachement d'une certaine façon... Donc c'est dans ce sens là que je le comprends [l'extrait d'entretien de Pierre Bourdieu]. » (Louis C)*

Au risque de paraître bien hésitant dans nos interprétations, nous souhaitons insister sur l'ambiguïté du discours de Louis C et notre difficulté à clairement le positionner au sein de l'espace des prises de position axiologiques, entre engagement et distanciation, critique et neutralité, subjectivité et extériorité... Car si la souffrance sociale que peut générer une institution totale comme l'internat (souffrance sociale que Louis C partage avec Pierre Bourdieu) peut conduire l'individu à se mettre à distance de la réalité sociale, condition sociale de sa lucidité, en même temps Louis C entrevoit le revers de la médaille de cette lucidité, qui à son tour provoque une souffrance. La souffrance apparaît alors à la fois condition et effet de la lucidité du sociologue. C'est alors que la parole de Louis C fait apparaître une dimension identitaire jusqu'alors absente, celle de « *l'homme ordinaire* », qui est blessé, énervé par la réalité sociale qui l'entoure (alors que « *l'homme savant* » n'est que pure extériorité, totalement indifférent à l'égard de la réalité sociale). Et c'est alors un autre système de justification qui rentre en scène, Louis C avançant que s'« *il y a de quoi* » être blessé et en colère face à cette réalité sociale, Louis C prenant alors pour cible l'attitude des bureaucrates et plus largement des « *gens de pouvoir* », en aucun cas cette colère ne doit s'extérioriser, non pas parce qu'elle remettrait en cause la lucidité du sociologue mais parce que sinon, il pèterait les plombs à coup de revolvers et ferait « *tout sauter* » ! Finalement, nous ne sommes ici pas très loin de la réserve que Barbara B s'impose et impose à ses doctorants vis-à-vis de la question de l'engagement, de crainte que la passion l'emporte sur la raison (« *pour ne pas être emportée par ses passions, en même temps ça m'oblige à dire "attention"* »). Ici, la parole de Louis C se veut plus explicite quant au danger de la passion : c'est la mort d'autrui. Alors, afin d'éviter de succomber à de telles pulsions meurtrières, il faut bien se garder d'être affecté, « *blessé, énervé* » par le réel. Pour cela, il vaut mieux être mort (« *moi personnellement, comme je suis déjà mort, je m'en fous complètement !* ») et prendre ensuite le masque, la *persona* du sociologue. Telle est la radicale option que Louis C a adopté, pour ne pas « tout faire sauter » :

**Louis C** : « *je cite toujours cette formule de René Char, il dit "la lucidité est la blessure la plus proche du soleil"... C'est magnifique, c'est superbe. Et bien c'est ça... parce que je pense qu'il était très lucide Bourdieu, extrêmement lucide, et à mon avis il était blessé. Et il y a de quoi. Et c'est vrai que moi aussi je suis absolument blessé et énervé de voir comment ces bureaucrates, administratifs, gens de pouvoir, sont en train de*

*gérer les trucs, mais bon... je veux dire... comme j'ai fait un certain chemin, je ne suis pas un gamin, etc., je ne vais pas m'énerver là-dessus, sinon je prendrais un pétard, je ferais tout sauter. Vous voyez ce que je veux dire... Donc... Non... Et donc je joue au professeur de sociologie... »*

**PF** : Parce que l'énervement que vous pouvez ressentir à titre personnel, vous ne l'utilisez pas comme combustible dans le cadre de vos recherches ?

**Louis C** : « *Non, ce n'est pas un moteur. Non... Je pense même que c'est nocif. Je pense que ça empoisonne.* »

**PF** : Oui, c'est plus un poison qu'un combustible.

**Louis C** : « *Voilà... Moi je pense que ce qui fait vraiment avancer la machine, c'est d'avancer tout seul, c'est d'ouvrir les yeux, tout simplement, c'est de... d'être en position d'être ouvert, comme ça... Et comme les choses bougent d'elles-mêmes, on est pris, on observe, on capte, et puis après on synthétise... »*

En résumé, selon Louis C, la passion peut tuer autrui et empoisonner l'homme savant, alors il vaut mieux dans ces conditions bien se garder de l'extérioriser. Mais il est frappant de voir à quel point Louis C peut se montrer cynique à l'égard du métier de sociologue (« *je joue au professeur de sociologie* », plutôt que de flinguer tout le monde) et en même très enchanté : la sociologie, c'est la lucidité, c'est l'ouverture, mais au prix de la disparition de l'homme ordinaire. Le sociologue, c'est la sociologie faite homme, destituée de toute subjectivité : c'est « *la machine* ».

## **5.6. UNE NEUTRALITÉ AXIOLOGIQUE NON SOUHAITABLE**

Si Pierre Bourdieu n'a jamais fait part, à notre connaissance, de sa proximité intellectuelle avec un philosophe comme Friedrich Nietzsche (au jeu des étiquettes, ses méditations sont davantage pascaliennes que nietzschéennes), nous retrouvons pourtant des propos voisins entre ceux de Pierre Bourdieu (précédemment cités) et le passage suivant du *Gai savoir* :

« Le ‘désintéressement’ n’a de valeur ni au ciel ni sur la terre : les grands problèmes exigent tout le grand amour et seuls en sont capables des esprits puissants, entiers et assurés, fermes dans leur assiette. C’est une différence des plus considérables si un penseur est personnellement engagé dans ses problèmes au point d’y trouver son destin, sa détresse mais aussi sa chance, ou s’il les aborde de façon ‘impersonnelle’, c’est à dire s’il ne sait les toucher et les saisir autrement qu’avec les antennes d’une pensée froide et simplement curieuse »<sup>307</sup>.

Notre prise de position axiologique s’oppose ici à celle de Louis C puisque nous pensons qu’il y a ainsi un grand nombre de contributions sociologiques qui ont témoigné d’une indéniable portée heuristique en partie du fait de la passion, de la souffrance ou encore de la colère de leurs auteurs et qui a traversé l’ensemble de leur œuvre, leur implication subjective ne s’arrêtant pas uniquement à la porte du choix du sujet de recherche, comme en conviennent Mélodie A, Barbara B et Louis C. Et nous ajoutons que c’est aussi de par leur volonté de ne pas être neutre par rapport à leur objet d’étude mais manifestement partial, que des chercheurs ont augmenté « le stock des connaissances » sociologiques<sup>308</sup>.

Parmi les professeurs de sociologie de l’Université, c’est probablement Modeste D chez qui l’engagement et les partis pris idéologiques (*i.e.* les prises de position critiques envers la vision du monde capitaliste) traversent littéralement toute l’œuvre intellectuelle. Alors que Louis C conçoit la science comme étant plutôt l’antinomie de l’engagement et du parti pris, Modeste D conçoit le parti pris comme une condition de possibilité de la science, et non pas simplement dans sa dimension psychologique (*i.e.* comme désir de persévérer dans ses efforts d’objectivation) mais dans sa portée proprement heuristique :

« S’il n’y avait pas de parti pris, pourquoi est-ce qu’on ferait de la science ? Si quelque part la science était une entreprise complètement désintéressée, sans intérêt, il n’y aurait pas de science... Il faut quand même que celui qui se lance dans une entreprise scientifique soit mu par un solide désir de... un intérêt puissant, qui le motive, qui le

---

<sup>307</sup> F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982, p. 241

<sup>308</sup> Nous pouvons ici nous référer à un passage de la préface d’*Asiles*, dans lequel Erving Goffman reconnaît la partialité voulue et manifeste de son approche de l’institution psychiatrique, puisque prenant le parti du point de vue des résidents : « Décrire fidèlement la situation du malade, c’est nécessairement en proposer une vue partielle. Pour ma défense, je dirai qu’en cédant à cette partialité on rétablit au moins l’équilibre, puisque presque tous les ouvrages spécialisés relatifs aux malades mentaux présentent le point de vue du psychiatre qui est, socialement parlant, totalement opposé » (E. Goffman, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 38).

*soutienne... et qui d'ailleurs, au-delà de cet aspect tout à fait subjectif ou même quasiment psychologique de la recherche, va l'amener à se poser un certain nombre de questions qu'il ne se poserait pas s'il n'y avait pas cet intérêt...» (Modeste D)*

On voit bien ici que Modeste D fait “entrer” l’engagement du sociologue dans le travail d’objectivation du sociologue, alors que Mélodie A, Barbara B et Louis C s’obligent à le “faire sortir”, associant l’objectivité et la lucidité du sociologue à sa neutralité. Et lorsque nous lui proposons l’extrait d’entretien de Pierre Bourdieu, Modeste D s’y associe, soulignant toutefois que le propos de Pierre Bourdieu n’a rien d’extraordinaire, qu’il s’agit plutôt d’une « banalité » pour quiconque a « *réfléchi un tant soit peu, encore une fois, à la manière dont on produit une connaissance, c'est-à-dire dont un sujet constitue un objet...* ». Nous retrouvons ici les conséquences de la révolution copernicienne kantienne dans la théorie de la connaissance : un objet d’étude ne repose pas sur son objectivité mais se construit à partir des objectivations du sujet (ici le sociologue). Or, ces objectivations, aussi méthodiques qu’elles puissent être, s’opèrent à partir du rapport aux valeurs (Max Weber) et des intérêts de connaissance (Jürgen Habermas) du sujet. Valeurs et intérêts qui se traduisent notamment en affects, en passion. Et si Louis C conçoit la passion du sociologue comme un poison, Modeste D considère au contraire qu’elle est un combustible que le travail de recherche va consommer afin d’avancer. L’obligation du sociologue à l’égard de sa passion ne consiste donc pas à l’exclure de son procès de recherche (ou l’arrêter à la porte de la recherche, au moment du choix de l’objet) mais à la « travailler » (tel un moteur), comme on se doit de travailler ses concepts, afin de ne pas en être le sujet mais l’auteur. Plutôt que de dénier ou refouler sa passion (comme modalité d’engagement, d’implication du sociologue), il faut plutôt chercher à ne pas en être le sujet mais l’auteur :

*« Hegel dit ça : “Rien de grand ne se fait sans passion”... Il est évident que c’est le moteur même de l’action subjective, le moteur même du sujet. Le problème c’est que, on sait aussi que la passion peut être aveuglante quoi. Il faut essayer de la contrôler. Mais ce n’est certainement pas dans la dénégation qu’on la contrôlera. C’est-à-dire que... En ce sens-là, je suis tout à fait un spinozien ou un nietzschéen, c’est-à-dire qu’il faut travailler la passion pour lui faire produire quelque chose, dont elle est capable, qu’elle porte en elle-même, mais qu’elle ne produira pas nécessairement... Et ce n’est pas dans la répression ou la dénégation de la passion qu’on s’en rendra maître et surtout qu’on en tira bénéfice quoi. » (Modeste D)*

Au-delà du microcosme universitaire de *l'Université*, nous retrouvons un certain “air de famille” entre le discours de Modeste D et le positionnement critique de la sociologie clinique à l’égard de la posture de neutralité axiologique et de la prétention de certains sociologues à être totalement extérieurs vis-à-vis de leur objet d’étude : « *Cette position est illusoire, sinon mystificatrice. Le chercheur (...) quoi qu’il fasse, il est partie prenante du monde social et ne peut prétendre à une pure extériorité eu égard à son terrain de recherche.* »<sup>309</sup> Nous pouvons alors considérer la neutralité affichée du sociologue comme une prise de position idéologique. Elle est l’indice d’un engagement non avoué, comme nous le laisse entendre César E lorsqu’il nous rappelle que la Suisse était “neutre” durant la Seconde Guerre Mondiale... Ce que n’a pas non plus manqué de souligner un des principaux représentants de l’École de Francfort, Theodor W. Adorno, affirmant que la neutralité du chercheur en sciences sociales constitue un véritable acte politique : « *Tout comme l’apathie politique, la neutralité scientifique s’avère un acte politique quant à son contenu social. Depuis Pareto, le scepticisme positiviste s’accommode du pouvoir existant, même celui de Mussolini.* »<sup>310</sup>

Pour notre part, nous tenons à insister sur la nécessité de distinguer la posture de neutralité du sociologue et son travail d’objectivation. En effet, si le sociologue se doit d’effectuer un travail méthodique du concept, de mener méthodologiquement son travail de “terrain” et de se plier si possible à l’exercice de la socioanalyse, il n’est pas tenu à la neutralité, c’est-à-dire au renoncement de toute évaluation subjective à l’égard de la réalité étudiée. Et plus largement, nous réaffirmons la portée heuristique que peut avoir l’implication idéologique et subjective du sociologue au sein d’un travail de recherche. Ce qui donne à la “rupture épistémologique” un caractère ambivalent : « *Souvent, les implications éthiques et politiques du sociologue ont avant tout été considérées comme des “obstacles épistémologiques”, c’est-à-dire comme des entraves à la scientificité de ses analyses, en le pourvoyant par avance en fausses évidences nées du “sens commun”.* Aujourd’hui, on est peut-être en mesure

---

<sup>309</sup> V. de Gaulejac et P. Roche, « Introduction » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Erès, 2007, p. 14

<sup>310</sup> T. Adorno et K. Popper, *De Vienne à Francfort, la querelle allemande*, Paris, Éditions Complexe, 1979, p. 30. Parmi les sociologues contemporains qui remettent en question le positionnement supposé “neutre” et purement descriptif du sociologue et affirmant qu’il constitue un parti pris idéologique, nous vous renvoyons aussi à Robert Castel et à son article « La sociologie et la réponse à la demande sociale » (in B. Lahire (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, pp. 67-77).

*d'envisager leur ambivalence : toujours obstacles épistémologiques dont le chercheur doit se méfier à un bout de la chaîne, mais également stimulant cognitif à un autre bout.* »<sup>311</sup>

Si le sociologue ne peut échapper à sa « *situation sociale existentielle* », pour reprendre un concept de Karl Mannheim, autrement dit s'il ne peut échapper au fait que sa position et ses dispositions sociales limitent et biaisent son regard, nous ne devons pas ignorer pour autant ce qu'apporte ce point de vue : « *Nous ne devons pas considérer comme une source d'erreur que toute pensée soit ainsi enracinée. De même que l'individu qui participe à un complexe de relations sociales vitales avec d'autres hommes bénéficie par cela même d'une chance d'obtenir une vue plus précise et pénétrante chez ses compagnons, de même un point de vue donné et un jeu de concepts donné, parce qu'ils sont liés à une certaine réalité sociale et en émanent, présentent par leur contact étroit avec cette réalité une plus grande chance de révéler sa signification.* »<sup>312</sup> Par ailleurs, ce qui pose problème à Karl Mannheim, ce n'est pas l'existence de présuppositions au cœur de toute production intellectuelle mais leur refoulement, le fait qu'elles restent implicites. Car c'est justement parce qu'elles ne sont pas définies comme telles (soit comme des points de vue) que ces présuppositions font « *obstruction* » au développement de nouvelles prises de position et donnent lieu à de véritables dogmatismes<sup>313</sup>. Nous retrouvons donc le positionnement de Max Weber précédemment évoqué et son insistance pour non pas éradiquer le rapport aux valeurs du sociologue mais l'explicitier et « le mettre au travail » pourrait-on dire (de la même manière que Pierre Bourdieu dit qu'il faut mettre au travail les concepts des philosophes, nous pouvons avancer qu'il faut mettre au travail son rapport aux valeurs et le soumettre notamment aux règles logiques et méthodologiques du raisonnement sociologique).

---

<sup>311</sup> P. Corcuff, « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques » in Lahire B. (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, p. 191.

<sup>312</sup> K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 80.

<sup>313</sup> « *Le danger des pré-suppositions ne repose pas dans le simple fait qu'elles existent ou qu'elles sont antérieures à la connaissance empirique. Il se trouve plutôt dans le fait qu'une ontologie transmise par tradition fait obstruction à de nouveaux développements, surtout dans les modes fondamentaux de la pensée, et que, tant que la particularité du cadre théorique conventionnel n'est pas mise en question, nous devons en rester au labeur pénible d'un mode de pensée statique, inadéquat à notre stade actuel de développement historique et intellectuel* » (Idem, p. 94).

**CHAPITRE VI – DE LA SOCIOLOGIE AILLEURS  
QU’EN SOCIOLOGIE**



Ce travail de recherche s'inscrit dans un paradigme, soit dans un « *cadre spécifique de pensée, de références et d'exemples* »<sup>314</sup>. Ce paradigme, nous tenons à l'explicitier, en dépit de son caractère quelque peu chaotique et inachevé. En effet, l'écriture de ce travail de recherche constitue une synthèse théorique et empirique d'une « *totalité en marche* », d'une réflexion « *en train de se faire ou de se refaire* » pour reprendre la terminologie chère à Georges Gurvitch.

Or, dans les mouvements dialectiques qui caractérisent notre raisonnement sociologique, nous nous efforçons de synthétiser des courants de pensée *a priori* contraires et qui ont tendance à se nier ou s'opposer. Afin de comprendre les liens entre l'histoire de vie des sociologues et leurs prises de position sociologiques, nous avons ainsi mis au travail le structuralisme génétique de Pierre Bourdieu mais aussi le paradigme marxien, le paradigme du don (appelé aussi « *tiers paradigme* » par Alain Caillé) et l'interactionnisme. De surcroît, nous ne nous contentons pas de travailler avec des auteurs « labellisés » sociologues ou socio-anthropologues mais nous appréhendons aussi notre sujet de recherche dans une visée pluridisciplinaire, à travers laquelle sont intégrés à la fois des problématiques et des concepts psychanalytiques ainsi que philosophiques.

Maintenant, si nous reconnaissons une part d'imagination sociologique dans ce travail de synthèse, nous ne nous identifions pas pour autant comme un agent subversif du champ sociologique, projetant une hypothétique révolution épistémologique. Au contraire, non seulement travailler une telle synthèse paradigmatique présuppose bien la présence d'un héritage sociologique collectif qui, de loin, nous précède, nous excède et nous survivra, mais il se trouve que le champ sociologique ne nous a pas attendu pour entamer ce travail de synthèse. La dialectique est déjà en marche et nous la retrouvons notamment sous l'étiquette de sociologie clinique, à laquelle nous associons volontiers la socioanalyse de Pierre Bourdieu et sa portée critique. Enfin, cette *totalité en marche* à laquelle nous œuvrons s'inscrit prioritairement dans un champ de recherche, celui de la sociologie de la connaissance. Ce qui nous invite à identifier ce travail de recherche comme une contribution à une sociologie clinique et critique de la connaissance sociologique.

## **6.1. UNE ANTHROPOLOGIE PARTIELLE ET PARTIALE ARTICULANT SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE**

---

<sup>314</sup> J.-M. Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, p. 454

Afin d'explorer notre problématique de recherche (*i.e.* les liens entre la structuration de l'identité narrative du sociologue et celle de sa sociologie), nous nous sommes tout d'abord tournés vers de stimulantes contributions sociologiques. La diversité de ce travail de lectures nous a permis de concevoir de multiples significations sociologiques aux dits et écrits des sociologues et apprentis sociologues de *l'Université*. Autrement dit, afin que le maximum de portions de leur discours sociologique et de leur récit de vie prenne de l'intérêt et de la signification à nos yeux, nous n'avons pas hésité à diversifier nos lectures sous le patronage du champ de recherche de la sociologie de la connaissance (puisque notre sujet d'étude consiste à interroger d'abord et avant tout la connaissance sociologique, dans une perspective à la fois épistémologique et sociologique).

Ainsi, notre premier axe de lecture se constitue de contributions fondatrices ou contemporaines en *sociologie de la connaissance*, avec des auteurs comme Francis Farrugia (nous permettant d'explorer la généalogie des sociologies françaises depuis la Seconde Guerre Mondiale), Georges Gurvitch (nous permettant de mettre en réciprocity des perspectives individu et société et de réinscrire les structures sociales et cognitives des sociologues dans leurs mouvements dialectiques) ou encore Karl Mannheim (à partir duquel nous avons travaillé le concept de génération ainsi que l'idéologie et l'utopie des sociologues), etc. Nous pouvons aussi intégrer dans ce champ l'épistémologie de la sociologie contemporaine qui s'est développée autour de Jean-Michel Berthelot ;

Au champ de la sociologie de la connaissance vient se greffer un autre champ de recherche, celui de la sociologie clinique. Nous y avons alors exploré les dits et écrits des sociologues dans un contexte d'hypermodernisation à partir de Nicole Aubert, les récits autobiographiques des sociologues avec Jean-Philippe Bouilloud, les problématiques de la névrose de classe et de la lutte des places des sociologues avec Vincent de Gaulejac ou encore les imaginaires collectifs des sociologues à partir des travaux de Florence Giust-Desprairies. Plus généralement, c'est à partir de la sociologie clinique que nous sommes parvenus à articuler les réalités sociologiques et psychiques des dits et écrits des sociologues et que nous avons notamment reformulé notre problématique de recherche en interrogeant les conditions sociales de possibilité de l'avènement du sujet sociologue ;

À partir de ces deux champs de recherche et de notre problématique de recherche générale centrée sur le concept d'identité (interrogeant le lien entre l'identité du sociologue et celle de sa sociologie), nous nous sommes référés à différents paradigmes sociologiques :

- le paradigme marxien, à travers des sociologues comme Alain Bihr, Joseph Gabel, Henri Lefebvre et Lucien Sève, et à partir desquels nous avons exploré le registre d'identifications socio-historiques ;
- le structuralisme constructiviste, à travers Pierre Bourdieu bien sûr et ses principaux concepts (*habitus*, champ, sens pratique, capital, *hystérésis*...) mais nous y intégrons aussi les contributions en histoire sociale des sciences sociales de Johan Heilbron, Rémy Lenoir, Gérard Mauger, Louis Pinto, Gisèle Sapiro ou encore Charles Soulié ;
- le paradigme du don, les contributions d'Alain Caillé, Camille Tarot et par leur biais d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss nous ont permis d'explorer le registre d'identifications symboliques ;
- l'interactionnisme symbolique, en particulier la sociologie d'Erving Goffman, à partir de laquelle nous avons pu explorer le registre d'identifications imaginaires dans la mise en scène de la vie quotidienne des sociologues ;
- les sociologies de l'individu, au sein desquelles nous pouvons regrouper Claude Dubar, François Dubet, Jean-Claude Kaufmann, Bernard Lahire, Danilo Martuccelli ou encore François de Singly. Ces différents auteurs nous ont permis d'explorer la pluralité et les tensions identitaires des sociologues.

La relative transversalité et porosité de ces paradigmes facilite la mise en place d'un dialogue et de passerelles entre différents courants sociologique. Pour autant, nous ne nions ni ne négligeons ce qu'ils ont d'inconciliables. Ce faisant, nous ne cachons pas notre inclination vers le couple paradigmatique associant le structuralisme constructiviste et la sociologie clinique et, à l'inverse, notre positionnement à dominante critique envers le paradigme interactionniste ou "*l'ego-sociology*", que nous retrouvons dans la sociologie de François de Singly tout particulièrement.

Ici ne s'arrêtent pas nos références théoriques et paradigmatiques car notre réflexion sur la structuration identitaire des sociologues et de leurs sociologies nous a conduit vers d'autres voies que celle de la sociologie proprement dite. Et si la référence récurrente à des philosophes ainsi qu'à la sociologie *clinique* dès notre introduction et cette première partie constituent les premiers indices de notre infidélité envers notre discipline de rattachement, nous tenons à préciser que ce sont les mots clés de notre questionnement de départ et notre problématique de recherche qui ont joué un grand rôle dans cette infidélité.

En effet, dès nos premières tentatives de formulation de notre problématique de recherche, le concept d'identité a occupé une place de premier choix. Or, la sociologie est loin d'avoir le

monopole de l'emploi et de la signification de ce concept. Nous rejoignons sur ce point Louis Pinto lorsqu'il souligne que « *ce n'est pas faire œuvre de volontarisme interdisciplinaire que de soutenir que le sociologue, ayant à faire avec les pensées et avec les actions des individus qu'il étudie, se trouve par là même lié, qu'il le veuille ou non, par des concepts qui sont ceux dont traitent les psychologues ou les philosophes (de l'esprit, de l'action). En effet, pour décrire ce qu'il observe, pour le comprendre et l'expliquer, le sociologue puise communément dans le lexique de la représentation, de la croyance, de l'intention, du désir, de la rationalité, de la conscience (ou de l'inconscient).* »<sup>315</sup>

Le maître mot de notre problématique, l'identité, ainsi que les divers questionnements qui s'y raccrochent (notamment quant à sa dimension consciente ou inconsciente) nous ont ainsi conduit à joindre à nos lectures sociologiques sur le thème de l'identité des lectures philosophiques et psychanalytiques, donnant ce faisant une perspective pluridisciplinaire à notre travail de recherche. Cela dit, nous sommes probablement coupables aux yeux de Louis Pinto d'un certain « *volontarisme interdisciplinaire* », tant cette orientation nous est apparue avec évidence.

Cette évidence résulte notamment de la formation universitaire dont nous avons bénéficié. Tout d'abord, il se trouve que les professeurs de sociologie de *l'Université* proposent, à des degrés variables, une formation pluridisciplinaire. En effet, comme nous allons le voir, la plupart d'entre eux proposent et nourrissent des passerelles entre la sociologie et d'autres disciplines : l'anthropologie, l'économie, l'ethnologie, la philosophie, la psychanalyse, etc. De plus, nous avons personnellement cultivé cette pluridisciplinarité en effectuant temporairement un double cursus sociologie/philosophie tout en squattant, de manière informelle, les cours magistraux de psychologie. Enfin, à partir de notre rencontre avec César E, le premier auteur clé de notre histoire de vie avec la sociologie, nous avons entamé un vaste programme de lectures associant à la sociologie la philosophie et la psychanalyse.

Dans le cadre de ce travail de recherche, nos lectures pluridisciplinaires sont orientées par le concept d'identité. C'est à partir de ce maître mot que nous sommes allés, parmi les philosophes, du côté d'Aristote (à propos des principes logiques d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu), de Michel Foucault (sur les modes de subjectivation), de Georg W.F. Hegel (à propos de la dialectique de l'identité), de Blaise Pascal (ses pensées sur le divertissement ont nourri notre réflexion sur le manque à être des individus, problématique relayée par Pierre Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes*) ou encore de Paul Ricœur (sur

---

<sup>315</sup> L. Pinto, « Philosophie de l'esprit », in G. Mauger et L. Pinto (dir.), *Lire les sciences sociales. Volume 5 / 2004-2008*, Paris, 2008, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 185

le concept d'identité narrative). De la manière, c'est la problématique du clivage identitaire qui a orienté nos principales lectures psychanalytiques (avant tout de Sigmund Freud et Jacques Lacan).

Toujours concernant la pluridisciplinarité de notre problématisation, nous pouvons aussi mentionner l'apport de la biologie du développement (à propos de la néoténie, perspective qui s'articule avec la thèse anthropologique du manque à être des êtres humains) et à laquelle nous pouvons aussi rattacher l'anthropologie des techniques d'André Leroi-Gourhan. Mais ces deux extensions théoriques prennent une place marginale relativement à la charnière centrale de notre pluridisciplinarité, articulant la sociologie, la philosophie et la psychanalyse.

Certains auteurs ont constitué de véritables traits d'union entre ces trois disciplines. Nous pensons en premier lieu à Dany-Robert Dufour, dont les travaux sur les processus symbolique nous ont permis de tisser un fil conducteur entre la philosophie politique, la psychanalyse (lacanienne) et la socio-anthropologie ("maussienne"). De la même manière, c'est notamment à partir des contributions de Slavoj Žižek que nous essayons de mettre en lien la psychanalyse lacanienne avec le paradigme marxien.

Enfin, si nous sommes parvenus à construire une problématique de recherche articulant la sociologie et la psychanalyse, c'est indéniablement dû à l'étayage à la fois empirique et théorique de la sociologie clinique (Nicole Aubert, Jean-Philippe Bouilloud, Vincent de Gaulejac, etc.) et des recherches menées au sein de l'Unité de Recherche « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par Markos Zafiroopoulos (et au sein de laquelle nous retrouvons notamment Paul-Laurent Assoun, Michel Boccara et Dany-Robert Dufour, auxquels nous nous référons).

Ce travail de recherche peut donc être considéré comme une contribution pluridisciplinaire à la compréhension des dits et écrits des (apprentis) sociologues, définis comme structurations identitaires où s'articulent notamment des dispositions et les registres d'identifications symboliques, imaginaires et réelles. En avançant cela, nous pouvons paraître bien peu respectueux des frontières disciplinaires qui se repèrent notamment dans une enceinte hautement légitime comme le CNU. Et peut se poser la question de savoir si cette thèse de doctorat est de la (vraie) sociologie.

Or, tout d'abord, on peut affirmer qu'il s'agit d'abord et avant tout de sociologie, relativement aux auteurs, concepts et méthodes d'investigation employés. Mais on peut aussi affirmer que ce n'est pas *que* de la sociologie, de par la référence, parfois appuyée, à des auteurs dont la discipline de rattachement se trouve être la philosophie ou la psychanalyse. Enfin, on

peut avancer que la montée en généralité de notre problématique de recherche nous a effectivement conduit à nous poser des questions sur les dits et écrits des apprentis sociologues à partir d'autres points de vue que ceux de la sociologie proprement dite, nous faisant alors accéder à un niveau de connaissances qu'on peut qualifier d'anthropologique.

Cette anthropologie s'avère néanmoins partielle et partiale de par le primat accordé à la sociologie et le fait que notre pluridisciplinarité soit prioritairement orientée vers la psychanalyse (au détriment de disciplines pourtant nécessaires à la connaissance anthropologique comme l'économie, l'ethnologie, l'histoire ou la science politique<sup>316</sup>). D'autre part, de la même manière que nous n'avons pas les ressources suffisantes pour nous prétendre anthropologues, nous ne nous estimons pas davantage psychanalystes et encore moins philosophes. Par contre, ce qui est certain, c'est que nous nous efforçons de nous forger une culture psychanalytique et une culture philosophique, afin que ces dernières ne s'invitent pas à notre insu dans nos dits et écrits sociologiques, car, encore une fois, il nous semble terriblement naïf de présupposer qu'on peut s'abstenir de ces instruments de pensée lorsqu'on étudie sociologiquement l'identité. Prétendre s'en abstenir est le meilleur moyen de s'y trouver assujetti, comme le souligne Pierre Bourdieu à propos de la place de la philosophie au sein de la formation au métier de sociologue :

*« Il me semble qu'il faut acquérir et c'est faisable, si on s'en donne le projet, le minimum de culture philosophique qu'il faut avoir pour se protéger contre les impositions philosophiques. C'est comme le judo. Il faut savoir juste assez pour détruire un gros, qui va vous écrabouillez avec trois concepts de pacotille. [...] je pense qu'il ne faut pas rester dans l'alternative : "Je fous la philosophie en l'air" ou bien "Je deviens philosophe" ». »<sup>317</sup>*

Pour conclure ce point consacré à la relative pluridisciplinarité de ce présent travail de recherche, nous pouvons rappeler une nouvelle fois à quel point ce que nous défendons

---

<sup>316</sup> Nous sommes très loin d'accéder à la connaissance anthropologique dont témoignent par exemple les membres de l'équipe du M.A.U.S.S., lesquels s'inscrivent dans une dynamique de recherche pluridisciplinaire bien plus ample que la notre, à l'image du numéro que la *Revue du M.A.U.S.S.* a consacré à la pluridisciplinarité. Dans la présentation de ce numéro, Alain Caillé revient notamment sur la conception pluridisciplinaire que l'équipe du M.A.U.S.S. revendique et défend, en lançant notamment un « [...] Appel à la création d'un enseignement universitaire de socioéconomie » — désignant sous ce vocable discutable la perspective d'un enseignement permettant de donner une formation à la fois en sociologie et en sciences économiques, sans oublier la philosophie politique et l'anthropologie [...] » (A. Caillé, « Présentation », pp. 6-7 in *La Revue du M.A.U.S.S.*, « Guerre et paix entre les sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité », n°10, 2e sem. 1997, pp. 5-20)

<sup>317</sup> P. Bourdieu, G. Mauger, L. Pinto et J-J. Rosat, « Questions à Bourdieu », in *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994 – 1996*, Paris, 2000, Hermès Science Publications, p. 220

concernant la valeur heuristique de la pluridisciplinarité en sciences sociales n'est pas inédit parmi les sociologues. Et il n'est pas inutile de se référer ici à Marcel Mauss, véritable praticien de la pluridisciplinarité : « *Quand une science naturelle fait des progrès, elle ne les fait jamais que dans le sens du concret et toujours dans le sens de l'inconnu. Or, l'inconnu se trouve aux frontières des sciences, là où les professeurs "se mangent entre eux", comme dit Goethe (je dis mange, mais Goethe n'est pas si poli !).* »<sup>318</sup>

## **6.2. LA PLACE DE L'INTERDISCIPLINARITÉ DANS LES DITS ET ÉCRITS DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ**

Parmi les rares points sur lesquels tous les professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés se rejoignent, il y a celui sur la pluridisciplinarité. Non pas dans le sens où ils ont tous la même conception et la même pratique de la pluridisciplinarité mais dans le sens où tous, dans leurs ouvrages ou durant l'entretien que nous avons effectué avec eux, se réfèrent à d'autres disciplines que la sociologie, effectuant ainsi des rapprochements, des analogies, des alliances. Mais nous allons constater que passé ce préalable, de nettes divergences de vue apparaissent.

En fait, nous pouvons présenter les prises de position de chaque professeur relativement à la pluridisciplinarité entre deux pôles d'orientation :

- d'un côté, nous retrouvons le pôle de la pluridisciplinarité multipolarisée, dans lequel nous pouvons positionner Mélodie A, Modeste D et César E ;
- de l'autre côté, nous retrouvons le pôle de la pluridisciplinarité socio-anthropologique, dans lequel nous pouvons positionner Barbara B et Louis C.

Le pôle de la pluridisciplinarité multipolarisée regroupe les professeurs de sociologie qui défendent la portée heuristique et la place de la sociologie au sein du champ scientifique mais en lui assignant certaines limites heuristiques, les amenant à reconnaître la portée heuristique d'autres pôles disciplinaires qui bénéficient ce faisant d'une autonomie relative par rapport à leur sociologie. L'unité de leur pluridisciplinarité se construit davantage autour d'un objet d'étude (le politique, la musique, la connaissance) qu'une discipline maîtresse (comme la socio-anthropologie). Corrélativement, ce pôle regroupe les professeurs qui ont véritablement pratiqué d'autres disciplines que la sociologie et l'anthropologie, que ce soit sous la forme de

---

<sup>318</sup> M. Mauss, « Les technique du corps » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 [1950], p. 365.

la formation universitaire, de l'enseignement, de travaux de recherche ou encore de directions de thèses.

Ainsi, Mélodie A a tout d'abord opté pour une formation universitaire très diversifiée, en effectuant trois maîtrises et en entamant deux thèses de doctorat (elle ne soutient que sa thèse de sociologie). On peut avancer que sa formation universitaire recouvre trois principales disciplines : les lettres, la sociologie et les sciences de l'éducation :

*« [...] j'ai fait trois maîtrises en fait, donc j'ai fait des études en lettres, qui s'appelaient à l'époque "lettres libres" et on ne prenait que les UV qu'on voulait. Donc je n'ai pris que des UV qui m'intéressaient pour la socio, alors le théâtre, la musique, le cinéma... Et donc j'ai refait une autre maîtrise, toujours un peu sur la même orientation, les jeunes de LEP et la musique, que j'orientais autrement. Et puis après, je me suis dit, pour la pédagogie, et bien je vais faire les sciences de l'éducation, et là, j'ai même redémarré une deuxième thèse. Donc... C'est ça qui fait que je suis quand même, un petit peu, je dirais... ouverte, enfin j'essaie de m'interroger aussi sur les autres sciences humaines en rapport avec la socio, même si je défends fondamentalement la sociologie. »*  
(Mélodie A)

Lorsqu'elle était professeur dans un lycée professionnel, elle enseignait les sciences économiques et sociales. Puis, durant sa carrière universitaire, Mélodie A a enseigné et dirigé des thèses en sociologie mais aussi en musicologie. Si elle a personnellement approfondi ses connaissances anthropologiques (notamment l'œuvre de Claude Lévi-Strauss), elle précise aussi qu'elle a bénéficié d'une rigoureuse formation universitaire en linguistique (« j'ai beaucoup travaillé en linguistique »). Suite à son doctorat, elle intègre temporairement un laboratoire de psychologie (discipline qu'elle identifie comme un relais possible de la sociologie lorsque celle-ci témoigne de ses limites heuristiques). Elle évoque plusieurs fois durant notre entretien la question des limites heuristiques de la sociologie tout en rappelant sa profession de soi pour la discipline (elle est ouverte sur les autres disciplines mais défend « fondamentalement » la sociologie). Elle se dit inspirée par l'ouverture transdisciplinaire d'Edgar Morin qu'elle reprend à son compte en s'intéressant aux interactions entre le cerveau (la neurologie) et le social (la sociologie), cela à travers l'étude de l'émotion musicale. Enfin, elle qui s'est prise de passion pour la philosophie au lycée, elle distingue clairement la pratique de la sociologie de l'exercice philosophique mais souligne tout l'intérêt de ne pas abandonner la question de la métaphysique au sein du travail sociologique. Ainsi, elle déclare que les



*Méditations pascaliennes* de Pierre Bourdieu témoignent de son retour « à la métaphysique » et fait le lien entre la métaphysique, la sociologie et son objet d'étude, la musique : « dans ses Méditations pascaliennes [...] il revient à la métaphysique. Et j'ai toujours dit que la sociologie, à un moment donné... quand je dis que "la musique c'est donner un sens à la vie", et bien c'est de la métaphysique... ».

Concernant Modeste D, nous pouvons avancer que son parcours pluridisciplinaire est essentiellement marqué par quatre disciplines, ayant toute comme dénominateur commun l'étude du politique (la musique étant le dénominateur commun de la pluridisciplinarité de Mélodie A) : la philosophie (d'orientation marxienne), la psychanalyse (freudienne et freudo-marxiste), l'économie (ou plutôt la critique de l'économie politique) et la sociologie (centrée sur l'étude des rapports sociaux de classe). Modeste D ayant enseigné la philosophie pendant plusieurs années au lycée avant d'entamer sa carrière universitaire avec "le label" de sociologue.

La trajectoire pluridisciplinaire de César E est proche de celle de Modeste D : s'il met au travail les philosophes en tant que sociologue, il a d'abord été formé et a enseigné la philosophie (d'inspiration rousseauiste, foucaldienne et nietzschéenne, notamment par le biais de Jeanne Delhomme, son « maître en philosophie », là où la philosophie de Modeste D est surtout marxienne). César E a passé une maîtrise puis un DEA de philosophie mais il a aussi bénéficié d'un enseignement en psychologie et psychanalyse, ce qui lui a permis d'enseigner la psychopédagogie.

Le pôle de la pluridisciplinarité socio-anthropologique se caractérise, pour sa part, par un centre disciplinaire construit par l'alliance entre la sociologie et l'anthropologie. Si les professeurs de ce pôle puisent parfois dans d'autres disciplines, c'est pour ramener et intégrer les schèmes de pensée sous le patronage de la socio-anthropologie. Une certaine tendance sociologiste est donc perceptible parmi les dits et écrits de Barbara B et Louis C.

En ce qui concerne Barbara B, si elle évoque les apports de la linguistique (par le biais des sciences de la communication), son articulation disciplinaire allie principalement la sociologie interactionniste et l'anthropologie maussienne (notamment pour sa problématique du don). Du côté de Louis C, l'anthropologie est avant tout durkheimienne (l'étude de l'institution l'emporte sur celle du cycle du don) et donc à dominante sociologique (autrement dit, il s'agit d'une anthropologie sociologique). Cette anthropologie durkheimienne s'articule avec la sociologie structuraliste de Pierre Bourdieu. Il faut préciser ici que Louis C préfère l'étiquette d'anthropologue ou de socio-anthropologue à celle de sociologie, qu'il juge trop restrictive

relativement à ses travaux de recherche (il a notamment effectué des recherches à caractère ethnologique sur les Inuits et en Éthiopie).

Le fait est que Louis C valorise fortement la transdisciplinarité dans ses écrits ; et, lorsque nous le lui signalons durant notre entretien, il le confirme en évoquant toute la pluralité de son cursus universitaire en termes de disciplines :

« ... Oui mais c'est ma formation. C'est parce que c'est ma formation, si vous avez regardé mon curriculum, j'ai fait de l'ethnologie, j'ai fait de la linguistique, j'ai fait de l'économie, j'ai fait de l'histoire, c'était comme ça ma formation, tout à fait au départ de la licence de socio. » (Louis C)

Ce faisant, cela devrait en principe le positionner plutôt du côté du pôle de la pluridisciplinarité multipolarisée dans le sens où Louis C ne fait pas que de la sociologie et n'a pas uniquement été formé à la sociologie. Seulement, s'il se réfère effectivement à d'autres disciplines (au-delà de la socio-anthropologie) comme l'ethnologie, l'histoire, la psychiatrie ou encore le droit, on peut s'apercevoir que cette transdisciplinarité d'une certaine manière est ramenée au projet d'une seule discipline, à savoir le projet durkheimien qui consiste à étudier toutes les institutions et leur genèse (soit l'institution psychiatrique, juridique, etc., et l'histoire de ces différentes institutions). Si Louis C travaille avec des spécialistes provenant d'autres disciplines (comme dans le cadre de l'équipe pédagogique du master de criminologie qu'il dirige), son propre discours se centre sur la sociologie durkheimienne qu'il a généralisée sous la forme d'une anthropologie sociologique. On retrouve donc bien une discipline maîtresse, qui se reflète notamment dans la manière dont Louis C s'identifie : c'est un « *sociologue-sociologue* », à la différence de certains de ses collègues qui ont notamment suivi un cursus universitaire en philosophie. Et il va ainsi avoir tendance à appliquer les schèmes de pensée de sa discipline maîtresse aux disciplines voisines, lesquelles vont davantage servir de terrain plutôt que de compensation théorique, afin de pallier les limites heuristiques de la sociologie (comme c'est le cas de Mélodie A, Modeste D et César E).

Nous proposons ici une prise de position concernant la pluridisciplinarité de Louis C que ce dernier récuserait très probablement puisqu'il ne conçoit pas son anthropologie comme étant partielle et partiale, avec pour centre une seule discipline, à savoir la sociologie. Mais si nous reconnaissons le fait qu'il valorise la transdisciplinarité, nous maintenons néanmoins notre interprétation, à partir de l'analyse de l'entretien que nous avons effectué avec Louis C mais aussi à partir de ses diverses publications dans lesquelles nous ne retrouvons qu'une seule

problématique de recherche centrale : l'analyse durkheimienne des institutions et de leur genèse. Enfin, nous pouvons aussi reprendre un autre extrait de notre entretien, dans lequel Louis C, se référant notamment à Marcel Mauss, remet en question le clivage des disciplines en les ramenant sous l'étiquette générale d'anthropologie. Plus loin, il se réfère à Pierre Bourdieu lorsque ce dernier évoque l'utopie qui consiste à prendre en pensée tous les points de vue possibles. Ne nous attardons pas sur le fait que Louis C a parfois tendance à prendre cette utopie pour sa réalité de chercheur, il est surtout intéressant de noter que, dans ce rassemblement, Louis C ne mentionne ni la psychologie et la psychanalyse, ni la biologie, ni la philosophie. Enfin, la sociologie n'est jamais explicitement définie dans ses limites heuristiques dans le discours de Louis C. Elle semble au contraire bénéficier d'une portée heuristique infinie. Or, c'est à partir de ce point précis de la prise en compte ou non de la finitude de la sociologie et de ses conséquences concrètes dans les dits et écrits du chercheur que nous distinguons le pôle de la pluridisciplinarité multipolarisée de celui de la pluridisciplinarité socio-anthropologique.

Ainsi, nous pouvons poursuivre la métaphore spatiale et avancer que le pôle de la pluridisciplinarité dans lequel nous pouvons positionner Barbara B et Louis C se structure avec un pôle disciplinaire (la socio-anthropologie, qui peut être considérée comme une anthropologie sociologique), entouré d'une couronne péridisciplinaire, où nous pouvons retrouver la démographie, le droit, la géographie, la psychiatrie, la linguistique, etc. Disciplines annexes qui sont mises au service de la sociologie et ne constituent donc pas d'autres pôles disciplinaires, comme c'est le cas pour Mélodie A, Modeste D et César E (avec des disciplines comme l'économie, la philosophie, la psychanalyse ou encore la musicologie).

### **6.3. LA SOCIOLOGIE DANS LES ÉCRITS PSYCHANALYTIQUES DE JACQUES LACAN**

Si nous n'avons pas hésité à approfondir notre connaissance des écrits freudiens et lacaniens, c'est notamment parce que nos explorations empiriques et théoriques nous ont mis sur la voie du symbolique (*i.e.* sur un registre spécifique d'identifications présent aussi bien dans les dits que dans les écrits sociologiques et que nous pouvons qualifier de symboliques). Or, le symbolique constitue un objet d'étude commun à la sociologie et à la psychanalyse, qui

ont d'ailleurs toutes les deux participé pleinement à son exploration. Empiriquement, la sociologie et la psychanalyse nous paraissent plus que jamais achevées lorsqu'il s'agit d'appréhender les différents registres ou modes d'identifications par lesquels se construit l'identité<sup>319</sup>. Nous ne pouvons à ce titre que nous rattacher aux propos de Thierry Simonelli affirmant qu'on ne peut répartir que théoriquement la sociologie et la psychanalyse selon une distribution de leurs champs de compétence respectifs<sup>320</sup>.

Ainsi, nous pouvons illustrer cet enchevêtrement en constatant que Sigmund Freud et Jacques Lacan, aussi bien qu'Émile Durkheim ou Pierre Bourdieu, soulignent le rôle déterminant de la sociogenèse du registre d'identifications symboliques. En effet, lorsque Jacques Lacan affirme qu'un « *psychanalyste doit s'assurer dans cette évidence que l'homme est, dès avant sa naissance et au-delà de sa mort, pris dans la chaîne symbolique, laquelle a fondé le lignage avant que s'y brode l'histoire* »<sup>321</sup>. De même, lorsque Sigmund Freud souligne que « *l'individu, effectivement, mène une double existence : en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci* »<sup>322</sup>, quelle dimension anthropologique mettent-ils en valeur si ce n'est cette dimension symbolique à partir de laquelle la sociologie durkheimienne s'est notamment construite. Sigmund Freud et Jacques Lacan mettent en évidence la même

---

<sup>319</sup> Nous tenons à préciser de nouveau que nous utilisons ici le concept d'identification dans l'acception sociologique et non pas psychanalytique du terme. Nous nous inspirons plus précisément de l'usage qu'en réalise Claude Dubar dans *La crise des identités* (Paris, PUF, 2001), où il distingue deux « *modes d'identification* » : les identifications pour soi et les identifications pour autrui. En ce qui nous concerne, les registres d'identifications symbolique, imaginaire et réel constituent trois registres d'identifications, c'est-à-dire trois manières de s'identifier et d'identifier sa sociologie ainsi que sa population d'étude.

<sup>320</sup> Thierry Simonelli affirme que la recherche psychanalytique doit être complétée par la recherche sociologique, du fait que la genèse de l'inconscient psychique constitue une *sociogenèse* (elle se réalise dans un contexte d'interactions et de structures sociales). Pour autant, il ne s'agit pas de prolonger la psychanalyse par la sociologie mais d'imbriquer cette dernière dans la recherche psychanalytique (et réciproquement) : « *Mais il ne pourra pas s'agir de relayer la psychanalyse par la sociologie, de répartir les deux disciplines suivant une distribution de leurs champs de compétence respectifs. L'idée même de la socialisation du sujet interdit une telle répartition en lui soutirant son fondement théorique. Les couples d'oppositions nature – culture, individu – société, de même que inconscient – conscient, que l'on peut si aisément séparer "en théorie", apparaissent nettement plus enchevêtrés dans l'observation empirique.* » (T. Simonelli, « Psychanalyse et théorie de la socialisation », *Psychanalyse.lu*, [en ligne], <http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliLorenzer.htm>. Page consultée le 31 décembre 2006).

<sup>321</sup> J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 » in *Ecrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 [1966], p. 466. D'autres passages de Jacques Lacan illustrent cette thèse anthropologique : « *Le sujet aussi bien, s'il peut paraître serf du langage, l'est plus encore d'un discours dans le mouvement universel duquel sa place est déjà inscrite à sa naissance, ne serait-ce que sous la forme de son nom propre* » (« L'instance de la lettre dans l'inconscient » in *Ecrits I*, op. cit., p. 492) ; « *Car ces lignes devinées concernant si peu le Moi du sujet, ni tout ce qu'il peut présentifier hic et nunc dans la relation duelle, que c'est à tomber pile, dans le cas de l'homme aux rats, sur le pacte qui a présidé au mariage de ses parents, sur ce qui s'est passé donc bien avant sa naissance, que Freud y retrouve ces conditions mêlées : d'honneur sauvé de justesse, de trahison sentimentale, de compromis social et de dette prescrite, dont le grand scénario compulsif qui lui a amené le patient semble être le décalque cryptographique- et vient à y motiver enfin les impasses où se fourvoient sa vie morale et son désir* » (« La direction de la cure et les principes de son pouvoir » in *Ecrits 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 74).

<sup>322</sup> S. Freud, « Pour introduire le narcissisme » [1914] in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989, p. 85.

dimension subjective qu'Émile Durkheim, lorsque ce dernier soutient, contre la pensée individualiste, que l'individu n'est que de passage et qu' « *en chacun de nous, suivant des proportions variables il y a de l'homme d'hier* » et que « *c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons* »<sup>323</sup>.

Maintenant, si nous accordons une attention si particulière aux premiers écrits de Jacques Lacan dans ce travail de recherche, c'est parce qu'il y appréhende les mécanismes et les structures psychiques en adoptant un regard que nous pouvons qualifier de sociologique. Notre propos peut surprendre, mais il se trouve que dans ses premiers écrits, Jacques Lacan met l'accent sur les rapports sociaux ou, pour reprendre ses propres termes, sur les « *relations sociales* » à partir desquelles se construit le sujet.

Pour autant, nous n'affirmons pas un instant ici que Jacques Lacan ou même “le jeune” Jacques Lacan *soit* sociologue mais simplement que nous pouvons tirer une sociologie de la lecture de ses textes, et en particulier de ses premiers. Jacques Lacan n'est pas sociologue mais il existe une sociologie dans ses écrits. Voilà aussi en quelque sens nous empruntons la voie de la pluridisciplinarité dans ce travail de recherche, en mobilisant ce qu'il y a de plus de sociologique parmi un non sociologue comme Jacques Lacan. Autre manière de dire que nous mettons au travail la psychanalyse lacanienne dans un cadre sociologique, de la même manière que Pierre Bourdieu déclare avoir mis au travail les philosophes.

Ainsi, dans son article « Au-delà du principe de réalité » paru en 1936, Jacques Lacan appréhende selon nous *sociologiquement* le mécanisme psychique de l'identification. Après avoir souligné, dans une formulation qui n'est pas sans proximité avec l'une des thèses sur Feuerbach de Karl Marx, que « *la “nature” de l'homme est sa relation à l'homme* »<sup>324</sup>, Jacques Lacan propose une théorie de l'identification originale en ce qu'elle conçoit que l'objet de l'identification n'est paradoxalement pas un objet (Sigmund Freud parle en effet de pulsions objectales) mais un rapport social, une « *interaction sociale* ». Ce faisant, Jacques Lacan refuse d'adopter une approche substantialiste et individualiste de l'identification, réduisant le contenu de l'identification à des traits de caractère appartenant au modèle identificatoire (un parent par exemple). Au contraire, Jacques Lacan pense que ce sont des situations relationnelles typiques, telles une « *situation de conflit ou d'infériorité dans le groupe conjugal* », dans lesquelles

---

<sup>323</sup> É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan, 1938, p. 16.

<sup>324</sup> J. Lacan, « Au-delà du “principe de réalité” » in *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 87.

viennent s'exprimer « *une certaine structure sociale* »<sup>325</sup> qui constituent le contenu de l'identification. Ainsi, plus concrètement, le jeune garçon ne s'identifie pas simplement à tel ou tel trait de son père mais aussi à la relation que ce dernier entretient avec sa conjointe, ses amis, etc.

En d'autres termes, « *le geste identificatoire concerne plus le théâtre que la peinture* »<sup>326</sup>, dans le sens où on ne s'identifie pas simplement à un pôle objectal inerte, statique, passif (un trait de caractère de son père), mais à un *objet en situation* (par exemple la relation dominante, conflictuelle entre un mari et sa femme) ou encore à une *scène* (d'amour, de haine) : « *On ne devient pas l'autre sans répéter les relations que celui-ci entretenait avec d'autres* »<sup>327</sup>. Jean-Pierre Marcos se réfère à ce sujet aux analyses que Roland Barthes a effectuées de certaines photographies d'enfance où « *c'est toute une histoire qui se donne à lire où se conjugue une relation unissant le sujet à sa mère. Outre ce que l'on garde bien en mémoire et qui excède d'ailleurs le seul motif pictural – odeur, parfum, grain de peau, intonation de voix... –, le portrait de famille témoigne d'une relation, laquelle implique le sujet moins comme spectateur d'une image que comme acteur d'un drame* »<sup>328</sup>.

Nous retrouvons aussi cette conception interactionniste de l'identification chez Alfred Lorenzer<sup>329</sup>, psychanalyste allemand qui a beaucoup travaillé la pluridisciplinarité entre la biologie, la psychanalyse, la psychologie et la sociologie. En France, c'est notamment Thierry Simonelli qui a récemment divulgué les travaux d'Alfred Lorenzer et l'enchevêtrement qu'il propose entre la sociologie et la psychanalyse. Or, Alfred Lorenzer insiste sur le fait que la socialisation de l'enfant ne repose pas sur le langage (comme tend à le réduire le lacanisme, en réduisant l'identification symbolique à l'identification à des signifiants, ordonnés par un signifiant maître, faisant office de « *nom du père* »...) mais sur des interactions sociales, le langage constituant une forme spécifique d'interaction qui, en se fixant (suite à la répétition des interactions), devient une « *disposition corporelle socialisée* »<sup>330</sup>.

Nous pouvons relever ici la parenté terminologique entre Alfred Lorenzer et Pierre Bourdieu, la sociogenèse de l'*habitus* pouvant aussi être présentée comme la fixation (Pierre

---

<sup>325</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>326</sup> J-P Marcos, « Subversion de l'image. Contribution à une lecture d'" Au-delà du principe de réalité " », *Revue Essaim*, « Questions de style », Numéro 9, p. 81, [en ligne] [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_REVUE=ESS&ID\\_NUMPUBLIE=ESS\\_009&ID\\_ARTICLE=ESS\\_009\\_0065](http://www.cairn.info/resume.php?ID_REVUE=ESS&ID_NUMPUBLIE=ESS_009&ID_ARTICLE=ESS_009_0065). Page consultée le 3 janvier 2007.

<sup>327</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>328</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>329</sup> Et nous la retrouvons bien avant lui et Jacques Lacan dans les écrits de Sandor Ferenczi (notamment ses articles « *Die Anpassung der Familie an das Kind* » [1927] et « *Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb* » [1929], in *Bausteine zur Psychoanalyse III*, Berlin, Hans Huber Verlag, 1939)

<sup>330</sup> A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Francfort, Suhrkamp, 1973, p. 71

Bourdieu parle d'intériorisation et d'incorporation), sous la forme de dispositions sociales (*i.e.* de manières de penser, d'agir, de sentir), d'interactions sociales auxquelles a durablement été exposées et participées l'individu dès sa prime enfance. Le point de jonction entre la psychanalyse et la sociologie se situant bien dans le fait qu'il existe une sociogenèse des identifications (qui se fixent sous la forme de dispositions), lesquelles ne se constituent pas tant sous la forme d'identifications objectales (par lesquelles l'enfant s'identifierait à un trait de caractère paternel par exemple) mais plutôt sous la forme d'identifications relationnelles, par lesquelles l'enfant s'identifie à des interactions sociales (pour reprendre l'exemple, l'enfant va par exemple s'identifier à la manière d'être de son père *en interaction* avec d'autres pères à l'occasion d'un repas de famille par exemple. Il est crucial ici de ne pas tomber dans un familialisme puisque ces interactions sont sous-tendues par une structure sociale. Ainsi, en s'identifiant à l'*hexis* de son père ouvrier en interaction avec son oncle dirigeant d'une entreprise, c'est aussi à une certaine position sociale que va s'identifier l'enfant, avec tout le cortège de violence symbolique que cela peut impliquer).

Et c'est notamment tout l'intérêt des écrits du philosophe et psychanalyste Thierry Simonelli que de rappeler l'insistance des théoriciens de l'École de Francfort, et notamment d'Erich Fromm, pour réinscrire la structure des interactions familiales au sein des structures sociales : « *En effet, les premières influences et les influences les plus importantes, l'enfant grandissant les subit dans la famille, mais l'ensemble de la structure familiale, toutes les relations affectives typiques au sein de celle-ci, tous les idéaux de l'éducation qu'elle représente sont, eux-mêmes, conditionnés par l'arrière-fond social, relatif à la classe, par la structure sociale dans laquelle elle vit. [...] La famille constitue le médium au moyen duquel la société, ou la classe empreigne sa structure spécifique sur l'enfant, et, par conséquent, sur l'adulte. La famille est l'agence psychologique de la société.* »<sup>331</sup>

En résumé, lorsque nous nous penchons sur la signification qui peut être donnée au concept d'identification dans les premiers écrits de Jacques Lacan, dans ceux d'Alfred Lorenzer ou encore, de manière plus contemporaine, parmi les contributions de Jean-Pierre Marcos et Thierry Simonelli, nous pouvons avancer que la référence à des auteurs dont la discipline de rattachement n'est pas la sociologie mais plutôt la psychanalyse peut néanmoins s'avérer légitime et d'une certaine portée heuristique. En prenant pour illustrations les concepts de symbolique et d'identification, concepts centraux dans notre problématique de recherche, nous pensons avoir dégagé, outre une partie du lexique conceptuel en commun entre la psychanalyse

---

<sup>331</sup> E. Fromm, *Gesamtausgabe Bd. I*, Francfort, Dtv, 1989, p.42

et la sociologie, des significations conceptuelles communes ou voisines et que nous pouvons qualifier de sociologiques.

En considérant le processus d'identification moins comme une relation d'objet (une identification objectale) qu'un ensemble de relations sociales, nous pouvons ainsi interroger la *sociogenèse* des identifications symboliques, imaginaires et réelles des sociologues, en précisant que ces identifications s'intériorisent sur fond d'images et de scènes d'interactions (qui elles-mêmes s'inscrivent et sont traversées par un cadre social plus large, celui des champs sociaux). Ainsi, la manière dont un sociologue s'identifie en tant que sociologue et fait de la sociologie puisse renvoyer à l'identification à des images ou des scènes d'interactions entre un professeur et ses étudiants. L'identification ne porte pas que sur les traits de caractère du professeur mais sur son "être avec" autrui (*i.e.* avec ses manières de penser et d'agir avec ses étudiants, dans un contexte d'interactions spécifique comme un cours magistral).

Pour paraphraser Jean-Pierre Marcos, cette hypothèse consiste à avancer qu'on ne devient pas professeur de sociologie en s'identifiant à un maître à penser (comme peut l'être un directeur de thèse) mais en s'identifiant et en répétant les relations que celui-ci entretenait avec ses étudiants<sup>332</sup>. Chaque identification relationnelle pouvant s'inscrire dans une chaîne, une trajectoire biographique d'identifications relationnelles. Ce qui signifie que si un apprenti sociologue s'identifie et reproduit les relations que son "maître à penser" a avec ses étudiants (il reproduit les scènes d'interactions lorsqu'il est à son tour "à la place" de son "maître à penser", en tant que chargé de travaux dirigés ou allocataire de recherches par exemple), cette scène d'interactions peut reproduire d'anciennes images ou scènes d'interactions envers lesquelles l'apprenti sociologue s'est aussi identifié et qui se sont fixées sous la forme de dispositions durables et transposables, en dehors de leur contexte d'intériorisation et d'incorporation. La scène d'interactions entre son "maître à penser" universitaire et ses étudiants peut ainsi reproduire des scènes d'interactions familiales, scolaires, culturelles, sportives, politiques, etc. Ce qui nous renvoie par conséquent à la sociogenèse des identifications de soi et d'autrui des apprentis sociologues.

Si nous articulons la sociologie et la psychanalyse, c'est donc sous l'égide de la première puisque notre intention n'est pas de réaliser une sociologie *et* une psychanalyse des dits et écrits des sociologues mais d'en réaliser une sociologie notamment *à travers* certains écrits

---

<sup>332</sup> Cette conception du processus d'identification n'est pas sans analogie avec l'une des thèses que Barbara B soutient dans son travail sociologique et qu'elle nous a résumée dans l'entretien en nous disant que « *ce ne sont pas des savoirs qui sont transmis, ce sont des contextes qui sont transmis.* » (Barbara B)



psychanalytiques, du fait qu'on peut en dégager des significations sociologiques ayant une portée heuristique relativement à notre problématique de recherche. Et c'est notamment le cas de la triade conceptuelle du symbolique, de l'imaginaire et du réel dans certains écrits de Jacques Lacan.

#### **6.4. LA PLACE DE LA PSYCHANALYSE DANS LES DITS ET ÉCRITS DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ**

La psychanalyse constitue l'un des repères disciplinaires de Mélodie A, Modeste D et César E. Par contre il s'agit plutôt d'un pôle disciplinaire répulsif en ce qui concerne Barbara B et Louis C. Ainsi, l'École de Francfort constitue l'un des deux repères de Mélodie A lors de sa formation au métier de sociologue. Et si cette école de pensée l'intéresse autant, c'est parce qu'elle a une visée synthétique alliant en l'occurrence la psychanalyse et le marxisme, ce qui la mène sur la voie si désirée du « *phénomène social total* » et qu'elle associe donc avec l'idée de pluridisciplinarité. Par ailleurs, Mélodie A a déjà travaillé dans un laboratoire de psychologie du fait que son objet d'étude (la musique et les jeunes) n'avait encore pas sa place en sociologie lorsqu'elle devenue maître de conférences. Cette excursion parmi les psychologues lorsqu'elle a débuté sa carrière universitaire n'a fait que consolider son attrait pour cette discipline, sans l'amener pour autant à renier son identité de sociologue et à faire un amalgame entre la sociologie et la psychologie. Par contre, cette excursion parmi les philosophes lui a permis d'entrapercevoir les limites du point de vue sociologique, ce qui n'est pas sans conséquence sur ses prises de position sociologiques mais aussi son enseignement, marqué par l'ouverture sur d'autres disciplines, dont la psychologie et la psychanalyse :

*« Ce qui explique aussi [le fait d'avoir temporairement intégrée un laboratoire de psychologie], c'est important de le savoir, parce que ça explique aussi que j'ai un regard sur la sociologie... je défends la sociologie, ça c'est... Mais en même temps, je vais voir les autres sciences humaines. »* (Mélodie A)

C'est d'ailleurs sa prise de conscience des limites du point de vue sociologique, qu'elle réduit à la recherche de déterminants sociaux, qui constitue selon elle une des clés de l'ouverture de Pierre Bourdieu sur la psychanalyse (thème que nous avons abordé lorsque nous lui avons parlé de son avant-propos dialogué avec le psychanalyste Jacques Maître et dans lequel Pierre Bourdieu travaille l'articulation entre les réalités sociales et psychiques en parlant notamment

de socialisation des pulsions). De même, c'est la psychologie qu'elle interpelle afin de pallier les insuffisances du point de vue sociologique pour comprendre l'émotion musicale. Le principal matériau empirique de la sociologie étant le discours et la musique constituant notamment une expérience émotionnelle qui est en partie innommable, la psychologie sert alors de relais à l'explication sociologique :

« [...] pendant les entretiens, en général, les gens ils font "ouh là là..." , ils font des gestes... Bon, on n'ira pas plus loin, c'est tout... Je pense que c'est tout, on pourra dire "oui, il y a des choses" mais on ne peut pas aller plus loin. Alors après il y a peut-être le relais des psychologues... » (Mélodie A)

Par ailleurs, la psychanalyse fait parfois irruption au sein du raisonnement sociologique, comme lorsque nous lui demandons de prendre position dans le débat épistémologique concernant le passage de la connaissance ordinaire à la connaissance scientifique et qu'elle nous répond que c'est « *le discours du psychanalyste* » (ainsi que celui des linguistes) et non pas « *la sociologie qui [l]'aide dans ce domaine* », la psychanalyse lui permettant de concevoir que tout discours, qu'il soit ordinaire ou scientifique, produit son propre effet de vérité.

Par contre, lorsque nous lui demandons si elle définit la sociologie auprès de ses étudiants en la différenciant d'autres disciplines comme la psychologie, Mélodie A reprend sans distance ni critique les catégories de l'entendement professoral, distinguant ainsi la sociologie de la psychologie à travers l'opposition individu/société (tout comme elle reprend l'opposition passé/présent pour différencier l'histoire de la sociologie). De la même manière, c'est bien l'opposition schématique individu/société qui l'oriente vers la sociologie plutôt que la psychologie lorsqu'elle reprend ses études universitaires (travaillant alors dans un lycée professionnel, c'est la promesse de lui donner des clés de compréhension de « *la société, donc [de ses] élèves* » qui motive son orientation vers la sociologie).

Pour sa part, César E ne nous a pas précisé s'il a déjà ou non intégré un laboratoire de psychologie, mais il nous a par contre évoqué son passé d'enseignant dans lequel la psychologie a une place importante. En effet, César E a fait une classe préparatoire (Hypokhâgne et Khâgne) puis est allé à l'université où il est devenu après sa première année « *élève professeur* », lui permettant de bénéficier d'un salaire tout en continuant ses études. Or si César E a obtenu un CAPES en philosophie, il a aussi suivi en parallèle des cours de psychologie et de psychanalyse, suite à quoi il a été pendant cinq ans professeur de psycho-pédagogie en École Normale. Puis,

lorsqu'il a réintégré un poste d'enseignant au lycée, il a enseigné la philosophie pendant vingt ans tout en étant professeur de psychologie en BTS (dans la filière économie sociale et familiale). De ce fait, César E s'est constitué un capital intellectuel alliant philosophie et psychologie et qu'il a mis à profit lorsqu'il est devenu maître de conférences puis professeur des universités en sociologie. Capital intellectuel qui ne se réduit pas à des expériences d'enseignement mais se constitue aussi d'expériences de travail qui se traduisent donc pas une forme de capital social :

*« Et je travaillais beaucoup en même temps avec des psychanalystes. Donc j'étais vraiment dans le registre psycho. J'enseignais psychologie de l'enfant (Piaget, Wallon...), j'avais un cours d'anthropologie sociale, de philosophie de l'éducation. »*  
(César E)

En ce qui nous concerne, nous retenons notamment de nos expériences d'enseignement avec César E la découverte de chercheurs plutôt iconoclastes, souvent situés "à cheval" entre la sociologie et la psychanalyse, à l'instar d'Eugène Enriquez, de René Lourau et des principaux tenants de l'École de Francfort (référence théorique que César E a en commun avec Mélodie A et Modeste D). Parmi tous les professeurs de sociologie de *l'Université*, César E est celui qui intègre dans son enseignement la référence aux auteurs clés de la psychanalyse (Sigmund Freud, Carl Gustave Jung, Jacques Lacan...), Mélodie se limitant à quelques références marginales, essentiellement par le biais de l'École de Francfort. Concernant Modeste D, il n'y fait en principe aucune référence, si ce n'est de manière tout à fait exceptionnelle (nous nous souvenons notamment d'un cours sur la sociologie des classes sociales où il se référait au concept freudien de la condensation pour définir l'une des propriétés de l'État). Pour autant, la psychanalyse ne constitue aucunement un point de répulsion, en tout cas la psychanalyse freudienne (le structuralisme lacanien est par contre loin d'être sa tasse de thé).

Modeste D, comme César E, a été professeur de psychopédagogie en Ecole normale durant quatre ans, en y enseignant entre autres, la psychologie de l'enfant et la psychanalyse. De plus, il a déjà été au contact avec des psychologues ou psychanalystes au cours de sa trajectoire professionnelle. À ce propos, Modeste D, là encore tout comme César E, a enseigné la philosophie au lycée pendant plusieurs années avant de bifurquer pour l'enseignement et la recherche en tant que sociologue à *l'Université*. Il a beaucoup publié en tant qu'enseignant du secondaire et a ainsi acquis un capital intellectuel mais aussi social, l'amenant notamment à travailler avec des psychologues. Ainsi, il a notamment fréquenté pendant cinq ans le séminaire

d'ethnopsychiatrie faisant partie du cursus obligatoire des internes en psychiatrie aux Hospices Civils de Strasbourg (il y a même effectué deux communications reproduites dans un de ses écrits). Quant à sa rencontre avec la psychanalyse (qu'il préfère et connaît davantage que la psychologie), elle date de la fin du lycée et de son professeur de philosophie par lequel il lit Sigmund Freud ainsi que le freudo-marxisme (Herbert Marcuse, Wilhelm Reich...). Pratiques de lecture que Modeste D rattache immédiatement au contexte socio-historique de l'époque pour rappeler l'aspect pratique de ces lectures :

*« Donc j'avais lu l'Introduction à la psychanalyse, j'avais lu les Cinq essais de psychanalyse, et je m'étais aventuré... J'avais lu Reich... Marcuse évidemment, Eros et civilisation, là c'était le freudo-marxisme... Mais ça, ça supposerait que je parle de tout ce qui a été... moi je suis un enfant de 68... Donc... Je dirais, que mes références intellectuelles, mon rapport à la théorie, l'articulation... Pour moi, une articulation théorique ça n'a eu aucun sens... » (Modeste D)*

Nous retrouvons une posture davantage d'exclusion que d'intégration ou d'alliance à l'égard de la psychologie et de la psychanalyse dans les entretiens de Barbara B et Louis C. Concernant Barbara B, son positionnement critique à l'égard de l'enseignement de son collègue César E se fonde notamment sur le fait qu'il se réfère à des écrits et auteurs psychanalystes comme Sigmund Freud, Carl Gustave Jung ou Jacques Lacan. La connaissance psychanalytique n'a pas sa place dans un cours magistral de sociologie et est renvoyée à une philosophie "de bas étage"<sup>333</sup> :

*« Si on m'avait parlé de la connaissance psychanalytique dans un cours de sociologie, et bien je me serais dit "ou bien je vais voir des psychanalystes qui sont balaises sur la question ou bien je vais voir des vrais sociologues, mais pas des philosophes". » (Barbara B)*

---

<sup>333</sup> On touche d'ailleurs ici un point de répulsion ou à l'inverse d'attrait entre les apprentis sociologues et César E. Les étudiants caractérisant notamment l'enseignement de César E par son inclination vers la psychanalyse (ainsi que la philosophie), cela participe donc au refus ou à l'inverse au désir d'être sous sa direction. Ce que soulève d'ailleurs César E lui-même lorsque nous lui demandons si un certain type d'étudiants s'oriente vers lui : *« Ce que j'ai remarqué, mais je ne sais pas dans quelle proportion, c'est qu'un certain nombre d'étudiants viennent travailler avec moi parce qu'ils sont sur des positions un peu marginales, sur des sujets un peu marginaux, qui touchent à la psychologie, à la philosophie, l'histoire ou encore l'économie. J'ai souvent eu à diriger des recherches d'étudiants "référents", qui viennent de bien d'autres préoccupations qu'universitaires. » (César E)*

De même, on peut se rappeler de la déception qu'a connue Barbara B lorsqu'elle a demandé à des étudiants préparant le DSTS d'effectuer un travail sociologique sur l'effet de leur histoire de vie sur leur choix de sujet de recherche et qu'elle n'a reçu en retour que de « *la psychologie de bas étage, sur 20 pages* » et « *une introspection sans intérêt* ». Nous retrouvons toutefois à cette occasion une irruption intempestive du lexique psychanalytique au sein de son discours, puisqu'elle attribue son échec pédagogique à « *des défenses* ». De la même manière, elle évoque tout comme Mélodie A les limites de la connaissance sociologique et le recours nécessaire à la psychanalyse. Mais il ne s'agit pas alors de répondre à la question du passage entre la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique mais de il s'agit de nouveau de la problématique des effets des histoires de vie sur les individus, et plus précisément ici sur la lucidité des sociologues. Selon elle, leur lucidité est « *une question d'ordre psychanalytique. Ça renvoie à notre capacité à se regarder, objectivement, à entendre quelque chose de soi qui du coup, par définition, demande une démarche analytique. Il faudrait alors que tous les sociologues fassent une analyse...* » (Barbara B).

Ce n'est donc pas la psychanalyse en soi que Barbara B rejette mais les sociologues qui se réfèrent à la psychanalyse. Ce qu'elle souhaite, c'est que chacun reste à sa place ! On peut alors noter que de la même manière qu'elle n'accorde à la connaissance sociologique aucune signification ou portée heuristique d'ordre sociologique (ce que nous défendons), elle n'accorde pas non plus de capacité réflexive (d'ordre socioanalytique) à la sociologie (les sociologues désirant objectiver leur histoire de vie et ses effets sur leur discours sociologique étant renvoyés au divan du psychanalyste).

Concernant Louis C, le contentieux à l'égard des psychologues remonte à l'enfance. En effet, le modèle pédagogique original de son père attire les professionnels en psychologie qui sont ainsi amenés à observer le jeune Louis C au sein de son domicile (« *les psychologues venaient chez nous pour voir, "qu'est-ce que c'est que ces gens-là ?" »* »).

D'après les informations dont nous disposons, Louis C, tout comme Barbara B, n'a jamais travaillé avec des psychanalystes. Par contre, il évoque une collaboration avec un médecin psychiatre dans le cadre de son champ d'étude, la criminologie, et du projet de transdisciplinarité qu'il s'évertue à mettre en œuvre.

Si Louis C juge la psychanalyse intéressante (il reconnaît avoir lu quelques textes), parce qu'il y trouve à travers la question de l'inconscient un point commun avec la sociologie (dès l'instant que l'inconscient est définie comme l'histoire refoulée de la vie sociale), il l'aborde surtout sous un aspect critique de par son dogmatisme, son universalisme (et de ce fait sa

prétention à avoir toujours le dernier mot) mais aussi de par son logocentrisme (le fait de réduire l'analyse à celle de la parole) :

*« ce qui me paraît un point faible de la pratique psychanalytique, c'est qu'elle est fondée sur la parole, ce qui exclut d'emblée 90% de la population... il y a plein de gens qui ne maîtrisent pas la parole, qui ne peuvent même pas parler leur propre vie, alors... qu'est-ce qu'on fait de ces gens-là ? Et donc eux, c'est à travers leurs pratiques qu'ils expriment ce qu'ils sont. Et donc je pense que, de ce point de vue-là, la psychanalyse n'attrape que des bouts. Mais ce n'est pas inintéressant. » (Louis C)*

Il est intéressant de voir quelle représentation restrictive de la psychanalyse et notamment de sa pratique peut avoir Louis C. On peut se demander comment il imagine le travail des psychanalystes avec les individus ayant des troubles du langage, à commencer par les autistes, s'ils sont censés ne travailler que sur la parole ! Et que dire des matériaux non verbaux notamment mobilisés par la psychanalyse de l'enfance (initiée par Françoise Dolto, Anna Freud, Mélanie Klein, Donald Winnicott...) comme le dessin, la pâte à modeler et plus largement le jeu.

Tout comme Barbara B, si Louis C ne rejette pas la psychanalyse en soi, il estime qu'elle n'a pas sa place dans un cours magistral de sociologie de même que durant des travaux dirigés. Nous en avons personnellement fait l'expérience lorsque Louis C, alors directeur de la section de sociologie de *l'Université*, nous a reproché de nous référer à des psychanalystes dans le cadre d'une séance de travaux dirigés de sociologie et nous a clairement signalé qu'il fallait y remédier et que si nous désirions faire de la psychologie, notre place n'était donc pas "ici", en sociologie, mais "là-bas", en psychologie (Louis C nous désignant du doigt le bâtiment dans lequel se trouve la section de psychologie). Comme nous l'avons souligné à de nombreuses reprises dans cette partie, la question de la définition de la sociologie, et donc de ses limites, est omniprésente dans le discours de Barbara B et de Louis C, que ce soit sur un plan paradigmatique, méthodologique, axiologique et évidemment, comme nous venons de le voir, sur le plan de l'interdisciplinarité.

**CHAPITRE VII – LA SECTION DE SOCIOLOGIE  
ET D’ANTHROPOLOGIE DE *L’UNIVERSITÉ* :  
UNE CONFIGURATION ANOMIQUE**

Dans cette première partie, nous nous sommes concentré sur les prises de position paradigmatique, méthodologique et axiologique des professeurs de sociologie de *l'Université* tout en explicitant nos propres prises de position. Nous avons inscrit chaque prise de position au sein d'un espace de prises de position délimité par la frontière institutionnelle du département de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*, en mettant l'accent sur les tensions et oppositions antithétiques qui traversent cet espace. Ce qui nous permet d'entrevoir la structure de l'espace de prises de position sociologiques qui s'offre aux différents apprentis sociologues de notre échantillon<sup>334</sup>.

### **7.1. LES « COUACS » DE L'ILLUSIO DU CHAMP SOCIOLOGIQUE AU SEIN DE L'UNIVERSITÉ**

Au vu de ce qui précède, on peut se demander ce qui est partagé en commun par les cinq professeurs de sociologie de *l'Université* concernant la définition de la sociologie et la manière d'en faire, tant on ne trouve aucune identité paradigmatique, méthodologique et axiologique entre eux :

- Leur identité n'est pas paradigmatique : Mélodie A est partagée entre la sociologie bourdieusienne et les apports de l'École de Francfort ; Barbara B se définit avant tout comme interactionniste ; Louis C s'inscrit dans l'héritage durkheimien restructuré par la sociologie de Pierre Bourdieu ; Modeste D s'inscrit quant à lui dans le paradigme marxien tandis que César E se reconnaît notamment sous l'étiquette du constructivisme.
- Nous ne percevons pas non plus d'identité méthodologique, entre d'un côté le pôle empiriste représenté par Barbara B et Louis C (mettant l'accent sur le travail méthodologique de recueil et d'analyse de données empiriques et tenant des propos critiques à l'égard de la spéculation philosophique) et le pôle théoriciste représenté par Modeste D et César E (ne réduisant pas le terrain du sociologue au terrain de recherche et valorisant le travail du concept). Mélodie A tenant à ce propos une position médiane.

---

<sup>334</sup> Précisons toutefois que la trajectoire universitaire et la période de formation de chaque apprenti sociologue se traduisent par le fait que seule une partie des apprentis sociologues étudiés ont connu durant leur formation universitaire les cinq professeurs de sociologie de *l'Université* interrogés. Tous, hors mis Gustave H, ont bien évidemment choisi leur directeur de thèse parmi ces cinq professeurs de sociologie. Et la plupart ont eu comme enseignants plusieurs d'entre eux. Il s'agit en l'occurrence surtout des apprentis sociologues qui sont actuellement encore doctorants ou bien qui ont récemment soutenu leur thèse de doctorat. Par contre, les apprentis sociologues de notre échantillon qui ont soutenu leur thèse autour de l'année 2000 sont ceux qui ont connu une autre équipe enseignante dans laquelle se trouvaient d'ores et déjà Barbara B et Louis C mais pas encore Mélodie A, Modeste D et César E.



- Enfin, nous ne percevons pas non plus une identité axiologique, entre d'un côté la posture distante de Louis C (qui estime faire preuve de neutralité axiologique dans ses travaux et qui réserve aux discours sociologiques engagés le statut d'artefacts) et de l'autre côté la posture de Modeste D (qui ne juge ni possible ni souhaitable la posture dite de neutralité axiologique, César E soulignant de manière ironique que « *la Suisse était neutre durant la Seconde Guerre Mondiale* »). Mélodie A tient de nouveau ici une position médiane tandis que Barbara B opte pour une position plus modérée que Louis C, mais en s'inscrivant toutefois davantage dans une posture distante que critique.

L'intention de scientificité elle-même n'est pas véritablement partagée si on considère que le principe méthodologique de non-conscience en constitue une condition nécessaire<sup>335</sup>. De même, nous pouvons avancer que le partage d'une commune intention de scientificité entre les différents sociologues présuppose la croyance en la genèse historique d'une raison sociologique qui, si elle ne constitue en aucun cas une raison universelle, s'est construite corrélativement au processus d'autonomisation du champ scientifique, dont la sociologie constitue l'un des microcosmes. Or, la tendance relativiste voire nihiliste de Louis C le conduit à réfuter la genèse historique d'un tel champ sociologique (et ce que cela implique en termes de droits d'entrée, de règles et d'enjeux spécifiques...), ramenant la distinction entre le sociologue et le non-sociologue à une simple question de label. Selon lui, de la même manière qu'on fabrique des criminels lorsque la cour d'assises leur pose ce label lors du verdict, on fabrique des sociologues lorsqu'on est labellisé comme tel par un jury de soutenance. Si on passe outre cette opération d'étiquetage institutionnel, n'importe quel individu peut être considéré comme sociologue : « *Sinon, pour moi, le sociologue, je connais le paysan du coin, à partir du moment où il a de la réflexivité, etc., ou le romancier, etc., il a une vision, critique, d'analyse, etc., du social. Ils sont aussi des sociologues, à leur façon...* ». Ce constructivisme relativiste de Louis C, nous le retrouvons aussi dans certaines de ses expressions (notamment lorsqu'il déclare qu'il « *joue au professeur de sociologie* », de la même manière que le serveur « *joue* » au serveur pour le regard « *extérieur* » de Jean-Paul Sartre, comme l'est celui de Louis C)<sup>336</sup>.

---

<sup>335</sup> Nous vous renvoyons à ce sujet à la première section de notre troisième chapitre, consacré à la problématique des déterminismes sociaux.

<sup>336</sup> C'est notamment cette forte diversité de prises de position et la présence de multiples tensions paradigmatique, méthodologiques et axiologiques qui fondent l'intérêt heuristique de ce terrain de recherche. Bien sûr, cela ne constitue pas l'unique raison de notre choix de "terrain", puisque nous avons profité de notre position ambivalente au sein de cette section comme nous l'avons d'ores et déjà indiqué à l'entame de notre chapitre consacré à la méthodologie de ce travail de recherche.

Cela dit, nous retrouvons tout de même les traces d'une *illusio* commune entre ces différents professeurs de sociologie, à savoir la croyance que cela vaut la peine de faire de la sociologie. Et tous sont prêts à défendre la place, la légitimité et même la nécessité de la sociologie en tant que discipline scientifique et universitaire. Tel est pourrait-on dire la *doxa* qui est partagée par chacun d'entre eux, le « *socle de croyances ultimes sur lesquelles repose tout le jeu* »<sup>337</sup> sociologique, qu'aucun ne remet en question, qui est indiscuté puisque indiscutable. Nous nous référons bien entendu ici à ce que Pierre Bourdieu nomme l'*illusio* propre à chaque champ social et qui est défini comme « *adhésion immédiate à la nécessité d'un champ [...] mise en quelque sorte à l'abri de la discussion : au titre de croyance fondamentale dans la valeur des enjeux de la discussion et dans les présupposés inscrits dans le fait même de discuter, elle est la condition indiscutée de la discussion... L'illusio n'est pas de l'ordre des principes explicites, des thèses que l'on pose et que l'on défend, mais de l'action, de la routine, des choses que l'on fait, et que l'on fait parce qu'elles se font et que l'on a toujours fait ainsi. Tous ceux qui sont engagés dans le champ, tenants de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie, ont en commun l'adhésion tacite à la même doxa qui rend possible leur concurrence et lui assigne sa limite : elle interdit de fait la mise en question des principes de la croyance, qui menacerait l'existence même du champ* »<sup>338</sup>.

On peut toutefois se demander si le quotidien, les « *routines* » des professeurs de la section de sociologie de *l'Université* sont si indiscutées que cela et si elles paraissent donc si indiscutables que cela aux yeux de certains d'entre eux. Nous venons d'évoquer le fait que Louis C explicite d'une certaine manière ce qui devrait rester implicite au sein du champ sociologique, en parlant de la sociologie comme d'un jeu. De même, nous avons précédemment évoqué certaines de ses actions lors des séminaires du laboratoire de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* ou lors de ses heures d'enseignement et où « il ne joue pas le jeu » (en faisant par exemple celui qui dort en plein séminaire ou en transformant un cours en séance d'exposés durant lequel il passe son temps à faire littéralement le pitre au nez et à la barbe des étudiants réalisant leur exposé...). Mais nous pouvons aussi évoquer ici le discours de Modeste D et le fait qu'il soit loin de se reconnaître pleinement dans l'identité collective de sociologue. S'il reconnaît être un des représentants de la sociologie, en tant que professeur de sociologie à *l'Université*, il précise qu'il ne s'identifie pas complètement à la sociologie. Modeste D se considère donc comme un professeur de sociologie mais pas comme un

---

<sup>337</sup> P. Bourdieu, « Quelques propriétés des champs », in P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 116

<sup>338</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, pp.122-123

sociologue, de par l'étroitesse de cette étiquette. Ce qui peut être interprété comme une certaine remise en cause, ou tout du moins une distance, avec l'*illusio* du champ sociologique tant l'adhésion à ce champ est présentée par Modeste D dans son aspect fortuit et contraignant :

*« je ne me suis jamais défini et je ne me définirai jamais comme sociologue... Je me sens tout à fait à l'étroit dans cette discipline là... qui, je dirais... a fini par devenir l'étiquette sous laquelle j'ai fait carrière à l'université, mais après avoir au départ, avoir une formation de philosophe et avoir enseigné très longtemps la philosophie au lycée... Et d'ailleurs qui était une discipline dans laquelle je ne me sentais pas non plus tout à fait à l'aise. Bon, c'est-à-dire que... Moi je navigue... Je navigue en deçà ou au-delà de ces disciplines là... [...] Je sais qu'il existe quelque chose qui se pratique comme étant de la sociologie, il se trouve que les accidents de l'histoire ont fait que je suis tenu comme un représentant de cette discipline, donc je la représente... au sens où je suis le représentant de quelque chose mais avec lequel je ne m'identifie pas complètement quoi... Je peux être le représentant de... je ne sais pas, d'un groupe, d'une nation, sans m'identifier complètement à ce groupe et à cette nation... » (Modeste D)*

On peut se demander si l'*illusio* du champ sociologique n'est donc pas écorchée par ces pratiques et représentations des agents qui participent pour autant au maintien du champ sociologique (de par leurs activités d'enseignement et de recherche, leurs attaches associatives, etc.). La configuration de *l'Université*, face à la diversité des conceptions et des pratiques de la sociologie de ses représentants, peut être qualifiée d'anomique, dans l'acception durkheimienne du terme et que reprend habilement Louis Pinto : l'anomie marque en effet « *l'impuissance à s'accorder sur des normes [et] reflète l'incertitude d'un univers instable, livré à la concurrence [...]* »<sup>339</sup>, comme nous pouvons le constater au sein de *L'Université*.

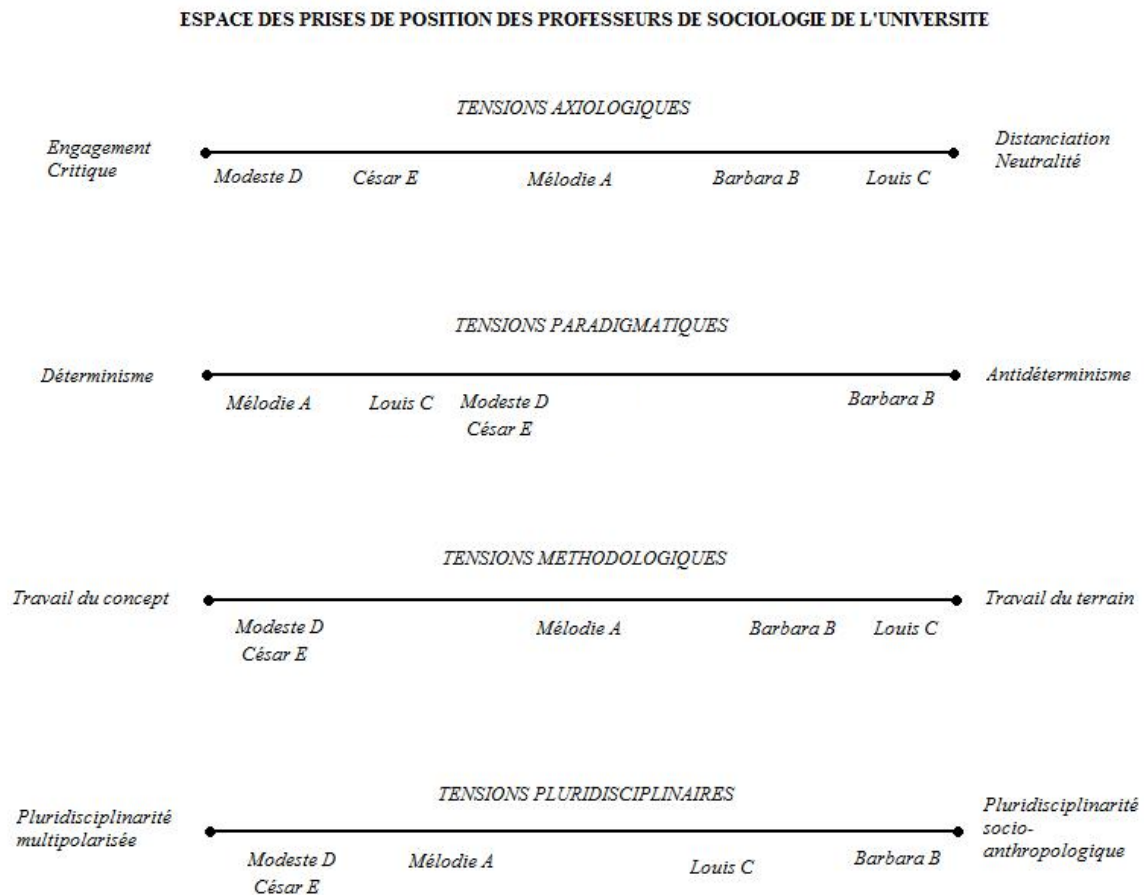
## **7.2. L'ESPACE DE PRISES DE POSITION SOCIOLOGIQUE DES PROFESSEURS DE L'UNIVERSITÉ**

Si nous nous sommes efforcés d'expliciter à la fois nos principales prises de position sociologique et celles de chaque professeur de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés, nous allons désormais synthétiser leurs diverses prises de position en en dégagant les principales tensions et lignes de démarcation. Nous allons tout d'abord présenter cela en

---

<sup>339</sup> L. Pinto, *Le café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Paris, Éditions du Croquant, 2009, p. 9.

positionnant chaque professeur au sein des quatre principales tensions sociologiques que nous avons mises en évidence dans cette première partie :



#### ◆ *Tensions axiologiques*

Au sein de la dimension axiologique s’opposent particulièrement les prises de position de Louis C (se positionnant plutôt à l’extrémité du pôle de la distanciation et de la neutralité axiologique) et les prises de position de Modeste D (se positionnant plutôt à l’extrémité du pôle axiologique de l’engagement et de la critique). En effet, Modeste D estime que la neutralité axiologique n’est ni possible, ni souhaitable, défendant la portée heuristique du parti pris critique lorsque ce dernier est non pas dénié mais explicité et mis à l’épreuve du travail du concept et des faits empiriques. On peut aussi revenir sur le fait que Modeste D déclare avoir “vécu” son paradigme (en l’occurrence le paradigme marxien) à travers les événements de mai 68 et qui constituent sa « *scène primitive* ». César E est plus modéré dans son positionnement axiologique, mais il définit avant tout la sociologie comme une entreprise critique et il conçoit la neutralité comme étant une forme d’engagement (à travers sa remarque ironique sur la

neutralité de la Suisse durant la Seconde Guerre Mondiale). Parmi ses principales références théoriques, nous retrouvons notamment les théoriciens de l'École de Francfort, l'analyse institutionnelle et les trois maîtres du soupçon que sont Sigmund Freud, Karl Marx et surtout Friedrich Nietzsche. Nous pouvons ici relever quelques extraits d'un de ses ouvrages (il s'agit plus précisément du premier tome de la publication de sa thèse de doctorat) et dans lequel sa conception critique de l'exercice sociologique est plus que jamais explicite. On y trouve notamment une citation de Pierre Bourdieu dans laquelle ce dernier définit la sociologie comme « *une science critique* »<sup>340</sup>. Quelques pages plus loin, César E se réfère à la méthode généalogique nietzschéenne qu'il définit comme « *une analyse critique et symptomale* » et qui s'inscrit dans son projet de « *constituer une sociologie critique* ». Bien évidemment, le positionnement critique de César E, tout comme l'engagement idéologique de Modeste D, ne sont aucunement antinomiques avec leur intention d'effectuer un travail d'objectivation de la réalité sociale. Enfin, Mélodie A a un positionnement axiologique encore plus modéré que celui de César E mais elle s'inscrit toutefois davantage dans le pôle de l'engagement. Parmi les raisons de ce positionnement, nous pouvons noter le fait que l'École de Francfort constitue l'un de ses principaux repères paradigmatiques, sa participation aux événements de mai 68 et sa conception militante de l'enseignement. Il s'avère en effet que lorsque Mélodie A était enseignante dans un lycée professionnel, elle a travaillé notamment la pédagogie institutionnelle, plutôt en vogue dans le contexte socio-historique de la fin des années 1960 et début des années 1970 (« *j'ai travaillé en ce qu'on appelle pédagogie institutionnelle, on faisait un conseil où les élèves critiquaient, il y avait un cahier, enfin bon, il y avait cet aspect-là.* ») ;

Concernant le pôle axiologique de la distanciation et de la neutralité axiologique, Louis C est quasiment un idéal-type du sociologue neutre. Même lorsqu'il nous parle de sa participation aux événements de mai 68, il l'identifie comme une expérience d'observation et non pas d'engagement. Il est par ailleurs le seul professeur qui prétende faire preuve de neutralité axiologique et être « *totalelement extérieur* » à ses objets d'étude. Si Barbara B se situe dans le même pôle que Louis C, elle tient néanmoins une position plus modérée. Certes, elle défend une frontière imperméable entre le politique et le scientifique (« *Mais moi je ne veux pas des thèses politiques, je veux des thèses scientifiques* ») et elle ne se réfère aucunement durant notre entretien aux sociologues critiques. Lesquels sont plutôt marginalisés ou déconsidérés dans ses écrits sociologiques. Néanmoins, Barbara B laisse entendre que sa sociologie est engagée

---

<sup>340</sup> « *Mais la sociologie, la dernière venue des sciences, est une science critique, d'elle-même et des autres sciences ; critique aussi des pouvoirs, y compris des pouvoirs de la science.* » (« Le sociologue en question », in P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, 1984, Les Éditions de Minuit, p. 49)

(« *d'une certaine manière je fais de la sociologie engagée, mais du coup, je fais gaffe* »), sans nous expliciter cependant en quoi elle est justement engagée.

Nous pouvons ici introduire le fait que ces tensions axiologiques sont généralement perçues par les étudiants en sociologie de *l'Université* à travers les filtres d'interprétation de chaque professeur de la section, comme en témoigne l'anecdote suivante que nous a racontée Barbara B durant notre entretien :

*« Un jour, certains Master 1 sont venus me dire à la pause “de toute façon, vous, vous faites de la sociologie “de merde” en gros, parce que vous vous faites de la sociologie qui est vendue au grand capital, de la sociologie sous contrat, et un autre sociologue nous a bien expliqué qu’il y avait la sociologie, la vraie, qui ne sert que la science, et puis il y a une sociologie qui est la mienne et qui est une sociologie pour vivre”. »*  
(Barbara B)

On voit bien dans cet extrait comment peut être interprété le positionnement axiologique de Barbara B du point de vue des étudiants s'orientant du côté du pôle de la critique, auquel appartient notamment César E (implicitement évoqué dans l'extrait). De leur point de vue, la « *vraie* » sociologie est celle qui critique les institutions et qui revendique l'autonomie du champ sociologique auprès des champs économique et politique afin justement de pouvoir produire légitimement un point de vue critique sur la réalité sociale. Par contre, la sociologie de Barbara B est, de leur point de vue, celle qui parle depuis une position se voulant neutre (*i.e.* ne prenant pas partie contre les institutions) mais qui s'engage en mettant au service son discours auprès des institutions (ayant pour contre don un financement de la recherche, sous la forme de contrats CIFRE et d'allocations de recherche concernant les thèses de doctorat).

#### ◆ *Tensions paradigmatiques*

L'orientation interactionniste de la sociologie de Barbara B et sa vive critique envers celles qui prennent les individus pour des « *idiots culturels* » la situent du côté du pôle paradigmatique anti-déterministe, à la différence de Louis C, dont l'ancrage paradigmatique durkheimien et bourdieusien le conduit à se focaliser sur la recherche des déterminants sociaux, sous leur aspect avant tout de contrainte (ou d'autocontrainte, lorsque cette dernière s'intériorise sous la forme d'un *habitus*). L'ouvrage central que Louis C a publié sur le crime constitue une parfaite illustration de son positionnement paradigmatique. Comme il nous le précise durant l'entretien, il a appliqué en fait au crime les schèmes d'analyse que Émile Durkheim a mobilisés pour

analyser le suicide : « *j'ai fait un truc complètement durkheimien, comme Le suicide. Et j'ai pris la statistique... [...] Je me suis dit "plutôt que de refaire Le Suicide, j'ai les mêmes éléments, je vais faire ça avec le crime, ce sera un peu moins copié"* Voilà, c'est tout... ». Cela dit, le positionnement déterministe de Louis C s'avère modéré du fait qu'il accorde une place à la liberté et aux stratégies des « *acteurs/agents* », dont il étudie parfois les conditions sociales de possibilité (*cf.* son article sur les conditions sociales d'émergence d'un *habitus* volontariste) tout en soulignant les potentialités émancipatrices du « *travail réflexif* » de type sociologique. C'est du côté de Mélodie A que nous retrouvons finalement la conception la plus déterministe de la sociologie, puisqu'elle tend à ne percevoir les déterminants sociaux (et par la même occasion la sociologie de Pierre Bourdieu) que sous leur aspect coercitif. Et si elle remet en question la portée des déterminants sociaux, c'est à partir d'une perspective non sociologique (celle de la dimension psychologique et individualisée des émotions). Ce qui confirme bien que son positionnement paradigmatique sociologique est marqué du sceau du déterminisme (ontologique).

Quant à Modeste D et César E, si leurs positionnements paradigmatique se situent du côté du pôle déterministe (souscrivant, tout comme Mélodie A et Louis C, au principe méthodologique de non-conscience), leurs positionnements s'avèrent encore plus modérés que celui de Louis C du fait qu'ils insistent davantage sur la face double et contradictoire des déterminants sociaux (à la fois contraintes, illusions et supports émancipatoires). C'est surtout le cas de Modeste D qui inscrit la liberté dans la structure même de la réalité en tant qu'elle est lacunaire et contradictoire, puisque soumise à « *des déterminismes multiples, partiels et contradictoires* ». Concernant César E, c'est en se référant à l'expérience du *satori* et à la pensée négative hégélienne qu'il aborde l'avènement transitoire de la lucidité.

#### ◆ *Tensions méthodologiques*

C'est probablement au sein de la tension méthodologique que les prises de position des professeurs de sociologie de *l'Université* divergent le plus. Ainsi, la place déterminante que Modeste D et César E accordent au travail du concept (intégrant de ce fait l'exercice philosophique au cœur du travail sociologique) attire bien des critiques et des rejets du côté de Barbara B et de Louis C, qui ont tendance à focaliser le travail du sociologue sur la formalisation de données empiriques recueillies. Le positionnement de Barbara B s'avère plus modéré que celui de Louis C, car si elle reconnaît l'intérêt pragmatique de certains modèles théoriques (qui lui apportent « *des billes* » pour comprendre les données qu'elle recueille), Louis C nous parle

de ses efforts pour arrêter de penser et se contenter de décrire, observer ce qui l'entoure et entendre ceux qui lui parlent. Mélodie A occupant une position médiane au sein de cette tension méthodologique.

#### ◆ *Tensions pluridisciplinaires*

Enfin, la tension pluridisciplinaire qui traverse la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* est marquée d'un côté par une conception de la pluridisciplinarité ordonnée par une discipline maîtresse, la sociologie, qui va monter en généralité en intégrant des schèmes de pensée issus principalement de l'anthropologie durkheimienne (Louis C) ou de l'anthropologie maussienne (Barbara B). Les autres disciplines (comme la linguistique ou le droit) ayant plutôt une fonction de satellites autour de ce pôle disciplinaire socio-anthropologique (qui s'avère être une anthropologie sociologique).

De l'autre côté, nous retrouvons une pratique de la pluridisciplinarité caractérisée par plusieurs pôles disciplinaires, parmi lesquels nous retrouvons bien évidemment la sociologie mais qui est définie dans ses limites heuristiques, que ce soit pour opérer un travail du concept (nécessitant le recours de la philosophie) ou pour comprendre un objet comme l'émotion musicale et son aspect en partie innommable (nécessitant le recours de la musicologie, de la psychologie ou encore de la neurologie). Le passage de la sociologie à l'anthropologie (entendue comme étude de l'Homme dans tous ses aspects) qu'opère Mélodie A, Modeste D et César E est donc marqué non pas par une montée en généralité des schèmes d'analyse sociologiques (ce qui peut prendre la forme dogmatique d'un certain sociologisme) mais plutôt par la reconnaissance des défaillances et de l'incomplétude des schèmes d'analyse sociologiques, nécessitant un travail proprement non sociologique (à partir d'autres schèmes d'analyse comme ceux de la psychanalyse ou de la psychologie cognitive). Dans cette configuration, les autres disciplines ne sont pas des satellites d'un pôle disciplinaire sociologique mais constituent de véritables pôles disciplinaires, bénéficiant d'une autonomie relative dans l'analyse du chercheur. C'est pourquoi nous parlons à ce propos de pluridisciplinarité multipolarisée.

### **7.3. LE GROUPE DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE ÉTABLIS ET CELUI DES MARGINAUX**

Jusqu'à maintenant nous nous sommes centré sur les prises de position des professeurs de sociologie de *l'Université* mais nous nous sommes finalement peu arrêté sur leur position au



sein de cet espace ni sur les dispositions sociales qui les y ont amenés ou les capitaux qui leur permet de maintenir ou défendre leur position. Ce à quoi nous allons désormais en partie remédier.

Si on prend pour point de départ les sympathies et antipathies ou alliances et conflits qui ont traversés la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* pendant les années 2000<sup>341</sup>, une ligne de démarcation apparaît entre d'un côté Barbara B et Louis C et de l'autre côté Mélodie A, Modeste D et César E. Cela ne signifie évidemment pas que chaque groupe se caractérise par une parfaite cohésion.

Sur un plan épistémologique, on peut ainsi repérer une certaine proximité entre Barbara B et Louis C. S'ils tendent plutôt à s'opposer sur un plan théorique (Barbara B est une sociologue interactionniste, qui a notamment personnalisé son discours sociologique dans la critique du concept de reproduction, tandis que Louis C propose un structuralisme constructiviste qui s'inscrit dans la lignée des travaux de Pierre Bourdieu), ils ont par contre des prises de position axiologiques et méthodologiques de même qu'une conception de la pluridisciplinarité relativement proches. Modeste D et César E se rejoignent sur chaque dimension épistémologique, le second ayant toutefois un positionnement plus modéré que le premier (en particulier concernant les plans paradigmatique et axiologique, de par le fort ancrage de la sociologie de Modeste D dans le paradigme marxien). Quant à Mélodie A, si elle tend à avoir des prises de position médianes au sein des différentes tensions épistémologiques, sa proximité est plus grande avec le binôme composé de Modeste D et César E que celui composé de Barbara B et Louis C. Nous pouvons donc en déduire que les alliances ou conflictualités sur un plan relationnel ont un "air de famille" avec les alliances ou conflictualités sur un plan épistémologique<sup>342</sup>.

Si on prend en compte désormais la manière dont chaque professeur a intégré la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*, une ligne de démarcation apparaît et distingue les deux mêmes groupes. Nous retrouvons d'un côté ceux qui, pour reprendre une des expressions phares des agriculteurs étudiés par Barbara B, sont « *nés dedans* », dans le sens où cette section

---

<sup>341</sup> Nous pouvons rappeler ici que l'échantillon des écrits des apprentis sociologues se constitue des thèses de doctorat et mémoires de master ou DEA soutenus entre 1999 et 2008.

<sup>342</sup> Le terme d'alliance est tout particulièrement métaphorique concernant la relation objective entre Mélodie A d'un côté et Modeste D et César E de l'autre, puisque le départ en retraite de Mélodie A se déroule environ cinq ans après l'arrivée de Modeste D au sein de la section de *l'Université*. Par conséquent, la faible durée de leur coexistence au sein de la section n'a pu donner lieu qu'à de rares et relativement superficielles interactions. Et ce d'autant plus du fait de la structure féodale de la section, divisée en champs de recherche présidés par un professeur (la culture pour Mélodie A ; les professions pour Barbara B ; le crime pour Louis C ; le politique pour Modeste D ; la connaissance pour César E) et qui se traduit davantage par des pactes implicites de non agression sur les terres du voisin (et du coup une relative indifférence à l'égard de son travail) qu'un réel travail d'équipe.

est, d'une certaine manière, née avec Louis C tandis que Barbara B y a été formée (durant son premier cycle universitaire).

En effet, Louis C se considère comme l'un des pères fondateurs de la sociologie à *l'Université*. Il faut dire qu'il a quasiment été le premier chargé de cours en sociologie de *l'Université*. Cela remonte à 1969, année durant laquelle Louis C obtient un certificat d'études supérieures d'ethnologie générale<sup>343</sup> et où il candidate pour donner des charges de cours à *l'Université*. Il succède alors à Judith Miller et Jacques-Alain Miller (bien connus pour être l'une des filles et le gendre de Jacques Lacan). Alors qu'il n'intervient initialement que pour trois heures de cours par semaine (tout juste de quoi lui payer son trajet en train), un poste d'assistant est créé un mois après sa venue. Louis C est logiquement nommé, « *parce que j'avais été le mec qui était allé au charbon pour prendre des charges de cours* »<sup>344</sup>. Ainsi débute son installation durable dans la section de sociologie de *l'Université*. En 1976, Louis C soutient sa thèse de troisième cycle, sous la direction de Louis-Vincent Thomas et avec comme intitulé « *Crime : Sociologie et anthropologie* ». Il s'inscrit alors sur la LAFMA (liste d'aptitude aux fonctions de maître assistant) et ne devient maître-assistant qu'en 1983<sup>345</sup>. En 1987, il devient maître de conférences puis professeur en 1989, toujours au sein de *l'Université* qui, à ce jour, demeure son lieu de rattachement, soit quarante ans après son arrivée en tant que chargé de cours (en 1969). Ce que Louis C résume parfaitement en nous disant « *J'ai tout fait ici...* ». Par ailleurs, lorsque nous débutons notre entretien et lui demandons s'il souhaite apporter des compléments au résumé que nous venions de lui proposer concernant ses principaux axes de recherche et projets professionnels, Louis C s'empresse d'ajouter qu'il n'est pas encore prêt de quitter le navire de *l'Université* :

---

<sup>343</sup> Louis C valide un DEA de sociologie dans la foulée et s'inscrit en thèse, sous la direction de Louis-Vincent Thomas en 1971.

<sup>344</sup> On retrouve ici des expressions symptomatiques de la culture du travail au sein des classes populaires. On peut faire d'ailleurs un rapprochement avec Barbara B lorsqu'elle insiste sur le fait que, contrairement à certains de ses collègues, elle « *a mouillé sa chemise* » avant de devenir universitaire. De son côté, Louis C rappelle qu'il est « *allé au charbon* » avant qu'il obtienne une place moins précaire au sein du champ universitaire, mais tout en insistant sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'un plan de carrière.

<sup>345</sup> Louis C n'avait pas une once d'*habitus* universitaire et donc aucun sens pratique pour s'orienter au sein du champ universitaire. Ainsi ne savait-il pas que l'inscription sur la LAFMA n'était pas suffisante pour obtenir un poste de maître assistant mais qu'il fallait aussi candidater (tout comme aujourd'hui la qualification du CNU n'est pas suffisante pour obtenir un poste de maître de conférence, une candidature lors de l'ouverture d'un poste étant nécessaire) : « *Et... pour montrer à quel point j'étais hors jeu, de tout truc de carrière, c'est que même inscrit sur la LAFMA, c'est comme si on disait qualifié maintenant, etc., j'ai passé trois ou quatre ans, au moins... cinq ans, plus que ça, sans candidater sur des postes de maître de conf., parce que je ne savais pas qu'il fallait candidater, je croyais que quand on était inscrit sur la liste, on passait automatiquement ! Et donc je n'ai jamais candidaté pendant 5 ans. Voilà. Je n'étais pas au courant.* » (Louis C)

« Hé bien ce que je peux vous dire c'est que je vais encore être actif... être en activité au moins 5 ans. [...] J'ai 64 ans, les profs peuvent aller de droit jusqu'à 68 ans et ils peuvent éventuellement rajouter des années en fonction de situations familiales spécifiques, donc moi je suis plutôt dans une configuration où je risque très probablement d'enseigner au moins jusqu'au 31 août qui suivra mes 69 ans, c'est-à-dire le 31 août 2014. Voilà... » (Louis C)

Il n'est donc exagéré d'avancer que Louis C est durablement établi au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*, qui s'est par ailleurs développée avec lui. Louis C souligne à plusieurs reprises son attachement mais aussi son dévouement pour *l'Université*. Lui qui est « *allé au charbon* » pour effectuer trois heures de charges de cours par semaine en 1969, lui qui a été « *précaire* » mais actif en tant qu'assistant jusqu'en 1983 (date à laquelle il devient maître-assistant). Lui qui a choisi de devenir professeur à *l'Université* alors qu'il avait aussi été classé premier à Nantes. Son discours évoque ici l'esprit du don, avec une multitude de petits dons effectués pendant des dizaines d'années (don de temps, don d'énergie, don de connaissances, bref don de soi) sans attente de retour, ou tout du moins sans certitude concernant un possible contre-don (Louis C insiste sur le fait qu'il n'avait pas de plan de carrière).

La figure du père fondateur de la sociologie à *l'Université* apparaît aussi dans le discours de Louis C lorsqu'il justifie notamment son choix pour *l'Université* (plutôt que Nantes) du fait que « *tout [y] était à faire* », manière subtile aussi de ne reconnaître aucune dette symbolique ni l'avantage de n'avoir aucune concurrence statutaire. En effet, Louis C est le premier professeur de sociologie de *l'Université* (tandis qu'il n'aurait été qu'un professeur de sociologie de plus à Nantes) :

« *je me suis dit, je ne vais pas me faire chier à rentrer dans une équipe déjà constituée ..., à [l'Université], tout était à faire, il n'y avait pas de deuxième cycle... Il n'y avait rien, juste un DEUG, le troisième cycle, et puis terminé, pas de licence. Et... Donc j'ai choisi [l'Université].* » (Louis C)

Parmi les raisons qui l'ont amenées à opter pour *l'Université* plutôt que Nantes, Louis C évoque aussi la présence d'un capital social local (relativement à son champ d'étude, le crime), qu'il est parvenu à accumuler de par sa présence déjà durable sur le territoire (cela fait alors déjà vingt ans qu'il enseigne à *l'Université* lorsqu'il y obtient le poste de professeur, en 1989).

Plutôt que de parler de capital social local, nous pouvons parler ici de « *capital d'autochtonie* »<sup>346</sup>, concept que mobilise Nicolas Renahy dans ses recherches sur le milieu rural<sup>347</sup> et que nous pouvons transposer au microcosme universitaire de *l'Université*. Le capital d'autochtonie dont dispose Louis C et qu'il s'évertue à sauvegarder et à accumuler, réside dans les avantages qu'il parvient à tirer du fait qu'il est « du coin » (« *j'avais déjà des réseaux sur des questions criminelles dans le coin* »). Accepter le poste de professeur à Nantes ne lui aurait plus permis d'activer son capital d'autochtonie (problématique que nous retrouvons d'ailleurs chez plusieurs apprentis sociologues qui se sont plus ou moins focalisés sur la constitution d'un capital d'autochtonie au sein de *l'Université* comme stratégie d'insertion professionnelle post-doctorale<sup>348</sup>).

Ce capital d'autochtonie, Louis C va notamment le valoriser en mettant l'accent sur tout ce qu'il a pu donner et tout ce qu'il continue à donner à *l'Université*. Car si avant lui « *il n'y avait rien* », tout du moins en terme d'enseignement, puisque la section ne disposait pas de second cycle. Par contre, avec l'arrivée de Claude J (nommé maître de conférences en 1984) et de son capital social, qui lui n'est pas local mais national, *l'Université* disposait déjà avant la nomination de Louis C (en tant que professeur) d'un laboratoire de recherche, qui « *était même CNRS* »<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> « *Quand on parle de quelqu'un dans l'espace rural, on le situe de suite par rapport à son appartenance familiale, résidentielle, professionnelle : par rapport à ce qui le relie au "coin". L'appartenance territoriale joue toujours un rôle fort de reconnaissance sociale. Selon l'état de l'économie et du marché du travail, cette appartenance est susceptible de constituer une forme de capital social, appelé capital "d'autochtonie". Parce que l'on s'appelle Durand ou Dupuis, que l'on bénéficie de la réputation liée à un patronyme, on peut entrer plus ou moins facilement – et honorablement – sur le marché du travail local.* » (N. Renahy, « Ouvriers ruraux : l'isolement géographique n'a pas toujours été isolement social », EMPAN 2007/3, N° 67, pp. 50-54, 2007).

<sup>347</sup> N. Renahy, *Les Gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte, 2006.

<sup>348</sup> Parmi les nombreuses modalités d'accumulation de ce capital d'autochtonie que l'apprenti sociologie peut investir, l'une des principales consiste à « se montrer », c'est-à-dire à montrer qu'on est là, toujours prêt à réagir, à soutenir, à assister « sur le champ » son maître à penser et ses adjudants. Il ne s'agit pas uniquement de se montrer, il faut aussi participer, de manière toute aussi ostentatoire, à toutes les activités de la section et du laboratoire : séminaires, journées d'étude, colloques mais aussi participation aux tâches administratives et bien entendu « *aller au charbon* » en prenant des charges de cours. Parfois, il s'agit aussi d'accepter d'être le nègre de son directeur de thèse en se coltinant tout le travail de recherche et d'écriture d'un article pour finalement se retrouver second auteur (le directeur de thèse donnant néanmoins à son doctorant l'honneur d'accoler son nom légitime auprès du sien). Cette stratégie d'accumulation d'un capital d'autochtonie (entendu comme capital social local) peut aussi se traduire par l'accumulation d'un capital intellectuel local, l'apprenti sociologue se vouant corps et âmes à la sociologie de son maître à penser tout en priant que « le localisme » lui permettra de mettre à profit son capital d'autochtonie et ainsi d'obtenir à la sortie de son doctorat un poste de maître de conférences au sein de *l'Université*. La limite de ce capital d'autochtonie tient au peu de valeur qu'il risque d'avoir sur un plan national ou international. Il peut même se convertir en handicap et en stigmata, si le fait « d'être du coin », *i.e.* le fait d'avoir passé toute sa trajectoire universitaire au sein d'une seule et même université, jette un discrédit sur la personne et sur son savoir et savoir-faire local, trop local... Cela étant d'autant plus probable dans le contexte idéologique actuel, qui valorise et exige la mobilité, le changement, percevant par conséquent l'immobilité comme un repli sur soi (on retrouve ici la logique structurale des schèmes de pensée, où va s'associer une multitude d'oppositions conceptuelles du type ouvert/fermé, statique/dynamique, local/international...).

<sup>349</sup> La petite histoire veut que lorsque Claude J quitta *l'Université*, il ne partit pas qu'avec son capital social national, mais aussi avec le label CNRS, ce que Louis C n'estime « *pas vraiment correct* ».

Si Claude J peut donc être considéré comme le père fondateur de l'axe recherche de *l'Université*, Louis C s'attribue par contre la paternité du développement de l'enseignement, paternité qu'il partage néanmoins avec Nathan I, nommé professeur de sociologie à *l'Université* en 1990, peu de temps après le départ de Claude J. Louis C et Nathan I constituent les deux "patrons" de *l'Université* durant les années 1990, Louis C prenant la tête du laboratoire de recherche (suite au départ de Claude J) de 1990 à 1996, tandis que Nathan I dirige la section durant la même période (il quitte *l'Université* en 1997). Période durant laquelle ils montent et co-dirigent une revue (qui va publier vingt-quatre numéros ainsi que quatre livres entre 1992 et 1998). Louis C insiste beaucoup sur l'effervescence de cette période et la dynamique d'équipe qu'il connaît alors avec son binôme. Il évoque avec une certaine fierté tout ce qu'ils ont alors donné à *l'Université*, apparemment sans la moindre stratégie ni le moindre rapport de force... Louis C faisant même un véritable éloge de Nathan I en le définissant comme « *un grand serviteur de l'État* », rien que ça ! :

**Louis C** : « *Et on s'est mis à bosser ensemble. Et dans les six ans, on a fait créer quatre postes de prof, et deux ou trois postes de maîtres de conf, et là maintenant on est en train de perdre tous les postes de profs... c'est extraordinaire. C'est incroyable ! Et on a produit, on a produit, on a fait des trucs... c'était incroyable. On était cité comme étant la section de sociologie en France qui était parmi les plus dynamiques... après Nantes, dans les années 80, et puis après c'était [l'Université] où c'était très actif.* »  
(Louis C)

**PF** : Mais vous êtes très attachés à l'idée d'un travail d'équipe ? Parce que il y en a qui semblent être très individualistes...

**Louis C** : « *Il y en a qui servent et il y en a qui se servent... Et Nathan I est un grand serviteur de l'Etat, et de ce point de vue-là, il se trouve qu'on a fait une équipe incroyable, parce que... en étant différents, et on n'était pas dans une histoire de pouvoir, ni l'un ni l'autre, et on a fonctionné en binôme avec une articulation incroyable, incroyable... Et donc on était que dans de la dynamique, et on s'amusait... et on se marrait... on bouffait ensemble tous les jeudis midi, au resto, on discutait, c'était le gai savoir... »*

Quant à Barbara B, elle ne cache pas la relation de dette qui la lie à Louis C. Il se trouve qu'elle a effectué son premier cycle à *l'Université* et eu notamment comme “maître à penser” Louis C, mais seulement deux ans. En effet, comme Louis C nous l'a confirmé durant l'entretien, *l'Université* ne proposait durant les années 1980 qu'un DEUG de sociologie, ce qui contraignait les étudiants désirant continuer leur cursus à aller “voir ailleurs”. Ainsi, Barbara B s'est inscrite dans une université parisienne, la même où Mélodie A a effectué son doctorat, et elle y a soutenue sa thèse de doctorat sous la direction de Henri Mendras. On peut d'ailleurs remarquer que “le monde est petit” parmi les professeurs de sociologie de *l'Université* puisqu'on peut aussi relever que Louis C et son cher binôme Nathan I ont soutenu leur thèse de troisième de cycle ainsi que leur thèse d'État au sein de la même université (Paris V) et qu'ils ont même eu le même directeur de thèse, en la personne de Louis-Vincent Thomas (avec à chaque fois deux années d'écart, Louis C ayant soutenu deux ans avant Nathan I sa thèse de troisième cycle et sa thèse d'État)<sup>350</sup>. Quant à César E, il a eu comme directeur de thèse Nathan I et Louis C faisait partie de son jury de thèse. Enfin, Nathan I a conseillé à Mélodie A de postuler au poste de professeur à *l'Université* lors de son départ pour d'autres horizons institutionnels. Seul Modeste D échappe donc totalement au binôme Louis C – Nathan I, en terme de trajectoire universitaire et professionnelle. Autrement dit, c'est le seul véritable “inconnu au bataillon” lors de son arrivée à *l'Université*.

Revenons à la relation de dette qui lie Barbara B à Louis C. Ce dernier lui a “donné” sa formation de sociologue et notamment sa « *sensibilité anthropologique* ». Il fait en tout cas partie des trois figures clés de l'histoire de vie de Barbara B avec la sociologie :

*« Moi, si tu veux, les personnes importantes dans ma vie, c'est Louis C, que je n'ai eu que deux ans parce qu'après je suis partie ; c'est Mendras évidemment [son directeur de thèse] et puis après c'est Claude J, par ordre d'apparition dans ma culture théorique. Parmi ces gens-là, c'est sans doute Louis C sur la sensibilité anthropologique, à laquelle je tiens beaucoup, et qui a toujours été présent dans mes travaux. J'ai toujours été amené..., en fait je suis un peu bancal. Parce qu'il n'y a pas plus sociologue que Claude J, la sociologie des professions, c'est vraiment la sociologie*

---

<sup>350</sup> Louis C soutient sa thèse de troisième cycle en 1976 (« Le crime : Sociologie et anthropologie ») tandis que Nathan I la soutient en 1978 (« La médecine salariée en France »). Concernant leur doctorat d'État, Louis C le soutient en 1984 (« Directions pour une anthropologie du crime »), avec notamment Pierre Fougeyrollas et Michel Maffesoli parmi les membres de son jury, tandis que Nathan I soutient sa thèse d'État en 1986 (« Le sujet. Contribution à une critique des sciences humaines »).

*carrée... Et il n'y a pas plus anthropologue que Mendras, d'une certaine façon. »*  
(Barbara B)

La dette symbolique qui lie Barbara B à Louis C ne se limite pas à sa phase d'apprentissage. Même si nous ne disposons que d'informations fragmentaires à ce propos, plusieurs recoupements nous permettent néanmoins d'affirmer la participation directe de Louis C à la nomination de Barbara B en tant que professeur de sociologie à *l'Université*, le fléchage du poste convenant notamment parfaitement à l'intitulé de son ouvrage d'habilitation à diriger des recherches. Mais on peut surtout souligner le fait qu'au binôme Louis C/Nathan I va se substituer le binôme Louis C/Barbara B, Louis C lui transmettant notamment "la place" de directeur du laboratoire<sup>351</sup>, que Barbara B va occuper pendant dix ans à compter de 1997 (Louis C occupant quant à lui le statut de directeur-adjoint). De même, on peut remarquer que Barbara B a pris du "grade" au sein de la revue éditoriale de *l'Université*, faisant partie du secrétariat de rédaction de la revue de 1992 à 1995 pour ensuite intégrer le conseil de direction à partir de 1996, auprès de Louis C et Nathan I.

La présence de Barbara B au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* s'est donc progressivement et durablement établie, Barbara B occupant successivement ou simultanément diverses places au sein de l'institution : étudiante, maître de conférences puis professeur au niveau statutaire ; membre du secrétariat de rédaction puis membre du conseil de direction au niveau éditorial ; directrice de section et directrice du laboratoire au niveau organisationnel. Le tout s'étalonnant sur désormais environ vingt-cinq ans (*i.e.* environ vingt-cinq de temps de présence et de travail au sein de *l'Université*).

Maintenant, si on s'intéresse à la manière dont Mélodie A, Modeste D et César E ont intégré la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* en tant que professeurs de sociologie, il est indéniable qu'eux ne sont pas "nés dedans", à la différence de Barbara B et de Louis C (qui lui a "grandi avec" la section). Mélodie A, Modeste D et César E constituent plutôt des étrangers qui se sont introduits au sein de *l'Université*.

Concernant Mélodie A, elle a effectué l'intégralité de sa formation universitaire ailleurs qu'à *l'Université*, tout comme Modeste D. Comme nous l'avons d'ores et déjà introduit, la

---

<sup>351</sup> Néanmoins, la place n'a pas été directement transmise de Louis C à Barbara B puisque c'est temporairement Clifford K, un professeur d'ethnologie nommé à *l'Université* au milieu des années 1990 et qui va devenir par la suite l'un des ennemis jurés de Louis C, qui va prendre la direction du laboratoire en 1996-1997, Louis C étant alors directeur adjoint du laboratoire tandis que Barbara B dirige la section.

première partie de la carrière professionnelle de Mélodie A se déroule au sein d'un Centre d'Enseignement Technique (CET) en tant que professeur de sciences économiques et sociales, (les CET sont transformés en Lycées d'Enseignement Professionnel (LEP) en 1976 puis de nouveau transformés en Lycées Professionnels (LP) en 1985). Alors qu'elle prépare le concours d'entrée à Normal Sup. à Cachan, les événements de mai 68 lui font prendre un tournant biographique et l'amènent à passer le concours d'entrée de formation des professeurs pour enseigner dans un CET, auprès de la classe ouvrière (et au grand dam de ses parents...). Et c'est notamment afin de mieux comprendre le milieu d'origine des élèves inscrits en CET et qui se distingue donc de celui de Mélodie A, qu'elle décide de s'inscrire en maîtrise de sociologie à l'Université de Nanterre. Et c'est toujours dans l'idée de comprendre les jeunes des classes populaires (en liant ce public avec la musique) qu'elle s'inscrit en thèse. Sa thèse soutenue, elle continue sa carrière dans l'enseignement professionnel mais devient proviseur d'un LEP. Elle ne bifurquera vers l'enseignement universitaire qu'à l'occasion de charges de cours (qu'on lui demande de faire) et qui provoquent chez elle un « *déclit* », puisqu'elle se rend compte que les étudiants aussi avaient « *besoin d'une autre pédagogie* ». Il faut en effet savoir que Mélodie A a beaucoup travaillé la pédagogie institutionnelle élaborée par Fernand Oury (la musique dans ce cadre pédagogique constituant ainsi un des supports à partir duquel l'enseignant peut mettre en place un lieu de parole avec les élèves). C'est donc une intention avant tout pédagogique qui conduit Mélodie A sur la voie de l'enseignement universitaire, auquel il faut ensuite ajouter le goût pour la recherche :

*« Et puis, on m'a demandé d'être chargé de cours. Bon, ce que j'ai fait, et c'est là où il y eu un peu le déclit. C'est que, j'ai vu que les jeunes que j'avais à la fac, ils avaient aussi besoin d'une autre pédagogie. Alors je me suis dit "pourquoi pas devenir maître de conf. ?" Et à partir du moment où j'ai été maître de conf., j'ai eu plus la possibilité de faire de la recherche, et ce qui m'intéressait c'était, bien sûr les jeunes, mais surtout la musique. » (Mélodie A)*

Mais lorsque Mélodie A obtient un poste de maître de conférences à l'Université de Nanterre (son université de soutenance), elle n'est pas pour autant une "vraie" ou une "pure" sociologue, au sens où l'entendent Barbara B et Louis C. En fait, elle enseigne « *comme sociologue* » dans une section de musicologie. Ce qui explique pourquoi, avant de devenir professeur de sociologie à l'Université, Mélodie A dirigeait des thèses en sociologie mais aussi en musicologie. Et elle a par ailleurs continué à avoir des étudiants inscrits en doctorat de



sociologie au sein de plusieurs universités parisiennes alors qu'elle était professeur à *l'Université*, ce qui constitue un des facteurs de sa marginalisation au sein de cette section.

Nathan I va jouer un rôle important dans la venue de Mélodie A au sein de *l'Université*. C'est lui qui l'informe du poste de professeur qu'il libère, du fait qu'il devient directeur scientifique adjoint au département des Sciences de l'Homme et de la Société. Ayant la possibilité d'être dans deux universités, *l'Université* et Aix-en-Provence, Mélodie A « choisit » *l'Université*, ce qui n'est pas sans rappeler le choix de Louis C pour *l'Université* plutôt que pour Nantes (à la différence près, et qui n'est pas négligeable, que Louis C était déjà "dedans", en tant que maître de conférences). Par ailleurs, le récit de Mélodie A semble de prime abord confirmer l'image positive qu'avait durant les années 1990 la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*, ce dont est particulièrement fier Louis C. Mais à la différence de Louis C, les louanges de Mélodie A sont dirigées vers les étudiants et non pas vers l'équipe pédagogique de *l'Université*... :

*« Et puis sur ces entrefaites, Nathan I m'a dit "mais il y a un poste". Et puis alors à Nanterre, ils me disaient "mais tu es tellement dynamique. Ce serait bien que tu ailles faire prof quelque part" Et j'ai dit "oui"... Alors, il faut savoir que j'ai fait le choix entre Aix et [l'Université], et que j'ai choisi [l'Université] pensant qu'on était plus travailleur. Voilà. Pour moi, Aix, comme je connais bien en plus, j'avais une maison pas loin mais... Mais je me disais "non, ils ne vont rien faire. Je vais à [l'Université] Voilà. C'est un choix comme ça... Ce n'était ni un choix théorique, ni rien. Bon, je me suis dit... c'était les étudiants, je me suis dit "ils vont plus bosser". Bon... Et... Si, si, les étudiants de [l'Université] sont formidables. » (Mélodie A)*

La nomination de Mélodie A en tant que professeur de sociologie à *l'Université* donne lieu à une véritable expérience de désenchantement. Nous ne pouvons ici divulguer de nombreux éléments d'information mais nous pouvons toutefois indiquer l'important contraste entre la représentation très positive que Louis C peut donner de cette section et celle, négative, que nous en donne Mélodie A<sup>352</sup>, dont le départ précipité en retraite, tout comme l'est celui de Modeste

---

<sup>352</sup> Précision importante, lorsque nous effectuons l'entretien avec Mélodie A, elle est alors professeur émérite, étant partie depuis environ deux ans en retraite. Ce qui peut constituer un facteur explicatif du détachement et de la liberté d'expression qu'elle a manifestés à l'égard de son vécu au sein de *l'Université*. Parmi ses remarques et regrets, nous pouvons citer le niveau général de l'enseignement, notamment au niveau de la méthodologie de la recherche (« *Je pense qu'ils sont mal formés en méthodologie, je l'ai dit dès que je suis arrivée*), ce que nous pouvons confirmer à titre personnel et que plusieurs apprentis sociologues de notre échantillon ont aussi mis en avant, sans que cela soit directement provoqué par nos questions ou relances. De même, Mélodie A déplore la

D, se fonde entre autre sur le maintien de sa position marginale au sein de la section. Nous nous contenterons d'une simple phrase de sa part, résumant plutôt bien la manière dont elle a vécu son passage au sein de cette section : « *Et à [l'Université], c'était horrible, alors là... C'était un rejet...* ».

Parmi tous les professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés, Modeste D est celui dont la présence au sein de la section est la plus brève : nommé en 2002-2003, il quitte le navire en 2009-2010, soit à peine huit ans plus tard. Mélodie A y restera à peu près dix ans tandis que César E réside (résiste ?) toujours dans les quartiers de *l'Université*, après y être entré au début des années 2000.

Sa trajectoire scolaire supérieure est similaire à celle de César E et passe par la philosophie. Tout comme Mélodie A, les événements de mai 68 constituent un élément clé de sa trajectoire biographique. De même, autre proximité biographique avec Mélodie A, Modeste D finance sa première année d'études supérieures en enseignant dans un collège d'enseignement général (CEG), filière d'enseignement scolaire qui précède la formation des collèges d'enseignement secondaire (CES). Si Mélodie A enseigne les sciences économiques et sociales, Modeste D enseigne le français, l'histoire, la géographie, « *et même la musique en cinquième...* » (encore un point commun avec Mélodie A). Toutefois, Modeste D n'enseigne dans un CEG qu'une seule année car il réussit un concours de prérecrutement qui lui donnait le statut d'élève-professeur. Jeune marié, la réussite à ce concours a une influence déterminante sur sa trajectoire biographique puisque sa situation familiale et économique l'incitait à stopper ses études supérieures, sans pour autant mettre fin à ses projets d'ordre intellectuel :

« *Mais si je n'avais pas réussi ce concours... Je me voyais déjà ne pas pouvoir poursuivre mes études et j'envisageais de rentrer dans les PTT, pour devenir facteur, tout simplement parce que je savais que ça me laisserait le temps pour des activités intellectuelles.* » (Modeste D)

Précision importante. Modeste D n'a pas attendu d'enseigner à *l'Université* pour publier des articles et des ouvrages. Ainsi, lorsqu'il enseigne la philosophie au lycée (après avoir obtenu

---

piètre qualité de la bibliothèque de la section, « *absolument nulle...* », ce que nous ne pouvons que confirmer puisque nous nous sommes employés à la réouvrir, en vain (la fonction multi-usage de cette salle, servant de bibliothèque mais aussi de salle de cours et de séminaires ne constituant pas des conditions adéquates pour les pratiques de lecture et d'écriture qu'on retrouve habituellement dans une bibliothèque universitaire). Ces deux exemples touchent malheureusement le cœur du travail sociologique, en tant qu'il constitue une alliance entre un travail méthodologique de terrain et un travail méthodique du concept (qui s'opère avant tout à travers la lecture).

le CAPES de philosophie), Modeste D publie notamment un ouvrage sur *L'Économique fétiche* ainsi que sur *La Néo-social-démocratie* (qu'il publie « avec un copain »), sans qu'il y ait pour autant de sa part un projet universitaire en vue. Comme bien souvent dans les histoires de vie des sociologues et des apprentis sociologues que nous avons interrogés, c'est une rencontre qui va entamer une bifurcation biographique mais aussi la genèse d'un désir, celui de devenir un enseignant-chercheur au sein d'une université. En ce qui concerne Modeste D, il s'agit d'un ami nommé conseiller principal d'éducation dans son lycée et qui, préparant alors lui-même une thèse de doctorat en sciences de l'éducation, l'incite fortement à faire de même plutôt que « [s']emmerder à enseigner la philo, qui plus est dans un lycée technique, commercial ». Dans un premier temps, Modeste D demeure tout de même à son poste et poursuit son « défi » qui consiste à enseigner la philosophie à un public qui lui est *a priori* rétif. Pour finalement changer d'avis au bout d'un certain temps. Le récit que nous propose alors Modeste D est pour le moins atypique mais aussi quelque peu désespérant pour l'apprenti sociologue que nous sommes, terminant notre thèse tant que bien que mal après cinq années d'inscription... :

*« Mais je restais donc prof de philo. Et alors je me suis dit "Oui, peut-être qu'il a raison". Il me restait un manuscrit sur les bras, le bouquin sur la classe de l'encadrement, je n'étais pas arrivé à le publier. J'ai dit "Banco. Perdu pour perdu, on va en faire une thèse !" C'est vraiment ça quoi ! Vu que je ne peux pas le publier, ça fera toujours une thèse quoi ! Donc j'ai fait le tour. Je suis tombé sur Fougeyrollas, qui m'a dit "oui". Alors je lui dis "Non, mais attendez, elle est faite", "Ah bon ? Elle est faite ? Alors vous me l'envoyez"... Bon, quinze jours après ou trois semaines après, il me dit "C'est excellent", enfin, il reprend deux ou trois trucs, simplement d'un point de vue universitaire quoi, il me dit "Bon, la biblio c'est un peu léger..." Bon, entre temps, je trouve à publier le bouquin en question, il me dit "Oui, mais vous savez, là, ce n'est plus possible. Il faut que ce soit un truc original", je lui dit "Ce n'est pas grave, je suis en train d'en achever un autre !" Alors il me dit "Bon et bien on va prendre ça comme un truc de DEA... Comme ça, ça vous donnera l'équivalent du DEA", parce que j'avais juste une maîtrise... Donc ce qui devait être ma thèse a fait mon mémoire de DEA et ensuite, dans la foulée... il me dit "Mais la thèse... ?", je lui dit "vous attendez six mois, c'est fini, je vous la rends" » (Modeste D)*

Après plusieurs échecs pour obtenir un poste de maître de conférences et alors qu'il ne se faisait « plus aucune illusion » à ce sujet, c'est de nouveau son ami CPE qui, devenu entre-

temps maître de conférences dans une université provinciale, le relance en l'informant de l'ouverture d'un poste et lui assure son soutien. Une fois devenu lui-même maître de conférences, Modeste D, fort de toutes ses publications, ne tarde pas pour passer son HDR puis postuler à des postes de professeurs des universités. C'est ainsi qu'il intègre en 2002-2003 *l'Université*, en étant apparemment inconnu au bataillon parmi la commission de recrutement.

Enfin, en ce qui concerne la manière dont César E a intégré la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* en tant que professeur de sociologie, nous avons donc d'ores et déjà précisé qu'il y a effectué son doctorat, sous la direction de Nathan I et avec notamment Louis C parmi les membres de son jury. Avant cela, sa trajectoire professionnelle est similaire en plusieurs points avec celle de Modeste D (études supérieures de philosophie puis enseignement de la philosophie en Ecole normale puis au lycée avant de bifurquer vers la sociologie et l'enseignement et la recherche universitaires). Il faut néanmoins préciser qu'il a aussi enseigné la psychologie en BTS ESF (économie sociale et familiale). Il a aussi été professeur à l'École Supérieure de Commerce de Poitiers. Épuisé par l'enseignement de la philosophie au lycée (ce qu'il fit tout de même pendant près de vingt ans), César E passe un DEA de philosophie à Paris XII puis s'inscrit en thèse de doctorat sous la direction de Nathan I à *L'Université*. Au niveau statutaire, il a entamé progressivement sa carrière universitaire en étant tout d'abord chargé de cours au sein d'une UFR STAPS puis dans un département de sociologie à l'Université de Poitiers, avant devenir maître de conférences en sociologie (toujours dans la ville de Poitiers).

Ainsi, quand on compare la manière dont chacun de ces sociologues est devenu professeur de sociologie à *l'Université*, deux groupes de professeurs se distinguent. Nous pouvons ici nous référer aux travaux menés par Norbert Elias et John L. Scotson<sup>353</sup> et avancer que Barbara B et Louis C forment le groupe des professeurs « établis » (*the established*) tandis que Mélodie A, Modeste D et César E forment le groupe des professeurs « marginaux » (*the outsiders*). En effet, Barbara B et Louis sont les « anciens » de *l'Université*. Louis C s'y trouve depuis désormais plus de quarante ans et y a mené l'intégralité de sa carrière professionnelle, tandis que Barbara B y a débuté ses études supérieures pour y revenir dès le début des années 1990 en tant que maître de conférences puis professeur de sociologie, cumulant désormais plus de vingt-cinq ans d'ancienneté au sein de *l'Université*. Le sentiment d'appartenance commune entre eux

---

<sup>353</sup> N. Elias et J. L. Scotson, *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard, 1997 [1965]

est indéniable (pensons par exemple au fait que Barbara B déclare avoir la même « *sensibilité anthropologique* » que Louis C, qui a été son principal maître à penser et avec qui elle est liée par une relation de dette symbolique). Ils se sont partagés les principaux postes de pouvoir de *l'Université* (directeur de section, directeur du laboratoire ou tout du moins directeur adjoint) notamment suite au départ de Nathan I. Au sein de cette configuration, Mélodie A, Modeste D et César E constituent plutôt des intrus, souvent identifiés par les professeurs établis comme des parvenus au sein du champ sociologique (puisque n'ayant pas une trajectoire universitaire "pure", c'est-à-dire centrée sur la sociologie). Ainsi, nous ne pouvons négliger le fait que derrière cette distinction entre établis et marginaux se cachent des enjeux de pouvoir, ou plus exactement des enjeux concernant la distribution des pouvoirs locaux (à commencer par l'appropriation des places maîtresses au sein de *l'Université* : la direction de l'enseignement et la direction de la recherche).

Le terme de « *groupe* » concernant les professeurs marginaux est plus que jamais un abus de langage dans le sens où on ne peut pas avancer que Mélodie A, Modeste D et César E ont développé un réel sentiment d'appartenance ou une forme d'identité collective. C'est notamment dû au fait qu'ils n'ont pas intégré en même temps la section (Mélodie A l'intègre à la fin des années 1990, César E en 2001 et Modeste D en 2002), leur coexistence ayant de plus été réduite par les récents départs en retraite de Mélodie A et Modeste D (ce dernier vient de partir en retraite, en cette année 2010, Mélodie A l'ayant précédé de quelques années).

Malgré tout, on peut retenir la notion de « *groupe de marginaux* » dans le sens où ils partagent une position similaire de marginal au sein de la configuration de *l'Université*. De plus, l'absence d'identité collective ne réfute aucunement le vécu d'une certaine familiarité, reposant entre autre sur leur proximité en terme de trajectoire biographique et au niveau de la structure de leurs capitaux. Et cela est d'autant plus juste si on se concentre sur le binôme associant Modeste D et César E.

Le groupe des professeurs établis, réunissant celui qui a fait naître la section (Louis C), et celle qui est "née dedans" (Barbara B), emprunte les stratégies évoquées par Norbert Élias et John L. Scotson afin de sauvegarder leur pouvoir local, telle la stigmatisation, mais provoquant aussi le processus inverse de la « *contre-stigmatisation* ». Ainsi, Modeste D et César E se retrouvent discrédités par leur (mauvaise) philosophie, véritable stigmatisme auquel ils répondent à travers des contres-stigmatisations, telle l'étiquette de "faitaliste" que leur lança à l'occasion d'un séminaire César E, réponse inversée au stigmatisme du philosophe ("théoriciste").

Outre les enjeux de pouvoir statutaire, nous retrouvons aussi des enjeux liés à la définition de la situation, problématique bien connue des interactionnistes à travers le célèbre théorème

de William I. Thomas : "*If men define situations as real, they are real in their consequences*"<sup>354</sup> (« *Si les hommes définissent des situations comme réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences* »). Parmi les termes de la définition de la situation qui constituent l'objet d'un conflit d'interprétations, nous pouvons notamment signaler celui de "travail", l'objectif étant notamment de s'approprier ce signifiant (« *nous, on travaille* ») et donc de priver l'autre groupe de ce signifiant (« *eux, ils ne foutent rien* ») afin de pouvoir d'autant plus les destituer (« *ils ne méritent pas leur place* »). Si nous resituons ce conflit d'interprétations au sein de la tension méthodologique que nous avons précédemment introduite et qui oppose le travail du concept au travail de terrain, il s'agit pour chaque groupe de récuser le terme de « *travail* » concernant l'activité de l'autre groupe (stratégie discursive que nous avons surtout rencontrée au sein des discours de Barbara B et de Louis C ainsi que de plusieurs de leurs apprentis sociologues et qui consistent donc à refuser d'identifier comme un "travail" sociologique les expériences relatives à l'explicitation, la cohérence ou la synthèse des concepts employés à propos d'une réalité sociale donnée et délimitée).

Nous ne développerons pas davantage cette analyse de la configuration des relations de pouvoir au sein de *l'Université* puisqu'il ne s'agit pas de la problématique centrale de ce travail de recherche. Pour autant, nous ne pouvons y échapper du fait que la compréhension de certains fragments d'entretiens des professeurs de sociologie tout comme de leurs apprentis sociologues n'aurait pu être possible si nous avions fait l'impasse sur cet aspect de la vie sociale quotidienne de *l'Université*. Car même si nous nous sommes efforcés de nous focaliser sur notre problématique interrogeant les liens entre l'histoire de vie des sociologues et apprentis sociologues et leurs prises de position sociologiques, leur parole (plus que leurs écrits) nous renvoie à cet aspect que nous voulions pourtant *a priori* ne pas aborder dans cette thèse<sup>355</sup>.

Prenons ici un simple exemple, celui de l'entretien effectué avec Anna B, l'une des apprentis sociologues qui effectue sa thèse sous la direction de Barbara B, et qui d'une certaine manière "met sur la table" la problématique du pouvoir mis en évidence par Norbert Élias. En effet, elle évoque l'impératif pour chaque membre du groupe des établis (auquel elle appartient en tant que doctorante de Barbara B) de ne pas aller trop "copiner" chez l'ennemi, sous peine de risquer de se faire marginaliser à son tour. Le "copinage" ne se réduisant aucunement aux interactions en face en face mais se situant aussi au niveau de la manière de faire de la

---

<sup>354</sup> W.I. Thomas and D.S. Thomas, *The child in America: Behavior problems and programs*, New York, Knopf, 1928, pp. 571-572

<sup>355</sup> Du fait de son aspect nécessairement polémique, qui ne peut que favoriser une lecture journalistique et politique de notre thèse plus qu'une lecture véritablement sociologique et épistémologique.

sociologie. Concernant Anna B, il s'avère qu'elle a la mauvaise habitude de lire des philosophes, et qui plus est les plus orthodoxes d'entre eux comme Platon (Louis C tolérant la lecture de philosophes hétérodoxes comme Michel Foucault, de même que Barbara B voue un certain culte à l'essayisme de Régis Debray et sa fameuse médiologie). Ce qui rapproche dangereusement Anna B de ce qui disqualifie notamment les sociologues du groupe des marginaux, à savoir leur étiquetage comme philosophes. Danger auquel n'est pas indifférente Barbara B et qui "s'en mêle" à travers certains sous-entendus, qui peuvent néanmoins être entendus par ses apprentis sociologues comme des "rappels à l'ordre" :

*« Evidemment qu'on est fortement orienté quand à un moment donné en début d'année on te dit "c'est ça qu'il faut dire, et puis pas ça", enfin je veux dire, moi je me fais toujours allumer quand... c'est une anecdote mais je me fais toujours allumer quand Barb. [Anna B identifie uniquement son directeur de thèse par l'usage contracté de son prénom] elle vient à l'improviste ici, pour boire un café et puis qu'elle me dit "mais qu'est-ce que tu fous là ?", sans me dire "c'est nul" mais elle va me dire "tu lis ça ?", "mais ce n'est pas notre biblio ça quand même", tout en disant "c'est bien, va voir", tu vois. » (Anna B)*

#### **7.4. LA MARGINALISATION DES DISPOSITIONS SCOLASTIQUE ET CRITIQUE**

Si nous nous préservons de développer davantage l'étude des relations de pouvoir au sein de la configuration de *l'Université*, nous maintenons tout notre intérêt pour la distinction éliásienne entre établis et marginaux, et que nous pouvons désormais appréhender en nous intéressant non pas à l'ensemble de la structure des capitaux de chaque professeur de sociologie de la section mais uniquement à quelques traits de leur *habitus*, relatifs à leurs expériences au sein de l'univers scolaire. En disant cela, nous indiquons que nous ne mobiliserons pas l'ensemble de l'appareillage conceptuel à partir duquel Pierre Bourdieu analyse le champ sociologique<sup>356</sup> et qu'a notamment repris Louis Pinto pour analyser les interactions entre les champs philosophique et sociologique<sup>357</sup>. Non pas que nous récusions la portée heuristique de cet appareillage, loin de là, mais parce que, encore une fois, nous tenons à ne pas perdre le fil de notre problématique de recherche à partir de laquelle nous appréhendons les dits et écrits

---

<sup>356</sup> P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984

<sup>357</sup> L. Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009

sociologiques et qui se centre donc sur les relations d'interdépendance entre leur histoire de vie et leurs prises de position sociologiques. De surcroît, l'appareillage conceptuel bourdieusien nous aurait de nouveau conduit à aborder la problématique du pouvoir en explorant la correspondance entre les propriétés structurales des professeurs et leur position au sein de la configuration de *l'Université*. Nous pensons notamment ici aux distinctions que Pierre Bourdieu opère entre le « *capital de pouvoir universitaire* », le « *capital de pouvoir scientifique* », le « *capital de prestige scientifique* », le « *capital de notoriété intellectuelle* », le « *capital de pouvoir politique ou économique* » ainsi que les « *dispositions "politiques" au sens large* »<sup>358</sup> afin de positionner chaque *homo academicus* au sein du champ scientifique ou universitaire et d'en repérer les effets (de champ) au niveau de leurs prises de position. Enfin, nos grilles d'observation, d'entretien thématique et de récit de vie étant structurées à partir de notre problématique de recherche interrogeant l'épistémologie et l'histoire de vie des sociologues, nous ne disposons pas, qui plus est, des éléments suffisants pour établir rigoureusement de telles correspondances structurales<sup>359</sup>.

---

<sup>358</sup> P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op.cit.*, pp. 60-61.

<sup>359</sup> Nous ne disposons que de simples pistes exploratoires concernant cette problématique mais qui témoignent d'ores et déjà de leur portée heuristique. Ainsi, nous pouvons poser l'hypothèse d'une ligne de démarcation distinguant d'un côté les professeurs dont le pouvoir universitaire tend à se réduire à la configuration locale de *l'Université*, « misant » du coup quasiment tous leurs atouts (*i.e.* leurs capitaux) sur le terrain local, en s'associant notamment au pouvoir temporel local (à travers les relations de dons et de contre dons avec les municipalités, les collectivités locales, le conseil régional, la presse régionale, les manifestations culturelles et associations régionales, etc.) et en exerçant un pouvoir sur leurs doctorants en réduisant leur espace des possibles professionnels à ce terrain local (doctorants qui, lorsqu'ils ne perçoivent plus leur avenir en dehors de cet espace local, ne peuvent que s'assujettir au pouvoir (local) de leur maître à penser). Et nous retrouvons de l'autre côté les professeurs qui ne « misent » pas tous leurs capitaux sur le terrain « local » de *l'Université* mais investissent plutôt le champ universitaire sur un plan national et international. Leur capital de pouvoir universitaire (en tant que Conseiller National des Universités ou Expert de l'Agence d'Évaluation de la Recherche et de l'Enseignement Supérieur par exemple), leur capital de pouvoir scientifique (en dirigeant une collection éditoriale, un Comité de Recherche international à l'ALSIF, un réseau de recherche national à l'AFS...), leur capital de prestige scientifique (en ayant des publications en langue étrangère et au sein de revues étrangères, en dirigeant des ouvrages internationaux, en organisant et en participant à des colloques internationaux et situés à l'étranger, présence dans les index de citations, présence de leurs publications parmi les diverses bibliothèques universitaires francophones...) ou encore leur capital de notoriété intellectuelle (appartenance aux comités de rédaction, de lecture ou encore du conseil d'administration de revue scientifiques, apparition à la télévision, invité dans des émissions radiophoniques...) s'exercent bien au-delà de l'espace local de *l'Université*. Or, si nous reprenons la distinction éliásienne, on peut alors voir apparaître une ligne de démarcation entre le pouvoir intellectuel et temporel local des professeurs établis (qui considèrent d'une certaine manière la section de sociologie de *l'Université* comme leur propriété privée) et le pouvoir intellectuel et temporel national et international des professeurs marginaux au sein de la configuration de *l'Université*. La structure du pouvoir des professeurs établis étant marquée par la plus forte proportion de leur pouvoir temporel relativement à leur pouvoir intellectuel et scientifique (et réciproquement la structure du pouvoir des professeurs marginaux étant marquée par la plus forte proportion de leur pouvoir intellectuel et scientifique relativement à leur pouvoir temporel). Et nous pourrions ici aussi évoquer la distinction entre le notable capital de pouvoir économique local des professeurs établis (parvenant notamment à financer le travail de recherche de leurs doctorants sous la forme de contrats CIFRE et d'allocations de recherche) et le faible capital de pouvoir économique national et international des professeurs marginaux (à travers leurs réseaux associatifs nationaux et internationaux).



Si nous réservons une telle analyse pour de prochaines explorations empiriques et théoriques, nous souhaitons tout de même mettre à jour la correspondance entre une propriété structurale spécifique des professeurs de sociologie interrogés et leur position au sein de la configuration de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*. Ainsi, parmi toutes les dispositions culturelles intériorisées par les professeurs de sociologie durant leur trajectoire biographique, nous pouvons avancer que la présence ou non d'une disposition *scolastique* exerce une influence déterminante sur la position de chaque professeur au sein de la configuration de *l'Université* (leur position de professeur établie ou celle de professeur marginal) et sur certaines de leurs prises de position sociologique (et particulièrement celles d'ordre méthodologique).

Par disposition scolastique, nous entendons « *cette disposition à jouer des jeux gratuits qui s'acquiert et se renforce dans des situations de skholè, comme l'inclination et l'aptitude à poser des problèmes spéculatifs pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils sont posés, souvent dans l'urgence, par les nécessités de la vie, à traiter le langage non comme un instrument mais comme un objet de contemplation, de délectation ou d'analyse, etc.* »<sup>360</sup> Or, il se trouve que cette disposition est inégalement distribuée parmi les professeurs de *l'Université* et nous la retrouvons davantage du côté des professeurs marginaux (et surtout chez Modeste D et César E) que du côté des professeurs établis (Barbara B et Louis C).

Cette disposition scolastique se développe dans un espace spécifique, l'espace scolaire, qui peut ainsi être défini et vécu comme un espace de loisir (*skholè*) mais aussi comme un espace normatif, dans le sens où il s'agit d'un espace de travail intellectuel (par opposition au travail manuel qui s'exerce dans d'autres univers sociaux), où le travail scolaire est d'abord sa propre fin et où on doit prendre au sérieux et se soumettre « *aux exigences de la scolarisation* »<sup>361</sup>. Cela consiste par exemple à intégrer un type de raisonnement mais aussi à adopter un certain code de langage. Car l'espace de la *skholè*, et surtout son lieu d'exercice par excellence qu'est le cours de philosophie, constitue un lieu où on prend le langage au sérieux, où on s'y intéresse "en soi", en l'isolant de l'expérience pratique. On y effectue par conséquent des « *jeux de langage* », mais il ne faut pas entendre par là qu'il s'agit de "se payer des mots". Il s'agit au contraire de prendre au sérieux chaque mot et d'explicitier pour quelles raisons par exemple on va dire « *habitus* » (Pierre Bourdieu) plutôt qu'« *habitude* » (Jean-Claude Kaufmann) ou pourquoi on ne parle pas de « *luttres de classes* » (marxisme) mais de « *luttres de places* »

---

<sup>360</sup> P. Bourdieu, « Le point de vue scolastique », *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 219.

<sup>361</sup> P. Macherey, « Bourdieu critique de la raison scolastique. Le cas de la lecture littéraire », *Hypothèses. La philosophie au sens large*, [en ligne] <http://philolarge.hypotheses.org/361>. Page consultée le jeudi 5 août 2010

(Vincent de Gaulejac). Jeux de langage que Jacques Lacan a poussé à son paroxysme en jouant *sur* le langage et en concevant tout un tas de néologismes et de calembours comme « *les Noms du père* » et « *les non dupes errent* ».

Cette disposition scolastique s'incarne dans un « *rapport scriptural au langage et au monde* », c'est-à-dire dans une culture de l'écrit, que l'École produit mais aussi sanctionne, produisant et sanctionnant par la même occasion un certain capital linguistique, *i.e.* une certaine manière de parler et de se faire entendre, centrée sur la mise en récit et en écrit de toutes ses expériences en dehors de ses expériences. À l'inverse, la disposition anti-intellectualiste valorise les performances corporelles plutôt que “les belles paroles” et s'incarne dans un « *rapport oral-pratique au monde* »<sup>362</sup>, c'est-à-dire dans une culture au sein de laquelle la parole ne trouve pas son étayage dans le travail d'écriture mais plutôt dans les expressions et le travail du corps. De même, la parole n'est pas isolée de la pratique comme c'est le cas dans le contexte d'énonciation scolastique. Il s'agit ainsi davantage d'une mise en scène narrative de son expérience plutôt que de sa mise en récit, et le langage n'est pas mobilisé pour se mettre à distance de l'expérience mais est mis au contraire au service de l'expérience.

La disposition scolastique permet donc à la fois d'intérioriser un capital intellectuel et un capital linguistique, ou, plus précisément, des schèmes de pensée, une manière de penser mais aussi un code de langage et une manière de s'exprimer qui auront valeur de capital intellectuel et de capital linguistique au sein du champ scolaire et notamment au sein de l'activité philosophique. Quant à la sociologie, on peut avancer que “la communauté” des sociologues est partagée quant au fait d'intégrer ou non cette disposition scolastique en tant que capital légitime.

Ainsi, lorsque nous nous intéressons au microcosme sociologique de *l'Université*, Barbara B et Louis C se montrent les plus critiques quant à la légitimité de la disposition scolastique et du discours qui l'incarne. Privilégiant le rapport oral pratique au monde (par rapport au rapport scriptural au monde), ils ne conçoivent pas leur (le) langage sociologique comme un jeu de langage qui aurait notamment pour propriété de mettre à distance l'expérience pratique mais ils le conçoivent plutôt comme une traduction de cette expérience dans un langage apte à faire “rejouer la scène” empirique étudiée, apte à la faire revivre à ses auditeurs ou ses lecteurs, “comme si on y était”.

---

<sup>362</sup> B. Lahire, *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'“échec scolaire” à l'école primaire*, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 13

Parmi tous nos éléments d'observation participante, nous pouvons évoquer une scène particulièrement symptomatique de cette tension normative autour de la disposition scolastique et de son langage. Ainsi, lors de la soutenance de thèse de Bertrand B (ancien doctorant de Barbara B et qui a effectué sa thèse sur la transmission des savoirs au sein de la profession des bûcherons), nous avons pu constater le clivage parmi son jury entre les professeurs de sociologie qui conçoivent avant tout le langage sociologique comme un langage de la *traduction* de l'expérience et ceux qui le conçoivent avant tout comme un langage qui (*se*) *met à distance* (*de*) l'expérience. Alors que plusieurs membres du jury félicitent à juste titre Bertrand B pour son travail de recherche du fait que, grâce à lui, ils ont pu apprendre beaucoup de choses *sur* le métier de bûcheron, un membre du jury a fait dévier la norme linguistique qui était alors en vigueur durant la soutenance en reprochant en quelques sortes à Bertrand B son "opportuniste paradigmatique", mobilisant par exemple tantôt un concept clé du paradigme structuraliste puis quelques paragraphes plus loin un concept clé du paradigme interactionniste, sans jamais travailler la mise en cohérence de ces deux concepts. Or, alors que Bertrand B se trouve ainsi mis en difficulté, le président de jury, défendant le discours sociologique de la traduction (contre celui de la mise à distance), a explicitement informé Bertrand B qu'il n'était pas obligé de répondre à la question de son collègue. De la même manière, lorsque le sociologue pose cette question typiquement scolastique à Bertrand B (scolastique puisqu'elle sort le langage de Bertrand B de son contexte empirique pour se consacrer, "en soi", à la logique de son discours), plusieurs apprentis sociologues venus assister à la soutenance expriment à voix basse leur étonnement, l'un d'entre eux allant même jusqu'à dire : « *Mais ça n'a aucun intérêt de poser une telle question. Qu'est-ce qu'il raconte celui-là !* ».

Ainsi, la situation scolastique dans laquelle le membre du jury met Bertrand B, en lui posant un problème spéculatif « *pour le plaisir de le résoudre* » et traitant son langage sociologique « *non comme un instrument mais comme un objet de contemplation, de délectation ou d'analyse* », pour reprendre le passage précédemment cité de Pierre Bourdieu, cette situation scolastique est perçue comme illégitime, elle ne fait pas partie du "jeu" mais est "hors jeu" sociologique, provoquant le sifflet de l'arbitre (le président du jury), obligé de sortir le carton rouge : dehors vos questions scolastiques ! Elles n'ont rien à faire sur le terrain de jeu des (vrais) sociologues ! Ce que ne peuvent que corroborer les supporters (apprentis sociologues) du pauvre joueur injustement pris à partie (Bertrand B).

Nous évoquons ici une scène durant la soutenance de thèse d'un apprenti sociologue de notre échantillon. Mais si nous nous intéressons au récit de vie des professeurs de *l'Université*, nous pouvons constater que ceux qui ont pris le plus au sérieux le jeu scolastique, ceux qui

estiment qu'il est légitime, qu'il a toute sa place au sein du travail sociologique (sans qu'il prenne pour autant *toute* la place), ce sont donc les professeurs marginaux, à commencer par Modeste D qui a consacré tout un été à répondre au défi posé par le professeur de mathématiques de l'un de ses camarades :

*« Et le copain il est venu me voir en me disant ‘tiens, notre prof nous a donné ce problème, il nous a dit qu'il paierait’, je ne sais plus combien..., ‘à le résoudre’, en disant que c'était impossible à résoudre, mais que il leur était... loisir de chercher là-dessus... Alors j'ai bossé là-dessus pendant trois mois. Je suis tombé sur des problèmes que je ne maîtrisais pas, je suis allé potasser. » (Modeste D)*

Le terme de « *loisir* » mobilisé par le professeur de mathématiques inscrit bien l'espace scolaire comme lieu de production d'une disposition scolastique, et on peut constater à quel point Modeste D est pris au jeu. L'exemple a un autre intérêt heuristique, celui de ne pas réduire la raison scolastique à la philosophie, des disciplines comme les mathématiques ou la physique posant des exigences analogues à celles de la philosophie. Lien qu'opère d'ailleurs Modeste D, retraçant son cheminement des mathématiques et en particulier de la géométrie à la philosophie et l'épistémologie. Cheminement par lequel il exprime aussi le processus d'incorporation de la disposition scolastique comme une seconde nature, quelque chose qui va de soi. Dans ces quelques lignes, nous voyons advenir « *l'homo scholasticus* »<sup>363</sup> qu'est, notamment, devenu Modeste D :

*« j'étais capable de travailler pendant une semaine sur un problème de géométrie, c'est surtout la géométrie qui m'intéressait. Et quand j'avais fini le problème, j'essayais de comprendre à quoi avaient tenu les difficultés auxquelles je m'étais heurté et comment je les avais finalement contournées, et essayer de voir s'il n'y avait pas répétition de cas types. [...] Donc j'étais déjà pris par des... Et donc, quand je me suis intéressé à la philo, c'est d'abord à des questions d'épistémologie. C'est pour ça que... tout à l'heure dans l'entretien, ça me rappelait des questions qui pour moi sont résolues depuis l'âge de 20 ans. Je ne me les pose même plus, tellement c'est devenu pour moi une espèce de nature dans laquelle je... je ne comprends même pas qu'on puisse continuer à se les poser quoi... » (Modeste D)*

---

<sup>363</sup> P. Macherey, « Bourdieu critique de la raison scolastique. Le cas de la lecture littéraire », *op. cit.*

L'*homo scholasticus* est la situation scolastique faite homme. C'est bien entendu un idéal-type, tout au plus un individu épistémique et en aucun cas un individu empirique. Aussi, lorsque nous avançons que Modeste D est notamment un *homo scholasticus*, c'est de l'individu épistémique que nous parlons, c'est-à-dire du Modeste D que nous avons construit pour les besoins de notre problématique. Il en est de même concernant Mélodie A et César E qui ont eux aussi attrapé "la maladie" scolastique durant leur scolarité secondaire. Par rapport à Modeste D et César E, Mélodie A est celle qui a été la moins "atteinte", comme nous l'avons souligné en présentant sa prise de position médiane sur le plan méthodologique, à mi-chemin entre le travail du concept et le travail de terrain. Toutefois, son récit de vie est lui aussi marqué par cette lente incorporation de la disposition scolastique à l'occasion du lycée et de l'enseignement de la philosophie : « *Moi j'avais fait beaucoup, énormément de philo, j'adorais ça, on en avait... d'abord, j'avais redoublé mon bac, ça m'avait permis de faire encore plus de philo* ». Et lorsqu'elle nous parle quelques instants plus tard de ses travaux de recherche post-doctoraux, se profile de nouveau la disposition scolastique, qui se réactualise au contact de la situation universitaire qu'elle connaît alors (le microcosme de *l'Université* pouvant au contraire constituer une configuration qui inhibe et refoule la disposition scolastique de certains apprentis sociologues, puisqu'on leur interdit de penser...) : « *le jour où je me suis dit, et c'était après ma thèse, je me suis dit 'mais franchement, qu'est-ce que c'est que la musique en sociologie ?'* Et là j'ai vraiment fait un travail théorique qui m'a passionné, que je continue à faire... ».

On peut avancer que Mélodie A, Modeste D et César E ont "joué" plus sérieusement que Barbara B et Louis C au sein de l'espace scolaire, défini comme espace de loisir (*skholè*) car nous ne retrouvons aucune trace dans leur récit d'une telle mise en valeur de la *skholè*. Et cet écart dispositionnel entre les professeurs établis et marginaux de *l'Université* n'a pu que s'accroître du fait que les premiers sont restés dans cet espace scolaire et ont donc continué à y "jouer" sérieusement en devenant des enseignants pendant plusieurs dizaines d'années, incarnant notamment la posture de *lector*, c'est-à-dire celle du professeur qui commente des messages « *qu'il n'a pas lui-même produit* »<sup>364</sup>, autre trait caractéristique de l'*homo scholasticus*.

---

<sup>364</sup> L'article en ligne de Pierre Macherey précédemment cité a notamment le mérite de mettre en évidence un passage de *La reproduction* dans lequel les auteurs distinguent la posture de l'*auctor* et celle du *lector*. Distinction que reprendra plusieurs fois par la suite Pierre Bourdieu : « *La distinction médiévale entre l'auctor qui produit ou professe "extra-quotidiennement" des œuvres originales et le lector qui, cantonné dans le commentaire réitéré et réitérable des autorités, professe "quotidiennement" un message qu'il n'a pas lui-même produit, exprime la vérité objective de la pratique professorale qui n'est peut-être jamais aussi évidente que dans l'idéologie professorale de la maîtrise, négation laborieuse de la vérité de la fonction professorale, ou dans la simili-crédation magistrale*

Leur expérience durable au sein de l'espace scolaire, qui va les transposer du statut d'élève à celui de professeur (de sciences économiques et sociales concernant Mélodie A, de psychopédagogie et de philosophie concernant Modeste D et de professeur de philosophie ainsi que de psychologie et de psychopédagogie concernant César E) leur a donc permis d'intérioriser un capital intellectuel et linguistique à partir d'une *disposition scolastique* qui n'est autre que l'incorporation du regard de « *la skolè* » et qui consiste en un rapport « *indifférent au contexte et aux fins pratiques, [c'est un] rapport distant et distinctif aux mots et aux choses* »<sup>365</sup>. Cela dit, il est essentiel de préciser qu'il ne s'agit ici que d'un des capitaux des professeurs marginaux de même qu'il ne s'agit que d'une de leurs dispositions, qui ne s'active que temporairement durant leur vie quotidienne et, enfin, qui ne recouvre en aucun cas totalement leur posture de sociologue.

Cela est particulièrement manifeste du côté de Modeste D, qui incarne avec force l'*homo scholasticus* et son rapport scriptural au monde mais aussi, et avec non moins de force, une disposition critique à partir de laquelle il entretient un rapport oral-pratique au monde qui se donne pour fin de le transformer<sup>366</sup>. En effet, Modeste D ne peut concevoir son paradigme et sa pratique de la philosophie sans l'articuler avec ses engagements idéologiques. Et ce n'est pas un hasard sociologique si au sein de cet espace scolaire et plus précisément si au sein de l'espace des prises de position philosophiques il s'oriente vers le pôle qu'on peut qualifier de pratique (traitant de questions pratiques, comme la philosophie de la morale ou bien sûr la philosophie politique) plutôt que vers le pôle théorique (traitant de questions logiques, comme la philosophie du langage<sup>367</sup>). Ce faisant, si parmi les propriétés structurales de Modeste D la disposition

---

*qui met toutes les recettes d'école au service d'un dépassement scolaire du commentaire d'école.* » (P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris 1970, p. 73)

<sup>365</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 25

<sup>366</sup> Disposition critique qui elle trouve ses conditions premières d'émergence en dehors de l'espace scolaire, à savoir au sein de l'espace familial de Modeste D. Issu d'une famille ouvrière, c'est surtout son grand-père maternel, un militant syndicaliste, qui constitue la figure clé de sa trajectoire idéologique et joue un rôle déterminant dans son intériorisation d'une disposition ni scolastique ni pragmatique mais critique au monde : « *Mais c'est du côté du grand-père maternel quoi. Lui... j'ai passé tout un été avec lui, où il m'a raconté... toute sa vie quoi, et... ça, ça a été quelque chose de... Enfin quelque chose qui m'a beaucoup marqué quoi... J'avais 13 ans. C'était l'été qui suivait ma cinquième je crois. Donc je suis allé passer six semaines dans le village de ma mère, chez le frère de ma mère, mais j'étais essentiellement avec... j'allais voir mon grand-père tous les jours quoi. Ils habitaient le village donc... Et il m'a raconté tout ça... Ça m'a beaucoup marqué... C'est-à-dire que, c'est ce qui fait que par exemple dès la première je me souviens que... le prof d'histoire avait demandé, le programme de première c'était 1848-1914, et évidemment il était question de la révolution industrielle, de la naissance du mouvement ouvrier, etc., etc., de l'apparition des premières doctrines socialistes. Et j'avais demandé à faire un exposé, parce qu'il proposait qu'on fasse des exposés libres, et j'avais fait un exposé sur les doctrines socialistes.* » (Modeste D)

<sup>367</sup> « *La philosophie est elle-même dédoublée entre un pôle "pratique" (philosophie morale, philosophie politique) qui se prête plus ou moins à divers emplois sociaux, et un pôle "théorique" (philosophie du langage, de l'esprit, de l'action...).* » (L. Pinto, *Le café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Paris, Éditions du Croquant, 2009, p. 9)

scolastique tient une place importante, ce sont des raisons pratiques et une disposition critique qui l'ont amenées à incorporer cette disposition scolastique :

« Pour moi, ce qui avait du sens, c'était le projet de transformer la société. D'abord j'ai compris rapidement que si on ne veut pas se payer de mots, si on veut transformer la société, c'est quand même une affaire... [...] ça ne s'improvise pas. Il faut qu'on soit au clair sur un certain nombre de questions. Mais la théorie n'est jamais qu'une médiation là-dedans... Ma passion politique... ma passion reste la chose politique.»  
(Modeste D)

Et nous retrouvons sur ce point de nouveau un "air de famille" avec les trajectoires biographiques de César E et surtout de Mélodie A, chez qui nous retrouvons le sens politique et critique donné à l'enseignement (à l'instar de son investissement dans la pédagogie institutionnelle). Ce faisant, leur pensée sociologique ne tourne pas uniquement en "circuit fermé", manière familière de soutenir qu'elle n'est que temporairement une pensée scolastique, qui (se) met à distance (de) la pratique. De même, il faut aussi ajouter que l'existence d'un pôle pratique au sein du champ philosophique associé au contexte socio-historique lié aux événements de mai 68 structurent l'espace scolaire qu'ont connus Mélodie A, Modeste D et César E comme un espace simultanément scolastique (se retirant du monde) et critique (œuvrant à la transformation du monde). C'est donc armés de ces deux dispositions (scolastique et critique) et de leur traduction sous la forme d'un capital intellectuel et linguistique, que ces trois professeurs ont notamment mobilisé le champ universitaire. Se retrouvant finalement marginalisés au sein de la configuration de *l'Université* car se confrontant à d'autres dispositions incorporées par les professeurs établis.

En effet, s'il n'est pas utile de revenir sur les critiques que Barbara B et Louis C émettent à l'égard de la pensée scolastique, leur récit de vie témoigne de la mise en avant d'une autre disposition, absente ou marginale au sein du récit de vie de leurs trois collègues, et que nous pouvons qualifier de disposition ethnographique. Par disposition ethnographique, nous entendons à la fois une propension, une inclination et un profond goût<sup>368</sup> pour l'expérience de

---

<sup>368</sup> Nous nous inspirons ici de la définition de la disposition que propose Bernard Lahire : « il est important, même à titre de clarification analytique, de distinguer "compétences" (ou "capacités") et "dispositions" (en réservant ce terme aux situations où il y a penchant, inclination, propension, tendance et non simple ressource potentiellement mobilisable) » (B. Lahire, *Portraits sociologiques – Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, 2002, p. 24).

l'intersubjectivité, la rencontre de l'autre, entendu aussi bien comme semblable (alter ego) et comme irréductible altérité (la rencontre de l'altérité lointaine, de l'exotique). Cette disposition ethnographique s'incarne donc dans un rapport oral pratique au monde (et non pas dans un rapport scriptural au monde, qui incarne la disposition scolastique, cette inclination et ce goût pour la mise à distance, le retrait du monde) et se traduit non pas dans un capital intellectuel (du savoir) mais dans un capital social (une somme interminable de riches rencontres avec autrui et une capacité à s'ouvrir à autrui).

Si nous nous sommes centrés sur le récit de vie de Modeste D pour évoquer l'incorporation des dispositions scolastique et critique, nous allons désormais nous concentrer sur le récit de vie de Louis C afin d'évoquer l'incorporation de cette disposition pragmatique. Tout d'abord, nous pouvons relever une anecdote que nous propose Louis C et qui révèle le l'opposition dispositionnelle entre lui et Modeste D :

« *Claude J* [le professeur de sociologie qui a enseigné à *L'Université* au début des années 1980 et a fondé le laboratoire de recherche] *il m'a envoyé le bouquin là qu'il a préfacé sur le paysan polonais, et il m'a mis 'A [Louis C], l'amateur des exotismes'*. *Donc j'ai toujours aimé aller voir ailleurs... Quand j'étais petit, je voulais être explorateur... J'ai toujours été attiré par les ailleurs. Ça c'est vrai...* » (Louis C)

Dans ce bref extrait d'entretien, Louis C met en scène sa disposition ethnographique, à travers la figure de l'explorateur. Figure identitaire qui s'oppose avec celle dont nous a fait part Modeste D lors de notre entretien, nous confiant que parmi les métiers qu'il rêvait de réaliser quand il était un jeune enfant, il rêvait « *le métier de chercheur scientifique* », ce qui a participé à son désir de s'orienter dans une filière scientifique au lycée et de « *beaucoup* » travailler les mathématiques et les sciences physiques. L'opposition dispositionnelle n'est peut-être pas évidente à lire ces deux extraits et pourtant c'est bien le schème fermé/ouvert qui se trouve ici mis en œuvre, la vie de laboratoire rêvée par Modeste D correspondant à la disposition scolastique par laquelle on s'enferme, on se retire du monde, tandis que la vie d'explorateur rêvée par Louis C correspond à la disposition ethnographique d'ouverture sur autrui et à un rapport d'immanence avec le monde.

Autre élément significatif dans le discours de Louis C et que nous relevons non pas de notre entretien mais d'un article à visée autobiographique que Louis C a publié dans la revue de



*l'Université* et dans lequel il fait étalage de sa lente et riche incorporation d'une disposition ethnographique<sup>369</sup> :

« *Voyages, [...] Développer : Angleterre (Folkestone), Allemagne (Speyer, Saarbrücken) ; Yougoslavie (Montenegro, Mostar, Titov-Veles...) ; Etats-Unis ; stop et trip : California or burst (chercheur d'or, cf. technique du tamis...) ; Grèce, Grèce, toute la Grèce (rebetiko) ; le boucher de Toscane ; Sahara / Azelraf mon chameau ; Inuit, Kujjuarapik (la baleine blanche) et Cri Mistassini (Little big horn) ; Ethiopie/Ménélik mon sommeil ME ; Laddak et Zanskar / les messagers du toit du monde ; Sénégal ; re-Canada U-M ; Polynésie ; Titouan à pleines voiles ; Terre de Baffin... » (Louis C)*

Cette disposition ethnographique, il la conçoit comme étant nécessaire pour devenir anthropologue, l'article ayant pour titre évocateur « *Comment peut-on être anthropologue ?* ». La réponse de Louis C est donc la suivante : on peut être anthropologue si et seulement si on a incorporé une disposition ethnographique. Ce qui implique qu'on n'ait pas intériorisé une disposition scolastique, qui lui est antinomique. Par ailleurs, nous pouvons évoquer en complément quelques éléments d'observation participante à ce propos. Ainsi, à l'injonction « *Il faut lire !* » que nous transmettaient implicitement ou explicitement Mélodie A, Modeste D et Louis E durant leur cours, se substituait l'injonction « *Il faut voyager !* » du côté de Louis C, qui nous incitait donc fréquemment à “foutre le camp” et à nous ouvrir à l'altérité, dans toute sa diversité, plutôt que de “penser” dans un tête à tête avec ses livres, surtout s'il s'agit de philosophie ! Car le roman est par contre une pratique de lecture tout ce qu'il y a de plus légitime aux yeux de Louis C et de Barbara B. Autre trait distinctif d'ailleurs avec Modeste D qui nous confie durant l'entretien qu'il « [a] toujours été, et reste, un très piètre lecteur » concernant les diverses œuvres de littérature. Et nous retrouvons ici un autre schème, celui opposant le dur (les sciences dures) au mou (la littérature)<sup>370</sup>.

Quant à Barbara B, elle a aussi incorporé une disposition ethnographique (qui est notamment au principe de son manque d'appétence envers la posture scolastique) mais elle ne s'est pas élaborée au contact d'une multitude d'altérités, comme c'est le cas pour le globe-

---

<sup>369</sup> Nous tenons à remercier Louis C pour nous avoir non seulement informé de l'existence de cet article mais aussi pour s'être donné la peine de nous le photocopier.

<sup>370</sup> Nous pourrions ici développer le niveau structural sous-jacent à ces récits de vie, puisque cette opposition conceptuelle relève du conflit structural « *des trois cultures* », parfaitement étudié par Wolf Lepenies (*Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, MSH, 1997)

trotter qu'est Louis C. L'ouverture ethnographique de Barbara B (s'opposant à l'enfermement scolaire) trouve un de ses fondements dans la structure de l'espace social dans lequel elle a grandi : Barbara B est « *une rurale* », qui a grandi dans un milieu qui se caractérise par de grands espaces et où on passe sa journée « dehors » (donc, en n'étant pas « enfermé » dans sa chambre à bouquiner ou à réfléchir à la logique des théorèmes). Et c'est bien une expérience de profonde altérité, une mise en contact avec un alter ego inconnu que nous décrit Barbara B lorsqu'elle nous parle de ses premières expériences de recherche au sein de cette terre inconnue qu'est pour elle l'espace urbain :

*« S'il y a un moment donné où j'ai compris comment ce qui t'était étranger pouvait vraiment être enseignant pour soi, c'est quand j'ai travaillé sur la ville. Moi je suis une rurale, je connais la campagne, je ne sais pas ce que c'est que d'avoir des voisins qui me marchent sur la tête... »* (Barbara B)

Et le fait que Barbara B ait été dans un lycée professionnel plutôt qu'un lycée d'enseignement général n'a fait que renforcer sa disposition ethnographique et le rapport oral pratique au monde que cette dernière incarne, tout en la rendant étrangère et rétive à la disposition scolaire et son rapport scriptural au monde. Disposition ethnographique qui se trouve de nouveau renforcée à l'occasion de ses premières expériences professionnelles à la sortie de ses études secondaires et qui l'ont visiblement beaucoup marquée. Car, « *avant d'arriver dans ce truc* » qu'est l'université, Barbara « *a mouillé sa chemise [...] à pousser le balai à l'hosto* » pendant quatre ans, « *dans un poste de subalterne, à [se] faire engueuler par les chefs de service* ».

À travers toutes ces expériences, Barbara B intériorise une culture du corps, qui met en scène le corps, le corps à corps, et non pas l'esprit, le tête à tête : elle ne supporte pas l'idée d'*avoir des voisins qui [lui] marchent sur la tête* », elle a « *mouillé sa chemise [...] à pousser le balai* ». Sa disposition ethnographique se révèle dans son inclination à explorer le monde et autrui avec son corps. Sa connaissance est une connaissance par corps, et non pas la connaissance scolaire qu'on intériorise en apprenant par cœur, en récitant sa leçon, en commentant des auteurs ou encore en travaillant « *pendant une semaine sur un problème de géométrie* », comme c'était le cas de Modeste D.

Et lorsqu'elle s'inscrit en sociologie à l'*Université*, qu'elle entend certains de ses camarades se plaindre du travail demandé, elle ne peut s'empêcher de comparer ce travail scolaire avec le « vrai » travail. Et du coup, « *trois fiches de lecture, ce n'était pas compliqué* », relativement à

son expérience de salariée, marquée non pas par le loisir de la situation scolastique mais le labeur du salariat d'exécution :

« je me disais ‘‘mais dis donc, ils trouvent que ça fait beaucoup de boulot, ils ne savent pas ce que c'est que d'aller au boulot, et puis ramener quatre sous en te disant que tu n'as ramené que ça en un mois. C'est une expérience de ce que c'est que de travailler qui n'est pas du tout partagée [par tous les étudiants et les sociologues]. » (Barbara B)

L'expérience scolastique ne vaut pas grand chose comparée à l'expérience « *de ce que c'est que de travailler* », que d'« *aller au turbin* », dans « la vraie vie ». Et ce n'est donc pas une expérience scolastique, de mise en suspens du quotidien et de ses urgences, mais une expérience durable d'immersion dans le quotidien d'un hôpital et de ses urgences (dans tous les sens du terme pourrait-on dire) qu'incorpore Barbara B avant d'entamer sa carrière universitaire en sociologie. Et sa posture sociologique peut ainsi s'interpréter comme la transposition de cette disposition ethnographique au sein du champ universitaire et du métier de sociologue. Transposition qui se révèle dans son inclination et son goût pour « *passer des heures* » non pas à travailler le concept mais plutôt à faire de la sociologie *avec* l'autre et *avec* son corps. De même, sa disposition ethnographique se révèle dans son inclination à prendre au sérieux l'usage ordinaire du corps du sociologue (écouter quelqu'un, retranscrire sa parole), sachant qu'il s'agit d'écouter et de retranscrire la parole de ceux et à qui on retire la capacité de s'exprimer (les « paysans », les femmes de ménage). On peut parler ici d'un *habitus* populaire, comme l'effectue Louis C lorsqu'il parle d'un collègue sociologue qui ne s'est jamais mêlé au peuple à travers la pratique de l'entretien, parce que « *il n'avait pas vraiment l'habitus des rapports avec le peuple* ». Ce sociologue n'a pas une disposition ethnographique, qui se révèle notamment dans l'inclination et le goût pour se mettre en rapport avec « *le peuple* » (qu'il s'agisse de paysans ou du peuple inuit...).

À l'inverse, on peut constater l'absence ou les défaillances de la disposition scolastique du côté de Barbara B, comme elle nous le suggère lorsqu'elle compare le travail que représentent des études en sociologie et le travail que nécessitent des études en médecine. Dans le premier cas, c'est facile, juste quelques fiches de lecture et le tour est joué. Dans le second, « *du point de vue du travail, de la somme de travail, qu'est-ce que tu veux, je fais partie des classes populaires, fallait passer des heures...* » Des heures à quoi justement ? Et bien des heures à faire des « *jeux gratuits* », à renforcer dans une situation « *de skholè, l'inclination et l'aptitude à poser des problèmes spéculatifs pour le plaisir de les résoudre* » (des problèmes d'anatomie,

de biomécanique...), « *et non parce qu'ils sont posés, souvent dans l'urgence, par les nécessités de la vie* » (car les premières années de médecine se déroulent en dehors de l'urgence quotidienne de l'hôpital), ou encore à « *à traiter le langage non comme un instrument mais comme un objet de contemplation, de délectation ou d'analyse, etc.* »<sup>371</sup>. La différence avec sa formation universitaire en sociologie est non pas l'absence de cette situation scolastique et de ses exigences scolaires mais leur bien moindre intensité (« *du point de vue de la quantité de travail* »), sans compter la dévalorisation de la disposition scolastique et la valorisation de la disposition ethnographique que lui transmettait alors Louis C en tant que professeur.

Ainsi, le discours des professeurs établis de *l'Université* semblent reposer de manière sous-jacente sur des oppositions structurales comme rural/urbain, dehors/dedans, ouvert/fermé, corps/esprit ou encore concret/abstrait, oppositions qui peuvent être considérées comme des déclinaisons schématiques de l'opposition entre disposition ethnographique (Barbara B et Louis C) et disposition scolastique (Mélodie A, Modeste D et César E). Plus largement, les différentes positions que ces cinq professeurs de sociologie ont acquies au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* (position d'établi/position de marginal) ainsi que les prises de position sociologiques qu'ils y ont défendues sur le plan méthodologique (théorie/terrain) peuvent bénéficier d'une certaine compréhension lorsqu'on les met en correspondance avec certaines de leurs dispositions (scolastique, critique / ethnographique), dispositions durablement incorporées et expérimentées durant leur trajectoire biographique. Telle est la thèse structurale que nous avons introduite et soutenue dans ce chapitre et à partir de laquelle nous pouvons tirer un autre enseignement concernant notre problématique de recherche, interrogeant les liens entre l'histoire de vie des sociologues de *l'Université* et leurs prises de position sociologiques.

En effet, si nous prenons en compte ce que nous venons de développer, nous ne pouvons relier immédiatement l'histoire de vie des sociologues avec leurs prises de position sociologiques ou, plus précisément, nous ne pouvons pas concevoir un lien de causalité direct, immédiat, entre une expérience biographique donnée (par exemple avoir fait des études et enseigner la philosophie) et une prise de position sociologique donnée (par exemple privilégier le travail du concept au travail "de terrain"). Ce qui se génère à partir de ces expériences biographiques, ce sont avant tout des dispositions sociales, c'est-à-dire des inclinations, des

---

<sup>371</sup> P. Bourdieu, « Le point de vue scolastique », *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 219.

propensions, des manières (de penser, de sentir et d'agir) mais aussi des goûts et des dégoûts, qui vont lentement s'intérioriser et s'incorporer (et ce d'autant plus que l'individu sera fréquemment et activement mis en position de les intérioriser et de les incorporer), pour devenir une sorte "de seconde nature", un *habitus* (nous pouvons repenser ici à Modeste D lorsqu'il nous parle de sa manière de penser philosophiquement les choses comme d'« *une espèce de nature* », une "réflexion réflexe", qu'il opère sur le champ lorsque je lui pose des questions d'ordre épistémologique et dont la réponse ne peut que lui sembler relever du truisme).

S'interposent donc entre les expériences biographiques proprement dites du sociologue et ses prises de position sociologiques l'ordre des dispositions : *ordre* des dispositions, dans le sens où elles vont effectivement mettre de l'ordre, agencer ses expériences biographiques et faire fluctuer leur force déterminante. Et ordre des *dispositions*, dans le sens où la relation de causalité entre les expériences biographiques du sociologue et ses prises de position sociologiques ne constitue pas une interaction (une influence réciproque immédiate) mais plutôt une correspondance structurale, c'est-à-dire une influence médiatisée par ce troisième terme qu'est l'incorporation des structures sociales sous la forme de dispositions, lesquelles vont se transposer, se restructurer d'un univers social (la famille, l'École...) à un autre (l'université, la recherche scientifique...).

**CHAPITRE VIII – LES IDENTIFICATIONS  
SYMBOLIQUES, IMAGINAIRES ET RÉELLES  
DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE DE  
*L'UNIVERSITÉ***

Si nous soutenons que des dispositions sociales circulent (se transposent, se restructurent, se traduisent...) entre les expériences biographiques et socio-historiques des sociologues et leurs expériences sociologiques de recherche, nous pouvons aussi repérer des registres identificatoires, c'est-à-dire des manières spécifiques de s'identifier et d'identifier autrui. Nous avons succinctement présenté trois registres d'identifications dans l'introduction de ce travail de recherche, à savoir les registres d'identifications symboliques, imaginaires et réelles. Or, si nous les avons effleurés dans les chapitres précédents, nous pouvons désormais entreprendre de repérer ces registres d'identifications dans les dits et écrits des professeurs de sociologie de *l'Université*.

Pour autant, nous n'avons pas l'intention dans ce chapitre de livrer une analyse exhaustive concernant la présence (voire le primat) ou à l'inverse l'absence (ou la marginalisation) de ces registres d'identifications dans le discours de chacun de ces professeurs. Notre intention est d'entamer une entreprise de définition et d'explicitation de ces registres et qui trouvera sa pleine expression dans la seconde partie de notre travail de recherche. En ce sens, ce chapitre constitue par conséquent une transition entre les deux parties de notre écrit.

## **8.1. L'ARTICULATION AMBIGUË DES REGISTRES D'IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUES ET IMAGINAIRES**

Pour commencer, nous allons nous arrêter sur une parcelle des discours sociologiques que nous avons ainsi recueillis. Il s'agit d'un extrait de l'entretien que nous avons effectué avec Louis C et qui résume son parcours professionnel au sein de *l'Université* :

### **Le don symbolique et le contre don imaginaire**

**PF** : Et pour le coup, au niveau académique, vous avez fait le plus gros de votre carrière au même endroit !

**Louis C** : « *J'ai tout fait ici... Et quand j'ai été nommé prof, j'ai postulé à Bordeaux, à Nantes et à L'Université. C'était en 89 je crois, ou 90, je ne sais plus. Et... j'ai été classé premier à Nantes, deuxième à Bordeaux, celui qui était classé premier c'était Dubet, et j'ai été classé premier à [l'Université]... [...] Et à Nantes il y avait déjà... c'était la suite de Baudelot, qui était parti à Normale-Supérieure. Et... il y avait déjà trois ou quatre profs. Et à L'Université, il n'y en avait pas. Et donc compte tenu d'une part que moi j'avais déjà des réseaux sur des questions criminelles dans le coin, que je venais d'être opéré... je me suis dit, je ne vais pas me faire chier à rentrer dans une équipe déjà constituée ..., à [l'Université], tout était à faire, il n'y avait pas de deuxième cycle... Il n'y avait rien, juste un DEUG, le troisième cycle, et puis terminé, pas de licence. Et... Donc j'ai choisi L'Université. On*

*m'a demandé de choisir. Au CNU on m'a demandé 'est ce que vous préférez aller à Nantes ou à L'Université ?' J'ai dit 'bien je préfère L'Université'. »*

**PF** : Je me suis un peu intéressé à l'histoire de la section. J'aurais pu d'ailleurs interroger Nathan I et Claude J...

**Louis C** : « *Alors Claude J a été nommé en 84... j'étais candidat moi, parce que j'ai passé ma thèse en 84, c'est pour ça, c'est ce qui m'a boosté pour la passer parce que je savais qu'il y avait y avoir un poste de prof. Et puis ils ont pris Claude J, qui avait plus de bouteille, etc. Et bon, moi j'ai attendu le truc d'après quoi. Mais il n'y avait pas de deuxième cycle. Alors Claude J avait quand même, comme il avait beaucoup de réseaux, il connaissait bien... c'est un fils de diplomate, il est très habile, il connaît très, très bien les champs de l'institution, il a réussi à développer un labo. Donc on avait un premier cycle et puis un labo. Il était même CNRS, et quand Claude J il est parti à S., il a emmené le label CNRS avec lui, ce qui n'était pas vraiment correct. »*

**PF** : D'accord. Et puis donc Nathan I il est arrivé après...

**Louis C** : « *Oui, un an après ou deux ans après. Et on s'est mis à bosser ensemble. Et dans les six ans, on a fait créer quatre postes de prof, et deux ou trois postes de maîtres de conf, et là maintenant on est en train de perdre tous les postes de profs... c'est extraordinaire. C'est incroyable ! Et on a produit, on a produit, on a fait des trucs... c'était incroyable. On était cité comme étant la section de sociologie en France qui était parmi les plus dynamiques... après Nantes, dans les années 80, et puis après c'était [l'Université] où c'était très actif. »*

**PF** : Mais vous êtes très attachés à l'idée d'un travail d'équipe ? Parce que il y en a qui semblent être très individualistes...

**Louis C** : « *Il y en a qui servent et il y en a qui se servent... Et Nathan I est un grand serviteur de l'Etat, et de ce point de vue-là, il se trouve qu'on a fait une équipe incroyable, parce que... en étant différents, et on n'était pas dans une histoire de pouvoir, ni l'un ni l'autre, et on a fonctionné en binôme avec une articulation incroyable, incroyable... Et donc on était que dans de la dynamique, et on s'amusait... et on se marrait... on bouffait ensemble tous les jeudis midi, au resto, on discutait, c'était le gai savoir... »*

Quand on s'intéresse aux registres d'identifications qu'emprunte Louis C dans cet extrait d'entretien, on peut avancer que la manière dont il identifie son parcours professionnel au sein de *l'Université* s'inscrit à la fois et non sans ambiguïté dans les registres d'identifications symboliques et imaginaires.

Tout d'abord, nous pouvons remarquer que Louis C s'identifie et identifie Nathan I en *homo donator*<sup>372</sup>, qui mettent au service leur ego auprès de deux figures de l'Autre qui vont se retrouver comme agglutinées : la Science et l'État<sup>373</sup>. En effet, ce sont des grands « *serviteurs*

---

<sup>372</sup> J. T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité : homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000

<sup>373</sup> Nous aurons l'occasion de développer bien davantage ce champ conceptuel dans la prochaine partie mais pouvons d'ores et déjà indiquer que nous nous appuyons notamment ici sur les contributions de Dany-Robert Dufour lorsqu'il dresse les multiples fictions symboliques qui se sont succédées depuis plusieurs centaines



de l'État », qui ne s'inscrivent pas dans le cycle utilitariste du « prendre-refuser-garder » mais dans le cycle maussien qui consiste à « donner-recevoir-rendre »<sup>374</sup>. Notons au passage qu'à travers cette formule de « grand serviteur de l'État », Louis C affiche une fois de plus sa filiation avec « l'esprit » de la sociologie durkheimienne, qui se met elle aussi au service de l'État, républicain et laïc, faut-il le préciser<sup>375</sup>.

Le discours de Louis C témoigne d'un désir spécifique, en l'occurrence symbolique, celui de donner à l'Autre. Pour reprendre une expression chère à Alain Caillé et Jacques Godbout, lui et Nathan I semblent pris par « l'appât du don » (plutôt que l'appât du gain), de la même manière qu'ils semblent mués par une volonté de savoir (interpellant pour cela le savoir de l'Autre, c'est-à-dire la mémoire collective du champ sociologique) dégagée de toute volonté de pouvoir (ou volonté de puissance). Louis C s'apparente comme le sujet de la Science de l'État

---

d'années (la *Physis*, la Nature, le Dieu unique dans les monothéismes, le Roi dans la monarchie, etc.) et relèvent leur possible fusion, comme c'est le cas ici entre l'État et la Science : « À noter que certaines de ces fictions différentes furent parfois agglutinées en idiosyncrasies locales. Par exemple, [...] la Race, elle, a souvent rencontré la Nation, comme dans le cas du nazisme, mais pas toujours, comme dans le cas des diasporas. Le Prolétariat a également rencontré la Nation, comme en témoigne la notion soviétique de "Patrie du socialisme". » (D-R. Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Éditions Denoël, 2005, pp. 133-134)

<sup>374</sup> A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 263

<sup>375</sup> C'est notamment dans son ouvrage *Éducation et sociologie* que nous retrouvons un véritable plaidoyer pour l'État républicain, digne des meilleurs passages de la philosophie hégélienne. Associant « conscience collective » et « esprit national », Émile Durkheim donne à l'État républicain un rôle très important puisque c'est à lui que doit absolument revenir la charge de l'éducation des jeunes générations : « Du moment que l'éducation est une fonction essentiellement sociale, l'État ne peut s'en désintéresser. Au contraire, tout ce qui est éducation doit être, en quelque mesure, soumis à son action. [...] Il n'est même pas admissible que la fonction d'éducateur puisse être remplie par quelqu'un qui ne présente pas des garanties spéciales dont l'État seul peut être juge » (*Éducation et sociologie*, Paris, Alcan, 1922, pp. 60-61). Cette place déterminante que prend la figure symbolique de l'État républicain dans le discours sociologique durkheimien a été parfaitement étudié par Rémi Lenoir : « A sa manière, c'est-à-dire du point de vue scientifique, il a participé à l'imposition d'une représentation de l'Etat en étudiant la famille. Mais pas n'importe quelle famille et pas n'importe quel Etat. L'Etat, notamment, auquel pense Durkheim et qui se pense à travers lui- correspond à celui qu'il n'a de cesse de servir et de défendre, comme ses collègues de la "Nouvelle Sorbonne", un Etat neutre, universel, éclairé par la science et capable, grâce à la réflexivité que donne la science, de faire accéder la société à la conscience d'elle-même et, de là, à la conduire rationnellement. Il en est ainsi du rapport que l'Etat doit entretenir avec la famille. [...] Cette représentation de l'Etat comme instance universelle et universalisante (et, du même coup, du type de famille qui lui est socialement associé) correspond à la vision du monde social que peut avoir un fonctionnaire, ou, plus exactement, un professeur d'université qui a "précisément pour fonction de représenter la société, à savoir l'Etat" (Textes, III, p. 200, « Débat sur le rapport entre les fonctionnaires et l'État », et qui, doté de l'intelligence des choses sociales, est également l'obligé de l'Etat qui le reconnaît en tant que savant. » (R. Lenoir : « Durkheim et la famille : entre sociologie et politique » in J. Heilbron, R. Lenoir et G. Sapiro (dir), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Fayard, 2004, p. 28 et p. 33). Par ailleurs, parmi les lectures les plus anti-hégéliennes de l'État, et ce faisant anti-durkheimiennes, nous pouvons évoquer celle d'Henri Lefebvre, qui, loin de prendre l'État « pour la structure de la société », possédant une rationalité supérieure aux autres institutions sociales et incarnant « l'Idée », conçoit plutôt l'État dans ses contradictions et son pouvoir aliénant mais aussi comme un « moment historique » qui « se modifie, s'écroule, se reconstruit autrement, puis dépérit et disparaît » (H. Lefebvre, *Hegel. Marx. Nietzsche ou le royaume des ombres*, Paris, Casterman, 1975, p. 21). Nous sommes donc loin de la lecture hégélienne (et durkheimienne) d'un État qui, par sa fonction de synthèse et d'unification, incarne l'idéal de chaque type de société, puisqu'il « cimente et couronne la société » et permet « aux groupes partiels tels que la famille et la ville, et enfin, les besoins et les réglementations » de ne pas se décomposer (H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966, pp. 20 et 21).

(i.e. un petit autre au service de l'Autre de la Science) dans le sens où il a tout simplement consacré sa vie professionnelle à construire, petit à petit, un lieu de production de savoirs (mais aussi de normes de savoirs). Il s'inscrit dans l'histoire du champ scientifique et de ses figures emblématiques qui le précèdent (Louis C est un des héritiers de Pierre Bourdieu, Émile Durkheim, Jean Duvignaud, André Leroi-Gourhan, etc.), le construisent (il n'est qu'une manifestation et une synthèse individualisée de cette mémoire collective), l'excèdent (il ne totalise pas cette mémoire collective) et a vocation à lui survivre (Louis C ayant notamment comme devoir de faire circuler cette mémoire collective auprès de ses semblables (collègues) et futurs semblables (apprentis sociologues). Mais il a aussi le devoir, l'obligation de la défendre, de s'assurer que ce patrimoine collectif ne tombe pas entre les mains de ses ennemis, les "faux" sociologues, ceux qui ne sont pas les serviteurs de la Science étatique mais s'en servent à des fins narcissiques, en interpellant une supposée Raison universelle qu'ils prétendent incarner. Est dans son collimateur ici la philosophie et, César E, une des figures emblématiques du "faux" sociologue :

*« j'ai culturellement attrapé une certaine réserve vis-à-vis de l'approche philosophique, et en particulier, pour certains d'entre eux, ceux qui croient, comme ça, qu'il y aurait une raison universelle [...] je ne crois pas du tout à une raison universelle, je n'y crois pas du tout. Je pense que c'est de l'auto-justification ou du narcissisme » (Louis C)*

Par ailleurs, ce lieu de productions de normes et de savoirs scientifiques et étatiques qu'est *l'Université*, il ne l'a pas construit "tout seul", Louis C mettant en scène deux principaux compagnons de route : Claude J, l'initiateur du pôle recherche de *l'Université* et Nathan I, le co-producteur, avec Louis C, du pôle d'enseignement mais aussi du pôle éditorial de *l'Université*, Louis C ayant pris le relais du pôle recherche suite au départ de Claude J. Enfin, nous retrouvons dans son article à visée autobiographique (publié dans la revue de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*) un épilogue dans lequel se condensent tous les maîtres mots du registre d'identifications symboliques. Louis C revient sur « la dette » symbolique « contractée auprès des "maîtres" » à penser que sont à ses yeux Émile Durkheim, Jean Duvignaud, André Leroi-Gourhan, etc. Louis C s'identifie alors comme « un chaînon d'une mémoire collective, une sorte de relais » et se réfère à la problématique maussienne du cycle du don pour rappeler l'obligation, le « rôle » que présuppose son entrée dans l'ordre symbolique sociologique et qui consiste à « rendre les cadeaux reçus » en faisant « circuler » non pas uniquement un savoir, des connaissances, mais aussi les dispositions nécessaires au

maintien de cet ordre symbolique, c'est-à-dire « *l'esprit de la sociologie* » (de la même manière que Marcel Mauss parle de l'esprit du *hau*), une « certaine "attitude mentale" » nécessaire pour devenir un (vrai) socio-anthropologue. Et quand il évoque ce qu'il a contribué à faire advenir (« *séminaire de DEA et Labo* »), ce n'est pas pour en retirer toute la gloire personnelle mais pour évoquer une fois encore son obligation et son rôle symbolique, celui d'empêcher « *le savoir [de l'Autre] de mourir* ».

Pour autant, nous ne pouvons ainsi réduire les registres d'identifications présents dans le discours de Louis C (que ce soit dans l'entretien que nous avons effectué ou dans son article autobiographique) au seul registre symbolique. Car s'il semble effectivement mettre son ego au service de l'Autre (il est « *allé au charbon* », à perte et sans projet de carrière, pour *l'Université* dès 1969 ; il insiste sur le fait qu'il n'a jamais eu de plan de carrière ; il privilégie "l'être ensemble", « *l'esprit du don* »<sup>376</sup> plutôt que l'esprit de compétition quand il parle de son expérience de travail avec Nathan I, etc.), Louis C a aussi tendance à identifier comme *son* patrimoine et *son* œuvre personnel la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*. Il y a à ce propos plusieurs extraits d'entretien symptomatiques.

Ainsi, tout d'abord, le fait d'avancer qu'avant lui « *il n'y avait rien* » et donc que « *tout était à faire* », laisse entendre que c'est notamment "grâce à lui" (et à son compère Nathan I) que s'est construite la section. Mais sachant que du "rien" est advenu non pas simplement "quelque chose" (une section de sociologie comme une autre) mais un "tout", la meilleure section de sociologie française des années 1990. Le discours de Louis C n'est alors pas en manque de superlatif et Louis C se met constamment en position d'acteur et non pas d'agent (au service de l'Autre) ou de sujet (assujettit à l'Autre) : « *on a fait créer* » des postes, « *on a produit, on a produit, on a fait des trucs... c'était incroyable* », la section faisait partie des « *plus dynamiques* », « *c'était très actif* ».

Son discours s'inscrit alors dans le mythe de l'autofondation et Louis C s'engouffre dans la figure du *self made man* puisqu'il ne rattache à aucune condition sociale de possibilité le développement « *incroyable* » de la section. Ce qu'il ne fait pas avec Claude J, l'initiateur du laboratoire de recherche de *l'Université*, qui est renvoyé à son capital social et à son *habitus* (en effet, s'il a développé le laboratoire, Louis C ne manque pas de souligner que Claude J « *avait beaucoup de réseaux, il connaissait bien... c'est un fils de diplomate* »). De la même manière, le développement de la section de Nantes est lui aussi renvoyé à du capital "déjà là"

---

<sup>376</sup> J. T. Godbout (en collaboration avec A. Caillé), *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 1992

(par opposition au « rien » de *l'Université*) : « *Et à Nantes il y avait déjà... c'était la suite de Baudelot, qui était parti à Normale-Supérieure. Et... il y avait déjà trois ou quatre profs* ». Du coup, lorsque Louis C compare les sections de Nantes et de *l'Université*, on devine que le mérite revient avant tout à la seconde et, par ce biais, à lui, qui, à la différence de Claude J, n'a rien comme capital de départ, dans le sens où il précise bien qu'il est issu des classes populaires et qu'il ne dispose ce faisant pas d'un *habitus* ou d'un sens pratique de fils d'universitaire ou de diplomate. Ce faisant, c'est à partir d'un « double rien » que Louis C (avec la contribution de Nathan I) a développé « l'extraordinaire » section de *l'Université* : avant lui, il n'y avait rien au niveau institutionnel. Et au niveau biographique, il ne disposait de rien (absence d'un *habitus* universitaire, se révélant dans le fait qu'il était « hors jeu, de tout truc de carrière » et qu'il ne comprenait « rien » aux jeux et enjeux de l'université<sup>377</sup>). Ainsi, la créativité et la dynamique de la section ne sont pas renvoyées à une « identité héritée »<sup>378</sup> (*habitus* de classe ou *habitus* universitaire) mais bien à son mérite personnel.

Et parmi quelques-unes des failles imaginaires du discours à dominante symbolique de Louis C, nous pouvons relever la présence inopinée d'un moi idéal qui ne partage même plus le gâteau avec son cher collègue et ami Nathan I. En effet, il se trouve que dans la version initiale de l'entretien, Louis C a déclaré « *j'ai fait créer quatre postes de prof et deux ou trois postes de maîtres de conf.* », ayant par la suite, lors de la relecture de la version papier de l'entretien, rectifié le pronom pour y intégrer Nathan I et en écrivant « *on a fait créer quatre postes de prof...* ». On peut néanmoins voir dans la présence inopinée de ce « je » un lapsus révélateur.

Mais si le discours symbolique de Louis C nous est significatif par ses failles imaginaires, il l'est aussi par ce qui n'y est pas dit, ce qui est absent de son discours, à savoir ici les conditions socio-historiques d'émergence de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*, ce qui nous renvoie donc au troisième registre d'identifications et que nous qualifions d'identifications réelles. Alors, afin de pallier à cette absence discursive, nous n'allons pas faire ici une analyse socio-historique de l'émergence des sections de sociologie dans les universités de province durant les années 1980-1990, mais nous pouvons avancer un facteur socio-

---

<sup>377</sup> À la différence de l'une de ses copines, qui l'a informé de l'existence de charges de cours en sociologie à *L'Université* et qui « *connaissait elle le champ, puisqu'elle était fille d'universitaire, donc elle connaissait mieux le truc* ». De la même manière, Louis C n'était « presque rien » et n'avait « presque rien » (en terme de capital) comparé à ses camarades de classe au collège : « *Et moi je suis arrivé, j'avais dans ma classe, il y avait Testut, le fils des balances Testut, il y avait Chaffoteau, vous savez les... les chauffés eaux, fils de Machin, fils de Truc, de médecins etc., ce n'était que de la haute..., et moi j'étais un petit con, le petit fils de commerçant là-dedans* ».

<sup>378</sup> V. de Gaulejac, « Identité », in J. Barus-Michel, E. Enriquez, A. Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie*, op. cit., 2002

historique déterminant : l'arrivée en masse des classes populaires sur les bancs des universités. Les chiffres ici sont parlants : on compte pour l'année universitaire 1980-1981 (dans les universités françaises, hors IUT et formation d'ingénieurs) 790 000 étudiants. Pour l'année universitaire 1990-1991, l'effectif est de 1 075 000 et il est de 1 254 000 pour l'année universitaire 2000-2001 (ce qui représente une augmentation de près de 60% par rapport à 1980-1981), l'effectif ayant depuis stagné et même quelque peu régressé sur les toutes dernières années<sup>379</sup>. C'est notamment le cas des disciplines de lettres et sciences humaines qui voient ainsi leur effectif passer de 28 075 à 23 463 entre 2002 et 2006 (soit une baisse de plus de 16%)<sup>380</sup>. En ce qui concerne l'UFR SLHS au sein de laquelle se trouve la section de sociologie et d'anthropologie de *L'Université*, elle voit baisser ses effectifs de plus de 30% entre 2004 et 2008 (passant de 5 287 étudiants pour l'année 2004/2005 à 3 740 étudiants pour l'année 2008/2009)<sup>381</sup>. Ainsi, si Louis C inscrivait son discours dans un registre d'identifications réelles et s'il inscrivait l'histoire de la section de *L'Université* dans son contexte socio-historique d'émergence, ce n'est ni un « *je* » ou même un « *on* » qui serait mis en position d'auteur (en tant que créateur de postes de professeurs et de maîtres de conférences) mais plutôt “l'air du temps”, à commencer par le processus de massification de l'enseignement supérieur<sup>382</sup>.

Par ailleurs, plusieurs entretiens que nous avons effectués avec les apprentis sociologues de *L'Université* confirment cette dimension égocentrique au sein du discours de l'universitaire, mettant en avant la créativité et l'originalité de leur sociologie, et ce faisant se mettant en avant en tant qu'*auctor* plutôt qu'en tant que *lector*, pour reprendre la distinction que nous avons mobilisée plus haut à propos de la posture scolastique du professeur. Nous pensons tout particulièrement ici à une apprentie sociologue qui a effectué sa thèse sous la direction de Barbara B et qui nous parle de la composante narcissique de l'universitaire comme d'une condition identitaire nécessaire à sa réussite :

*« le milieu universitaire est rempli... je pense que pour réussir dans le milieu universitaire il faut avoir une composante narcissique très importante, que moi je n'ai peut-être pas suffisamment... Chez les universitaires j'ai quand même remarqué qu'il y*

---

<sup>379</sup> Source : *Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, DGESIP-DGRI SIES.*

<sup>380</sup> Nous reprenons ici les chiffres indiqués par Charles Soulié dans son article « Évolution des effectifs étudiants et crise de la vocation des universités (1994-2006) », article paru dans la *Lettre d'information* n°15, d'avril 2008, de l'ARESER (Association de réflexion sur les enseignements supérieurs et la recherche).

<sup>381</sup> « Les étudiants en chiffres », site Internet de *L'Université*.

<sup>382</sup> Il y aurait bien d'autres facteurs socio-historiques à évoquer bien entendu, à commencer par l'intérêt idéologique à la création d'une seconde liste d'attente sur le marché d'emploi, en plus de la liste, elle aussi “en pleine émergence”, des chômeurs.

*avait une part d'ego, que tu as pu observer, mais qui est peut-être insue, je pense. Alors ce qui fait que les universitaires c'est toujours "moi je"... c'est assez extraordinaire parce que quelques fois ils ont très, très peu produit... quand tu sors, quand tu parles d'eux ailleurs, et que personne ne les connaît... alors que quand tu discutes avec eux... Donc je pense qu'il y a une composante de l'ego, une structure qui fait que certains sont plus armés pour réussir que d'autres dans le milieu universitaire... » (Émilie B)*

Si le propos d'Émilie B nous renvoie donc de nouveau au registre d'identifications imaginaires (puisqu'à travers ses « *moi je...* » l'universitaire ne s'identifie non pas comme un maillon défini [mis en limite] par un ordre symbolique, mais s'identifie plutôt sur un mode autoréférentielle et égocentrique), il est intéressant de remarquer que le contexte d'énonciation joue visiblement un rôle non négligeable dans l'activation des registres d'identifications symboliques et imaginaires. Ainsi, si nous nous inspirons des propos des apprentis sociologues interrogés et de nos propres situations d'observation participante, on peut avancer que le registre d'identifications imaginaires a tendance à prendre d'autant plus d'importance dans le discours de l'universitaire s'il se situe dans un contexte d'énonciation informel. Et réciproquement, le registre d'identifications symboliques tend à être d'autant plus mobilisé lorsque l'universitaire se trouve dans un contexte formel. Autrement dit, l'universitaire s'inscrit avant tout dans la posture du *lector* quand il fait un cours magistral ou communique auprès de ses pairs lors d'un colloque (il va commenter des œuvres qui font autorité dans le champ et inscrire son propre message dans une filiation instituée). Par contre, dans le contexte de l'intercours ou du banquet qui clôt le colloque, nous avons pu remarquer que le même universitaire peut prendre avant tout la posture de l'*auctor*, « *qui produit ou professe "extra-quotidiennement" des œuvres originales* »<sup>383</sup>. Comme nous le fait remarquer Émilie B en aparté, certains repas de colloques se transforment alors en joutes verbales, dont l'enjeu consiste à rivaliser de talent à coups de citations latines, bref, à en foutre plein la vue à l'adversaire. Dans ce contexte d'énonciation, le sociologue ne s'identifie pas comme un « *petit autre* », un signifiant ordinaire, commun, pris dans la chaîne ordonnée par un maître-mot (la Science, la Raison, l'État...). Et ses attentes de reconnaissance ne consistent pas tant à se faire reconnaître comme un fidèle et digne sujet subordonné (à l'Autre) mais plutôt comme un sujet souverain, dont l'attitude est plutôt de l'ordre de l'insubordination.

---

<sup>383</sup> P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris 1970, p. 73

Nous pouvons de nouveau nous référer ici à Louis C, l'un des professeurs évoqués par Émilie B parmi les auteurs de joutes verbales. Car s'il s'identifie implicitement en « *serviteur de l'État* » (terme par lequel il identifie son alter ego Nathan I) et nous parle des multiples dons qu'il a effectués au service de la sociologie, sans attente de retour, il semble aussi *se servir* de la reconnaissance acquise par l'État pour s'identifier (et désirer être identifié) en individu hors du commun. Un individu qui a un destin d'exception puisque, parti de rien en tant qu'enfant issu des classes populaires et en tant que chargé de cours dans une université au sein de laquelle la sociologie était insignifiante, il parvient à obtenir un « *doctorat d'État* » et à faire de cette section insignifiante une des sections « *les plus dynamiques* » de France. Et plusieurs de ses formulations durant l'entretien attestent de cette mise en scène narrative d'un sujet hors du commun et souverain, qui essaie de nous en « foutre plein la vue » à coups de citations poétiques et littéraires ; qui fait étalage des « *1 500 pages* » qu'il a emmagasinées à partir « *des travaux* [qu'il a] *pu mener depuis fort longtemps* » ainsi du « *travail tout à fait exceptionnel* » qu'il a réalisé avec l'exécuteur ; qui estime être « *un très bon directeur de thèse* » ; ou encore qui présente sur un mode égocentrique son travail au sein de *l'Université*, faisant disparaître le « on » du travail d'équipe au profit du seul « je » managérial : « *j'ai réuni dans le cadre de ce master une équipe pédagogique avec des gens très diversifiés, des professionnels, et j'ai envie de la souder...* ».

Certes, le discours de Louis C témoigne à de nombreuses reprises de sa reconnaissance d'un ordre symbolique au sein duquel il désire s'inscrire et y accomplir l'obligation de faire circuler « *la dette* » symbolique « *contractée auprès des "maîtres"* » en transmettant leur *habitus* aux apprentis sociologues. Certes, les figures et représentants de l'ordre symbolique scientifique et universitaire qu'interpelle Louis C (Pierre Bourdieu, Alain Corbin, Philippe Lejeune, Montesquieu, Louis-Vincent Thomas...) sont interpellés afin d'attester de son inscription dans cet ordre symbolique. Nous pensons par exemple ici au « *petit mot* » que Pierre Bourdieu, le maître des mots sociologiques, lui a adressé à propos de son ouvrage de référence sur le crime et que Louis C affiche non sans fierté et ostentation sur le mur de son bureau. « *Petit mot* » par lequel est reconnu son statut de « *maillon* » par ceux qui font autorité dans le champ. Mais il nous paraît plus que jamais réducteur d'avancer que les attentes de reconnaissance de Louis C se résument ainsi à une reconnaissance symbolique, celle d'avoir accompli son devoir de sujet de l'Autre et d'être reconnu en tant que tel (en tant qu'un ordinaire « *maillon* », pris dans la chaîne symbolique de la sociologie parmi des milliers d'autres maillons). Les attentes de reconnaissance sont *aussi* imaginaires (ce qui ne signifie pas qu'elles ne sont *que* d'ordre imaginaire), dans le sens où ce n'est pas que sa valeur *ordinaire* de sujet de l'Autre qu'il espère

voir reconnaître par les figures symbolique du champ intellectuel, mais aussi sa valeur *extraordinaire* de sujet souverain. Afin d'introduire cette problématique complexe, où se mêlent les registres d'identifications symbolique et imaginaire, nous allons tout d'abord exposer quelques extraits d'entretien de Louis C :

#### La reconnaissance symbolique du sujet imaginaire

« par exemple le travail que j'ai fait avec l'exécuteur, je pense que c'est un travail tout à fait exceptionnel d'un point de vue anthropologique. J'ai eu des retours de Corbin, de Philippe Lejeune qui est spécialiste de l'autobiographie, etc. Ils m'ont dit que c'était vraiment du bon travail... »

« J'ai été interne dans le plus ancien collège de France, où a été Montesquieu<sup>384</sup> ... Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquiou de son vrai nom ... C'est un collège qui a été fondé en 1630, je ne sais pas si vous vous en rendez compte, c'était l'Académie royale et tout ça... le premier bulletin au bout de quinze jours j'avais vingt de moyenne, 20/20. Le mec a fait juste "Louis C, 20/20, continuez comme ça, ça ira bien", pof, il est passé au suivant, c'était vachement... »

« moi j'étais hyper balèze en sport »

**Louis C** : « Et j'ai un papier, il faudrait que je le retrouve, je l'afficherai comme j'ai mis celui de Bourdieu, vous avez lu le petit truc de Bourdieu là ? »

**PF** : Euh je crois que non. C'est nouveau ça non ?

**Louis C** : « Oh non, c'est vieux. C'est Bourdieu qui m'avait envoyé un petit mot à propos de Sociologie du crime... Et alors... Je vais l'afficher de la même façon si je retrouve le petit truc de Thomas quand même... » (C'est nous qui soulignons)

Dans ces quelques extraits, c'est bien la valeur non pas ordinaire mais plutôt extraordinaire de Louis C qui se voit reconnaître par les agents qui font autorité dans le champ intellectuel (Pierre Bourdieu, Alain Corbin, Philippe Lejeune) mais aussi dans le champ scolaire (à travers le professeur qui atteste de l'excellence du jeune Louis C, au sein d'un établissement qui dispose d'un important capital symbolique de par son ancienneté et ceux qui y ont "circulés", le 20/20 n'ayant du coup pas la même saveur s'il avait été certifié par l'enseignant d'un collège situé dans une ZUS...). Nous avons aussi ajouté un cours extrait de Louis C dans lequel il nous fait part de ses performances extraordinaires dans l'univers social du sport (activités valorisée au

<sup>384</sup> En réalité, il s'avère que le plus vieux collège de France est le collège Jean Sturm de Strasbourg qui date de 1538 (cf. « Le gymnase Jean Sturm », [en ligne] <http://www.jsturm.fr/historique.php>. Page consultée le 4 octobre 2010).



sein du prestigieux collègue mais aussi au sein de sa famille, à travers l'adage "un esprit sain dans un corps sain").

Lorsqu'on prend en compte le registres d'identifications imaginaires et ses manifestations dans le discours d'un sociologue comme Louis C, l'histoire de vie des sociologues avec l'institution sociologique ne se résume pas à une histoire de *dispositions*, transposées d'un univers social à un autre, mais constitue aussi une histoire de *pulsions*, socialisées d'un univers social à un autre. C'est sur ce point que la réflexivité sociologique brouille les limites disciplinaires avec la psychanalyse et se transmue en *socioanalyse*, étudiant la socialisation et la sublimation des pulsions (en l'occurrence, il s'agit ici des pulsions narcissiques de Louis C). Projet d'investigation esquissé par Pierre Bourdieu et qui a trouvé en la sociologie clinique un approfondissement conséquent concernant l'axe psychanalyse/sociologie<sup>385</sup>, le travail réalisé au *Centre de sociologie européenne* orientant davantage la socioanalyse bourdieusienne selon un axe histoire/sociologie<sup>386</sup>, même si de récentes contributions de leurs membres promeuvent un dialogue appuyé avec la psychanalyse, à l'instar de Gérard Mauger :

*« Conçue comme instrument de libération de l'inconscient social inscrit dans les habitus, la socio-analyse pose la question des effets de " la prise de conscience " sur les pratiques, ou de ceux du langage sur les dispositions : en prenant pour objet " la conversion des habitus ", j'ai entrepris récemment d'y réfléchir avec d'autres, ce n'est pas simple. En prenant au sérieux le parallèle tracé avec la psychanalyse, il s'agit à la fois de s'interroger sur les effets de " la cure socio-analytique " et de s'interroger sur ce " parallélisme " avec la psychanalyse... »<sup>387</sup>*

---

<sup>385</sup> Nous pensons particulièrement ici aux contributions des membres du *Laboratoire de Changement Social* (Jacqueline Barus-Michel, Jean-Philippe Bouilloud, Vincent de Gaulejac, Florence Giust-Desprairies, etc.).

<sup>386</sup> Ce qui ne peut que susciter notre désir de mettre en lien ces deux pratiques différentes mais complémentaires de la socioanalyse.

<sup>387</sup> G. Mauger, « Autour de Bourdieu... Gérard Mauger », entretien électronique coordonné par Raphaël Desanti avec les membres de la liste « Champs » du site *Pierre Bourdieu sociologue énervant*, Février 2005, [en ligne] <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/gmauger/entretien0502.html>. Page consultée le mercredi 8 septembre 2010. Gérard Mauger a consacré plusieurs articles à son « *auto-socio-analyse* », à commencer par un long article publié en 1985 avec C. Fosse-Poliak mais dans lequel sa production sociologique est avant tout mise en lien avec la logique, la structure et la transformation des différents champs sociaux qu'il a traversés : « *si notre production sociologique, la thématique, la méthode, les intérêts, la vision du monde, la théorie qui la sous-tendent, procèdent, comme on l'a vu, pour l'essentiel de la position antérieurement occupée dans le champ politique, cette production est aussi déterminée par deux autres logiques : - celle de la demande étatique qui fût la condition même de possibilité de cette production sociologique, - celle du champ sociologique qui tend peu à peu à s'imposer à cette production au fur et à mesure de notre insertion dans le champ.* » (C. Fosse-Poliak et G. Mauger, « "Choix" politiques et "choix" de recherches : Essai d'auto-socio-analyse (1973-84) », *Cahiers du réseau Jeunesses et sociétés*, n°3-4-5, Février 1985, p. 73). Par la suite, tout en maintenant cette articulation socioanalytique entre l'histoire de sa production sociologique et l'histoire de différents champs sociaux (politique, intellectuel...), Gérard Mauger va emprunter davantage une lecture clinique, soucieuse des « *résistances* » de son *habitus* qu'il a du surmonter pour « *convertir* » ses « *dispositions politiques* » en « *dispositions sociologiques* » mais aussi et

En ce qui concerne Pierre Bourdieu, c'est en compagnie du psychanalyste Jacques Maître et dans le cadre d'un « avant-propos dialogué » à l'ouvrage *L'autobiographie d'un paranoïaque* rédigé par ce dernier que Pierre Bourdieu aborde l'articulation entre sa sociologie et la psychanalyse. S'intéressant, tout comme nous, à la question de l'investissement libidinal dans les champs sociaux et aux « négociations entre les pulsions et les institutions », « les désirs et la légitimité », Pierre Bourdieu se demande « comment les agents exploitent les institutions pour assouvir leurs pulsions [...] et comment les institutions, inversement, mettent les pulsions des agents au service de leurs fins [...] C'est ce double travail du désir sur les institutions et des institutions sur le désir que devrait prendre pour objet une socioanalyse dépassant réellement l'opposition entre la psychanalyse et la sociologie »<sup>388</sup>. Et nous retrouvons des passages semblables dans d'autres articles de Pierre Bourdieu, à l'instar de cet extrait issu de l'édition d'un entretien que Pierre Bourdieu a réalisé avec Miguel Benasayag, Pascale Casanova et Antoine Spire : « *Le rôle de la sociologie, c'est d'analyser le travail que les espaces sociaux font subir à la libido qu'analyse la psychanalyse et dont la sociologie n'a pas à s'occuper, parce que ce n'est pas son travail [...] j'étudie comment le monde social canalise, oriente, manipule, constitue, institue ces pulsions, les travaille, les transforme.* »<sup>389</sup>

Si nous relisons les quelques extraits d'entretien de Louis C par le prisme de cette problématique socioanalytique, son histoire de vie avec la sociologie apparaît notamment comme une trajectoire de « négociations » entre le sujet subordonné (qui accomplit son devoir symbolique de « relais » de la mémoire collective du champ) et le sujet insubordonné (qui « n'en fait qu'à sa tête » et impose sa loi dans sa section, ses cours, ses séminaires...). Négociations qui s'opèrent donc entre ses pulsions narcissiques (son désir d'être reconnu

---

surtout davantage soucieuse de son histoire de vie (dont l'analyse s'ajoute à celles de l'histoire de sa production sociologique et de l'histoire des champs sociaux qu'il a traversés). Afin de comprendre son investissement important et durable dans l'institution scolaire, Gérard Mauger évoque ainsi son inscription dans « la pente ascendante de la lignée paternelle [impliquant] alors une stratégie de reconversion qui passait par l'accumulation de capital scolaire ». Il revient aussi sur le fait qu'il a « hérité » d'une histoire familiale, celle de la « frustration indélébile » de sa mère qui aurait aimé faire des études pour lesquelles elle avait un certain goût, héritage d'un moi idéal frustré que nous avons d'ailleurs retrouvé dans plusieurs récits de vie des apprentis sociologues de notre échantillon : « *Fils aîné, j'ai hérité de cette frustration, de cet amour de l'école et de ce sentiment d'injustice et je me suis trouvé investi d'une mission de "réparation", d'un mandat de réussite scolaire "par procuration".* » (G. Mauger, « Un apprentissage tardif du métier de sociologue » in G. Mauger (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris, Éditions du Croquant, 2005, pp. 239-257). Gérard Mauger est récemment revenu sur ses travaux socioanalytiques dans deux entretiens : « Autour de Bourdieu... Gérard Mauger » (entretien électronique coordonné par Raphaël Desanti avec les membres de la liste « Champs » du site *Pierre Bourdieu sociologue éternel*, Février 2005, [en ligne] <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/gmauger/entretien0502.html>) et « Comprendre le "monde des choses humaines" » (entretien réalisé dans la revue *Agora*, n°48, 2008).

<sup>388</sup> P. Bourdieu et J. Maître, « Avant-propos dialogué » à *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, p. VI puis p. XIX.

<sup>389</sup> P. Bourdieu, *Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner*. Entretien avec A. Spire, Paris, Éditions de l'Aube, 2004 [2002], p. 54

comme un être extraordinaire, dont le travail est « *exceptionnel* ») et les diverses obligations que présuppose son entrée dans la vie institutionnelle (consistant notamment à mettre au service de la science étatique ses pulsions narcissiques). Ce qui n'engage pas une disparition ou même le refoulement de ses pulsions narcissiques puisque l'institution les « *canalise, oriente, manipule* », elle « *les travaille, les transforme* » tout en les *instituant*, Louis C trouvant dans la parole des figures symboliques du champ des signes de reconnaissance de sa valeur « ‘hors du commun’ »<sup>390</sup>. Nous pouvons même avancer que, tout comme les dispositions, les pulsions narcissiques peuvent se retrouver *renforcées* par les différents univers sociaux dans lesquels va s'investir le sujet. Ainsi, le « 20/20 » certifié par « *l'Académie royale* » renforce les pulsions narcissiques de Louis C. Nous pouvons ainsi parler d'une « *culture du narcissisme* »<sup>391</sup> et défendre par conséquent que le narcissisme est aussi l'affaire du sociologue, même lorsqu'on est un « *sociologue sociologue* », pour reprendre le pléonasme par lequel Louis C s'identifie.

## 8.2. D'UN AUTRE À UN AUTRE

Nous venons de voir avec Louis C que l'histoire de vie qu'un sociologue entretient avec la sociologie peut être à la fois marquée par l'interpellation et l'assujettissement envers une forme sociale collective comme l'État (le sociologue identifié comme « *un grand serviteur de l'État* ») mais aussi, simultanément, par l'assujettissement de l'institution envers ses fantasmes et désirs imaginaires (le sociologue s'identifiant en *self-made-man* et souscrivant au mythe de l'autofondation). À partir des dits et écrits sociologiques de Mélodie A, nous allons désormais explorer une autre facette de l'histoire de vie des sociologues avec l'institution sociologique, toujours par le prisme des registres d'identifications qui se trouvent alors mobilisés. Mais il ne s'agit pas alors d'explorer l'articulation ambiguë entre les registres d'identifications symboliques et imaginaires mais la restructuration du registre d'identifications symboliques au cours de la trajectoire biographique du sociologue.

Lorsque nous étudions l'entretien de Mélodie A, deux principaux registres d'identifications apparaissent :

---

<sup>390</sup> Tel semble être le message contradictoire que nous pouvons concevoir dans la parole de Louis C et qui atteste des contradictions de son désir, Louis C se percevant en un petit autre (un « *maillon* ») qui va trouver dans le discours de l'Autre (celui de ses « *maîtres* ») une reconnaissance de sa valeur « *exceptionnelle* » (le faisant passer d'un autre à l'Autre), mais le fait qu'il ne puisse se passer du discours de ses maîtres pour se convaincre qu'il est « ‘hors du commun’ » le rend pour le coup humain, trop humain (petit autre parmi des millions d'autres).

<sup>391</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006 [1979].

- le registre socio-historique, notamment lorsqu'elle nous parle de l'effet des événements de mai 1968 sur sa trajectoire biographique et s'identifie à partir de cet événement en affirmant qu'elle fait partie d'une « *génération 68* » ;
- le registre symbolique, qui est d'ailleurs noué au registre socio-historique, puisque ce sont les événements de mai 1968 qui ont fait advenir chez elle le désir « *d'aller travailler avec la classe ouvrière* » par le biais de l'enseignement dans un Collège d'Enseignement Secondaire (CES). Tel était alors son « *rôle* », celui de se mettre au service d'une figure de l'Autre qu'est le Prolétariat, et cela en l'encadrant (au sens où on peut considérer l'enseignement comme une profession faisant partie de la classe d'encadrement<sup>392</sup>).

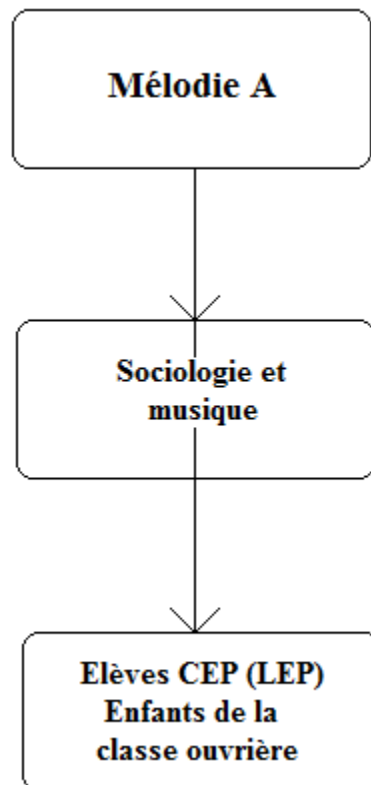
Lorsque nous reconstruisons le récit de vie de Mélodie A dans un ordre chronologique, la figure de l'Autre de Prolétariat est omniprésente lorsqu'elle nous parle de la fin de ses études secondaires et de sa bifurcation vers l'enseignement professionnel (« *Et j'ai réalisé que "mon rôle", c'est comme ça que je l'ai décidé, était d'aller travailler avec la classe ouvrière* »), mais aussi lorsqu'elle nous parle de son nouveau tournant biographique que constitue son entrée dans la vie universitaire de sociologue (« *"je vais aller m'inscrire en socio à Nanterre et je vais faire de la socio qui va me permettre de comprendre la classe ouvrière"* »). Les sociologues qui constituent alors ses repères idéologiques, Pierre Bourdieu et l'École de Francfort, produisent un discours critique contre l'idéologie dominante, bien qu'à travers des prises de position paradigmatiques et axiologiques forts différentes<sup>393</sup> et constituent ce faisant un relais intellectuel à son investissement professionnel envers la classe ouvrière. Plus largement, la formation dont elle a bénéficiée à l'Université de Nanterre se réalise dans un contexte socio-historique qui identifie la sociologie à partir des catégories et des concepts marxistes. Ainsi, Émile Durkheim n'est pas un sociologue holiste, c'est un « *bourgeois* », auquel on ne peut donc se fier (« *moi j'ai eu une formation où on nous disait que Durkheim c'était un bourgeois et qu'on ne devait pas le lire* »). Si donc nous situons le rôle qu'elle joue durant cette période biographique de Mélodie A, la sociologie est loin de constituer une fin en soi pour cette

<sup>392</sup> A. Bihr, *Entre bourgeoisie et prolétariat : la classe de l'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1989.

<sup>393</sup> Même si Pierre Bourdieu rattache davantage ses racines intellectuelles à la philosophie pascalienne qu'au marxisme, une analyse de contenu de ses premières contributions attestent de la présence importante du vocabulaire et de la problématique marxistes (de manière bien plus marquée que dans ses contributions ultérieures). Ainsi, dans l'ouvrage collectif *Travail et travailleurs en Algérie*, publié en 1963, sont mobilisés de manière récurrente les concepts d'« *idéologie* », de « *classe* », d'« *exploitation* », d'« *aliénation* », de « *conditions matérielles d'existence* » et plus largement de « *conditions* ». De même, tandis qu'il avancera plus tard que « *les classes sociales n'existent pas* » (*Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 28), on trouve à la fin de l'ouvrage un « *tableau des classes sociales* » algériennes, dans lequel Pierre Bourdieu tient notamment à distinguer les « *prolétaires* » des « *sous-prolétaires* » (Pierre Bourdieu, avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963).

dernière, sa principale ‘raison d’être’. La sociologie n’est qu’un chaînon et non pas le bout de la chaîne signifiante de Mélodie A, laquelle est ordonnée par contre par la classe ouvrière, maître mot de la figure de l’Autre du Proletariat.

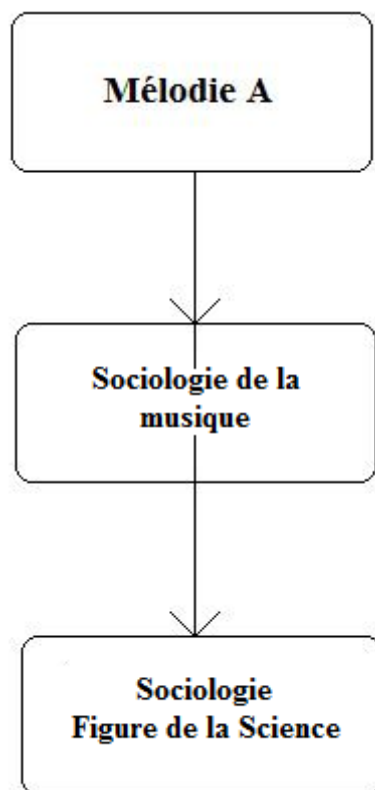
Nous pouvons résumer la filiation qui réunit alors Mélodie A, la sociologie (qu’elle appréhende à travers l’objet d’étude de la musique) et la classe ouvrière (qu’elle appréhende à travers l’encadrement des élèves d’origine populaire au sein des CES), par le schéma suivant :



Ce schéma exprime, de manière très synthétique, la logique symbolique du discours que Mélodie A nous propose concernant son expérience dans l’enseignement professionnel, ses études supérieures et son entrée dans l’univers de la sociologie. Cette dernière n’y apparaît qu’au titre de ressource cognitive qu’elle va mettre au service de l’encadrement de la classe ouvrière et qui constitue alors sa principale raison d’être. Mais lorsque Mélodie A poursuit son récit de vie, ce dernier apparaît notamment comme la lente restructuration de la dimension symbolique de son identité personnelle. Non pas que Mélodie A se désolidarise totalement de la chaîne symbolique qui la lie à la figure de l’Autre du Proletariat mais il se détache progressivement une autre chaîne symbolique, celle dont la Science ou la Sociologie constituent les maîtres mots. En termes de champs, on peut lire le récit de vie de Mélodie A comme un

processus d'autonomisation du champ sociologique par rapport au champ politique. Mais cela, d'un point de vue subjectif, au niveau de ses schèmes de pensée et non pas au niveau objectif des structures sociales (bien que ce ne soit pas sans lien par ailleurs).

Si nous reprenons donc le schéma précédent afin de résumer cette fois-ci la filiation qui réunit alors Mélodie A, la sociologie de la musique (qu'elle appréhende à travers des objets d'étude comme les jeunes, les personnes âgées, les musiciens de métro, etc.) et le champ sociologique (qu'elle investit à travers des publications, la direction d'ouvrages, l'organisation de colloques, etc.), cela donne le schéma suivant :



Nous insistons sur le fait que la désolidarisation de la chaîne symbolique sociologique par rapport à la chaîne symbolique prolétarienne est progressive. Dans un premier temps, Mélodie A va s'investir dans la sociologie dans l'espoir de mieux comprendre ses élèves d'origine ouvrière. Et quand elle obtient son doctorat, elle demeure dans l'univers scolaire (en tant que professeur de sciences économiques et sociales puis proviseur) et donc poursuit son encadrement de classe ouvrière via les élèves de LEP. Dans un second temps, Mélodie A va s'investir dans la sociologie universitaire, en étant chargée de cours puis maître de conférences et enfin professeur des Universités. Mais il n'y a pas une véritable rupture entre l'univers scolaire et l'univers universitaire. Et elle n'échange pas la figure de l'Autre du prolétariat par

la figure de l'Autre de la Science. Or, ce sont notamment les étudiants qui vont jouer ici un rôle déterminant. Ils constituent en quelque sorte le trait d'union entre ces deux univers. Car Mélodie A se rend alors compte, à l'occasion des charges de cours qu'elle donne à l'université, que les étudiants ont le même besoin pédagogique que ceux qui sont en LEP (particulièrement ceux d'origine ouvrière et qui commencent à coloniser les rangs du premier cycle universitaire à partir des années 1980) : « *C'est là où il y eu un peu le déclic. C'est que, j'ai vu que les jeunes que j'avais à la fac, ils avaient aussi besoin d'une autre pédagogie. Alors je me suis dit "pourquoi pas devenir maître de conf. ?"* » Et nous retrouvons cette intention de recherche envers la jeunesse issue de la classe ouvrière dans ses premières publications. Il y est notamment question de « *L'absence d'enseignement musical au LEP* » (1986) ou d'une interrogation concernant les « *exclus de l'enseignement musical* » (1988). Toutefois, on peut remarquer que le signifiant "jeunes" recouvre le signifiant "ouvrier" dans l'intitulé de ses articles et ouvrages. Puis, nous retrouvons d'autres populations d'étude dans ses contributions (les musiciens de métro, le public des festivals de musique, les personnes âgées...) et elle publie surtout, au milieu des années 1990, des contributions plus générales, à visée historique et épistémologique sur le champ de la sociologie de la musique, à commencer par *De la musique en sociologie* (1993). Et l'enjeu ne consiste plus à inscrire la sociologie comme maillon dans la chaîne symbolique ordonnée par le maître mot du Prolétariat mais il s'agit d'inscrire la sociologie de la musique comme maillon dans la chaîne symbolique ordonnée par le maître mot Sociologie.

Ce processus, nous pouvons le retrouver dans le récit de Mélodie A, lorsqu'elle nous parle de ses efforts répétés et durables pour faire reconnaître la musique comme un objet légitime en sociologie et l'installer durablement dans la discipline à travers des publications, le fléchage de postes universitaires, l'organisation de colloques, etc. Ainsi, dans un premier temps, lorsqu'elle effectue sa thèse de doctorat, sa connaissance des auteurs est avant tout pragmatique, dans le sens il s'agit de mieux comprendre les jeunes issus de classe ouvrière plutôt que l'histoire de la discipline, ce qui correspond plutôt à une lecture scolaire des contributions de la discipline : « *C'est-à-dire que... je suis arrivée à la fin de ma thèse, en balbutiant mes connaissances sur Durkheim. [...] Donc je ne connaissais pas beaucoup Durkheim. Je ne connaissais absolument pas Auguste Comte...* ».

Puis, chemin faisant, le champ de son intérêt se déplace de la classe ouvrière à la sociologie et Mélodie A se prend alors de « *passion* » pour la lecture et un « *travail théorique* » sur les pères fondateurs et précurseurs de la sociologie. Dans les extraits qui suivent, on peut voir que l'exposition durable au sein du champ sociologique et la position légitime au sein de ce champ

(en tant que maître de conférences puis professeur) permettent de générer des intérêts spécifiques (au champ sociologique), ces intérêts ou « *raisons, bonnes raisons* »<sup>394</sup> que l'individualisme méthodologique considère comme des données inhérentes à toute situation :

#### L'avènement d'un Autre désir symbolique

« *Donc voilà... Donc je ne connaissais pas grand-chose. Et je dois dire que j'ai racheté, alors après, quand j'ai été maître de conf., j'allais chez Gibert et j'achetais tous les livres d'occasion, de la théorie, là maintenant j'en achète même qui valent forts chers, qui sont complètement épuisés, du Spencer, etc., parce que ça m'intéresse...* »

« *Tous ces grands auteurs qu'on balance maintenant... je les ai connus, et j'en ai vu l'intérêt, que plus tard. C'est quand j'ai... quand le jour où je me suis dit, et c'était après ma thèse, je me suis dit "mais franchement, qu'est-ce que c'est que la musique en sociologie ?" Et là j'ai vraiment fait un travail théorique qui m'a passionné, que je continue à faire...* »

« *Quand on reprend les critiques de Durkheim parmi ses contemporains, parce que je rachète des vieux livres du XIXème en socio, il y a des débats incroyables de rejet de Durkheim, des choses incroyables...* »

Mélodie A est donc prise peu à peu dans l'*illusio* du champ sociologique, en trouvant intéressant, important, passionnant des choses qu'elle délaissait et méconnaissait totalement lors de son entrée dans le champ. Mais si ce jeu l'intéresse, c'est notamment dans l'objectif d'y insérer un petit maillon qui lui tient à cœur et le signifiant qu'il s'agit alors d'inscrire dans la chaîne signifiante de la Sociologie, c'est la musique. Mélodie A s'engage alors dans une « *lutte des places* »<sup>395</sup>, problématique que nous reprenons à Vincent de Gaulejac et Isabel Taboada-Léonetti dans un sens quelque peu détourné puisque nous ne visons pas ici le processus de désinsertion sociale qui pousse des individus isolés à tout faire pour trouver ou retrouver une « *place* » au sein de la société (on pourrait dire avec Pierre Bourdieu une raison d'être socialement reconnue). La lutte des places à laquelle nous faisons allusion ici ne vise pas des individus en perdition mais un objet d'étude qui n'a pas encore sa place (un statut, la reconnaissance officielle) au sein du champ sociologique et qu'il s'agit donc de lui trouver. Ce à quoi va s'atteler Mélodie A, à travers différentes stratégies (communiquer, publier, s'allier avec des disciplines connexes, etc.)<sup>396</sup>, tout comme les individus recourent à des stratégies pour essayer de (re)trouver une place dans le monde du travail :

<sup>394</sup> R. Boudon, *Raisons, bonnes raisons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003

<sup>395</sup> V. de Gaulejac et I. Taboada-Léonetti, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994

<sup>396</sup> Mélodie A évoque explicitement tout ce travail d'institutionnalisation de la sociologie de la musique dans son ouvrage fondateur *De la musique en sociologie* : « *Des travaux de recherche ont été engagés, des traductions en français d'ouvrages majeurs ont été publiées, des colloques ont été organisés, des collections éditoriales ont été*



### La lutte symbolique pour faire une place à son objet

« J'ai tout fait, tout fait... j'y suis parvenue je crois, pour que la musique devienne un champ de la sociologie... Alors, comment j'y suis parvenue ? Je le dis en toute modestie, parce que, comme il y a eu un colloque « 25 ans de sociologie de la musique en France »... je me suis dit 'ça, c'est quand même...' Mais bon, j'ai tout fait pour ça et... ce n'est pas par la sociologie que j'y suis arrivée, mais par la musicologie, paradoxalement. C'est-à-dire que, par exemple, au Canada, qui est très actif en musicologie, ils ne conçoivent pas par exemple de faire maintenant un colloque sans qu'il y ait un sociologue. [...] Parce que... à « l'Université », je n'ai pas pu... Mais par exemple à Nanterre, j'ai créé le premier DESS en France, qui s'appelait "Consultant culturel". »

Cette lutte des places, Mélodie A ne s'y emploie pas seulement sur le terrain du présent (en faisant notamment en sorte que la sociologie de la musique acquiert une certaine visibilité dans le champ) mais elle s'y emploie aussi le terrain du passé. Il s'agit alors de démontrer que, d'une certaine manière, la sociologie de la musique a toujours existé au sein de la sociologie, qu'elle était "déjà là", sous nos yeux, mais que personne ne le (et la) reconnaissait. Son ouvrage général que nous avons précédemment évoqué (*De la musique en sociologie*) constitue notamment un travail de *repérage*, dans le sens où les précurseurs et pères fondateurs de la discipline sont identifiés comme les précurseurs et pères fondateurs de la sociologie de la musique. Mélodie A est donc amenée à reconstruire le passé du champ sociologique afin d'y placer une sociologie de la musique qui serait en fait "déjà là" et elle recourt alors au "discours des origines" (affirmant en quelques sortes que la sociologie de la musique est aussi vieille que la sociologie, qui elle-même remonte à la nuit des temps...), Mélanie A se référant alors notamment à différents philosophes (soit à la préhistoire de la sociologie) tout en défendant que la musique est un « *fait social universel* ». Sachant que, à travers ce travail de reconstruction de l'histoire du champ sociologique, ce n'est pas seulement la sociologie de la musique mais aussi Mélodie A (en tant que spécialiste de ce champ) qui s'identifie comme un petit "maillon", pris dans une chaîne qui la précède, l'excède et lui survivra et qu'elle s'évertue ce faisant à perpétuer.

Et si Mélodie A peine à trouver en Émile Durkheim un (re-)père de la sociologie de la musique (l'art n'ayant pas la moindre place, si ce n'est de manière négative, dans la science de

---

constituées, enfin des postes d'enseignant-chercheur à l'Université ont été profilés en "Sociologie de la musique" ».

la morale à laquelle il était très attaché<sup>397</sup> et qui prend une place conséquente au sein de sa sociologie<sup>398</sup>), c'est notamment du côté des pairs d'Émile Durkheim qu'elle les trouvera, même si leur valeur symbolique est évidemment moindre que celle du père fondateur de la discipline. Ainsi, Mélodie A signale le compte-rendu de lecture d'un collaborateur de *L'année sociologique*, Émile Maître, à propos d'un ouvrage sur les origines de l'art. Plus globalement, Mélodie A affirme qu' « *on ne peut pourtant pas affirmer que l'art et la musique soient absents de la réflexion sociologique puisque les premières analyses apparaissent dès le troisième tome de la revue L'année sociologique, organe du groupe des durkheimiens* ». Mais Mélodie A ne va pas s'arrêter au père symbolique Émile Durkheim, elle remonte l'histoire du champ sociologique dans une quête des origines qui constitue l'un des rites discursifs de tout discours symbolique. Ainsi évoque-t-elle Auguste Comte, le père du signifiant maître "Sociologie", signifiant que Mélodie A écrit à de nombreuses reprises avec un "s" majuscule, ce qui l'élève donc bien au statut de maître-mot (ce n'est plus un mot commun mais un mot hors du commun, un mot d'ordre) : « *c'est toutefois, dans un premier temps, Auguste Comte, en tant que « père » de la Sociologie, que nous allons interroger* ».

Mélodie A ne se contente pas des sociologues français fondateurs ou précurseurs de la sociologie *et* de la sociologie de la musique, elle interpelle aussi des auteurs de référence étrangers. Ainsi en est-il concernant Karl Marx, mais, tout comme Émile Durkheim, elle doit se contenter de ses pairs : « *Ce sont les disciples de Marx qui ont essayé de donner une interprétation marxiste de l'art et de la musique : Plékanov, Lénine et Staline.* » Mélodie A trouve néanmoins en Max Weber un signifiant qui a du poids au sein du champ sociologique. Celui qui est souvent considéré comme le Père de la sociologie allemande propose notamment une lecture socio-historique de la musique, dans le cadre de ses problématiques de recherche sur le désenchantement du monde et le processus de rationalisation. Néanmoins, Mélodie A, soucieuse de défendre les limites orthodoxes de la discipline, souligne que si Max Weber étudie les relations de la musique avec la société, « *on peut toutefois se demander s'il ne se laisse pas emporter par des considérations qui sont parfois bien plus musicologiques que sociologiques...* ».

---

<sup>397</sup> À l'image de cet extrait de *L'éducation morale* et que reprend Mélodie A : « *Si l'art joue un rôle dans l'éducation morale, ce rôle est tout à fait négatif. [...] Et c'est ce qui explique pourquoi je n'ai été amené à en parler qu'accessoirement, et comme par accident.* » (É. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1971, p. 233).

<sup>398</sup> Au sujet de la place de la morale au sein de la sociologie durkheimienne, nous vous renvoyons notamment à l'article synthétique de Sébastien Dambra « Durkheim et la notion de morale » (*Revue Interrogations?*, n°1, « L'actualité : une problématique pour les sciences humaines et sociales ? », décembre 2005, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=11>

Mérodie A inscrit dans la chaîne symbolique de la sociologie de la musique des signifiants et auteurs de référence du champ sociologique plus contemporains. On retrouve alors notamment Norbert Élias, Howard Becker mais aussi les deux repères de sa sociologie : l'École de Francfort (et surtout Theodor Adorno) et Pierre Bourdieu. Il est alors intéressant de remarquer la présence du verbe "devoir" quand elle évoque le rôle de Pierre Bourdieu dans le champ de la sociologie de la musique : « *D'emblée nous devons faire référence à Bourdieu qui, en se préoccupant de la sociologie des faits culturels de la société contemporaine, s'interroge particulièrement sur l'appropriation symbolique des faits culturels par les récepteurs [...]* » (c'est nous qui soulignons). Manière de reconnaître un héritage, d'inscrire un grand nom de la sociologie dans le champ de la musique mais aussi manière de l'identifier comme un impératif catégorique (il faut s'y référer, ce qui nous renvoie à l'obligation de reconnaître un héritage si on désire s'inscrire dans le cycle du don).

Enfin, autre fait linguistique que nous pouvons relever lorsqu'elle se réfère à Pierre Bourdieu (de même qu'aux membres de l'École de Francfort), on retrouve à cette occasion un lexique marxiste qui constitue donc un *trait d'union* entre la chaîne symbolique de la Science sociologique celle de la Classe ouvrière. Ainsi, Pierre Bourdieu, en particulier dans *La distinction*, « *montre à quel point la réception musicale et le goût musical sont socialement classant, et comment incessamment les conduites musicales des classes dominantes sont délaissées par celles-ci, et reprises par des groupes sociaux dominés* ». Nous pouvons ici faire un lien avec l'entretien que nous avons effectué avec Mérodie A, dans lequel elle nous fait aussi part de tous ses efforts pour que le champ sociologique contemporain reconnaissance une place au champ de la sociologie de la musique. Mais le discours qu'elle tient à propos de sa sociologie actuelle manifeste aussi la persistance de son intérêt pour le Prolétariat, qui vient donc se mêler avec son intérêt "pur" pour la Sociologie. Ainsi, lorsque nous parlons des personnalités quelque peu schizo-phréniques d'Auguste Comte (entre ses *Cours de Philosophie positive* et son *Catéchisme positiviste*), Mérodie A entreprend des critiques à l'encontre du fonctionnalisme et du positivisme durkheimien et qui ne sont pas sans nous rappeler la chaîne symbolique au sein de laquelle elle était inscrite en tant qu'enseignante en CES et ses préoccupations à l'égard du monde populaire. De même, nous pouvons rattacher sa critique de la posture durkheimienne à la critique qu'elle effectue de la posture condescendante de certains de ses collègues, vis-à-vis du personnel d'exécution au sein du champ universitaire. Critique qui l'amène d'ailleurs à se référer de nouveau aux événements de mai 68, soit au contexte socio-historique au sein duquel elle s'est liée à la figure de l'Autre du Prolétariat. Nous pouvons donc interpréter ses critiques comme la manifestation d'un Autre discours, celui de la Classe ouvrière, et qui va continuer à

influencer aujourd'hui ses prises de position sociologiques, sa manière de s'inscrire dans le champ sociologique et plus largement encore sa manière d'être sociologue :

#### Quand l'Autre se mêle à l'Autre

« Et moi Durkheim il me gêne beaucoup plus [par rapport à un auteur comme Auguste Comte], parce que... je pense qu'il est à l'origine de... enfin je suis très méchante là par rapport à des sociologues... Enfin, on a des problèmes économiques énormes à l'heure actuelle, que les sociologues du travail n'ont pas mis en évidence. C'est-à-dire que... je ne vois pas... Enfin je vois des chiffres absolument extraordinaires, qui nous montrent le harcèlement au travail... et où ils sont les sociologues qui ont montrés ça ? Et ces sociologues-là, ils sont dans la position de Durkheim, c'est-à-dire "on change un ouvrier par un autre, au même poste, et c'est toujours le même statut et le même rôle. Et ça c'est... je ne peux pas admettre ça... C'est pour ça que... bon, si, je suis sociologue, je trouve ça fondamental, mais le positivisme durkheimien... »

«Moi je vois chez L'Harmattan, puisque j'ai mon collègue N. qui y est. Et alors elles [les secrétaires] me disent toujours "ah, mais avec toi, c'est..." Alors c'est vrai que moi le contrat, au lieu de leur dire "voilà, rédigez...", il y a trois noms à mettre, et bien je le fais et je le mets sous enveloppe. Ça me coûte quoi... deux secondes, et ça leur évite du boulot. Tandis que lui il arrive et il va dire "bon, vous, vous allez faire ça..." »

**PF** : Oui, du coup, vous ne percevez pas les secrétaires comme de vulgaires grattes papiers...

« Voilà c'est ça. On a un autre regard sur ces gens-là... Et puis bon... Moi, je le faisais parce que j'avais envie, je voulais être indépendante... C'est notre génération 68 aussi, on a été un peu particulière, par rapport à nos parents. Moi je voulais être indépendante, donc je bossais, j'avais mon argent. Et je ne regrette pas. Ce n'est pas... »

Nous pouvons noter pour conclure ce point consacré à la restructuration de la dimension symbolique présente dans le récit de vie et les écrits sociologiques de Mélodie A, qu'elle recourt tout comme Louis C à la métaphore de la chaîne lorsqu'elle nous parle de sa relation pédagogique avec ses étudiants et doctorants : « Bon, moi je me dis, ce qu'on donne, après on le redonne, et tout ça, je trouve que c'est une chaîne... [...] Moi, ce que je me dis, c'est que, ce que j'ai donné à mes étudiants, ils vont le donner à leurs propres étudiants ». Elle distingue alors trois générations de sociologues :

- celle qui la précède et se compose de chercheurs formés à la philosophie puis devenus sociologues ;
- sa génération, celle des sociologues ont fait plus de "terrain" ;
- et celle de ses doctorants, qu'elle subdivise en deux unités de génération avec d'un côté les « arrivistes », qui sont prêts à tout pour se faire une place dans le champ, et de l'autre

côté ceux qui « *rament* » justement parce qu'ils « *ne jouent pas le jeu* » de la compétition acharnée.

On peut alors supposer que si Mélodie A s'inscrit volontiers dans le cycle du don comme maillon faisant circuler la mémoire collective de la sociologie, elle n'est pas non plus prête à transmettre à n'importe qui ce patrimoine collectif (ce qui n'était pas non plus étranger dans le discours de Louis C, à travers sa critique des philosophes labellisés sociologues). Et nous retrouvons de nouveau, il nous semble, la manifestation de la chaîne symbolique du Prolétariat, du fait que l'unité de génération composée d'« *arrivistes* » rassemble les traits du capitaliste et de sa rationalité instrumentale. Ce qui la « *terrifie* » littéralement et est « *tellement contraire* » à l'esprit de *sa* sociologie, qui n'est pas sans lien avec son identité héritée :

« *Et puis il y a ceux qui arrivent, alors là il y a je trouve vraiment deux courants. Un courant de jeunes arrivistes, qui me terrifient, mais à un point... Je me dis "où on va ?" Mais alors vraiment qui sont capables de tout et n'importe quoi. Et puis un autre, et bien qui rame, parce que justement comme ils ne sont pas arrivistes, qu'ils ne jouent pas le jeu, et bien ils ont du mal... Mais je suis très, très inquiète... Sincèrement, je suis très inquiète... Je sais que j'en parle beaucoup autour de moi en ce moment parce que... c'est tellement contraire...* » (Mélodie A)

### 8.3. VOYAGE AU-DELÀ DU RÉEL SOCIO-HISTORIQUE

Il existe encore un registre d'identifications que nous n'avons pas encore abordé de front à travers l'étude des dits et écrits sociologiques des professeurs de sociologie de *l'Université*, à savoir le registre d'identifications réelles. Nous ne l'avons pas non plus totalement délaissé puisque c'est bien à ce registre d'identifications que nous avons consacré un point dans notre chapitre traitant des différents terrains du sociologue et dans lequel nous avons ainsi introduit l'existence d'un terrain « *socio-historique* ». Ce terrain renvoie au fait que le sociologue est le « *fil de son temps* » et qu'il puise dans les « *idéologies sociétales* », définies comme les « *formes idéologiques les plus durables et les moins perceptibles* »<sup>399</sup>, un ensemble de schèmes cognitifs et de présupposés.

Le sociologue se trouve donc identifié à partir d'une échelle d'observation macrosociologique, au sein de laquelle rentrent en scène différents processus (civilisation,

---

<sup>399</sup> P. Ansart, « Toute connaissance du social est-elle idéologique ? » in J. Duvignaud (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979, p. 37

rationalisation, lutte des classes, « *problème des générations* », hypermodernisation, etc.) Et nous avons d'ores et déjà pu témoigner de la présence de ce registre d'identifications dans les entretiens des professeurs de *l'Université*. Le récit de vie de Modeste D est ainsi celui qui s'enracine le plus dans un contexte socio-historique, en s'identifiant comme un « *enfant de 68* » et en inscrivant plus globalement sa « petite histoire » biographique dans « *la grande Histoire* ». La « *conjoncture de 68* » lui permet alors de « faire l'Histoire », c'est-à-dire de participer à un mouvement de restructuration des structures sociales et mentales (marquée par exemple par la mise en place d'une « *structure de double pouvoir* » au sein de son lycée et la remise en cause du rapport pédagogique directif assujettissant l'élève au maître).

Cependant, nous n'avons alors que partiellement illustré ce que nous entendons par registre d'identifications réelles. Car en intégrant « la petite histoire » dans la grande Histoire, l'identité *personnelle* du sociologue et celle de sa sociologie se trouvent quasiment dissoutes, elle sont « presque rien » relativement aux processus socio-historiques qui demeurent en partie insaisissables au sociologue, dans le sens où il lui est difficile de percevoir et de concevoir ces processus. Cela, nous l'avons évoqué dans l'introduction générale de ce travail de recherche, en avançant que ce registre d'identifications pose les limites de la connaissance de soi et d'autrui tout en constituant une approche sceptique de l'identité. En effet, en essayant de saisir la grande Histoire des processus socio-historiques (et son influence sur son histoire de vie et sa sociologie), le sociologue se confronte à la néantisation de son identité, parce que l'idée d'unité et de permanence dans le temps et l'espace que présuppose le concept d'identité vole en éclat face à l'incertitude et aux propriétés chaotiques de ces processus. En effet, tous ces processus (lutte des classes, « *problème des générations* », rapports de force au sein des champs sociaux ou entre les champs sociaux...) plongent l'identité dans l'incertitude et l'incohérence des conflits, des contradictions et des états successifs de ces processus. Sur un plan structural, nous retrouvons cette approche sceptique de l'identité à travers la critique de l'« *illusion biographique* », c'est-à-dire de la prétendue unité, totalité et cohérence d'une vie. L'approche structurale déconstruit cette illusion biographique en concevant l'histoire de vie des individus à travers la notion de « *trajectoire* », définie comme « *série des positions successivement occupées par un même agent (ou un même groupe) dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations* »<sup>400</sup>.

Alors, si nous avons donc d'ores et déjà introduit le registre d'identifications réelles, du fait que certains professeurs de *l'Université* comme Mélodie A ou Modeste D inscrivent leur récit

---

<sup>400</sup> P. Bourdieu, « L'illusion biographique », in P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 88.

dans les aléas d'une réalité socio-historique, nous pouvons explorer certains de leurs écrits sociologiques afin d'accroître notre compréhension de ce registre. Pour cela, nous allons tout d'abord revenir sur l'ouvrage de Mélodie A, *De la musique en sociologie*, dans lequel elle s'attache notamment à inscrire la sociologie de la musique au sein la chaîne symbolique de la Science Sociologique. Or, si Mélodie A tend logiquement à mettre l'accent sur l'unité, la cohérence et la continuité du champ sociologique pour y inscrire la sociologie de la musique à titre de maillon, elle inscrit néanmoins dans certains passages le champ de la sociologie de la musique dans l'incertitude et le désordre de la réalité socio-historique.

L'inscription de son discours sociologique dans le registre symbolique *ordonne* les différentes recherches portant sur la musique, dans le sens où elle les *classe*, en distinguant par exemple celles qui sont de l'ordre de la philosophie, celles qui sont de l'ordre de la musicologie, celle qui sont de l'ordre de la sociologie... Ou encore en distinguant plusieurs phases d'émergence, avec une phase précurseur (l'avant-garde de la sociologie de la musique), une phase fondatrice (comprenant les sociologues qui peuvent être considérés comme les pères fondateurs de la sociologie de la musique) puis une phase normalisatrice (comprenant les sociologues qui ont intégré la musique comme *doxa* au sein du champ sociologique, *i.e.* comme un objet d'étude qui va de soi). De même, elle ordonne les différentes recherches portant sur la musique dans le sens où elle les *consacre* (en les inscrivant dans la filiation symbolique des auteurs consacrés de la sociologie : Theodor Adorno, Pierre Bourdieu, Émile Durkheim, Norbert Elias, Max Weber, etc.

Lorsque Mélodie A inscrit son discours d'habilitation de la sociologie de la musique dans son contexte socio-historique, ce dernier met au contraire l'accent sur le désordre, les discontinuités, les incertitudes, les rapports de force structurant, déstructurant et restructurant constamment le champ sociologique, lequel est par conséquent remis en cause dans son identité (*i.e.* sa prétendue unité et permanence dans le temps et l'espace que présuppose toute inscription discursive dans un *ordre* symbolique). Dans cette configuration discursive, l'avènement de la sociologie de la musique apparaît davantage comme une construction incertaine, enjeu d'une lutte constante pour se maintenir dans *un* ordre symbolique arbitraire (parmi d'autres ordres symboliques possibles et au sein desquels elle n'aurait peut-être pas la moindre place) :

« *Le champ du musical ainsi ouvert à l'investigation sociologique ne se construit en dernière analyse qu'à travers l'histoire même de la pensée sociologique, c'est-à-dire l'histoire d'un débat contradictoire entre des théories, des concepts, des méthodes, des hypothèses et des faits...* » (Mélodie A). C'est nous qui soulignons.

La lutte des places dans laquelle s'est engagée Mélodie A en faisant « *tout* » pour intégrer la sociologie de la musique dans le passé et le présent de la Sociologie constitue d'ailleurs une lutte de la définition de la sociologie, *i.e.* une lutte pour fixer des limites arbitraires à la discipline, la définition constituant un acte symbolique dans le sens où elle a la fonction de mettre en ordre le réel, en posant des bornes, en délimitant un champ discursif. Et nous retrouvons donc sur ce point la problématique évoquée plus haut de la limite des connaissances, puisque si l'acte de définition permet de concevoir un phénomène donné, elle n'en rend concevable qu'un fragment puisqu'elle met des limites au phénomène. La définition est ce mal nécessaire qui délimite notre champ du pensable. Mais en modifiant les limites, soit en modifiant la définition de ce qu'est par exemple la musique comme objet d'étude et la sociologie, on peut modifier la conception de ces phénomènes et en saisir des fragments auparavant *indéfinis* (sachant qu'on ne pourra jamais saisir tous les fragments du phénomène qui sont eux en nombre infini). C'est notamment dans cette perspective que Louis C valorise l'approche transdisciplinaire de la criminologie, du fait qu'elle fait bouger les limites à cet objet d'étude et permet de cumuler et d'articuler les définitions de cet objet que ne peut permettre une approche « *monodisciplinaire* ». Le passage de la monodisciplinarité à la transdisciplinarité souhaitée par Louis C peut ici être interprétée comme la volonté de restructurer l'ordre symbolique par lequel des limites sont imposées à la Sociologie afin qu'elle puisse saisir (percevoir et concevoir) davantage de fragments de la réalité sociale (laquelle demeure néanmoins *infinie* et donc impossible à *dé-finir*) :

« Horizon vient de la racine grecque *horizon*, qui signifie délimiter et qui a donné *horos* : borne, mais aussi définition. Ainsi, définir, c'est délimiter, fixer. Mais c'est aussi enfermer dans des limites, des frontières qui bornent l'horizon (mental). Pourquoi - dans le domaine qui est le nôtre, la "criminologie" - ne pas bousculer la perspective, déplacer les bornes, repousser les limites de la pensée monodisciplinaire en s'ouvrant aux horizons multiples, variés, parfois mal définis, voire inconnus que ménagent les échappées de la transdisciplinarité ? » (Louis C, « Pour une approche anthropologique du crime », c'est nous qui soulignons).

De même, c'est à cette propriété conflictuelle de la réalité sociale (qui la met en désordre et renvoie l'ordre symbolique à son arbitraire) que Louis C se réfère lorsqu'il présente la portée heuristique de l'analyse sociologique du phénomène criminel. Le phénomène criminel



désorganisant le lien social entre les groupes sociaux et à l'intérieur d'un même groupe social (nécessitant une réaction sociale des gardiens de l'ordre symbolique : policiers, juristes, travailleurs sociaux, psychiatres, etc.) : « *De plus, à travers l'étude des divers acteurs qu'il met en jeu [...] ce sont les oppositions à l'intérieur et entre les différents groupes sociaux que le phénomène criminel met en relief.* » (extrait de son article « Sociologie criminelle », c'est nous qui soulignons).

De même, dans un article consacré aux procès d'assises, Louis C étudie le « *pouvoir symbolique* » qu'exercent les différents acteurs/agents de la cour d'assises et pointe du doigt l'arbitraire de ce pouvoir (dont les effets sont néanmoins réellement dévastateurs sur les individus qui en font les frais). La cour d'assises est ainsi définie comme un « *théâtre* », qui se trouve entre les mains d'un « *groupe dominant* » qui tire son pouvoir, au sein de cet « *appareil d'État* » qu'est la Justice, en imposant son langage, sa rhétorique (de classe). Pour les besoins de son argumentation, Louis C se réfère alors au cas Dominici analysé par Roland Barthes et affirme que :

*« Dans le domaine symbolique, les coups de forces se traduisent par des coups de formes (Bourdieu). Dans cette perspective, la rhétorique apparaît comme une science des pouvoirs symboliques. Pour asseoir son pouvoir, il convient d'universaliser son intérêt particulier. Et c'est à travers la trame tissée par la rhétorique que les visées (les intérêts) propres des mandataires de tel ou tel groupe vont être érigées en intérêt général. »* (Louis C, extrait de « Le procès d'assises. Fabrique de la vérité et récréation collective », c'est nous qui soulignons)

La réalité sociale qu'étudie ici Louis C est donc le processus par lequel une fiction (l'ordre symbolique) devient une réalité effective, au nom de laquelle des individus qui s'en prétendent les représentants (les « *mandataires* ») posent des verdicts, des dires vrais, en parlant ainsi « au nom du Père » (*i.e.* au nom de la Loi et d'une Vérité universalisée). L'ordre symbolique est donc un enjeu de luttes et le procès d'assises est la scène de théâtre au sein de laquelle différents personnages tentent d'imposer et d'universaliser leur vérité, leur version des faits. L'institution judiciaire se présente alors comme un « *broyeur de différences* », dont l'ordre symbolique ne peut se satisfaire. L'ordre symbolique impose du même et broie le différent. On pourrait ici prendre l'exemple des discours nationalistes ambiants et qui consistent à imposer toute une batterie de prédicats (comme laïc, républicain...) et de symboles (drapeau, marseillaise...) à partir d'un signifiant maître : la France. Si donc par le registres d'identifications symboliques,

le sociologue donne un sens à la réalité sociale (il lui donne une signification, une direction, une origine...), le registre d'identifications réelles est celui par lequel il s'attache à démontrer que ce sens est construit et imposé. Le sens est avant tout un rapport de forces :

*« La vie sociale ne baigne pas dans une solution neutre. Elle est animée par les courants des rapports sociaux, rapports de force qui déterminent des rapports de sens. Et la vérité est un enjeu de luttes (Bourdieu). » (Louis C, extrait de « Le procès d'assises. Fabrique de la vérité et récréation collective », c'est nous qui soulignons)*

Louis C introduit aussi un élément déterminant concernant l'articulation entre les dimensions symbolique et réelle de la réalité sociale ou, plus précisément, concernant le processus par lequel la réalité sociale *se symbolise* en se rigidifiant (on pourrait emprunter ici la métaphore de la rigidité cadavérique), en stoppant le mouvement de l'Histoire. En effet, la dialectique du réel et du symbolique est cette tension entre d'un côté une tendance à la naturalisation (on va remonter "jusqu'à la nuit des temps", invoquer des traditions, des mythes et des mythologies, effectuer des rites et des rituels pour ramener l'existence des phénomènes sociaux à leur essence authentique ou à leur supposé noyau archétypal) et une tendance à l'historicisation (où on va invoquer la diversité historique ou synchronique des phénomènes pour démontrer leur relativité, où on va faire l'histoire des institutions non pas pour en trouver l'origine mais au contraire l'arbitraire, où on va faire l'histoire des Hommes non pas pour y trouver un noyau archétypal mais plutôt le néant...). Si la réalité sociale est une « *totalité en marche* », mue par la force du conflit et des contradictions et si l'espace social est « *en devenir et soumis à d'incessantes transformations* » (pour reprendre le passage précédemment cité de Pierre Bourdieu concernant l'illusion biographique), Louis C identifie ce processus par lequel le réel est chosifié, unifié, homogénéisé, fixé en se symbolisant, en imposant un sens, une vérité, « *un ordre du discours* » pour reprendre la belle formule de Michel Foucault :

*« Une version particulière des évènements s'impose ; elle perd son caractère événementiel, polémique, contradictoire, pour devenir la vérité (mythique), le mythe lui-même. Et la fixation mythique se réalisant comme un phénomène d'unanimité... l'antagonisme de chacun contre chacun fait place à l'union de tous contre un seul [...] Ainsi, à travers la construction d'un criminel mythique (stigmatisation et stéréotype) l'illusion de l'intangibilité du droit s'impose, submergeant les oppositions, pourtant bien*

*réelles, entre groupes sociaux (de classes...)* » (Louis C, extrait de « Le procès d'assises. Fabrique de la vérité et récréation collective », c'est nous qui soulignons)

Enfin, à travers ce cheminement par lequel il historicise l'institution juridique et ce faisant déconstruit le pouvoir symbolique de ses représentants, Louis C identifie de manière négative l'individu : il ne possède aucune vérité et s'invente une Loi au nom de laquelle il parle. Or, si l'article emprunte à nombreuses reprises un vocabulaire marxiste (à travers le concept d'appareil d'État, la critique de l'idéologie comme mouvement d'universalisation d'intérêts particuliers...), se profile aussi la conception existentialiste sartrienne à travers sa citation, mise en exergue de l'article, selon laquelle « *L'homme est condamné à inventer l'homme* ». Ce faisant, Louis C introduit un autre aspect du registre d'identifications réelles en soutenant que l'individu est loin d'être un "tout" (une monade ou une structure archétypale) ni un maillon (qui se construit à partir d'un "déjà là") mais qu'il est d'abord et avant tout "rien". Ce qui le condamne à s'inventer en recourant pour cela à qui l'excède (le langage, les objets, le « *milieu technique* »<sup>401</sup>, pour reprendre la conceptualité de l'un de ses auteurs de référence, André Leroi-Gourhan). L'Homme n'est en soi rien *a priori*, l'existence sociale est une grande scène de théâtre au cours de laquelle on « *fabrique* », on « *construit* » de l'humain. Louis C va alors trouver en Pierre Legendre et *La fabrique de l'homme occidental*<sup>402</sup> une assise théorique qui lui permet d'ajouter à la mise en scène dramaturgique des différents acteurs/agents du procès d'assises le rôle non moins déterminant de la spatialisation et de la matérialisation de cette mise en scène (comme le fait Pierre Legendre en décrivant par exemple la construction de la salle des Audiences du Vatican ou le défilé militaire du 14 juillet). Louis C précise donc qu'il ne faut pas « *oublier les divers éléments du décorum : l'architecture des lieux, les costumes, les rites...* ». Si donc Louis C est durkheimien dans la méthode, en traitant les faits sociaux comme des choses, en définissant le procès d'assises comme une scène de « *théâtre* », en identifiant comme du « *maquillage* » les différents éléments constituant la procédure d'instruction criminelle (« *enquête de personnalité, expertises* ») ou encore en présentant « *l'avocat dit de la défense* » comme « *une marionnette* », on peut avancer que Louis C tue la chose sociale d'un point de vue ontologique, à travers sa rhétorique dramaturgique (en la *traitant* comme une chose de manière méthodologique).

---

<sup>401</sup> A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1945

<sup>402</sup> P. Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000

**SECONDE PARTIE :**

**EXPLORATION DE TROIS REGISTRES**

**IDENTIFICATOIRES : LES**

**IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUES,**

**IMAGINAIRES ET RÉELLES DES DITS**

**ET ÉCRITS DES APPRENTIS**

**SOCIOLOGUES**

Dans cette seconde partie, nous allons de nouveau effectuer un travail du concept mais en nous concentrant cette fois-ci sur nos concepts clés que sont les identifications symboliques, imaginaires et réelles. L'élaboration méthodique de ces concepts nous permettra de davantage les définir et ce faisant de fixer certaines de leurs limites heuristiques, sans perdre de vue bien entendu l'explicitation de leur portée heuristique. De plus, ce travail va nous permettre d'interroger différentes médiations que nous pouvons concevoir entre ces concepts clés.

Comme nous l'avons indiqué dans notre chapitre consacré à la pluridisciplinarité, le travail que nous effectuons avec les concepts de symbolique, d'imaginaire et de réel se réalise notamment à partir des écrits de Jacques Lacan (et dans une moindre mesure à partir des écrits de Sigmund Freud ainsi que d'autres psychanalystes). Cela dit, si nous nous intéressons à des écrits psychanalytiques, c'est avant tout afin d'en extraire le raisonnement sociologique. Raisonnement que nous avons ainsi commencé à exploiter dans notre première partie en introduisant la théorie lacanienne de l'identification selon laquelle l'objet de l'identification n'est paradoxalement pas un objet mais une « *interaction sociale* », les premières contributions de Jacques Lacan accordant une importance certaine aux « *relations sociales* » à partir desquelles se construit le sujet.

Par ailleurs, de la même manière que nous avons proposé un étayage empirique à notre réflexion théorique dans le cadre de notre première partie, nous allons là aussi effectuer un tel étayage mais en nous focalisant désormais sur les dits et écrits des apprentis sociologues de *l'Université* que nous avons interrogés. Et ce en proposant évidemment des liens entre leur histoire de vie et leurs prises de position sociologiques, que ce soit en prolongeant les liens d'ores et déjà introduits dans notre première partie ou en en proposant de nouveaux.

**CHAPITRE IX – IDENTITÉ NARRATIVE ET  
CONSTRUCTION IDÉALTYPIQUE  
DU SUJET (APPRENTI) SOCIOLOGUE**

## 9.1. L'IDENTITÉ NARRATIVE. UN CONCEPT PROBLÉMATIQUE

L'identité signifie littéralement ce qui est identique, similaire, ce qui demeure dans le temps et l'espace, à l'image des informations présentes dans les dites cartes d'identité. Pour notre part, nous réservons à ce concept un statut ambivalent. D'un côté, il est omniprésent puisque ce travail de recherche consiste à interroger les liens entre l'identité des apprentis sociologues et des professeurs de sociologie de *l'Université* et celle de leurs sociologies respectives. Mais d'un autre côté, nous ne cessons de montrer les limites heuristiques de ce concept voire même son non-sens, face à la structure incohérente et chaotique des prises de position sociologiques des professeurs de sociologie (ce que nous nous sommes notamment chargé d'explicitier dans la première partie de ce travail de recherche). Et si nous avons néanmoins perçu des "airs de famille" et rendu compte du caractère durablement transposable de certaines dispositions (critique, ethnographique et scolastique), ce serait surinterpréter que de prétendre à la pleine unité des histoires de vie des sociologues.

C'est notamment pour ces raisons que nous avons fait subir des torsions et des restrictions à ce concept, en passant de l'étude de l'identité à celle des identifications (*i.e.* des registres identificatoires à partir desquels les sociologues identifient leur sociologie, leur population d'étude de même que leur histoire de vie) et en limitant notre angle de vue à l'identité narrative, soit à une des modalités par lesquelles se manifeste ce qu'on peut entendre comme l'identité du sujet sociologue et celle de sa sociologie. Enfin, afin d'étudier la dimension structurale de ces identités narratives sans pour autant négliger les déformations que leur font subir le temps et l'espace, nous n'avons pas présumé l'existence d'une structure identitaire narrative mais parlons de structurations des identités narratives, ce qui nous permet de les étudier à la fois comme des structures et comme des processus. Enfin, nos explorations théoriques et empiriques nous ont permis de repérer là encore trois principaux registres identificatoires structurant l'identité narrative, à savoir les registres symboliques, imaginaires et réels. Et ce sont donc bien en ces termes que nous avons posé notre problématique de recherche dans notre introduction générale, en interrogeant *les liens que nous pouvons entrevoir entre la structuration symbolique, imaginaire et réelle de l'identité narrative du sociologue et celle de sa sociologie.*

Si nous avons opté pour le concept d'identité narrative, c'est tout d'abord parce que le matériau empirique de cette recherche se constitue avant tout de discours : des discours écrits d'une part (se matérialisant sous la forme de thèses, de mémoires et de publications) et des discours oraux d'autre part (produits dans le cadre d'un entretien thématique à visée

épistémologique et dans le cadre d'un récit de vie). Ensuite, le fait d'interroger le discours sociologique des apprentis sociologues et professeurs de sociologie de *l'Université* par le prisme de leur histoire de vie nous a conduit à attendre de nos divers enquêtés qu'ils répondent non pas à la question "qui suis-je ?" mais plutôt à la question "comment suis-je devenu ce que je suis en train d'être ?" ou encore "comment ma sociologie est devenue ce qu'elle est en train d'être ?". Ce qui conduit l'enquêté par la même occasion à se raconter, à raconter son histoire de vie qui se trouve aussi être une histoire de famille, une histoire de classe sociale, une histoire d'hommes ou de femmes ou encore une histoire nationale, etc. "Grande histoire" dont il est à la fois l'auteur (le « *scripteur* » avance Paul Ricœur) et le lecteur, le sociologue recueillant et analysant ainsi son « *identité narrative* », sans cesse restructurée par les histoires qu'il se raconte et raconte à autrui (et notamment au sociologue dans le cadre du récit de vie) :

*« À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. [...] L'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille ; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents [...] de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. [...] En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire. »<sup>403</sup>*

Toutefois, si nous maintenons cette terminologie et parlons donc de la structuration de l'identité *narrative* du sociologue et de sa sociologie, nous ne nous reconnaissons pas totalement dans l'acception que Paul Ricœur réserve à ce concept. En effet, autant nous le rejoignons quant au mouvement dialectique de cette identité (qui « *ne cesse de se faire et de se défaire* »), autant nous ne le rejoignons pas du tout quant au fait de réduire ce mouvement dialectique qui restructure une histoire de vie à « *toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même* ». Car nous pensons que les conditions par lesquelles une identité narrative se restructure lui sont en partie *hétéronomes*. Autrement dit, nous refusons de réduire

---

<sup>403</sup> P. Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985



l'explication de la manière dont un sociologue identifie sa sociologie et s'identifie à un moment donné par toutes les versions précédentes par lesquelles il "s'est raconté" sa sociologie et son histoire de vie. Non que nous déniions l'importance de ce facteur endogène mais « *l'histoire d'une vie* » que nous raconte son auteur (ce qu'un sociologue nous raconte et la manière dont il nous raconte son histoire de vie) nous semble aussi et même davantage « *refigurée* » par ses dispositions sociales (et leur propre logique de détermination sous la forme par exemple de *l'hystérésis* et du sens pratique), par ses tensions socio-psychiques (entre identité héritée, acquise et espérée) mais aussi par la structuration de l'espace social à partir duquel l'auteur raconte et étaye son histoire de vie (nous pouvons nous référer ici à la structure dissonante des univers sociaux<sup>404</sup>, à la logique interactionniste des négociations s'opérant entre « *identité pour soi* » et « *identité pour autrui* »<sup>405</sup> ou encore au système de places et d'« *épreuves sociales* »<sup>406</sup> que traverse l'individu), autant de propriétés structurales qui vont influencer la manière dont le sociologue raconte son histoire de vie ou celle des autres (dans ses écrits sociologiques) et qui vont donc structurer son identité narrative.

## 9.2. L'ADVÈNEMENT DU SUJET (APPRENTI) SOCIOLOGUE

Jusqu'à maintenant, nous n'avons pas encore clairement pris position quant au concept à partir duquel nous allons identifier notre population d'étude. Nous pourrions nous inspirer du compromis « *acteur/agent* » que mobilise Louis C, afin de soutenir que les apprentis sociologues et professeurs de sociologues sont successivement ou simultanément acteurs et agents, selon la situation sociale rencontrée ou la disposition sociale activée. Nous pourrions aussi choisir un camp (soit acteur, soit agent), opter pour le concept d'auteur ou encore éviter d'une certaine manière le débat et nous contenter de mobiliser des notions dans leur sens commun comme celles d'individu ou de personne, à défaut de les élaborer comme des concepts.

Il n'en est rien et nos explorations théoriques et empiriques nous ont convaincu, pour l'instant du moins, de l'intérêt heuristique du concept de sujet. Nous concevons donc les sociologues et apprentis sociologues comme des sujets et dans cette seconde partie nous

---

<sup>404</sup> B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 2001

<sup>405</sup> C. Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001

<sup>406</sup> D. Martuccelli, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006. Danilo Martuccelli distingue ainsi quatre grands domaines de vie qui constituent autant d'épreuves sociales que rencontrent l'individu durant sa trajectoire biographique : l'expérience scolaire, le rapport au travail, le rapport à l'espace et enfin la vie familiale. Il y articule les différentes dimensions du lien social : le rapport au temps, le rapport aux collectifs, le rapport aux autres (l'autre sexe, l'autre génération, l'autre classe sociale, etc.) et enfin le rapport à soi-même.

mettrons par conséquent en scène des « *sujets symboliques* » et des « *sujets imaginaires* » qui constituent les idéaltypes de deux registres d'identifications incarnés (ou personnifiés) en sujets et auxquels vient se nouer le registre du réel.

Si le concept de sujet nous est apparu plus approprié que ceux d'acteur, d'agent ou d'auteur et ce relativement à notre problématique de recherche, c'est tout d'abord parce que nous mettons l'accent sur les multiples formes d'*assujettissement* dont témoignent l'apprenti sociologue et le sociologue<sup>407</sup>. Formes d'assujettissement à partir desquelles nous mettons en œuvre un raisonnement sociologique, en mettant en relation le sujet (apprenti) sociologue avec diverses formes d'altérité, constitutives des rapports sociaux et envers lesquelles il est à proprement dit assujéti. Ce faisant, si notre réflexion porte d'abord sur des sujets individuels (notre accroche empirique n'est pas une profession, une classe sociale ou une institution), nous n'avons pas pour autant l'intention d'interroger le sujet sociologue "en soi" mais dans ses relations à des formes d'altérité.

Ainsi, le fait qu'il soit *soumis* à une figure de « *l'Autre* » (*i.e.* à une forme sociale collective comme une profession, une classe sociale ou une institution... et qui se trouve conçue sous une forme réifiée) nous a conduit à l'identifier comme un *sujet* symbolique<sup>408</sup>. Corrélativement, lorsque les dits et écrits du sociologue s'inscrivent dans le registre symbolique, ce dernier est avant tout identifié comme un sujet assujéti en tant qu'il se trouve *lié* à son passé, que ce soit dans le sens d'y adhérer, d'y être attaché affectivement (volonté de ne pas oublier « *d'où il vient* ») tout comme dans le sens d'y être astreint (sentiment d'être enchaîné à son passé par la force de l'obligation : « *n'oublie pas d'où tu viens...* »). Que ce lien soit donc revendiqué, subi ou dénié, le sujet sociologue se trouve noué à ce passé, tel un maillon inscrit dans une chaîne constitutive d'un patrimoine collectif qui à la fois le précède, l'excède et a vocation à lui survivre. Ainsi, nous retrouvons ce type d'identification lorsqu'un sociologue lie, enchaîne sa sociologie à une tradition intellectuelle (en disant par exemple « *je suis bourdieusien* ») dont les maîtres mots (*habitus*, champ, capital, etc.) non seulement unifient et mettent de l'ordre dans sa pensée sociologique (face à la diversité empirique) mais donnent aussi signification et direction à sa sociologie. En effet, cette tradition (chosifiée à travers des publications et personnifiée à travers la figure de Pierre Bourdieu) *lie* l'apprenti sociologue au passé (il inscrit

---

<sup>407</sup> Concernant les multiples formes d'assujettissement dans lesquelles peuvent être pris l'individu, nous vous renvoyons à l'article d'Alain Bihr « L'individu assujéti » (*Revue ¿Interrogations?*, « L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales », n°5, décembre 2007, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=108>)

<sup>408</sup> Nous pouvons indiquer ici que la figure symbolique assujettissant l'apprenti sociologue n'est, objectivement, que la *personnification*, la *condensation* (prise dans son acception freudienne) et la *réification* des rapports sociaux synchroniques et diachroniques.

sa sociologie actuelle dans un discours des origines avec sa part de mythe, identifiant des pères fondateurs, des “agents de transmission” d’un patrimoine collectif transmis à travers des rites d’initiation et de passage...) mais cette tradition le lie aussi à l’avenir (ce patrimoine donne une direction à sa sociologie à venir, elle se mêle à ses projets). De même, dans l’exercice du récit de vie, nous avons aussi retrouvé cette manière symbolique de s’identifier, le patrimoine collectif alors nommé par le sociologue étant rattaché non pas à une tradition et une histoire intellectuelle mais à une histoire de famille, de culture, de milieu social, bref à une histoire sociale et que le sociologue interpelle là aussi en mobilisant des précurseurs, des fondateurs, des figures clés (une mère, un grand-père, un voisin, un enseignant...), véritables “agents de transmission” du patrimoine dont a hérité le sociologue. *Ainsi parle le sujet symbolique*, sujet assujettit à l’Autre.

De même, l’apprenti sociologue ou le sociologue peut être conçu comme un sujet en tant qu’il est *soumis* à l’image et à la reconnaissance de l’autre (perçu en tant que semblable, alter ego). Notre travail de recherche révèle cette seconde manière de concevoir le sujet et qui fait contraste avec la conception symbolique du sujet. En effet, dans le registre d’identifications imaginaires, le sociologue exclut cette fois-ci toute forme d’héritage et ne s’inscrit aucunement dans ce qu’on peut nommer avec Marcel Mauss « *le cycle du don* »<sup>409</sup>. Pour reprendre l’exemple proposé plus haut, le sociologue ne s’identifie alors non pas en référence à une tradition intellectuelle mais se prend plutôt lui-même en référence (sur un mode égocentrique). Prenant des allures de *self-made-man*, il va mettre en avant ce qu’il a fait ou ce qu’il a dit et qui n’avait encore jamais été fait ou dit avant lui. C’est donc plutôt le discours de “la création” que celui de “la tradition” qui va être mobilisé. De même, plutôt que de s’inscrire dans un ordre symbolique, le sociologue fait plutôt désordre et incarne davantage « *le neveu* » (la folie, le désordre, la subversion) que « *Monsieur Loyal* » (la raison, l’ordre, l’orthodoxie)<sup>410</sup>. *Ainsi parle le sujet imaginaire*, sujet se prenant pour l’Autre. Néanmoins, alors que de telles prétentions pourraient nous conduire à identifier le sociologue non pas comme un sujet mais plutôt comme un acteur, nous maintenons le concept de sujet du fait que le sociologue se trouve justement soumis à cette *image* de *self-made-man* et aux différents mythes qui s’y associe (mythe de narcissisme, mythe de l’autofondation...). Il ne suffit pas de prétendre être libre (stratège,

---

<sup>409</sup> M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001, pp. 145-279

<sup>410</sup> D. Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1972. On retrouve ici les deux facettes de l’imaginaire soulevées par Eugène Enriquez, avec d’un côté l’imaginaire moteur (la dimension créatrice mais aussi, plus modestement, *anticipatrice* de l’imagination du sociologue) et de l’autre côté l’imaginaire leurrant (lorsque cette créativité est uniquement et illusoirement rapportée à la personne du sociologue et à ses fantasmes d’omniscience et d’autonomie). Cf. E. Enriquez, *L’organisation en analyse*, Paris, PUF, 2003.

autonome, indépendant...) pour le devenir et l'être. Bien au contraire, le sociologue qui s'identifie de la sorte est plus que jamais pris, englué dans le mirage de l'image idéale de soi, ce que Jacques Lacan résume par le néologisme de *miraginaire*. Nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite.

Ainsi entendu, le sociologue (apprenti) est un sujet en tant qu'il est *d'abord* assujetti à sa propre représentation imaginaire ou à son double idéal narcissique (le moi idéal de Sigmund Freud). À ce propos, Dany Robert Dufour conseille aux auteurs annonçant avec jubilation l'avènement d'un « *sujet autonome* » de se reporter à l'étymologie première de ce terme : « *Mais qu'est-ce au juste qu'un sujet autonome ? Cette notion a-t-elle même un sens dans la mesure où le « sujet », comme on a trop tendance à ne plus le savoir, c'est en latin le subjectus qui désigne l'état de ce qui est soumis ? Le sujet, c'est donc, d'abord, l'assujetti, le soumis* »<sup>411</sup>. Sachant qu'il ne faut pas réduire cet assujettissement premier de l'individu à une pure aliénation, car cette soumission à « *l'Autre de la culture* »<sup>412</sup>, pour reprendre la formule de Markos Zafirooulos, constitue aussi le référent à partir duquel le sujet se construit comme être social. S'arracher et dénier cet Autre de la culture mène non pas à son émancipation mais plutôt à son assujettissement à ses mécanismes de défense voire à un rapport psychotique à son environnement...

Mais notre argumentation de n'arrête pas là pour autant et risque de prendre à contre-pied la lecture déterministe de notre travail de recherche et que nous avons peut-être suscitée dans nos derniers développements. Car si nous identifions un premier temps, « *un temps d'abord pour réfuter cette idée de sujet qui serait en quelque sorte donné, premier, autonome, transparent à lui-même, doué du libre arbitre, au principe de ses représentations et actions* »<sup>413</sup>, nous identifions aussi un second temps où du sujet assujettit *advient* un sujet relativement émancipé. Mais cette émancipation n'est pas celle des sociologues de l'individu (Claude Dubar, François Dubet, François de Singly...) qui l'interprètent comme un déracinement à ce qui le détermine. Le sujet émancipé n'est pas celui qui n'a plus de racines mais celui qui expérimente un moment de subjectivation par lequel il identifie et reconnaît ce qui le détermine afin de se l'approprier, de le restructurer et ainsi de s'en émanciper. Il existe donc un second temps, possible, « *pour poser que le sujet ne se pense à*

---

<sup>411</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Éditions Denoël, 2003, p. 31.

<sup>412</sup> M. Zafirooulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003, p. 87

<sup>413</sup> P. Roche, « La subjectivation » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, p. 162

vrai dire qu'à partir de ce mouvement par lequel il nie, détruit puis recompose sans cesse ce qui le présuppose, le détermine »<sup>414</sup>.

Par ailleurs, plutôt que de distinguer comme le suggère Pierre Roche deux moments qui s'agencent de manière linéaire (du sujet assujettit, premier moment, advient le sujet auteur), nous préférons identifier le sujet assujetti et le sujet auteur comme des moments, inscrit dans un mouvement dialectique pris constamment dans la contradiction du positif et du négatif. En cela, nous nous inspirons des propos éclairants que nous avons recueillis de César E (professeur de sociologie à l'Université) lors de notre entretien :

« On peut accéder à un savoir relativement émancipé et transitoire. [...] Moi, je me réfère à ce qui est tout à fait dévalorisé actuellement mais qui a été formulé par Hegel puis par Marcuse, dans L'homme unidimensionnel, c'est l'éloge de la pensée négative, contre la pensée positive. La pensée négative, c'est la pensée qui trouve, c'est celle qui a un moment donné fait exploser une positivité, une certitude, une conviction. Il n'y a que le négatif qui peut introduire le vide, le manque. Mais cela n'est certainement pas un état permanent. [...] je pense qu'on est toujours repris et rattrapé par la positivité. C'est-à-dire que même lorsqu'on se croit émancipé, ça nous rattrape toujours. [...] Il faut introduire le négatif en permanence. Si on s'installe dans le repos, c'est fini. »  
(César E)

Maintenant, si nous parlons de l'avènement du sujet sociologue et non pas de son avènement, c'est parce que parler de son avènement signifierait qu'il existe "déjà" un sujet, et qu'il suffit ainsi de l'activer, de l'éveiller ou encore de le réveiller pour le faire exister. Selon cette interprétation, Louis C était déjà un *sujet auteur* (i.e. un sujet émancipé) avant de connaître l'expérience traumatique de l'internat. Cette dernière n'a fait qu'activer ce qui était endormi, inhibé. Cette conception de l'avènement du sujet auteur correspond donc à l'idéologie psychologisante de la réalisation de soi et trouve dans le *coaching* managérial ses modalités de mise en œuvre, en partant du postulat que le sujet est "déjà là" (le coach ne faisant que le dynamiser, le réveiller, le stimuler, etc.). Mais, loin de cette idéologie hypermoderne<sup>415</sup>, on retrouve aussi l'idée d'un « accouchement » du sujet dans la *maïeutique* socratique, qui n'est d'ailleurs pas sans parenté avec l'idée de la *réminiscence* chez Platon et qui postule l'existence

---

<sup>414</sup> *Idem.*, pp. 162-163

<sup>415</sup> N. Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Érès, 2004

d'un sujet, ou plus précisément d'une connaissance de soi qui est "déjà là" et que le sujet ignore qu'il la connaît. Ce faisant, la maïeutique ne conduit pas tant le sujet vers la connaissance de soi que vers sa re-connaissance. Or, la maïeutique est une méthode de subjectivation qui a influencé la psychothérapie et la cure analytique. Ainsi, elle n'est pas sans analogie avec les techniques empathiques conçues par Carl Rogers et qui identifient le rôle du psychothérapeute à une « écoute attentive », « non-directive » et « bienveillante ». Or, cette conception rogerienne de la psychothérapie s'enracine en fait dans une certaine idée de la nature humaine :

*« Sa méthode était à l'image de l'idée qu'il se faisait de la nature humaine. Il considérait, en effet, que l'individu possède en lui une capacité de s'auto-actualiser qui, une fois libérée, lui permet de résoudre ses propres problèmes. Plutôt qu'agir en expert qui comprend le problème et décide de la façon dont il doit être résolu, le thérapeute doit, selon lui, libérer le potentiel que possède le patient (que Rogers préfère appeler « client ») pour résoudre par lui-même ses problèmes personnels. »<sup>416</sup>*

La problématique sociologique et clinique de *l'advenement* du sujet part plutôt d'un principe ontologique inverse, selon lequel l'être est d'abord manque à être, néant, vide, béance, le devenir du sujet résidant, ce faisant, dans le surgissement d'un être possible (et non pas dans l'éveil de son être authentique). Tout comme César E, nous souscrivons donc à l'éloge de la pensée négative et que nous identifions pour notre part comme une disposition, entendue comme disposition à nier la réalité. Or, cette disposition, que nous pouvons définir comme la *négativité du sujet*, repose à la fois sur un fondement anthropologique et sur des conditions psychiques et sociales de possibilité :

- le fondement anthropologique de cette disposition auquel nous faisons allusion, c'est le fait que l'être humain est d'abord manque à être, béance, advenant sans la moindre raison d'être. Si ce postulat anthropologique peut sembler déconcertant et procurer une certaine blessure narcissique au *sujet imaginaire* (puisque l'être est davantage identifié comme un "tout vide" qu'un "tout plein" autosuffisant et omniscient<sup>417</sup>), il constitue aussi,

---

<sup>416</sup> F. Zimring, « Carl Rogers. (1902-1987) », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n° 3/4, 1994 (91/92), p. 429

<sup>417</sup> Dans son ouvrage consacré aux *managers de l'âme*, Valérie Brunel met particulièrement bien en évidence cette croyance en un sujet *a priori* « plein et authentique », un sujet que nous qualifions d'imaginaire et qui se caractérise par la prédominance de son narcissisme et de son égocentrisme : « Poser l'existence d'un Moi plein et authentique, et de défenses socialement acquises, poser que la connaissance de soi non seulement est possible par un simple travail réflexif mais qu'elle permet aussi l'amélioration de soi, c'est affirmer qu'il est possible de s'appuyer sur un narcissisme vu comme sain pour renforcer et réparer le Moi. Le "potentiel humain" peut être

paradoxalement, le ressort anthropologique permettant à l'Homme de nier, résister ou encore contester l'existant, à partir du néant anthropologique qui le constitue ;

- à ce fondement anthropologique s'articulent certaines conditions sociales et psychiques, à savoir le fait que la réalité sociale tout comme la réalité psychique sont marquées par des contradictions, des conflits, des ambivalences entre des éléments multiples et hétérogènes et qui expriment une autre forme de chaos : sur le plan social, les luttes de classes, de génération, de genre, de culture ou encore de territoire témoignent de la multiplicité et des contradictions de la réalité sociale ; sur le plan psychique, les conflits entre les instances du moi, du surmoi et du ça ou encore entre le réel, le symbolique et l'imaginaire témoignent de la multiplicité et des contradictions de la réalité psychique<sup>418</sup>.

Ainsi, la négativité du sujet advient de l'articulation entre ces deux formes de chaos existentiel que sont le manque à être anthropologique et les réalités sociales et psychiques profondément dialectiques, c'est-à-dire contradictoires et mouvantes. D'ailleurs, la sociologie d'Alain Touraine a été attentive à cette négativité du sujet, c'est-à-dire à cette capacité que nous avons à nier et résister au réel tout en puisant dans ses contradictions une condition de notre négativité : « *Le sujet d'A. Touraine est résistance, liberté, refus des aliénations multiples (celle de la consommation ou des fondamentalismes culturels) (...) Du coup, être porté à œuvrer dans le sens de l'advenement du sujet confronte aux aspérités du multiple, au chaotique, aux contradictions...* »<sup>419</sup>. Nous soutenons donc que le sujet auteur que peut être provisoirement le sociologue ou l'apprenti sociologue résulte paradoxalement de son incapacité anthropologique à être (le manque à être) auquel vient s'articuler le chaos de l'existence sociale et psychique. *Ainsi advient paradoxalement le sujet auteur.*

Si donc nous identifions les apprentis sociologues et professeurs de sociologie de *l'Université* comme des sujets, nous ne mobilisons ce dernier terme comme une simple notion de sens commun mais comme un véritable concept, que nos lectures mais aussi nos entretiens nous ont permis de travailler. Car il se trouve que les différentes thèses sociologiques et

---

*renforcé de manière à atteindre l'idéal d'un sujet plein, sans écart entre ce qu'il pense être, ce qu'il veut être et ce qu'il est.* » (V. Brunel, *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La découverte, 2004, p. 88)

<sup>418</sup> Nous ne faisons ici que reprendre de manière condensée la réflexion épistémologique sur le déterminisme que nous avons développée à partir des entretiens avec les professeurs de *l'Université* et présentée dans la première partie de ce travail de recherche.

<sup>419</sup> G. Herreros, « L'advenement du sujet » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, p. 136

philosophiques sur le sujet que nous venons d'exposer ont émergé du travail que nous avons effectué avec les extraits de thèses, de mémoires et les entretiens. Chronologiquement, nous aurions dû inscrire ce point dans la conclusion de ce travail de recherche puisque nous sommes parvenus à le concevoir qu'une fois notre corpus analysé. Mais logiquement, nous devions le définir et l'explicitier avant d'entamer nos différents chapitres consacrés aux registres d'identifications symboliques, imaginaires ainsi que réelles et dans lesquelles le sujet constitue un concept clé.

### **9.3. PASSER DU STÉRÉOTYPE À L'IDÉALTYPE DU SUJET**

Nous consacrons les prochains chapitres aux trois registres d'identifications à travers lesquels se structurent la narration sociologique et la narration biographique de l'apprenti sociologue ou du sociologue. Si nous venons de clarifier quelles significations nous accordons aux concepts d'identité narrative et de sujet, nous devons maintenant présenter la manière dont nous allons exploiter ces concepts tout en les soumettant à notre travail méthodologique de terrain, soit aux dits et écrits des apprentis sociologues (corpus que nous privilégions dans cette seconde partie, la première ayant privilégié le corpus des dits et écrits des professeurs de sociologie de *l'Université*, terrain de référence de nos investigations épistémologiques).

Or, face à la complexité de l'architecture conceptuelle de notre problématique et que nous axons dans cette seconde partie sur les formations narratives du symbolique, de l'imaginaire et du réel des dits et écrits des apprentis sociologues, nous avons privilégié la mise en forme de notre travail du concept plutôt que la mise en forme de notre travail méthodologique de terrain. Autrement dit, cette seconde partie met davantage en scène l'orientation de notre travail par l'idéal régulateur d'une exhaustivité théorique que celui d'une exhaustivité empirique.

Pour autant, cela ne signifie en aucun cas que les dits et écrits des apprentis sociologues se cantonnent à une simple fonction illustrative puisque, tout comme dans notre première partie, nous inscrivons leurs discours au cœur de notre conceptualité et allons effectuer plusieurs études de cas mais aussi des analyses transversales de leurs discours. Seulement, nous n'allons pas consacrer un ou plusieurs chapitres pour effectuer une typologie exhaustive de l'ensemble de notre population d'étude pour chaque piste de recherche et chaque hypothèse relatives aux registres d'identifications symboliques, imaginaires et réels de leurs dits et écrits. Notre corpus comprenant un corps de trente écrits sociologiques (représentant environ 7 000 pages) et de quinze entretiens (représentant environ 1 000 pages de retranscription), cet idéal régulateur d'une exhaustivité empirique aurait consisté à systématiquement classer et comparer chaque



écrit et chaque entretien pour chaque caractéristique, propriété structurale ou déterminant sociologique soulevés par notre problématique de recherche. Ce qu'il aurait été tout simplement impossible de réaliser dans le cadre d'une thèse de doctorat.

À la typologie idéalement exhaustive de notre terrain de recherche nous avons privilégié sa présentation idéaltypique. Cela signifie que nous avons organisé les prochains chapitres pour présenter de manière idéaltypique les trois registres d'identifications structurant les dits et écrits des apprentis sociologues. L'objectif consistant par conséquent dans le prochain chapitre à construire l'idéaltype d'un sujet symbolique (*i.e.* de construire un sujet qui ne s'identifie et n'identifie autrui qu'en s'inscrivant dans un registre symbolique) et de comparer et situer les dits et écrits de plusieurs apprentis sociologues de notre échantillon par rapport à cet idéaltype. Et il en sera de même concernant la conceptualisation idéaltypique des registres d'identifications imaginaires et réelles.

Nous ne présentons pas pour autant quelques clichés illustratifs de notre terrain de recherche car le travail du concept que nous avons effectué concernant les registres d'identifications symboliques, imaginaires et réels nous a permis de passer du stéréotype à l'idéaltype du sujet symbolique, imaginaire et réel. Ce qui a notamment pour avantage de dépasser l'alternative de la généralité (typologie) et de la singularité (étude de cas) puisqu'on peut rendre compte de la singularité de tout individu épistémique de notre échantillon en déterminant sa distance par rapport au modèle général et utopique qu'est l'idéaltype.

Ainsi, s'il se dégage de la conceptualisation *idéaltypique* de notre terrain de recherche une forte teneur théorique, nous pensons que nous pourrions paradoxalement mieux rendre compte de certaines singularités de notre échantillon d'étude que nous aurions pu le réaliser dans une conceptualisation *typologique* de notre terrain de recherche et qui, en dépit de sa forte teneur empirique, nous aurait probablement contraint à dissoudre les singularités de notre population d'étude dans des types moyens, en affirmant par exemple que sur nos trente interrogés, il se distingue un nombre limité de *types* d'apprentis sociologue ou de *types* de discours sociologique, chaque type réunissant un nombre fini d'interrogés rassemblés par leurs traits communs ou qu'ils partagent *en moyenne* avec les autres interrogés du même type. C'est ce schéma typologique que nous avons d'ailleurs rencontré dans la plupart des thèses et mémoires de notre échantillon et nous préférons donc opter, pour notre part, pour une mise en forme de schémas idéaltypiques afin de concevoir de manière cohérente les individus épistémiques de notre sujet d'étude, construits à partir de notre problématique de recherche.

Cette distinction entre l'idéaltype et le type moyen nous semble essentielle et nous pouvons ici nous référer aux différentes considérations épistémologiques et méthodologiques de Max

Weber sur le sujet. En effet, lorsqu'il élabore les idéaltypes de différentes structures sociales (bureaucratique, charismatique, féodale, patrimoniale, etc.), Max Weber précise bien qu'il ne s'agit pas de « *types empirico-statistiques* »<sup>420</sup>, comme le sont par exemple, pour nous référer à notre corpus, les types de criminels que Louis C distingue à partir des données statistiques de la criminalité légale (en corrélant l'origine sociale des individus condamnés par une cour d'assises et le type de crime commis : crime contre les biens, contre les personnes ou contre la chose publique<sup>421</sup>). Louis C construit alors des « *types moyens* » de criminels, à travers des « *moyennes empiriques* »<sup>422</sup>, élaborées à partir des statistiques officielles du crime et qui permettent de rassembler des condamnés à partir de caractéristiques communes (comme leur origine sociale).

Telle n'est pas la méthode idéaltypique mise en œuvre par Max Weber et que nous pouvons illustrer en reprenant l'exemple de l'étude de la criminalité mais en l'appréhendant par le prisme de la construction idéaltypique que Max Weber réalise des différentes formes d'activités sociales (rationalité en finalité, rationalité en valeur, activités affectives et activités traditionnelles). Car ces formes d'activités sociales ne sont ni des réalités empiriques (et c'est sur ce point que l'individualisme méthodologique se fourvoie dans sa lecture du texte weberien, en prenant le modèle utopique pour la réalité effective) ni des réalités « *empirico-statistiques* » (que des probabilités permettraient de classer en types moyens). Les rationalités en finalité et en valeur selon Max Weber n'existent donc pas, de même que le sujet symbolique ou le sujet imaginaire de notre côté. Ce sont des idéaltypes à partir desquels le sociologue va tout d'abord essayer de comprendre par exemple l'acte criminel, en faisant « comme si » cet acte constituait la manifestation d'une rationalité instrumentale ou axiologique (ou d'un *habitus* manuel ou intellectuel, pour reprendre la catégorisation de Louis C). L'idéaltype weberien est d'une certaine manière la traduction sur un plan méthodologique de l'idéal régulateur kantien. Le sociologue va faire « comme si » il existait une rationalité instrumentale. Il va alors construire

---

<sup>420</sup> M. Weber, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, tome 1, Paris, Plon/Agora, 1995, pp. 49-50

<sup>421</sup> « *L'échelle socioprofessionnelle de la criminalité porte en effet, en ses deux extrémités, d'une part des catégories dont la caractéristique commune est d'être des manuels [...] qui sont fortement surreprésentés parmi les condamnés, et qu'illustrent par exemple des crimes comme le meurtre, le vol qualifié ou els coups mortels, et d'autre part des catégories dont la caractéristique commune est d'être des intellectuels [...] et qu'illustrent le faux en écriture, l'abus de confiance qualifié ou le détournement de deniers publics.* » (Louis C, extrait de son article « Sociologie criminelle »)

<sup>422</sup> Ainsi, à propos de l'idéaltype de l'entrepreneur capitaliste, Max Weber souligne bien en note qu'il s'agit du « *type d'entrepreneurs que nous avons pris pour objet de notre étude, et non une quelconque moyenne empirique* » (M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000, p. 116)

l'idéaltype d'un criminel rationnel mais pour ensuite le comparer avec l'attitude ou les propos effectifs du criminel et en essayant alors d'en expliquer l'écart<sup>423</sup>.

Et parmi les raisons qu'évoquent Max Weber afin de justifier son recours à la construction idéaltypique, nous pouvons souligner le fait qu'il constate que dans le cadre de la vie quotidienne, les individus agissent fréquemment sans expliciter le « *sens visé* »<sup>424</sup> de leurs actions (la rationalisation s'opérant plutôt de manière rétrospective plutôt que dans "le feu de l'action"). Ce qui ne signifie pas qu'il s'agirait d'« *idiots culturels* » mais simplement que le rapport à la pratique constitue avant tout un « *rapport pratique à la pratique* »<sup>425</sup> et non pas un rapport réflexif. Ainsi, en ce qui nous concerne, cela signifie que lorsque l'apprenti sociologue produit un discours sociologique, il est avant dans un rapport pratique à sa pratique réflexive *du point de vue* de notre problématique, c'est-à-dire que lorsqu'il identifie sa population d'étude, il n'est pas en train d'essayer d'expliquer et de relier le registre d'identifications qu'il mobilise alors avec son histoire de vie et la manière dont il a tendance à personnellement s'identifier. Ce qui ne signifie pas qu'il n'existe aucun lien objectif entre son histoire de vie et sa manière de faire de la sociologie ni que l'apprenti sociologue est incapable d'apporter des éléments réflexifs sur ce lien dans le cadre d'un entretien thématique et d'un récit de vie mais seulement que ce lien n'est pas *effectivement* pensé dans sa pratique, sauf dans certains « *cas limites* ».

La construction idéaltypique de ces trois registres identificatoires ne consiste donc pas à classer et décrire « *la réalité "authentique"* » des dits et écrits des apprentis sociologues mais elle consiste à élaborer des « *concepts limites* » (celui de sujet symbolique par exemple), qui représentent des « *possibilités objectives* »<sup>426</sup> concernant la manière dont les apprentis sociologues peuvent s'identifier ou identifier autrui. Ces constructions idéaltypiques permettent de clarifier leurs dits et écrits sociologiques et se justifient du point de vue de « *notre*

---

<sup>423</sup> Ainsi, lorsque Max Weber construit l'idéaltype de citoyens rationnels allant voter lors d'une élection politique, il cherche « *d'abord à élaborer ("en pensée") [...] comment chacun d'eux aurait agi dans le cas d'une rationalité idéale en finalité, s'il avait eu une connaissance complète des situations respectives dans son propre camp et dans celui de l'adversaire, pour comparer ensuite avec cette construction comment ils ont agi en réalité et expliquer en conséquence causalement l'écart observé (en raison soit de mauvais renseignements, soit d'erreurs de fait ou de prévision, soit du tempérament personnel, soit de considérations étrangères à la stratégie). Ici aussi on utilise (de façon latente) une construction idéaltypique rationnelle en finalité.* » (M. Weber, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, tome 1, op. cit., p. 51)

<sup>424</sup> « *Dans la grande masse des cas, l'activité réelle se déroule dans une obscure semi-conscience ou dans la non-conscience du "sens visé". L'agent le "sent" imprécisément plus qu'il ne le connaît ou ne le "pense clairement"; il agit dans la plupart des cas en obéissant à une impulsion ou à la coutume. Ce n'est qu'occasionnellement qu'on prend conscience du sens (qu'il soit rationnel ou irrationnel) de l'activité, et dans les cas de l'activité similaire d'une masse c'est souvent le fait de quelques individus seulement. Une activité effectivement significative, ce qui veut dire pleinement consciente et claire, n'est jamais en réalité qu'un cas limite. Toute recherche historique ou sociologique devra sans cesse en tenir compte quand elle analyse la réalité.* » (idem, p. 51)

<sup>425</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980

<sup>426</sup> M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon/Agora, 1992, p. 176

*imagination* ». Et si le sociologue, comme l'historien, « *écarte la tentative de formuler de tels idéaltypes sous prétexte qu'ils sont des "constructions théoriques", c'est-à-dire inutiles ou superflues pour les fins concrètes de la connaissance, il en résulte en règle générale ou bien qu'il applique consciemment ou inconsciemment d'autres constructions analogues sans les formuler explicitement et sans élaboration logique, ou bien qu'il reste enfoncé dans la sphère de ce qui est "vaguement senti"* ». »<sup>427</sup>

En résumé, la construction de ces idéaltypes nous a permis de guider l'élaboration de nos différentes hypothèses de recherche. Et nos prochains chapitres consistent notamment à expliciter et distinguer trois manières idéaltypiques de s'identifier et d'identifier autrui. Afin de constituer ces trois idéaltypes discursifs (symbolique, imaginaire et réels), nous avons tout d'abord volontairement accentué ou minimisé certains aspects des narrations biographiques et sociologiques de notre corpus. Et si, dans un deuxième temps de recherche, nous nous sommes référé à leurs dits et écrits sociologiques, c'est afin de mesurer l'écart entre ces idéaltypes et les prises de position sociologiques ainsi que l'histoire de vie des apprentis sociologues, telles qu'elles ont été effectivement produites dans le cadre de leurs écrits et de nos entretiens. C'est en ce sens que nous mettons en œuvre la méthode idéaltypique conçue par Max Weber :

*« On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie. Le travail historique aura pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal [...] »*<sup>428</sup>.

---

<sup>427</sup> *Idem*, p. 178

<sup>428</sup> *Idem*, pp. 172-173

**CHAPITRE X – LE RAPPORT IDÉALTYPIQUE À  
L'AUTRE SYMBOLIQUE. CONSTRUCTION DU  
CONCEPT**

## 10.1. USAGE DU CONCEPT DE SYMBOLIQUE EN SOCIO-ANTHROPOLOGIE ET DANS NOTRE CORPUS

Avant de détailler notre construction idéaltypique du registre d'identifications symboliques, nous pouvons tout d'abord nous demander quelle signification prend généralement ce concept en sociologie ainsi que dans certains écrits des apprentis sociologues de *l'Université*. Nous pouvons alors constater que ce concept est généralement employé comme adjectif plutôt qu'en tant que substantif (plus précisément, si les anthropologues vont plutôt l'employer comme un substantif, les sociologues le mobilisent davantage comme adjectif). Concernant les écrits des apprentis sociologues, il n'est quasiment jamais question *du* symbolique mais de capital, de dimension ou encore de valeur symbolique. Sinon, lorsque nous prenons en compte les thèses et mémoires de notre corpus où le concept de symbolique est mobilisé au moins trois fois, cela représente très précisément la moitié de l'échantillon, soit quinze écrits sur trente. Si on observe la répartition selon les directions de thèse, ce concept est surtout mobilisé par les doctorants de Mélodie A (3/3) et de Barbara B (9/13). Par contre, il semble peu mobilisé par les doctorants de Louis C (1/5), Modeste D (1/4) et César E (1/4)<sup>429</sup>. Parmi certains d'entre eux, la notion de symbolique constitue l'un des concepts clés de leur écrit (ainsi on obtient au moins vingt occurrences du terme dans les extraits de Gérard A<sup>430</sup>, Charles B<sup>431</sup>, Émilie B<sup>432</sup>, Patrick B<sup>433</sup> et Marie C<sup>434</sup>).

Or, si de nombreux sociologues contemporains emploient la notion de symbolique de manière récurrente, la définition du concept tend à demeurer laconique. Ainsi, ce concept est souvent défini par la négation et désigné comme ce qui de l'ordre du non-matériel, du non-utilitaire, du non-corporel ou encore du non-rationnel. De plus, il est souvent juxtaposé voire confondu avec d'autres dimensions des faits sociaux comme l'idéologique, le culturel, l'imaginaire, le vécu ou encore le sens, à l'instar de Daniel Bertaux qui le définit simplement

---

<sup>429</sup> Nous vous rappelons que le corpus des écrits des apprentis sociologues à partir duquel nous opérons notre analyse n'est pas constitué de la version originale de leurs écrits mais d'une version synthétisée à partir de notre grille d'enquête.

<sup>430</sup> Doctorant de Mélodie A, il a soutenu une thèse sur le rock. Le terme de symbolique apparaît à 28 reprises dans la version réduite de sa thèse.

<sup>431</sup> Doctorant de Barbara B, il a soutenu une thèse sur la saline d'Arc-Et-Senans. Le terme de symbolique apparaît à 21 reprises dans la version réduite de sa thèse.

<sup>432</sup> Doctorante de Barbara B, elle a soutenu une thèse sur la profession de maréchal-ferrant. Le terme de symbolique apparaît à 20 reprises dans la version réduite de sa thèse.

<sup>433</sup> Doctorant de Barbara B, il a soutenu une thèse sur la critique vinicole. Le terme de symbolique apparaît à 25 reprises dans la version réduite de sa thèse.

<sup>434</sup> Doctorante de Louis C, elle a soutenu une thèse sur la vie associative. Le terme de symbolique apparaît à 23 reprises dans la version réduite de sa thèse.

comme « *l'adjectif correspondant au substantif "sens" (ou "signification")* »<sup>435</sup>. On peut alors se poser la question suivante : le sens d'une action est-il nécessairement symbolique ? Car, lorsque certains écrits des apprentis sociologues parlent de « *sens symbolique* », de « *significations symboliques* », d'« *interprétation symbolique* » ou encore de « *raison d'être symbolique* », ils présupposent bien l'existence d'un sens non symbolique (ce que nous-mêmes introduisons en parlant de signification imaginaire, comme nous le verrons dans le prochain chapitre).

Si l'interactionnisme, un des paradigmes dominant actuellement la sociologie française, réserve à ce concept une place de choix depuis Herbert Blumer (créateur en 1969 de l'expression d'« *interactionnisme symbolique* »), il faut bien comprendre que l'ajout de cet adjectif exprime surtout une quête de légitimité institutionnelle au sein du champ sociologique, visant à substituer au rapport *explicatif* à l'objet d'étude un rapport *compréhensif*, en s'intéressant davantage au « comment » (*i.e.* au sens de l'action et aux interprétations des acteurs sociaux) plutôt qu'au « pourquoi » (*i.e.* aux déterminants et aux structures sociales déterminant les fonctions, les rôles, les attitudes... des agents sociaux). Par ailleurs, les sociologues interactionnistes donnent au symbolique une acception très large et l'assimilent au sens (une telle généralisation faisant perdre selon nous toute la pertinence de ce concept). Et s'il constitue un de leurs concepts clés, sa logique et sa genèse ne sont pas véritablement interrogées ou explicitées (le sens de l'action constituant plutôt une donnée, « *taken for granted* » comme le disent les ethnométhodologues). Ainsi, lorsque David Le Breton explique en quoi le processus d'interaction est symbolique, il se contente d'avancer que c'est « *un échange de significations* » et son argumentation repose alors moins sur un travail du concept que sur l'enjeu idéologique du concept au sein du champ sociologique (le concept de symbolique constituant une sorte d'arme cognitive à partir de laquelle les sociologues interactionnistes combattent les sociologues fonctionnalistes, structuralistes et autres déterministes) :

« *Le processus d'interaction est symbolique, c'est-à-dire qu'il est un échange de signification. L'interactionnisme évite l'écueil de percevoir l'individu sous les auspices*

---

<sup>435</sup> D. Bertaux, « Récits de vie et analyse de l'agir en situation » in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue internationale de psychosociologie*, volume VI- n°14, Printemps 2000, p. 76.

*d'une stricte détermination de ses comportements par des éléments extérieurs sans pour autant le voir comme une monade détachée de toute influence. »<sup>436</sup>*

L'intérêt heuristique du concept de symbolique au sein du paradigme interactionniste se limite donc au fait d'identifier par ce concept ce qui circule entre les individus lorsqu'ils sont en interaction : ils échangent du sens<sup>437</sup>, des significations partagées pour définir ou interpréter une situation. On peut alors se demander s'il ne serait pas plus opportun de qualifier ce paradigme d'interactionnisme significatif ou d'interactionnisme interprétatif si, comme l'avancent Jean-Manuel de Queiroz et Marek Ziolkowski (deux autres spécialistes reconnus de ce paradigme), l'interactionnisme est dit "symbolique" parce que l'interaction se réalise « *sur fond d'interprétation (c'est pourquoi elle est dite "symbolique")* »<sup>438</sup>.

Il nous semble donc que le paradigme interactionniste se contente d'utiliser le concept de symbolique dans une acception très large (tout en appauvrissant les notions de sens ou de signification) et sans pour autant en interroger la logique et la genèse. Ce qui, il faut le dire, l'obligerait à aller *au-delà* de la logique stricte des interactions et pourrait donc donner le sentiment de "se tirer une balle dans le pied". Car, selon nous, si une interaction est symbolique, c'est parce chaque symbole mobilisé par le sujet renvoie moins à son référent ou à son utilisateur qu'à un autre symbole. Telle est la particularité de cet *ordre* qu'est le symbolique. Et si effectivement les individus agissent en fonction de leur perception de la réalité et interprètent leur propre comportement et celui d'autrui à partir de symboles appris (ce qui était négligé dans l'approche behavioriste et que les interactionnistes ont à juste titre mis en évidence), ces symboles sont structurés comme un langage et forment ainsi une chaîne signifiante. Et c'est justement *parce qu'il y a chaîne* que le sens advient. Il existe par conséquent une incompatibilité fondamentale entre une approche sociologique soucieuse de mettre en évidence la dimension symbolique des comportements sociaux et une approche interactionniste qui pêche par ses présupposés individualistes ou contextualistes. Nous rejoignons par conséquent sur ce point Alain Caillé qui remarque que le concept de symbolique (ou de symbolisme), utilisé depuis fort longtemps par la philosophie et la théologie, a pris une place centrale dans les sciences sociales grâce aux travaux de Marcel Mauss, lequel donne toutefois

---

<sup>436</sup> D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004, p. 7.

<sup>437</sup> Nous pouvons citer un autre passage de l'ouvrage que David Le Breton a consacré à l'interactionnisme symbolique et dans lequel il ramène de nouveau le symbolique au sens : « [...] *la dimension du sens, c'est-à-dire celle du symbolique. Entre le monde et l'homme agissant il y a l'épaisseur des significations projetées par ce dernier pour s'y mouvoir à son aise.* » (*idem*, p. 49)

<sup>438</sup> J.-M. de Queiroz et M. Ziolkowski, *L'interactionnisme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes, 1997, p. 30.



à ce concept « *une signification à la fois parente et bien éloignée de ce que la tradition sociologique américaine appellera l'interactionnisme symbolique* »<sup>439</sup>. Marcel Mauss peut d'ailleurs être considéré comme le père fondateur de l'anthropologie du symbolique<sup>440</sup>, à la condition toutefois de préciser que d'autres chercheurs l'ayant précédé, à commencer par Émile Durkheim, avaient d'ores et déjà mis en évidence la dimension symbolique des faits sociaux, à défaut d'avoir su en dévoiler toute la logique.

Par ailleurs, après le paradigme interactionniste et le paradigme du don (par le biais d'Alain Caillé et de ses références à Marcel Mauss), nous pouvons évoquer un troisième paradigme sociologique mobilisant de manière récurrente le concept de symbolique, à savoir le structuralisme constructiviste de Pierre Bourdieu. En effet, nous pouvons avancer que Pierre Bourdieu, à travers les concepts de pouvoir, de capital, de violence symbolique<sup>441</sup>, a amplement contribué à l'utilisation de ce concept en sociologie. Toutefois, l'usage et la signification qu'il donne au concept ne nous satisfait pas pleinement.

D'une part, le symbolique tend à être là aussi englouti par les concepts plus généraux de signification et de sens. La violence est ainsi qualifiée de *symbolique* lorsque des agents sociaux, et en particulier des "porte-parole", parviennent à faire reconnaître et à imposer une signification, une croyance et ce par le biais de l'intériorisation de schèmes de perception et d'appréciation par lesquels l'agent ne peut que reconnaître cette croyance tout en méconnaissant son arbitraire :

*« La violence symbolique, c'est cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s'appuyant sur des « attentes collectives », des croyances socialement inculquées. Comme la théorie de la magie, la théorie de la violence symbolique repose sur une théorie de la croyance ou, mieux, sur une théorie de la production de la croyance, du travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de*

---

<sup>439</sup> A. Caillé, « Préface » in C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, p. 9.

<sup>440</sup> « On peut facilement s'accorder sur une sorte d'acte de naissance de l'anthropologie du symbolique, au moins en France, à savoir l'intervention de Mauss devant la Société de psychologie en janvier 1924 : "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie" » (C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, op. cit., p. 271).

<sup>441</sup> La liste n'est pas exhaustive et nous pourrions ainsi ajouter ses réflexions sur la domination symbolique, les échanges symboliques, la manipulation symbolique, les profits symboliques, les structures symboliques, etc.

*percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir. »*<sup>442</sup>

Dans une certaine mesure, on peut voir entre Pierre Bourdieu et les sociologues interactionnistes une parenté quant à l'acceptation du concept de symbolique, à travers ce mouvement par lequel ils ramènent le symbolique au sens. Mais il existe toutefois une différence entre eux et elle n'est pas négligeable. Car Pierre Bourdieu propose une théorie de la genèse de ce sens et démontre à quel point il est sous-tendu par des rapports de force structuraux (ce qui nous situe bien au-delà de la logique stricte des interactions).

Le fait est que lorsque Pierre Bourdieu mobilise les concepts de capital symbolique, de pouvoir symbolique, de violence symbolique ou de encore lutte symbolique, il ancre systématiquement le concept de symbolique dans une théorie de la domination à travers la problématique de sa connaissance/reconnaissance/méconnaissance. Ainsi, le capital symbolique « *n'est pas autre chose que le capital économique ou culturel lorsqu'il est connu et reconnu, lorsqu'il est connu selon les catégories de perception qu'il impose* »<sup>443</sup>. De même, le pouvoir symbolique « *est un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d'obtenir la reconnaissance ; c'est-à-dire un pouvoir (économique, politique, culturel ou autre) qui a le pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d'arbitraire.* »<sup>444</sup>. Ce faisant, la notion de symbolique est définie comme une modalité cognitive par laquelle s'impose *un sens* ou *une croyance* et à partir de laquelle s'exprime une forme de domination. Cette forme de domination n'est pas de l'ordre de la contrainte extérieure (une forme de coercition ou de dressage qui s'exerce de l'extérieur) mais plutôt de l'ordre de l'intériorisation de cette contrainte (sous la forme d'une inclination ou d'une propension à se soumettre). On peut parler ici de l'intériorisation d'une disposition cognitive par laquelle s'exprime une relation de domination. Et nous retrouvons ce faisant le concept clé de Pierre Bourdieu qu'est l'*habitus* : « *Nous sommes à travers cet habitus, à travers cette histoire incorporée, toujours exposés à être complices des contraintes qui s'exercent sur nous, à collaborer à notre propre domination. Je pense que le centre de mon travail, c'est d'analyser les fondements des formes symboliques de domination...* »<sup>445</sup>.

---

<sup>442</sup> P. Bourdieu, « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.188

<sup>443</sup> P. Bourdieu, « Espace social et pouvoir symbolique », in *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p.160

<sup>444</sup> P. Bourdieu, « Dévoiler les ressorts du pouvoir », in *Interventions — Science sociale et action politique*, Paris, Agone, 2002, p.173

<sup>445</sup> P. Bourdieu, *Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner*. Entretien avec A. Spire, Paris, Editions de l'Aube, 2004 [2002], p. 20

En réservant au symbolique une telle acception, Pierre Bourdieu s'en tient essentiellement à sa fonction de domination et à sa forme cognitive, à tel point qu'on pourrait très bien parler de pouvoir cognitif plutôt que de pouvoir symbolique (puisque'il s'agit bien d'un pouvoir lié au fait d'imposer ses schèmes de perception et d'appréciation). Mais si par ce canal cognitif s'impose un sens ou une croyance arbitraire, il reste à déterminer comment ce sens advient, aussi arbitraire soit-il, au-delà de simple fait qu'il s'intériorise ou s'incorpore au sein d'un processus de socialisation. L'analyse que Pierre Bourdieu effectue concernant la forme symbolique que prend la domination est d'une portée heuristique indéniable mais elle ne nous renseigne que très vaguement sur la manière dont s'organisent, s'ordonnent, bref se structurent des schèmes de perception et d'appréciation pour qu'advienne une conception symbolique de la réalité phénoménale. Ce qui aurait pour conséquence de nous glisser de la sociologie de la domination à l'anthropologie du symbolique, cette notion n'étant plus uniquement mobilisée et interrogée en tant qu'adjectif (auxiliaire de la domination) mais aussi en tant que substantif. Ce qui revient à interroger la logique propre du registre symbolique et non pas simplement une de ses fonctions (à savoir sa fonction de domination) ou une de ses formes (à savoir sa forme cognitive).

En ce qui concerne les écrits des apprentis sociologues, l'acception bourdieusienne du symbolique apparaît de façon récurrente sans être pour autant exclusive. Et parmi tous les enquêtés de notre échantillon, c'est probablement Gérard A, un apprenti sociologue de Mélodie A, qui a le plus mobilisé cette acception. En effet, dans le cadre d'une thèse à forte connotation bourdieusienne (il s'agit d'une « *Contribution à une sociologie du champ des musiques amplifiées* » qui prend pour objet le rock au sein d'une région française), Gérard A mobilise toute l'architecture conceptuelle bourdieusienne autour de la notion de symbolique. Il est ainsi question de rapports de domination symbolique, de champ de production des biens symboliques, de lutte symbolique ou encore de capital symbolique. Et ce afin de mettre l'accent sur les problématiques de la légitimité culturelle, de la reconnaissance institutionnelle ou encore de la lutte pour imposer une certaine représentation du monde social. Bref, le symbolique y est avant tout défini par sa forme cognitive et ses enjeux de domination<sup>446</sup>. Toutefois, même si cela

---

<sup>446</sup> Livrons en note quelques extraits symptomatiques de l'usage et le sens que Gérard A réserve à la notion de symbolique : « *Ce processus de légitimation culturelle signifie cependant que les acteurs des musiques amplifiées sont dans un rapport de domination symbolique vis-à-vis des pouvoirs publics au sein desquels ils occupent une position dominée...* » ; « *Ainsi, ces lieux peuvent être considérés comme insérés dans le champ de production des biens symboliques défini par Pierre Bourdieu [...]* » ; « *Le changement de mot est alors entendu comme un "travail politique", c'est-à-dire une "lutte symbolique à propos de la perception du monde social" (P. Bourdieu)* » ; « *Occuper une position dominante dans le champ, c'est posséder un "capital symbolique" ...* » ;

s'avère plutôt marginal dans son écrit, on retrouve les traces d'une autre acception de la notion de symbolique et le fait que la notion soit alors employée comme un substantif ne nous a pas échappé :

« ... les membres du Bureau Directeur cherchent à taire la sur-représentation des groupes 'punk-rock' au sein de B [une association de musiciens]. Cela tient à ce qu'ils tentent de changer l'identité de B. ... C'est qu'à chaque style musical correspond **une symbolique sociale**... » (extrait de la thèse de Gérard A, c'est nous qui soulignons)

Dans cet extrait, si Gérard A manifeste encore une fois son attachement aux enjeux de domination liés au maintien ou au renversement d'un ordre symbolique, il pose d'abord l'existence d'une réalité proprement symbolique et qui est qualifiée de sociale en tant qu'elle est partagée par un groupe (en l'occurrence un groupe de musiciens au sein d'une association). Et lorsqu'il effectue une ethnographie des locaux de cette association, il repère notamment « *la codification* » du lieu, dans le sens où sa morphologie (son esthétique, la disposition des objets...) instaure et maintient un ordre symbolique<sup>447</sup>. Gérard A se réfère alors notamment à Pierre Bourdieu, lorsque ce dernier avance que « *la codification est une opération de mise en ordre symbolique, ou de maintien de l'ordre symbolique, qui incombe le plus souvent aux grandes bureaucraties d'Etat* »<sup>448</sup>.

Le symbolique ne se trouve alors plus réduit à son arbitraire ou à ses coups de force (opérés par la force des mots), ce qui d'ailleurs pourrait laisser à penser qu'il faudrait s'en passer (si le symbolique n'est *que* violence, pouvoir, lutte, manipulation..., toute sociologie critique attachée à l'émancipation des sujets ne peut qu'espérer que ces derniers ne soient plus dupes de l'arbitraire du symbolique et s'en arrachent, une bonne fois pour toutes). Identifier les membres d'une association par « *une symbolique sociale* » et identifier la morphologie d'un lieu collectif comme le terrain d'une « *codification* », entendue comme « *maintien d'un ordre symbolique* », posent bien l'existence d'une réalité proprement symbolique mais soulignent aussi son

---

« Le moteur du changement de la "nature" du lien social ... serait ici **le processus de reconnaissance, ou d'accumulation du capital symbolique**, qui impose un processus d'institutionnalisation » ; « les acteurs sont tous inscrits dans des **stratégies de reconversion de leur capital symbolique** » (c'est nous qui soulignons).

<sup>447</sup> « [...] dans la réalité sociale il n'est question que de lieux concrets : salles de concert, locaux de répétition, siège social d'associations de promotion, mais aussi tout ce qui relève **des codes symboliques** de présentation de ces lieux : travaux, programmations, bureaux, peintures... [...] On peut remarquer, dans la description qui suit, un essai de construction d'une image de soi culturelle, une **accumulation de codes symboliques** de présentation de l'association orientée vers une qualification de type culturelle à travers la construction d'un réseau particulier de relations sociales. » (extraits de la thèse de Gérard A, c'est nous qui soulignons)

<sup>448</sup> P. Bourdieu, « La codification », in *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 98.

importance. Car l'inscription de leur musique dans un ordre symbolique lui donne notamment "un style" et corrélativement donne un sens (*i.e.* à la fois signification et direction) à leur musique, en l'inscrivant dans une chaîne signifiante au sein de laquelle se trouvent liés à leur style de musique une *hexis*, un code de langage, un code vestimentaire, etc. Ce faisant, le pouvoir et la violence symboliques ne se situent pas tant dans le fait que se construise un ordre symbolique (notamment maintenu par une certaine mise en scène des lieux, comme a pu le repérer Gérard A au sein des locaux de l'association) mais ils se situent dans le fait que cet ordre symbolique soit perçu et reconnu comme l'*Un*, c'est-à-dire comme un principe unique, universel et indiscutable d'ordonnement du réel. Le travail de recherche que Gérard A a alors mené mettant notamment en évidence le morcellement symbolique de l'association suite à l'arrivée de nouveaux styles musicaux représentés par un nouveau style de musiciens, remettant en question l'ordre symbolique du groupe des « *établis* » et leur prétention à parler "au nom du Père" (*i.e.* « *à parler au nom de tous les musiciens regroupés sous l'association* »).

Si Gérard A met surtout l'accent sur les enjeux de pouvoir liés à la constitution d'un capital symbolique (au sein d'une association de musiciens) et subordonne ce faisant le registre symbolique à la conflictualité de la réalité sociale, d'autres apprentis sociologues isolent et se focalisent bien davantage sur la logique propre du registre symbolique. Et ce sont dans les écrits sociologiques de Florence B, une doctorante de Barbara B qui a soutenu une thèse sur la photographie de famille, que nous retrouvons une telle prégnance du registre symbolique dans l'analyse. Ainsi, elle s'intéresse aux modalités par lesquelles se transmettent les photographies de famille entre les générations et insiste sur la signification symbolique de cet acte de transmission :

« *Nous partirons de l'hypothèse selon laquelle la photographie de famille est un **objet patrimonial**. [...] Nous montrerons comment ce patrimoine a **une valeur essentiellement symbolique** et comment il s'inscrit dans un processus de **sacralisation**.* » (Extraits de la thèse de Florence B. C'est nous qui soulignons)

Par rapport aux trois paradigmes sociologiques mobilisant le concept de symbolique et auxquels nous avons précédemment fait allusion, Florence B allie l'interactionnisme symbolique (en insistant sur le fait que les interactions intergénérationnelles constituent des échanges de significations) et l'anthropologie maussienne du don (en inscrivant ces interactions dans la logique symbolique du don et en insistant sur la valeur symbolique de la photographie en tant que valeur non utilitaire) :

« Ainsi pouvons-nous conclure que la photographie de famille, avec toute **la force symbolique** qu'elle véhicule, se situe plus parmi les bien immatériels que parmi les biens matériels. D'un point de vue pécuniaire, elle n'a aucune valeur. Sa seule **valeur** demeure pour le groupe familial, essentiellement **symbolique** et affective. » (Extraits de la thèse de Florence B. C'est nous qui soulignons)

Florent B se démarque par contre de l'approche bourdieusienne du symbolique en lui conférant non pas avant tout une fonction de domination mais au contraire une fonction de conservation du lien social, en véhiculant une mémoire collective par-delà les générations. Et lorsqu'on compare la thèse de Florence B avec celle de Gérard A, on peut ainsi constater que deux écrits sociologiques mobilisant de manière récurrente la même notion, à savoir celle de symbolique, peuvent l'orienter dans des directions différentes mais pas incompatibles. Ainsi, Gérard A, à travers son orientation bourdieusienne, a tendance à concevoir avant tout le symbolique comme un instrument du réel, le symbolique constituant un des véhicules par lesquels un groupe parvient à en dominer d'autres. Ce faisant, le symbolique est un enjeu de luttes qui peut diviser les groupes et les mettre en concurrence pour obtenir des profits symboliques. Tandis que Florence B, à travers son orientation interactionniste et maussienne, a tendance à concevoir le réel comme un instrument du symbolique, les objets réels (comme des photographies) constituant un des véhicules par lesquels une mémoire collective parvient à perdurer au-delà de la réalité de ses protagonistes, en se liant à d'autres (par l'acte de transmission).

Si nous nous intéressons à l'environnement discursif autour du maître-mot "symbolique" au sein des écrits des apprentis sociologues où ce terme apparaît avec au moins vingt occurrences (soit huit des trente écrits de l'échantillon), nous pouvons ainsi distinguer deux principales familles lexicales, avec d'un côté une conception réelle du symbolique (ayant comme environnement discursif la domination symbolique, le capital symbolique, la lutte symbolique, le profit symbolique, la concurrence symbolique, la compétition symbolique, l'enjeu symbolique, les dividendes symbolique, le pouvoir symbolique, la violence symbolique) et de l'autre côté une conception symbolique de la réalité (ayant comme environnement discursif l'inscription symbolique, la dimension symbolique, la relation symbolique, les liens symbolique, la transmission symbolique, l'héritage symbolique, les affects symbolique, les raisons d'être symbolique, le patrimoine symbolique, l'ancrage symbolique). Sachant que si la conception réelle du symbolique va non seulement insister sur les enjeux de pouvoir qui le

traverse mais aussi sur sa part de fiction, d'hypocrisie et d'arbitraire, la conception symbolique du réel passe outre cet utilitarisme pour se focaliser sur la seule vérité qui compte, celle du lien : « *Mais reprécisons que nous ne chercherons pas à vérifier l'authenticité des discours ou des explications sur les photographies, car c'est bien la vérité du lien qui nous intéresse.* » (Florence B)

En ce qui nous concerne, c'est à travers les textes psychanalytiques de Jacques Lacan que nous avons commencé à nous intéresser à cette dimension spécifique de la subjectivité qu'est le symbolique et que Jacques Lacan articule avec ces deux autres registres psychiques que sont l'imaginaire et le réel. Ce nouage conceptuel, que Jacques Lacan formalise notamment à partir de la figure topologique des nœuds borroméens, constitue selon nous une exploration scientifique notable qui ne se limite pas à la discipline de la psychanalyse tant elle renferme manifestement une acception sociologique et anthropologique, nécessitant toutefois quelques efforts d'explicitation. Nous nous démarquons ce faisant de notre échantillon puisque parmi les vingt-deux apprentis sociologues qui mobilisent au moins une fois le concept de symbolique, aucun ne se réfère à l'acception lacanienne du terme.

Nous persistons néanmoins dans cette mise au travail de la trilogie conceptuelle lacanienne, et ce notamment parce qu'elle a le mérite de clairement distinguer deux concepts que les sociologues ont tendance à confondre ou assimiler, à savoir l'imaginaire et le symbolique. Tendance que nous avons repérée dans les écrits des apprentis sociologues lorsqu'ils ramènent le symbolique au sens (généralisation abusive fréquente dans la littérature interactionniste) ou encore au non-matériel, à l'image d'Émilie B : « *Le capital que doit posséder nécessairement un futur maréchal, avant de s'installer, n'est donc pas matériel mais symbolique* ». Ce qui laisse entendre que toute signification est nécessairement symbolique de même que tout capital non matériel est symbolique. Une acception aussi globale du concept ne permettant pas qui plus est d'appréhender de près quelle est sa logique propre. Ce à quoi nous allons désormais nous atteler.

## **10.2. L'AU-DELÀ DE L'INTERACTION OU L'AVÈNEMENT DE LA SOCIOLOGIE**

Quand on s'intéresse à la manière dont les paradigmes interactionniste, du don (équipe du M.A.U.S.S) et structuraliste (Pierre Bourdieu) conçoivent et mobilisent la notion de symbolique, nous pouvons avancer qu'au-delà de leurs divergences, tous s'accordent à dire que le symbolique ou ce qui est qualifié comme tel est de l'ordre de la croyance, du sens, de la représentation, de l'interprétation ou encore de la perception (ce qui ne signifie pas que l'inverse

est vrai, soit que toute croyance, toute représentation... peut être qualifiée de symbolique). À partir de là, les problématiques divergent et on a pu constater que les sociologues travaillent alors plus ou moins le concept : les interactionnistes ont tendance à se contenter de ce rapprochement terminologique ; Pierre Bourdieu intègre le concept dans une théorie de la domination ; l'anthropologie du symbolique de l'équipe du M.A.U.S.S. s'attache à étudier de plus près la logique propre du symbolique (soutenant que c'est notamment de la concaténation des symboles, formant ainsi une chaîne signifiante, qu'advient un sens symbolique).

Dès l'instant que nous ne confondons pas le sens et le symbolique mais précisons que le symbolique constitue une forme de compréhension (de représentation, de perception, de croyance, d'interprétation et nous ajoutons pour notre part une forme d'identification) parmi d'autres possibles, nous ne pouvons échapper à deux questions : d'une part, quel est le substrat ou le fondement sociologique d'une identification symbolique ? Et d'autre part, en quoi cette identification, ainsi qualifiée de symbolique, diffère-t-elle d'autres formes d'identifications, lesquelles restent à déterminer ? Nous espérons répondre clairement et rigoureusement à ces deux questions dans les prochains chapitres et répondre à la première dans le présent point.

Or, définir le fondement sociologique d'une identification symbolique nous contraint à aborder une question qui peut paraître bien scolaire voire fastidieuse mais aussi polémique, celle de l'objet de la sociologie. Si cette question s'impose ici, c'est parce que nous pensons que le fondement (ou substrat) sociologique d'une identification, c'est précisément l'objet de la sociologie. Nous allons nous expliquer...

Selon nous, la sociologie n'est ni la science de l'individu, ni la science de la société et des institutions. L'objet de la sociologie, ce sont les rapports sociaux et, si la sociologie s'intéresse aux individus, c'est afin de démontrer comment les rapports sociaux (de genre, de classe, de génération, de territoire...) génèrent et structurent leurs pratiques et leurs représentations. Nous pensons d'ailleurs que la VI<sup>e</sup> thèse de Marx sur Feuerbach condense l'axiome fondamental de la sociologie : « *L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux.* »<sup>449</sup>

La sociologie apporte donc un *regard* spécifique sur l'être humain, tantôt cumulatif, tantôt opposé aux regards que d'autres disciplines lui portent (la biologie, l'histoire, la psychologie, etc.). Il n'est donc pas question d'ériger la (mal nommée) sociologie en science suprême comme l'a fait Auguste Comte, même si le projet heuristique de la discipline n'en demeure pas moins

---

<sup>449</sup> K. Marx, « Thèses sur Feuerbach » [1845] in Marx&Engels, *L'Idéologie allemande*, 1ère partie, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 140.



très ambitieux. En effet, selon Émile Durkheim, « *la sociologie est, avant tout, un point de vue nouveau sur l'homme, un nouvel instrument d'analyse de la nature humaine* »<sup>450</sup>. Mais si Émile Durkheim s'intéresse à la nature humaine, c'est en la considérant moins comme un point de départ (une cause déterminante, qu'elle soit d'ordre génétique, physiologique ou biologique) que comme un point d'arrivée, soit comme une construction historique déterminée par le milieu socioculturel.

Or, la « *souplesse biologique de l'homme* »<sup>451</sup> et sa prématuration<sup>452</sup> rendent nécessaire l'intervention d'éléments extérieurs à l'individu pour assurer sa survie et son développement. Cela, de nombreux anthropologues l'ont mis en évidence, à commencer par André Leroi-Gourhan. En effet, c'est en parcourant les deux tomes de *Le geste et la parole*<sup>453</sup> que nous avons compris que les trois plans organiques de l'Homme, à savoir le pied, la main et la face (à la racine des formes de gesticulation locomotrice, technique et vocale et de ces trois modes fonctionnels que sont la bipédie, l'outil et le langage) inscrivent l'Homme dans une position *excentrée* à l'égard de ses moyens d'action et d'adaptation. Car ce mode spécifique d'organisation propre à l'Homme a pour principale conséquence le fait que son essence, à la différence des autres animaux, se cristallise moins en un patrimoine biologique qu'en un patrimoine social : « *Toute l'évolution humaine concourt à placer en dehors de l'homme ce qui, dans le reste du monde animal, répond à l'adaptation spécifique.* »<sup>454</sup> Ainsi, toute production humaine nécessite le recours à des moyens matériels et immatériels de production soit, plus largement, à un *patrimoine social*, antérieur, extérieur et postérieur à celui qui se l'approprie.

Par ailleurs, ce patrimoine social humain, nul individu ne peut l'intégrer totalement dans son esprit (sous la forme de schèmes de perception et d'appréciation) ou dans « *les plis de son corps* » (sous la forme de gestes, de postures, de savoirs-faires, etc.)<sup>455</sup>. Chaque être humain ne peut s'approprier durant son existence qu'une faible partie de ce patrimoine social bien qu'il contribue sans cesse à sa restructuration et à son enrichissement. Cela est notamment dû à la division sociale du travail qui contraint chaque individu à n'être exposé successivement et

---

<sup>450</sup> É. Durkheim, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, p. 91.

<sup>451</sup> L. Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, Éditions La Découverte, 1998, p. 163.

<sup>452</sup> Nous développons cette problématique dans les deux prochains chapitres.

<sup>453</sup> A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t.1. : *Technique et langage* et t. 2. : *La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964.

<sup>454</sup> A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. 2. : *La mémoire et les rythmes*, op. cit., p. 34.

<sup>455</sup> « *C'est ce que j'appelle un habitus, c'est-à-dire une histoire incorporée dans le cerveau mais aussi dans les plis du corps, les gestes, les manières de parler, dans l'accent, la prononciation, les tics, dans tout ce que nous sommes* » (P. Bourdieu et A. Spire, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, Paris, Éditions de l'aube, 2001, p. 18).

surtout simultanément qu'à un nombre limité de champs sociaux. Aussi, s'il existe une relation dialectique entre l'individu et la société, thèse que nous retrouvons chez des sociologues aussi divers que Pierre Bourdieu, Norbert Élias, Georges Gurvitch, Edgar Morin ou encore Georg Simmel, il nous semble déterminant de préciser que si l'individu est dans la société (dont il est un co-auteur), toute la société n'est pas dans l'individu, aussi *pluriel* soit-il... Ainsi, nous ne suivons pas totalement Édgar Morin lorsqu'il emprunte la métaphore de l'hologramme pour concevoir le rapport entre l'individu et la société : « *Un hologramme est une image où chaque point contient la presque totalité de l'information sur l'objet représenté. Le principe hologrammique signifie que non seulement la partie est dans le tout, mais que le tout est inscrit d'une certaine façon dans la partie. Ainsi la cellule contient en elle la totalité de l'information génétique, ce qui permet en principe le clonage ; la société en tant que tout, via sa culture, est présente en l'esprit de chaque individu.* »<sup>456</sup>

Le patrimoine social que produit ou reproduit l'individu est nécessairement "en excès" par rapport à lui et une grande partie de ce patrimoine échappe à son corps (sous la forme d'une *hexis*) comme à son esprit (sous la forme de schèmes de perception et d'appréciation). Nous pouvons de nouveau nous référer ici aux travaux d'André Leroi-Gourhan, lorsqu'il souligne que l'individu n'appréhende pas le monde social directement (par ses organes ou des parties de lui-même) mais doit nécessairement recourir à des « *techniques* »<sup>457</sup>, de la même manière que la psychologie clinique avance que l'individu recourt aux « *pièces d'un monde culturel* »<sup>458</sup> et que la philosophie marxiste soutient la thèse d'une véritable « *excentration de l'essence humaine* »<sup>459</sup>, comme l'effectue Lucien Sève à travers sa relecture de la sixième *Thèse sur Feuerbach* de Karl Marx.

Selon cette perspective, l'essence humaine est avant tout extérieure à l'individu et est donc renvoyée à l'ensemble des rapports sociaux. Ainsi, on peut concevoir l'inconscient social comme la partie du patrimoine social qui échappe à la perception et la conception de l'individu. Loin de s'enfermer dans le for intérieur de l'individu, sous la forme de l'instinct, d'un inconscient primitif ou archétypal, l'inconscient social s'extériorise et se matérialise non seulement dans les discours des *énonciateurs individuels* que sont nos semblables et ceux des

---

<sup>456</sup> É. Morin, *La Méthode*, tome 5, « L'Humanité de l'humanité », Paris, Le Seuil, 2001, p. 282. De la même façon, si l'article que Bernard Cahier consacre à cette analogie témoigne de plus d'un intérêt, nous le suivons donc pas totalement lorsqu'il reformule la thèse d'Edgar Morin en soutenant que « *de même que la poule pond l'œuf qui contient la poule, de même la société contient l'individu, qui porte en lui la société.* » (B. Cahier, « « Habitus, subjectivité et plateformes : la composition hologrammique de l'individualité », *Revue ; Interrogations?*, n°2, « La construction de l'individualité, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=36>)

<sup>457</sup> A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1945

<sup>458</sup> É. Jalley, *Wallon lecteur de Freud & Piaget*, Paris, Editions sociales, 1981, p. 47.

<sup>459</sup> L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Editions sociales, 1974 [1969], p. 193.

*énonciateurs collectifs* que sont les institutions (les différents porte-parole des institutions) mais aussi dans les outils, les monuments, les documents d'archive, les traditions, bref, dans l'ensemble des œuvres humaines qui constituent de ce fait un troisième terme, situé au-delà des individus et de leurs interactions et qui sont en définitive autant de matérialisation de rapports sociaux. Or, il se trouve que nous nous inspirons ici non pas de la parole d'un sociologue mais de celle du psychanalyste Jacques Lacan, évoquant la matérialisation de l'inconscient psychique (qui permet au psychanalyste de reconnaître les différentes formations de l'inconscient). L'inconscient psychique est selon lui ce « *chapitre censuré* » par les sujets et qui s'extériorise sous la forme de multiples symptômes « *dans les monuments (...); dans les documents d'archives aussi (...); dans l'évolution sémantique (...); dans les traditions aussi, voire dans les légendes qui sous une forme héroïsée véhiculent mon histoire; dans les traces, enfin, qu'en conservent inévitablement les distorsions, nécessités par le raccord du chapitre adultéré dans les chapitres qui l'encadrent.* »<sup>460</sup> Ce qui fait aussi dire à Jacques Lacan que l'inconscient « *est au-dehors* »<sup>461</sup>. Nous pouvons d'ailleurs suggérer ici un rapprochement entre les conceptions durkheimienne et lacanienne de l'inconscient, sans pour autant prétendre qu'elles se confondent. Car si l'inconscient psychique « *est au dehors* » pour Jacques Lacan et conduit le psychanalyste à l'étude de divers matériaux empiriques (des écrits, des œuvres d'art, des monuments, etc.), c'est « *du dehors* » qu'Émile Durkheim étudie les faits sociaux (impératif méthodologique) qui existent par ailleurs aussi « *en dehors* » des individus (cristallisés sous une forme instituée) et qui par cette propriété « *agissent* »<sup>462</sup> sur eux du dehors.

En avançant ainsi que l'inconscient social existe notamment « *en dehors* » de l'individu et qu'il constitue un patrimoine social qui échappe en partie à sa perception ou ses conceptions, nous identifions par conséquent un ordre spécifique de phénomènes qui, s'ils résultent de l'activité et de la réflexivité des individus, leur échappe néanmoins du fait que les propriétés et les caractéristiques de ces phénomènes correspondent à *la mise en rapport* des individus et non pas à la simple addition de multiples individualités. Nous retrouvons ce faisant la définition que Modeste D (l'un des professeurs de sociologie de *l'Université*) nous a proposée concernant l'objet d'étude de la sociologie :

---

<sup>460</sup> J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » in *Ecrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1966), pp. 257-258).

<sup>461</sup> J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 147.

<sup>462</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988. Sachant par ailleurs qu'Émile Durkheim souligne en note que le processus d'intériorisation des faits sociaux est nécessairement individualisé : « *De ce que les croyances et les pratiques sociales nous pénètrent ainsi du dehors, il ne suit pas que nous les recevions passivement et sans leur faire subir de modification. En pensant les institutions collectives, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle.* » (*idem*, p. 90)

« on part d'un postulat... [...] on suppose qu'il existe un ordre de phénomènes qui est spécifiquement social. Et que c'est cet ordre de phénomènes spécifiquement social qui fait l'objet de la sociologie. En partant de l'idée que, en définitive, il y a dans n'importe quelle interaction entre des individus vivants en société quelque chose de plus et de différent des simples individus en question. Et c'est ce "quelque chose" de plus et de différent qui est l'objet de la sociologie... » (Entretien avec Modeste D)

Ce « *quelque chose* » qui se situe au-delà des individus et de leurs strictes interactions, nous pouvons l'identifier comme un patrimoine social (culturel, langagier, technique...) qui, s'il est produit et constamment restructuré par l'activité des individus, constitue le *troisième terme* présent/absent (implicite/explicite, méconnu/reconnu...) dans les interactions face à face entre deux individus. Autrement dit, le patrimoine social résulte évidemment de l'action des individus mais il se dégage de leurs actions collectives une sorte de valeur ajoutée, une plus-value (retenons ici tout simplement l'idée de "plus", d'excès) et nous pensons que c'est justement la *production* de « *ce quelque chose* » excédant les interactions qui constitue le cheval de bataille de la sociologie et fonde la spécificité de son objet d'étude par rapport à la psychologie ou la psychologie sociale, mais tout en se situant dans une relation d'*analogie* avec l'objet de la psychanalyse : « *Aussi c'est dans la position d'un troisième terme que la découverte freudienne de l'inconscient s'éclaire dans son fondement véritable et peut être formulée de façon simple en ces termes : l'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient* »<sup>463</sup>. C'est la prise en compte de la *production* de ce troisième terme qui est le fondement même du regard sociologique et c'est pourquoi nous défendons ici la thèse que réduire l'explication et la compréhension des « *phénomènes sociaux* » (Émile Durkheim) ou des « *activités sociales* » (Max Weber) aux seules *interactions* (comme le prônent une partie des sociologues *interactionnistes*) revient à "se tirer mettre une balle dans le pied" si on prétend défendre la spécificité de l'objet d'étude de la sociologie (et donc aller au-delà d'une psychologie sociale des interactions, réduisant les rapports sociaux à l'interaction entre quelques ego).

*Quid* des identifications symboliques au sein de cet argumentaire, pourriez-vous nous objecter ? Et bien si la sociologie est l'étude des rapports sociaux, en tant que de ces derniers

---

<sup>463</sup> J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *op. cit.*, pp. 256-257.

*produisent* un ordre de phénomènes que nous qualifions de social et qui se cristallisent sous la forme d'un patrimoine (toujours *en excès* vis-à-vis des individus et de leurs interactions), nous pouvons nous demander comment les individus, produits/producteurs de ce patrimoine social, identifient cet ordre de phénomènes ? Comment ils perçoivent ou conçoivent la *production* de patrimoine social ? Ce qui nous ramène aux deux questions que nous avons introduites au début de cette section :

- Concernant la première, nous pouvons maintenant clairement identifier quel est le substrat ou le fondement sociologique d'une identification symbolique : c'est ce « *quelque chose* », produit par les rapports sociaux et que nous désignons par le terme de patrimoine social (terme qui ne nous satisfait pas pleinement car il fige et chosifie ce « *quelque chose* », parler de « *patrimoine social en marche* », dans le sens où Georges Gurwitsch définit les structures sociales comme des « *totalités en marche* », constituerait une formulation plus rigoureuse mais aussi plus lourde. C'est afin de ne pas figer ce patrimoine que nous précisons bien que l'objet de la sociologie est la *production* du patrimoine social, en tant que produit des rapports sociaux) ;
- Concernant la seconde question et qui consiste à se demander en quel sens un individu identifie de manière symbolique la production de ce substrat sociologique, nous pouvons avancer qu'une identification symbolique consiste à percevoir ou concevoir ce substrat comme un fétiche, dans le sens marxiste du terme. En effet, l'individu ne va pas reconnaître le patrimoine social comme le résultat de l'activité transformatrice des rapports sociaux mais plutôt comme une chose, à travers une opération de réification (une chosification des rapports sociaux, dont le produit est détaché et autonomisé par rapport à son processus de production). À cette chosification des rapports sociaux s'ajoute sa personnification, soit sa subjectivation ou encore sa déification (l'individu prêtant au patrimoine social chosifié le caractère d'une personne, autonome (*i.e.* ayant ses propres lois), tirant sa (toute-)puissance d'elle-même<sup>464</sup>). Si donc nous nous intéressons aux identifications symboliques des sociologues et des apprentis sociologues, c'est avant tout dans le sens où nous nous intéressons aux possibles

---

<sup>464</sup> Parmi les différents passages dans lesquels Karl Marx traite du fétichisme, nous retiendrons, outre son analyse du fétichisme de la marchandise (*Le Capital. Livre premier*, Paris, Éditions sociales, 1977), la critique qu'il opère de la philosophie de Pierre-Joseph Proudhon dans *Misère de la philosophie* et dont il fustige notamment la représentation personnifiée de la société : « *Monsieur Proudhon personnifie la société; il en fait une société personne, société qui n'est pas, tant s'en faut, la société des personnes puisqu'elle a ses lois à part, n'ayant rien de commun avec les personnes dont se compose la société et son « intelligence propre » qui n'est pas l'intelligence du commun des personnes mais une intelligence qui n'a pas le sens commun* » (K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996).

opérations de réification et de personnification qu'ils font subir à la réalité sociale, en lui accordant une existence propre et autonome ainsi que le caractère d'un objet et d'une personne (autrement dit, ce n'est plus la *production* du patrimoine social qui devient l'objet de leur sociologie mais le patrimoine social, ainsi réifié<sup>465</sup> et personnifié).

C'est pour cette raison que nous avons demandé à tous nos enquêtés de nous définir ce qu'est selon eux la sociologie et comment ils la définissent notamment en situation d'interactions, face à la demande des étudiants ou d'un proche (famille, amis...). Nous avons décidé d'intégrer cette question dans notre grille d'enquête non pas uniquement pour expliciter leur *doxa* (définir la sociologie revient à définir ce qui va de soi parmi les sociologues et les apprentis sociologues), mais aussi pour rendre compte du registre d'identifications dans lequel ils inscrivent alors leur discours. Ainsi, parmi les quinze entretiens que nous avons effectués avec les apprentis sociologues de *l'Université*, nous avons pu repérer :

**1/** une tendance à concevoir l'objet de la sociologie de manière symbolique, comme étude fétichiste du patrimoine social. Ainsi, Marina E nous définit succinctement la sociologie comme la « *science des sociétés* ». De la même manière, Bertrand B nous avance que lorsqu'il explique à ses étudiants ce qu'est la sociologie, il leur dit que « *en première instance, c'est l'étude de la société, l'étude des groupements* ». *Idem* pour Clément A, qui parle à ses étudiants de l'étude « *de la société* » ;

**2/** une tendance à concevoir l'objet de la sociologie de manière réelle, comme étude des rapports sociaux, en tant qu'ils produisent une « *totalité en marche* » qui prend la forme d'un patrimoine social. Cette seconde manière d'identifier l'objet de la sociologie est critique de la précédente, à l'image des propos que Paula A tient envers ses étudiants concernant la définition de la sociologie : « *Bien je leur pose la question à eux déjà. Et après on part de ce qu'ils me disent pour agrémenter un peu, en leur disant 'ne me dites pas l'étude de la société, ça ne veut rien dire', alors 'pourquoi ça ne veut rien dire ?', alors voilà on commence comme ça... donc 'l'étude des groupes sociaux, les relations entre...' [...] j'insiste sur... 'la société, c'est une notion abstraite. En fait, elle n'existe pas en tant que tel mais justement on part de cet ensemble un petit peu vaste et puis on s'intéresse à ce qu'on appelle des groupes sociaux [...] comment*

---

<sup>465</sup> Parmi les différents philosophes marxiste, c'est probablement Georg Lukács qui a le plus approfondi la théorie de la réification (à partir de la théorie du fétichisme de la marchandise dans les écrits de Karl Marx). Nous pouvons lire à ce propos son ouvrage *Histoire et conscience de classe* (Paris, Minit, 1960).

*tout ça fonctionne pour créer ce qu'on nomme société, à défaut d'autre chose* ». Le discours de Paula A s'inscrit indéniablement dans le registre réel puisqu'elle propose une définition relationnelle et non pas substantielle de l'ordre de phénomènes spécifiquement social auquel s'intéresse le sociologue. Et ce sans pour autant réduire cet ordre de phénomènes à la sphère de l'intersubjectivité (comme tend à le faire l'interactionnisme). Mais on sent toute la difficulté à ne pas retomber dans le registre symbolique qui chosifie *fétichise* la réalité sociale, dès l'instant qu'on essaie de la nommer, de la conceptualiser. Ainsi, pour identifier cet ordre de phénomènes, on parle de la « *société, à défaut d'autre chose* » en mettant l'accent sur le fait qu'il ne s'agit que d'une construction conceptuelle et non pas d'une réalité empirique.

Et on retrouve aussi cette définition relationnelle de la sociologie du côté de Stanislas B et qui définit ainsi la sociologie comme « *l'étude des rapports sociaux* » en tant qu'ils contribuent à la production de « *groupes sociaux* » et d'« *institutions* » (soit la production d'un « quelque chose » qui se situe « *au-delà de la question de l'individu* »). Mais si Stanislas B, tout comme Paula A, critique la conception substantialiste de la sociologie (qui chosifie soit la société d'un côté, soit les individus en interactions de l'autre), il ajoute à sa « *lecture très constructiviste* » de l'objet de la sociologie une lecture socio-historique de la discipline, en rappelant tout d'abord que la sociologie est une « *discipline qui a une histoire* », qui « *émerge là dans un contexte socio-historique* », à savoir celui des Lumières. Ce faisant il historicise sa définition, comme le révèle le fait qu'il débute sa définition par un marqueur temporel et précise donc que « *aujourd'hui, la sociologie c'est l'étude des rapports sociaux* »<sup>466</sup> (c'est nous qui soulignons) ;

3/ une troisième manière d'identifier l'objet de la sociologie est repérable dans le discours des apprentis sociologues de *l'Université* et correspond au registre d'identifications que nous qualifions d'imaginaire. Leur discours évoque alors une toute autre définition du fondement empirique de la sociologie : la réalité sociale n'est pas un « patrimoine social en marche » qui se structure au-delà des interactions, mais elle est précisément le jeu de *miroirs et masques*<sup>467</sup> qui se joue sur la scène des interactions. Dans ce registre d'identifications, le « *quelque chose* » qui se produit « en plus » dans les interactions est purement et simplement dénié voire rejeté

---

<sup>466</sup> Nous retrouvons particulièrement cette lecture socio-historique de la définition de la sociologie dans l'entretien effectué avec Modeste D (professeur de *l'Université*), lequel débute sa définition de la même manière que Stanislas B en évoquant d'abord le contexte socio-historique au sein duquel est advenu ce « quelque chose » qui a pris le nom de sociologie : « *Ah bien dans ce cas là je m'en tiens à quelque chose de très objectif, c'est-à-dire que je dis que "on peut constater que, au cours du XIXème siècle, dans le cadre d'un certain nombre d'Etats nations européens, sont apparus des phénomènes académiques ou para académiques dans le cadre desquels le mot de sociologie en tant que tel a été formé. Alors je rappelle évidemment l'origine du mot proposé par Auguste Comte, à défaut de pouvoir l'appeler physique sociale [...]"* » (Modeste D)

<sup>467</sup> A. L. Strauss, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Métailié, 1992

(forclos). Seuls existent un ego et des miroirs, *i.e.* des alter ego, des semblables, à partir desquels ego construit, négocie et contrôle son image (sa « *présentation de soi* »<sup>468</sup>). C'est notamment en ce sens que nous qualifions ce registre d'identifications d'imaginaire, du fait qu'il se focalise sur des enjeux liés à l'image, à la « *face* », dans un jeu théâtral de « *miroirs et masques* » entre semblables (alors que les identifications *réelles* se focalisent plutôt sur des enjeux de classe et de place au sein d'une structure sociale, sous la forme de rapports sociaux de domination/exploitation, intégration/exclusion qui s'exercent sur le terrain de jeu des institutions et des champs sociaux).

### 10.3. LA MISE EN ÉVIDENCE DE LA DIMENSION SYMBOLIQUE DES RAPPORTS SOCIAUX PAR ÉMILE DURKHEIM

Si l'objet *réel* de la sociologie est l'étude des rapports sociaux, ces derniers demeurent néanmoins difficilement saisissables et concevables et ce notamment du fait que ce qui les produit et ce qu'ils produisent excèdent largement ce qui est directement perceptible dans le cadre d'une interaction sociale. Ce caractère difficilement saisissable des rapports sociaux contraint le sociologue à se tourner vers l'objet *symbolique* de la sociologie (*i.e.* la symbolisation de son objet réel). Cet objet symbolique constitue une manière de désigner le produit cristallisé des rapports sociaux : patrimoine social, structures sociales, conscience collective, tels sont les concepts par lesquels le sociologue peut nommer « la chose » sociale qui, à défaut d'être *réelle*, a l'intérêt méthodologique de pouvoir être saisie et objectivée.

Mais il se trouve qu'il est toujours très tentant de prendre l'objet symbolique pour l'objet réel en désignant ainsi la sociologie comme « *l'étude de la société* » (de la conscience collective, du patrimoine social, des structures sociales...) et non pas comme l'étude de la *production* de la société (dans ses mouvements incessants de structuration, déstructuration et restructuration). Et c'est notamment sous la plume d'Émile Durkheim que nous retrouvons cette tendance à identifier la réalité sociale comme une réalité palpable. Ce qui introduit une certaine ambiguïté quant au statut de son holisme : s'agit-il de concevoir « *la chose* » sociale comme un principe méthodologique (il faut traiter les faits sociaux *comme* des choses) ou comme un

---

<sup>468</sup> E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Editions de Minuit, 1973.



principe ontologique (le sociologue étudie « *la conscience collective* », « *l'esprit collectif* », « *la société* », « *l'institution* »<sup>469</sup>) ?

C'est notamment à travers ses efforts pour se distinguer de la psychologie et légitimer la place de la sociologie parmi les sciences humaines qu'Émile Durkheim est amené à mettre l'accent sur la dimension symbolique des faits sociaux, au prix d'une formulation à tendance fétichiste (au sens marxien du terme). Ainsi, dans la lignée de ses travaux sur le suicide, son ouvrage *Éducation et sociologie* est l'occasion de prendre à rebours la lecture alors orthodoxe qu'effectuent les théoriciens de l'éducation de son époque (pédagogues, psychologues et philosophes) et qui considèrent l'éducation comme « *une chose éminemment individuelle* »<sup>470</sup>. De même, il récuse le présupposé selon lequel l'objet de l'éducation consiste à développer le plus parfaitement possible des facultés innées que chaque individu porterait « *en germe* ».

Pour cela, Émile Durkheim prend notamment appui sur des recherches à caractère historique et ethnographique et qui démontrent la diversité des systèmes d'éducation<sup>471</sup> : chaque type de société met en avant un certain type d'« esprit », qu'elle cherche à inculquer aux jeunes générations via l'éducation. Ainsi, si les valeurs individualistes ainsi que la réflexion sont valorisées dans les sociétés occidentales actuelles, « *à Rome, on voulait avant tout que les enfants devinssent des hommes d'action, passionnés pour la gloire militaire, indifférents à ce qui concerne les lettres et les arts* »<sup>472</sup>.

Dès lors, l'éducation, loin de se réduire à une fonction d'activation de facultés innées que chaque enfant porterait en germe, consiste en l'avènement d'un « *être social* » qui se *surajoute* à l'être individuel (asocial, égoïste) et qui exprime les croyances et pratiques politiques, religieuses, morales, etc., du groupe ou des différents groupes sociaux dans lesquels il s'inscrit. Nous pouvons alors remarquer que Émile Durkheim engage une véritable conception anthropologique, discutable du fait qu'elle présuppose l'existence d'un être individuel asocial, en deçà de l'être social, lequel s'y surajouterait au cours du processus d'éducation. Sachant qu'il est parfois question d'une substitution (et non pas de surajouter à l'être individuel un être social) lorsqu'il parle ainsi d'« *une vie nouvelle, sui generis [...] plus complexe, plus*

---

<sup>469</sup> Lecture réaliste des phénomènes sociaux que lui reproche notamment Michel Foucault (dans le cadre d'un entretien réalisé en 1965 par la télévision scolaire, ce qui explique son ton quelque peu familier...) : « *Et le vieux réalisme à la Durkheim, pensant la société comme une substance qui s'oppose à l'individu qui, lui aussi, est aussi une sorte de substance intégrée à l'intérieur de la société, ce vieux réalisme me paraît impensable.* » (M. Foucault, *Dits et écrits, tome 1 : 1954-1975*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 469.)

<sup>470</sup> É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 2003, p. 93.

<sup>471</sup> Émile Durkheim aborde aussi cette question de la diversité des divers systèmes d'éducation dans *L'évolution pédagogique en France* (op. cit.) ou encore dans *L'éducation morale* (Paris, PUF, 1992).

<sup>472</sup> É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, op. cit., p. 44.

*indépendante des organes qui la supportent* »<sup>473</sup> et qui permet à l'individu de devenir « *un être vraiment humain* »<sup>474</sup>.

Par ailleurs, Émile Durkheim remarque que les sociétés, peuples ou encore les tribus institutionnalisent ces moments de rupture (entre l'être individuel et l'être social) à travers des cérémonies d'initiation : ces cérémonies annoncent le terme de l'éducation et permet à l'initié de prendre « *rang dans la société* »<sup>475</sup>. Outre le fait qu'il doive se soumettre à de nouveaux devoirs et qu'il puisse jouir de nouveaux droits, en devenant un homme (ou un citoyen, etc.), l'initié est amené parfois à changer de personnalité ou encore à porter un autre nom, bref, à devenir « *un homme entièrement nouveau* », l'initiation étant alors « *considérée comme une seconde naissance* »<sup>476</sup>. Or, si Émile Durkheim insiste sur le fait que ces rites d'initiation quant à l'avènement d'un nouvel être sont avant tout des croyances collectives, il leur reconnaît néanmoins un certain fondement puisque Émile Durkheim conçoit effectivement l'éducation comme l'avènement d'un être nouveau et qu'il désigne par le terme d'être social.

Mais au-delà du caractère discutabile des présupposés que Émile Durkheim engage dans sa réflexion sur l'éducation (concernant le passage de l'être individuel asocial ou pré-social à l'être social), il nous semble plus important, au vu de notre problématique, de savoir *comment* cet être social advient selon lui et quel en est concrètement son contenu. Or, si l'éducation constitue le véhicule de cet avènement, l'*association* humaine en constitue incontestablement le combustible selon Émile Durkheim qui, en faisant du *lien social* la catégorie reine de la sociologie, reste fidèle à la conception organiciste d'Auguste Comte et Ferdinand de Tönnies<sup>477</sup> :

*« En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. [...] Voilà dans quel sens et pour quelles raisons on peut et on doit parler d'une conscience collective distincte des consciences individuelles. »*<sup>478</sup>

En ce sens, il n'y a aucune raison d'hypostasier la conscience collective puisqu'elle sert simplement (méthodologiquement et institutionnellement) à séparer l'objet de la psychologie,

---

<sup>473</sup> É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998, p. 338.

<sup>474</sup> É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>475</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>476</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>477</sup> À ce sujet, l'ouvrage de Francis Farrugia *La crise du lien social. Essai de sociologie critique* (Paris, L'Harmattan, 1993) constitue une contribution essentielle.

<sup>478</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p. 196.

la conscience individuelle, de l'objet de la sociologie et qui est la combinaison, l'association des individus. Dès lors, il n'y a aucune raison de rejeter *a priori* le concept de conscience collective en lui opposant le concept prétendument plus réaliste d'individu et en taxant la sociologie durkheimienne d'anti-humaniste et de mécaniste car elle serait indifférente à la signification que les individus accordent à leurs pratiques. En effet, si le concept de conscience collective désigne le *produit* des interactions humaines, sa *cristallisation* sous la forme de diverses institutions permet aussi au sociologue d'atteindre de l'extérieur, et ce faisant d'objectiver, l'individualité et la subjectivité :

*« Parce que nous nous sommes appliqué à distinguer l'individu de la société, on nous a parfois reproché de vouloir faire une sociologie qui, indifférente à tout ce qui concerne l'homme, se bornerait à être une histoire extérieure des institutions [...]. Ce reproche est injustifié. [...] D'une manière générale, nous estimons que le sociologue ne s'est pas complètement acquitté de sa tâche tant qu'il n'est pas descendu dans le for intérieur des individus afin de rattacher les institutions dont il rend compte à leurs conditions psychologiques. A la vérité l'homme est, pour nous, moins un point de départ qu'un point d'arrivée [...]. Bien loin donc que la sociologie, ainsi entendue, soit étrangère à la psychologie, elle aboutit elle-même à une psychologie, mais beaucoup plus concrète et complexe que celle que font les purs psychologues. »<sup>479</sup>*

Et nous pouvons ici nous référer à la sociologie de Pierre Bourdieu et souligner que la portée heuristique de l'*habitus* réside dans le fait qu'il constitue un concept médiateur, permettant de relier la conscience collective cristallisée sous la forme de structures sociales (c'est-à-dire des institutions et des champs sociaux) et la conscience collective intériorisée sous la forme de structures subjectives (« *des manières de penser, d'agir et de sentir* » selon Émile Durkheim ; « *des schèmes de perception et d'appréciation* » selon Pierre Bourdieu). Ainsi, lorsque Émile Durkheim fige la réalité sociale en étudiant sa cristallisation sous la forme de l'« *institution* » (entendue comme conscience collective *instituée*), il identifie de manière symbolique la réalité sociale. Mais lorsqu'il précise qu'il s'agit en fait d'une voix méthodologique nécessaire pour saisir les phénomènes sociaux et qu'il évoque la médiation (le rapport social) entre l'individu et la société, il résiste selon nous à la symbolisation de l'objet réel de la sociologie qu'implique le simple fait de vouloir le nommer.

---

<sup>479</sup> É. Durkheim, « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, 1909, 17, p. 755.

Maintenant, il faut reconnaître qu'Émile Durkheim a tendance à hypostasier la conscience collective (et donc à dissoudre le réel dans le symbolique), en la détachant de ses conditions de production et de reproduction (les rapports sociaux). Mais il faut aussi reconnaître qu'hypostasier la réalité sociale n'est pas sans fondement car si elle est, objectivement, le produit des actions humaines (d'aujourd'hui et d'hier) et non pas une entité supra individuelle indépendante des sujets sociaux, il est difficile de la percevoir autrement que comme un fétiche tant le produit des activités collectives excède l'activité d'un individu mais est aussi en excès vis-à-vis des activités d'un groupe social, quel qu'il soit (classe sociale, genre, génération, etc.). Et ce produit a donc tendance, à travers un processus rétroactif, à déposséder et à influencer ceux-là mêmes qui en constituent pourtant les producteurs (qui ne reconnaissent plus la société comme leurs propres actes de production mais se perçoivent au contraire comme ses produits, ce que Cornélius Castoriadis nomme « *l'hétéronomie sociale* »<sup>480</sup>).

Pour notre part, lorsque le produit des rapports sociaux (surabondant les activités des individus et des groupes sociaux) est perçu et conçu par le sociologue ou l'apprenti sociologue comme une "chose" *uniquement* instituée, c'est-à-dire comme une chose qui a une existence pleinement autonome vis-à-vis de ses producteurs (lesquels y sont *uniquement* reliés par une relation d'assujettissement), nous qualifions ce registre d'identifications de symbolique<sup>481</sup> et considérons que ce genre de discours sociologique se focalise sur la dimension symbolique des faits sociaux. De la même façon, lorsqu'un sociologue ou un apprenti sociologue se perçoit et se conçoit uniquement dans sa relation d'assujettissement vis-à-vis d'une forme collective réifiée (une classe sociale, une nation, une race, une institution, etc.), nous le désignons comme un sujet symbolique (dénomination qu'il faut entendre comme un portrait idéaltypique puisque aucun sociologue ou apprenti sociologue se réfère *exclusivement* au registre symbolique lorsqu'il s'identifie ou identifie autrui, chaque discours sociologique pouvant par contre être défini par sa distance vis-à-vis de ce portrait idéaltypique).

Afin de déterminer davantage les caractéristiques spécifiques de cette dimension symbolique des faits sociaux, nous pouvons continuer notre cheminement dans les écrits

---

<sup>480</sup> Il y a hétéronomie sociale lorsqu'« il y a méconnaissance par la société de son propre être comme création et créativité » (C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe. Domaine de l'homme*, tome 2, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.477)

<sup>481</sup> Le registre d'identifications réelles identifie l'institué comme une composante d'un processus interminable de structuration, déstructuration et restructuration des rapports sociaux (ou encore de leur production, reproduction, transformation et destruction), lesquels sont par conséquent aussi identifiés comme des activités instituant (et non pas uniquement comme des actions instituées).

durkheimiens et nous demander en premier lieu quelle acception Émile Durkheim accorde au concept de symbolique. Or, si le concept de symbolique, contrairement à ceux de conscience et de représentation collective, ne constitue pas un concept central de la sociologie durkheimienne<sup>482</sup> et s'il n'est jamais utilisé comme un substantif mais simplement comme un adjectif, Émile Durkheim parlant alors de « *forme symbolique* », de « *représentation symbolique* », d'« *emblème symbolique* » ou encore d'« *expression symbolique* », une attention particulière à l'égard de l'acception qu'il accorde à ce concept nous semble riche d'intérêt.

En effet, le concept de symbolique apparaît systématiquement dans le discours sociologique d'Émile Durkheim pour qualifier *la manière dont les individus se représentent le produit de leur association, i.e. la société*. En parlant de la divinité comme d'une « *expression symbolique de la collectivité* »<sup>483</sup> ou encore du totem comme d'une « *représentation symbolique* »<sup>484</sup> du clan, Émile Durkheim tient à rattacher ces diverses formes, représentations, emblèmes et expressions symbolique à cette « *réalité purement empirique* » qui en constitue par ailleurs le fondement, à savoir l'action collective. Par conséquent, les divinités, *métaphores* maîtresses de la *praxis* collective, ne sont plus réduites au statut de simple hallucination de par leur assise matérielle :

« *Derrière ces figures et ces métaphores [...], il y a une réalité concrète et vivante. La religion prend ainsi un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaître [...] elle est avant tout, un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle. Tel est son rôle primordial ; et, pour être métaphorique et symbolique, cette représentation n'est pourtant pas infidèle. Elle*

---

<sup>482</sup> Le concept de symbolique (utilisé en tant qu'adjectif ou bien en tant qu'adverbe) apparaît tout de même quarante deux fois dans les écrits durkheimiens. Il apparaît onze fois dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, sept fois dans *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, six fois dans *Textes 2. Religion, morale, anomie*, quatre fois dans le *Journal sociologique*, trois fois dans *L'évolution pédagogique en France* ainsi qu'*Education et sociologie*, deux fois dans *L'éducation morale, Textes 1. Eléments d'une théorie sociale* ainsi que *Les règles de la méthode sociologique*, une fois dans *Le Suicide* et *Education et philosophie*. On n'en trouve aucune recension dans *Division du travail social*, *La science sociale et l'action*, *Le socialisme, Pragmatisme et sociologie, Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, *L'Allemagne au dessus de tout*, *Le "Contrat social" de Rousseau*, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, le *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens (1883-1884)*, *Le crime, phénomène normal, Définitions du crime et fonction du châtement*, *Friedrich Ratzel, Anthropogéographie*. Nous remercions l'impressionnant travail de mise en ligne qu'effectue quotidiennement toute l'équipe de la bibliothèque numérique des *Classiques des sciences sociales* (<http://classiques.uqac.ca>), fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, et qui nous a fait gagner un temps précieux pour effectuer ce référencement.

<sup>483</sup> É. Durkheim, *L'éducation morale, op. cit.*, p. 147. De même, dans *Éducation et sociologie* il qualifie les divinités d'« *emblèmes symboliques de la société* » (p. 52 et p. 102, *op. cit.*).

<sup>484</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003, p. 177.

*traduit, au contraire, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les relations qu'il s'agit d'exprimer : car il est vrai d'une vérité éternelle qu'il existe en dehors de nous quelque chose de plus grand que nous, et avec quoi nous communiquons. »*<sup>485</sup>

Certes, il est indéniable que de nombreuses formulations d'Émile Durkheim illustrent l'empreinte d'un holisme fétichisant la société, présentant cette dernière comme une puissance morale *sui generis*, autogénérée et propriétaire privée de forces coercitives extérieures et supérieures à l'individu. Mais il ne s'agit que de certains passages de ses écrits et s'il n'y a aucune raison de les dénier, il n'y a pas davantage de raisons de réduire son œuvre à ces passages. Ainsi, dans de non moins nombreux passages, Émile Durkheim définit la société, les institutions qui la constituent et les différentes figures symboliques qui en émanent, comme *l'œuvre*, *l'agrégation* de l'activité des individus (et non pas comme une réalité réifiée, *sui generis*). Toute la difficulté est de reconnaître l'existence de ce « *quelque chose* », qui « *existe en dehors de nous* », qui est « *plus grand que nous et avec quoi nous communiquons* », comme autre chose qu'une chose. Et nous avons pu constater dans le point précédent à quel point cela est difficile d'échapper à la « chosification » du réel qu'opère le langage. Et alors que bien des apprentis sociologues jugent archaïques les assertions durkheimiennes et se moquent ouvertement de son holisme, c'est bien comme un fétiche qu'ils identifient la réalité sociale lorsqu'ils définissent la sociologie chaque année auprès de dizaines d'étudiants comme « *l'étude de la société* » (et non pas l'étude de la production de la société et simultanément de ce que cette production produit par un mouvement de rétroaction. La sociologie pouvant d'ailleurs étudier la croyance fétichiste en l'existence d'une société, ce qui dans notre terminologie revient à étudier le registre d'identifications symboliques de la réalité sociale<sup>486</sup>).

---

<sup>485</sup> *Idem*, pp. 322-323.

<sup>486</sup> C'est pour échapper à la chosification du symbolique qu'Alain Caillé opte pour le concept de symbolisme, ce dernier permettant de réintroduire la part active des rapports sociaux dans la construction ou la disparition d'un ordre symbolique et évite par conséquent de tomber dans l'écueil du structuralisme qui étudie un « *symbolisme mort* » : « *Entendons donc par symbolisme quelque chose de plus vaste que le symbolique. Non pas seulement un système figé de signes différenciés par leurs oppositions distinctives, mais aussi l'usage des symboles, et l'ensemble des activités par lesquelles les hommes les créent, les choisissent, leur donnent sens, les font vivre ou les laissent au contraire mourir et tomber en désuétude. Marx, dans sa théorie de la valeur des marchandises, distinguait entre le travail mort, incorporé dans les machines et les matières premières, et le travail vivant, le seul qui crée de la valeur actuelle. Posons que le symbolique, tel qu'étudié par les structuralistes, représente du symbolisme mort, tandis que ce qui intéresse M. Mauss au premier chef, c'est le symbolisme vivant. Déduisons-en que le présent livre devrait donc s'intituler L'invention du symbolisme, plutôt que du symbolique. En se cantonnant à l'étude du symbolique, au détriment du symbolisme, le structuralisme, comme l'observe C. Tarot dans sa conclusion, s'écarterait, en effet, nécessairement de la sociologie pour placer ses espoirs dans une psychologie qui, aujourd'hui, se présenterait sous les traits du cognitivisme.* » (A. Caillé, « Préface » à C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, p. 17)

Enfin, si Émile Durkheim a tendance à appréhender l'œuvre collective des individus comme un fétiche, ce n'est pas non sans un certain fondement objectif puisque aucun individu ni aucune forme sociale collective ne peuvent intégrer durant leur bref cycle de vie le patrimoine social qui résulte de l'ensemble des rapports sociaux. Chaque être humain ne peut s'approprier durant son existence qu'une faible partie du patrimoine social, et ce pour deux principales raisons : sur le plan synchronique, parce que chaque individu participe à une infime partie des rapports sociaux qui néanmoins les influencent en retour ; sur le plan diachronique, parce que le patrimoine social ainsi (re)produit par les rapports sociaux a une histoire qui dépasse de loin celle des individus (leur histoire biographique est infiniment petite par rapport à la "grande Histoire" des rapports sociaux). Ce qu'Émile Durkheim résume parfaitement dans un passage qui n'est pas sans analogie avec la théorie maussienne du cycle du don (ici, il s'agit du cycle transgénérationnel du patrimoine social) :

*« Il y a ainsi comme un plasma germinatif, d'ordre mystique, qui se transmet de génération en génération et qui fait ou, du moins, qui est censé faire l'unité spirituelle du clan à travers la durée. Et cette croyance, malgré son caractère symbolique, n'est pas sans vérité objective. Car si le groupe n'est pas immortel au sens absolu du mot, il est vrai cependant qu'il dure pardessus les individus et qu'il renaît et se réincarne à chaque génération nouvelle. »<sup>487</sup>*

Il est important de prendre la mesure de la détermination de *cette croyance* en un ordre symbolique préexistant et survivant à chaque être social. Ainsi, dans un passage qui préfigure selon nous toute la théorie bourdieusienne du pouvoir symbolique, Émile Durkheim souligne que c'est moins le charisme ou les compétences et facultés personnelles d'un prêtre ou encore d'un directeur de recherche que la dimension symbolique qu'ils incarnent qui est au principe de leur influence sur ses fidèles pour le premier et sur ses doctorants pour le second :

*« Ce qui fait l'autorité dont se colore si aisément la parole du prêtre, c'est la haute idée qu'il a de sa mission ; car il parle au nom d'un dieu dont il se croît, dont il se sent plus proche que la foule des profanes. Le maître laïc peut et doit avoir quelque chose de ce sentiment. Lui aussi, il est l'organe d'une grande personne morale qui le dépasse : c'est*

---

<sup>487</sup> *Idem*, p. 385.

*la société. De même que le prêtre est l'interprète de son dieu, lui, il est l'interprète des grandes idées morales de son temps et de son pays.* »<sup>488</sup>

Si nous résumons ce qu'apporte selon nous Émile Durkheim dans notre réflexion sur la dimension symbolique des faits sociaux (et plus précisément les identifications d'ordre symbolique de la réalité sociale), nous pouvons avancer que le symbole chez Émile Durkheim a avant tout une fonction *métaphorique* : est symbolique tout objet (un drapeau, un totem) ou toute représentation (la divinité) à partir de laquelle les *individus se représentent le produit de leur association*, soit se représentent la société, la collectivité ou encore le clan auquel ils appartiennent. Si nous appréhendons sa problématique à travers le vocabulaire de la linguistique, il s'agit donc de repérer le lien *arbitraire* entre un *référént* (la société) et ce qui le *symbolise* (un drapeau, un totem, etc.). Et si Émile Durkheim va jusqu'à dire que « *la société, c'est Dieu* »<sup>489</sup>, c'est parce que le rapport que les individus entretiennent avec la société et la divinité est le même, soit un rapport réifiée de soumission dû au fait qu'il « *existe en dehors de nous quelque chose de plus grand que nous* ».

Par ailleurs, le symbole a aussi selon Émile Durkheim une fonction de *lien social*, de *cohésion sociale*. Il peut être considéré comme religieux si on mobilise ce terme d'après son étymologie archaïque (religion venant de *religare* qui signifie relier) : « *Le symbole ne fait pas que représenter, il n'est pas qu'un signe qui permet de communiquer, il est un opérateur et en particulier d'alliance, de reconnaissance, du lien social* »<sup>490</sup>. La transmission de génération en génération de ces symboles et leur intériorisation permettant « *l'unité spirituelle du clan à travers la durée* ».

Enfin, le symbole a une fonction d'*autorité sociale* et celui qui l'incarne exerce ce faisant un *pouvoir symbolique* : les individus qui parlent *au nom* d'un Dieu, d'une institution (la Justice), d'une nation (la République), d'une culture (la culture savante) ou encore d'une Science (la sociologie) différent, se détachent de leurs concitoyens comme le *sacré* se sépare du *profane*. Ils en tirent d'ailleurs un certain pouvoir, la parole du prêtre faisant bien davantage autorité que celle du fidèle, de même que celle du professeur vis-à-vis de celle de l'étudiant. Et l'un des enjeux heuristiques est d'ailleurs de déterminer si celui qui est investi de ce *statut*

---

<sup>488</sup> É. Durkheim, *Education et sociologie*, op. cit., p. 68.

<sup>489</sup> « *Entre Dieu et la société, il faut choisir [...] J'ajoute qu'à mon point de vue le choix me laisse indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement* », É. Durkheim, « Détermination du fait moral » in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 75.

<sup>490</sup> C. Tarot, « Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même » in *Qu'est ce que le religieux ?*, Revue du M.A.U.S.S., Paris, La Découverte, 2003, p. 285. Nous pouvons compléter ce passage et parler de l'unité d'une classe sociale, d'une nation, d'une ethnie, etc.



*symbolique* et reconnu comme tel se représente comme le simple porte-parole, l'interprète, le représentant de la *figure symbolique* au nom de laquelle il parle et agit (Dieu, la Raison, la République, la Science, etc.) ou s'il *s'approprie* bien plutôt et s'identifie totalement à cette autorité symbolique, en ne parlant pas *au nom du Père*, de la Raison, de la République mais *en se prenant pour* le Père, la Raison, la République. Autrement dit, se pose la question de savoir si les agents symboliques (prêtre, juge, professeur) se considèrent comme de simples agents de transmission du patrimoine social, comme des "agents religieux" (servant de *lien*, de *trait d'union* entre le sacré et le profane) ou s'ils se considèrent comme les détenteurs d'un savoir et d'un pouvoir absolu, s'identifiant au sacré et tenant absolument à marquer leur frontière avec le profane ?<sup>491</sup>

Nous pensons donc que cette réflexion sur la dimension symbolique des rapports sociaux et des croyances collectives constitue un apport d'Émile Durkheim déterminant pour la discipline. Et nous ne pouvons que regretter que certains sociologues et apprentis sociologues aient jeté le bébé avec l'eau du bain, en ne voulant rien savoir de cette œuvre à cause de son holisme parfois trop marqué.

#### **10.4. LA MISE EN ÉVIDENCE DE LA LOGIQUE SYMBOLIQUE DES RAPPORTS SOCIAUX PAR MARCEL MAUSS**

Si la sociologie d'Émile Durkheim met en évidence la *dimension* symbolique des rapports sociaux, Marcel Mauss, armé de sa connaissance en philologie<sup>492</sup> que lui a transmis notamment Sylvain Lévi, met en évidence la *logique* symbolique qui ordonne les représentations collectives de la réalité sociale. Mais cette différence, Marcel Mauss ne la marque point et il préfère s'effacer et parler au nom de l'école durkheimienne

*« Voilà longtemps que Durkheim et nous enseignons qu'on ne peut communier et communiquer entre hommes que par symboles, par signes communs, permanents, extérieurs aux états mentaux individuels qui sont tout simplement successifs, par signes de groupes d'états pris ensuite pour des réalités. (...) voilà longtemps que nous pensons*

---

<sup>491</sup> Nous vous renvoyons ici à plusieurs développements théoriques et empiriques dans la première partie de notre travail de recherche, concernant les dits et écrits des professeurs de sociologie de l'Université.

<sup>492</sup> Les philologues analysent les langues sous leur forme matérielle (soit des documents littéraires) et dans une perspective historique. Il s'agit notamment pour eux de comparer les différentes versions disponibles d'un document écrit par rapport à sa version originale et d'éventuellement les corriger afin d'en établir ou d'en rétablir une lecture orthodoxe.

*que l'un des caractères du fait social c'est précisément son aspect symbolique. Dans la plupart des représentations collectives, il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour en signifier d'autres et pour commander des pratiques. »<sup>493</sup>*

C'est cette logique symbolique qui n'est justement pas prise en compte par les tenants de l'interactionnisme symbolique, lesquels demeurent dans une conception cartésienne du rapport entre le sujet (et ses représentations) et l'objet (le monde extérieur). Quand on lit de nombreux passages des sociologues interactionnistes, le sujet apparaît comme le propriétaire de représentations sociales à partir desquelles il interprète les diverses situations sociales qu'il rencontre. Or, ce que Marcel Mauss démontre, c'est que le monde extérieur ne peut signifier au sujet, ne peut avoir un sens pour le sujet qu'à la condition qu'il se le *représente* à partir d'*associations d'idées collectives*, soit à partir de représentations qui renvoient avant tout à d'autres représentations. S'interpose donc entre le sujet et l'objet le langage et sa logique structurale.

La plus simple illustration de cette thèse est le dictionnaire : prenons n'importe quelle définition, demandons-nous ce que veut dire le verbe « *signifier* » par exemple comme le propose ailleurs Claude Lévi-Strauss<sup>494</sup>, qu'allons-nous constater ? Un cercle logique, puisque la signification d'un signifiant se réalise au moyen d'autres signifiants dont la définition fait elle-même appel à d'autres signifiants. Une bonne définition d'un terme consiste d'ailleurs à parvenir à en trouver de nombreuses équivalences relevant de divers champs sémantiques.

Or, comme le souligne parfaitement Camille Tarot, jusqu'à Marcel Mauss et manifestement encore pour certains sociologues contemporains, la représentation qu'un sujet peut se faire d'un objet (prenons comme exemple la représentation qu'un apprenti sociologue a de cet objet qu'est la sociologie) semble justement se limiter aux interactions que le sujet a eu avec cet objet. Ainsi, pour comprendre la représentation que tous nos apprentis sociologues ont de la sociologie, il nous suffirait de les interroger et de leur demander de nous raconter toutes les expériences qu'ils ont eu avec cet objet. Ainsi, la grille d'enquête de leur récit de vie se limiterait diachroniquement du premier jour où ils ont entendu parlé ou se sont confrontés à l'objet sociologie jusqu'au jour de l'entretien et elle se limiterait synchroniquement aux interactions sociales au sein desquelles ils ont effectué ces expériences avec l'objet sociologie et à partir

---

<sup>493</sup> M. Mauss, « *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 (1950), p. 294.

<sup>494</sup> C. Lévi-Strauss et D. Éribon, *De près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 2001 [1988], p. 198.

desquelles ils se sont donc construits leur représentation de cet objet. Ainsi, la représentation est alors « *pensée à l'intérieur de la relation du sujet et de l'objet* » et elle « *fait figure d'image isolée dont le destin et le rôle se jouent exclusivement dans une sorte de face-à-face entre le sujet et l'objet* »<sup>495</sup>.

L'apport de Marcel Mauss consiste alors à substituer à ce face à face entre le sujet et l'objet (révélateur du registre d'identifications imaginaires) une relation triangulaire où vient s'intercaler entre le sujet et l'objet la logique symbolique des représentations, qui forme une totalité dans laquelle s'associe chaque symbole, formant ainsi une chaîne signifiante. Ce qui signifie donc que la représentation qu'un apprenti sociologue a de la sociologie ne renvoie pas directement, *immédiatement* à ses différentes expériences avec cet objet mais elle s'associe *d'abord* à d'autres représentations, issues d'autres expériences (comme par exemple ses expériences scolaires, familiales, sportives, etc.) :

*« Passer de la représentation au problème du signe et du symbolique, c'est briser ce face à face quelque peu narcissique, pressentir l'insuffisance de cette vision classique et de ses présupposés individualistes qui mettent le sujet dans la position d'un propriétaire ; c'est voir que la représentation ne se construit pas seulement dans et par un va-et-vient entre le sujet et l'objet, mais qu'elle suppose un troisième élément qu'on peut appeler le langage. A partir du moment où on reconnaît que la représentation renvoie à une autre représentation avant de renvoyer à un objet constituant ou constitué et/ou à un sujet constituant ou passif, on rentre dans une problématique du signe et du symbolique. Car le propre du signe, c'est de ne pouvoir signifier qu'en renvoyant d'abord à d'autres signes. Quelque chose de cette nature des représentations enchaînées les unes aux autres se disait bien dans le succès très fin de siècle des débats et des pratiques sur l'association des idées. Mais elle est encore conçue par la plupart comme un processus libre et individuel, qui se passe entre le sujet et ses idées. Passer à la sociologie durkheimienne, c'était reconnaître qu'il se trouve des associations d'idées collectives et même obligatoires qui sont la marque d'un groupe, qui servent à la définir, qui forment le patrimoine de ses croyances et de sa culture et qui s'imposent au sujet. »*<sup>496</sup>

---

<sup>495</sup> C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, op. cit., p. 240

<sup>496</sup> *Idem*, pp. 240-241.

Ainsi, la différence entre Émile Durkheim et Marcel Mauss est que le premier a seulement souligné la fonction métaphorique du symbole tandis que le second l'a systématisé<sup>497</sup>. Le drapeau républicain et le totem des tribus australiennes qu'il a étudiés constituent selon Émile Durkheim autant de métaphores d'une seule et même chose, un seul et même *réfèrent* : la société, l'action collective. Chez Émile Durkheim, le symbole est une figure de rhétorique *arbitraire* puisqu'il varie d'une société à une autre mais il n'est pas analysé de manière relationnelle avec d'autres symboles. Les symboles ne sont donc pas étudiés par réseaux, par chaînes, à la différence de Marcel Mauss puis, dans sa continuité, de Claude Lévi-Strauss ou encore de Pierre Bourdieu. Pour Émile Durkheim, le symbole est une représentation arbitraire d'une chose absolue : la société. Pour Marcel Mauss, le symbole est une représentation arbitraire qui renvoie avant tout à d'autres représentations tout aussi arbitraires. Pris dans une acception "maussienne", « *un symbole solitaire qui ne renverrait pas à d'autres symboles ne serait pas un symbole. Le symbolique, c'est cette concaténation des symboles, leur structure en réseau. Le symbolique, c'est la mort du symbole isolé.* »<sup>498</sup>

## 10.5. L'ÉMERGENCE D'UNE LINGUISTIQUE STRUCTURALE AVEC FERDINAND DE SAUSSURE

La dimension symbolique des rapports sociaux (et en ce qui nous concerne de l'identité personnelle) apparaît donc *structurée comme un langage* : les symboles forment une *chaîne signifiante* à partir de laquelle advient un sens, le symbolique devant être conçu comme une structure dans laquelle chaque symbole ne se définit non pas en soi mais par les relations d'équivalence ou d'opposition qui l'unit avec les autres symboles. La dimension symbolique se présente par conséquent avec les mêmes caractéristiques principales que le signe linguistique, raison pour laquelle il est bon de s'y arrêter.

En effet, si Ferdinand de Saussure n'est pas un sociologue ou un anthropologue et appartient encore moins à l'École française de sociologie, il nous semble néanmoins opportun d'opérer un rapprochement entre la linguistique saussurienne et l'anthropologie du symbolique d'Émile Durkheim et Marcel Mauss. Cela dans la mesure où la définition que Ferdinand de Saussure

---

<sup>497</sup> En réalité, le symbole renferme trois fonctions chez Émile Durkheim : une fonction *métaphorique* mais aussi une fonction *clinique* dans laquelle le symbole prend le statut de symptôme et enfin une fonction de *condensation*, le symbole étant une version appauvrie de la réalité sociale. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces deux autres fonctions lorsque nous définirons la forme réelle de l'identité. Il n'empêche qu'au regard de l'ensemble des passages dans lesquels Émile Durkheim utilise le concept de symbolique, c'est sa fonction métaphorique qui est le plus souvent évoquée.

<sup>498</sup> C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions, op. cit.*, p. 350.

propose de la langue peut être considérée comme une analogie de la conception durkheimienne du fait social. En effet, la langue, comme le fait social, est appréhendée dans son caractère d'extériorité. De même, la langue est appréhendée dans son caractère de contrainte par rapport au locuteur, tout comme l'est le fait social par rapport aux consciences individuelles. Analogie qu'opère d'ailleurs explicitement Camille Tarot dans son analyse du symbolique chez Émile Durkheim et Marcel Mauss :

« [La langue selon Ferdinand de Saussure] est *extérieure aux locuteurs et déborde leurs actes de parole qui n'actualisent qu'une partie de ses potentialités. Puisqu'elle préexiste aux locuteurs comme la société à ses membres chez Durkheim, la langue est définie comme dépôt, trésor, véhicule de la tradition. Comme les autres réalités sociales, elle s'impose à ses locuteurs ; les faits de langues sont marqués de l'obligation, car la langue est un ensemble de règles socialement instituées, "produit social déposé dans le cerveau de chacun"* et qui comme le social de Durkheim ne peut résulter de contrats. [...] Comme le social durkheimien, la langue saussurienne forme un ordre propre, qui doit être considéré pour lui-même si on veut dégager les règles de son fonctionnement. »<sup>499</sup>

Ce faisant, nous pouvons avancer que la dimension symbolique des faits sociaux présente des caractéristiques analogues au signe linguistique saussurien, à savoir :

### **1/ L'arbitraire du signe**

Ferdinand de Saussure démontre en premier lieu que « *le signe linguistique est arbitraire* »<sup>500</sup>, soit le lien entre le *signifiant* (la forme du mot, l'image acoustique d'un signe appréhendé comme une suite de sons) et le *signifié* (le concept, le contenu sémantique d'un signe, ce que le signifiant évoque pour un sujet lorsqu'il l'entend ou le prononce, sa signification). Ainsi, un même concept, par exemple celui de cheval, est associé à une image acoustique (ou une suite de sons qui lui sert de signifiant) différente dans la langue française (s'associant à la forme sonore /cheval/) que dans la langue anglaise (s'associant à la forme sonore /horse/)<sup>501</sup>. Or, si

---

<sup>499</sup> C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, op. cit., pp. 428-429

<sup>500</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 100.

<sup>501</sup> Parmi les autres illustrations que de Ferdinand de Saussure propose, citons encore la suivante : « *Ainsi l'idée de « sœur » n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons s-ø-r qui lui sert de signifiant ; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quelle autre ; à preuve les différences entre les langues et l'existence*

Ferdinand de Saussure met en évidence l'aspect conventionnel de la langue, du côté d'Émile Durkheim, le lien entre le symbole (le totem, le drapeau) et son référent, en l'occurrence la société, est tout aussi arbitraire<sup>502</sup>.

## **2/ L'immutabilité du signe**

Si le lien associant un signifiant et un signifié est arbitraire, cela ne signifie aucunement qu'il s'agit d'une association libre, effectuée au bon vouloir des individus. Au contraire, chaque association est imposée à l'individu par la communauté linguistique à laquelle il appartient. Ferdinand de Saussure tient à préciser qu'il ne faut donc pas entendre par arbitraire que « *le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant [...] ; nous voulons dire qu'il est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité* »<sup>503</sup>. Ainsi, « *si par rapport à l'idée qu'il représente, le signifiant apparaît comme librement choisi, par rapport à la communauté linguistique qui l'emploie, il n'est pas libre, il est imposé. [...] En fait, aucune société ne connaît et n'a jamais connu la langue autrement que comme un produit hérité des générations précédentes et à prendre tel quel* »<sup>504</sup>.

Marcel Mauss ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que les signes sont « *extérieurs aux états mentaux individuels* »<sup>505</sup>, de même qu'Émile Durkheim lorsqu'il définit les faits sociaux par leur force coercitive et souligne notamment que « *le système de signes dont je me sers pour exprimer ma pensée [fonctionne] indépendamment des usages que j'en fais [et existe] en dehors des consciences individuelles* »<sup>506</sup>.

## **3/ Le caractère linéaire du signifiant**

Lorsqu'un sujet lit, écrit ou écoute un discours, force est de constater que chaque signifiant employé se présente obligatoirement les uns après les autres (ils ne peuvent se superposer) et forme une chaîne linéaire, les combinaisons des signifiants formant des syntagmes et plus largement des phrases : « *Le signifiant, étant de nature auditive, se déroule dans le temps seul et a les caractères qu'il emprunte au temps : a) il représente une étendue, et b) cette étendue*

---

*même de langues différentes : le signifié « bœuf » a pour signifiant b-ö-f d'un côté de la frontière, et o-k-s (Ochs) de l'autre » (idem, p. 100).*

<sup>502</sup> Ce parallèle ne doit pas négliger pour autant le fossé qui sépare Émile Durkheim de Ferdinand de Saussure puisque si l'arbitraire se situe pour le premier entre la chose sociale (le référent) et le symbole qui la métaphorise, il se situe pour le second entre un signifiant et un signifié, de Saussure cherchant justement à se distancier de la manière classique de présenter le signe linguistique comme le lien entre un référent et un nom.

<sup>503</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>504</sup> *Idem*, pp. 104-105.

<sup>505</sup> M. Mauss, « *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* », *op. cit.*, p. 294.

<sup>506</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 96.

est mesurable dans une seule dimension : *c'est une ligne [...] les signifiants acoustiques ne disposent que de la ligne du temps ; leurs éléments se présentent l'un après l'autre ; ils forment une chaîne* »<sup>507</sup>. Par ailleurs, Ferdinand de Saussure met clairement en évidence les multiples *rappports associatifs*<sup>508</sup> virtuels qui peuvent apparaître au locuteur. Si le rapport associatif est qualifié de *virtuel*, à la différence du rapport syntagmatique, c'est parce qu'il « *unit des termes in absentia dans une série mnémonique virtuelle* »<sup>509</sup>. En d'autres termes, les associations s'opèrent non pas au niveau conscient mais plutôt au niveau de la mémoire : « *les mots offrant quelque chose de commun s'associent dans la mémoire, et il se forme ainsi des groupes au sein desquels règnent des rapports très divers. Ainsi le mot enseignement fera surgir inconsciemment devant l'esprit une foule d'autres mots (enseigner, renseigner, etc., ou bien armement, changement, etc., ou bien éducation, apprentissage)* »<sup>510</sup>. Quatre types de rapports associatifs sont possibles, l'association pouvant s'opérer au niveau du signifiant et du signifié (telle l'association entre enseignement et enseigner), au niveau du signifiant seul (telle l'association entre enseignement et clément), au niveau du signifié seul (telle l'association entre enseignement et éducation) et enfin au niveau de la formation du mot (telle l'association entre enseignement et armement).

De même, Marcel Mauss souligne la *concaténation* des symboles qui forment de véritables *associations d'idées collectives* pour reprendre les termes de Camille Tarot, chaque symbole renvoyant avant tout à d'autres symboles.

#### ***4/ La valeur structurale du signe***

Enfin, et c'est l'apport essentiel de Ferdinand de Saussure à partir duquel Claude Lévi-Strauss construit son anthropologie structurale et Pierre Bourdieu sa sociologie « *structuraliste constructiviste* »<sup>511</sup>, la langue doit être conçue selon lui comme un système (une structure) dans lequel chaque signifiant ne se définit non pas en soi mais par les relations d'équivalence qui l'unit avec les autres signifiants. Comparant la langue à un jeu d'échecs, Ferdinand de Saussure souligne que « *la valeur respective des pièces dépend de leur position sur l'échiquier, de même que dans la langue chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes* »<sup>512</sup>.

---

<sup>507</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 103.

<sup>508</sup> Rappports dénommés désormais « *paradigmatiques* », Roland Barthes parlant quant à lui de « *rappports systématiques* », Henri Frei de « *rappports mémoriels* » et Roman Jakobson de « *similarités* ».

<sup>509</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>510</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>511</sup> P. Bourdieu, « *Espace social et pouvoir symbolique* » in *Choses dites*, Paris, Les Editions de Minuit, 1987, p. 147.

<sup>512</sup> F. de Saussure, op. cit., p. 126.

Ainsi, prenant l'exemple du signe linguistique "rivière", Cécilia Serra<sup>513</sup> remarque que son contenu conceptuel dépend du fait qu'il n'est ni « ruisseau », ni « fleuve », ni « torrent », ni « affluent », et que c'est par ses différences qu'il acquiert sa valeur. La signification d'un mot est donc déterminée par ses rapports avec d'autres significations similaires : « *Ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences. [...] Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes*<sup>514</sup> ».

Or, une analogie peut cette fois-ci s'opérer entre non pas Émile Durkheim ou Marcel Mauss et Ferdinand mais avec Pierre Bourdieu. Mais rappelons tout d'abord ce que nous avons indiqué dans le premier point de ce chapitre concernant la manière dont Pierre Bourdieu mobilise le concept de symbolique. Nous avons indiqué que c'est dans le cadre d'une théorie de la domination qu'il mobilise ce concept, afin d'évoquer un processus cognitif par lequel s'impose un sens ou une croyance arbitraire. Nous avons alors ajouté que Pierre Bourdieu explicite peu dans le cadre de sa théorie de la domination symbolique comment ce sens advient et s'organise au sein des différents schèmes de perception et d'appréciation du sujet. Il se trouve que nous pouvons désormais ajouter qu'il répond à cette question mais dans un autre cadre concept, celui de l'*habitus*. Et c'est l'analogie entre cette quatrième et dernière caractéristique du signe linguistique saussurien et la valeur structurale de l'*habitus* qui nous permet de rendre compte du fait que les schèmes de perception et d'appréciation structurant l'*habitus* peut générer des identifications symboliques (de soi et d'autrui). Ce que nous allons désormais exposer.

## 10.6. LES IDENTIFICATIONS SYMBOLIQUE GÉNÉRÉES PAR L'*HABITUS*

La thèse que nous allons essayer d'explicitier dans ce point consiste à faire de l'*habitus* une structure ou une plateforme médiatrice entre d'un côté la nature relationnelle de l'espace social objectivé et de l'autre côté sa substantialisation sur un plan subjectif. Autrement dit, nous ne sommes pas en train de soutenir que l'*habitus est* un ordre symbolique ou qu'il est de l'ordre du symbolique mais nous défendons que sa structure relationnelle peut par contre *générer* des identifications symboliques (*i.e.* des représentations symboliques de la réalité sociale).

---

<sup>513</sup> C. Serra, *Introduction à la Linguistique Générale*, Inst. de Ling. UniL 2005-06, [en ligne] [http://www.unil.ch/webdav/site/ling/shared/IntroductionLing/Serra/introd\\_ling\\_gen\\_2\\_3.pdf](http://www.unil.ch/webdav/site/ling/shared/IntroductionLing/Serra/introd_ling_gen_2_3.pdf). Visité le 31 janvier 2006.

<sup>514</sup> F. de Saussure, *op. cit.*, p. 166.



Mais, commençons d'abord par souligner comment Pierre Bourdieu différencie l'espace social de l'espace symbolique. L'*espace social* se constitue selon lui d'un ensemble de *positions sociales* occupées par des agents et des classes d'agents qui y accèdent à partir de *dispositions sociales* se systématisant sous la forme d'un *habitus*. Ces dispositions sociales se caractérisent par un volume global de capital dont la structure est déterminée par le poids relatif des différentes espèces de capital (économique, social et culturel). Corrélativement, l'espace social se constitue d'un ensemble de *prises de position* (de représentations) et de pratiques qui s'inscrivent et investissent des *champs sociaux*. Or, chaque agent et classe d'agents appréhendent ces diverses prises de position et pratiques à partir de *schèmes de pensée*. En effet, la réalité sociale ne se *présente* pas aux agents sociaux mais ces derniers se la *représentent*. Le rapport au monde (à la réalité sociale) est moins un rapport de connaissance (ou de présentation) qu'un rapport de *reconnaissance* (un rapport de représentation).

Nos croyances, nos prises de position à l'égard de toutes sortes de situations et de phénomènes sont donc *objectivement* régies par un petit nombre de schèmes de vision et de division qui sont tous unis, reliés et qui produisent deux termes opposés et hiérarchisés, soit se présentent sous la forme d'oppositions conceptuelle (haut/bas, actif/inactif, nature/culture, etc.). La structure relationnelle de l'ensemble de ces schèmes forme un *espace symbolique* qui est le lieu d'intenses luttes dont l'enjeu est l'imposition, la reconnaissance, la légitimation d'une certaine représentation du monde social. Illustration de cette lutte symbolique, le discours des hommes politique néolibéraux qui, comme le soulignent Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « doit sa cohérence pratique au fait qu'il est produit à partir d'un petit nombre de schèmes générateurs qui se laissent eux-mêmes ramener à l'opposition entre le passé (dépassé) et l'avenir ou (...) entre le traditionnel et le moderne »<sup>515</sup>. Mais, à cette opposition fondamentale entre le passé et l'avenir, le traditionnel et le moderne, viennent se joindre celles entre le fermé et l'ouvert, le bloqué et le débloqué, le petit et le grand, le local et l'universel, etc. Dans le discours capitaliste, le passé va alors évoquer le « clos », « le bloqué », les « droits acquis », l'« héritage », la « sécurité », les « privilèges » et l'avenir le « dynamisme », la « mobilité », la « mutation », le « changement ». Et ce sont à partir de ces oppositions conceptuelles que sont représentés et opposés les lieux d'habitation (ruraux/urbains), les générations et périodes historiques (avant-guerre/après-guerre), les infrastructures (épicerie/supermarché), les nations (France/Etats-Unis), etc. : « Chacune des oppositions fondamentales évoque, plus ou moins directement, toutes les autres. C'est ainsi par exemple que de l'opposition entre le 'passé' et

---

<sup>515</sup> P. Bourdieu et L. Boltanski, « La production de l'idéologie dominante » in P. Bourdieu. *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Paris, Agone, 2002, p. 136.

*l'avenir', on peut passer à l'opposition entre le 'petit' et le 'grand' [...] ou encore à l'opposition entre le 'local', c'est-à-dire le 'provincial' ou le 'national' [...] et le cosmopolite. »*<sup>516</sup>

L'*habitus* peut à ce titre être défini comme une structure relationnelle de schèmes dichotomiques de perception et d'appréciation, à partir desquels les individus prennent position. Cette structure relationnelle de schèmes étant elle-même générée par la structure de l'espace social que Pierre Bourdieu conceptualise comme un espace de positions. Or, il est essentiel d'ajouter ici que ces schèmes appartiennent moins aux individus pris isolément qu'à l'histoire sociale et aux luttes sociales auxquelles ils ont en partie participées. Ce qui n'est pas sans rappeler la perspective historique de l'École française de sociologie, Émile Durkheim affirmant que « *les catégories sont une résultante de l'histoire et une œuvre collective, [qu'elles] résultent d'une genèse à laquelle chaque individu n'a qu'une part infime et qui même a eu lieu, presque toute entière, en dehors de son cercle d'observation* »<sup>517</sup>. De la même manière, Pierre Bourdieu, à travers le concept médiateur de l'*habitus*, tient à inscrire le travail de l'histoire sociale au cœur de chaque individu.

La structure relationnelle des faits sociaux est conceptualisée à travers le concept de l'*habitus* pour l'appréhender "de l'intérieur" et à travers le concept de champ (défini en tant qu'espace des possibles) pour l'appréhender "de l'extérieur". En référence à la philosophie d'Ernst Cassirer, Pierre Bourdieu entend substituer une lecture relationnelle à une lecture substantialiste du monde social et le modèle d'analyse de *La distinction* en constitue une pleine application. Plutôt que de considérer en elle-même et pour elle-même telle ou telle consommation ou pratique culturelle, Pierre Bourdieu tient à rappeler d'une part que chaque pratique et ses propriétés spécifiques se caractérisent *relationnellement* et qu'elles sont rattachées d'autre part à la position dans l'espace social des agents qui se l'approprient. D'ailleurs, comme le souligne Pierre Bourdieu à propos de *La distinction* :

*« Le titre de l'ouvrage même est là pour rappeler que ce que l'on appelle communément distinction, c'est-à-dire une certaine qualité, le plus souvent considérée comme innée (on parle de 'distinction naturelle'), du maintien et des manières, n'est en fait que*

---

<sup>516</sup> *Idem*, p. 136.

<sup>517</sup> É. Durkheim, « Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie » in *Textes I. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 188.

différence, écart, trait distinctif, bref, propriété relationnelle qui n'existe que dans et par la relation avec d'autres propriétés. »<sup>518</sup>

Or, nous pouvons souligner ici que Pierre Bourdieu se réfère explicitement à la linguistique saussurienne pour présenter son mode d'analyse, les pratiques culturelles et les manières de les pratiquer étant considérées comme des « *signes distinctifs* » qui fonctionnent alors « *comme l'ensemble des phonèmes d'une langue ou l'ensemble des traits distinctifs et des écarts différentiels qui sont constitutifs d'un système mythique* »<sup>519</sup>. Par conséquent, selon cette conception, les agents sociaux s'identifient *objectivement* dans et par la différence puisque c'est relativement à un espace de positions et à un espace de styles que la position et les dispositions sociales d'un agent ou d'une classe d'agents s'établissent : « *Chaque condition est définie, inséparablement, par ses propriétés intrinsèques et par les propriétés relationnelles qu'elle doit à sa position dans le système des conditions qui est aussi un système de différences, de positions différentielles, c'est-à-dire par tout ce qui la distingue de tout ce qu'elle n'est pas et en particulier de tout ce à quoi elle s'oppose : l'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence.* »<sup>520</sup>

La réalité sociale est donc avant tout *relationnelle*. Toute pratique et toute manière de pratiquer s'inscrivent dans un espace de relations objectives. Elles se définissent et prennent leur valeur par leur proximité, leur voisinage, leur distance, leur position relativement à d'autres pratiques et d'autres manières de pratiquer participant à un même champ<sup>521</sup>. Ainsi, *La distinction* révèle par exemple qu'en matière de langage, le « franc parler » populaire se définit *objectivement* par son opposition au langage censuré et formel de la bourgeoisie. Nous vous renvoyons ici aux divers schémas synoptiques que propose Pierre Bourdieu afin de représenter

---

<sup>518</sup> P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 20.

<sup>519</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>520</sup> P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 191. Nous retrouvons la même affirmation chez le psychanalyste et philosophe S. Zizek : « *Bref, l'identité dépend de ce qui fait la différence. On passe de l'identité à la différence dès que l'on saisit que l'« identité » d'une entité consiste dans l'ensemble de ses traits différentiels. L'identité sociale d'une personne X par exemple, se compose de l'ensemble des mandats sociaux qu'elle assume, qui sont par définition différentiels : une personne n'est « père » que dans son rapport à « mère » et « fils », et dans un autre rapport, elle est elle-même « fils », etc.* » (S. Zizek, *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 135).

<sup>521</sup> « *Un champ est un univers dans lequel les caractéristiques des producteurs sont définies par leur position dans des rapports de production, par la place qu'ils occupent dans un certain espace de relations objectives. À l'opposé de ce que présuppose l'étude des individus isolés [...] les propriétés les plus importantes de chaque producteur sont dans ses relations objectives avec les autres, c'est-à-dire hors de lui, dans la relation de concurrence objective, etc.* » (P. Bourdieu, « Pour une sociologie des sociologues » in *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 82).

l'espace des positions sociales et des styles de vie des classes d'agents<sup>522</sup> et que nous pouvons nous contenter de représenter ici sous la forme d'un tableau dans lequel nous faisons apparaître, bien que de manière partielle et idéaltypique, la définition structurale des styles de vie ouvriers et bourgeois, dont chaque pratique renvoie d'une part à d'autres pratiques (différenciation interne) et d'autre part à d'autres styles de vie (différenciation externe) :

<b>Style de vie</b>	<b>Ouvriers</b>	<b>Bourgeoisie</b>
<b>Langage</b>	“Franc parler”	Langage censuré
<b>Humour</b>	Recherche du pittoresque	Parti de retenue, de feinte
<b>Usage du langage corporel</b>	Gesticulation, presse, mimique	Lenteur, retenue, impassibilité
<b>Repas, manière de servir, de présenter, d'offrir</b>	Quantité, substance, “grande bouffe”, “franc manger”, liberté : “à la bonne franquette”	Qualité, “petits plats”, Manière, Forme
<b>Nourriture</b>	Riche, nourrissant (gibier, pot au feu, pain, charcuterie, salé, banane), “tient au ventre”	Légère, fine, raffinée (poisson, fruits, cru grillé)
<b>Goût alimentaire, manière de manger et schéma corporel</b>	Attentif davantage à la force du corps qu'à sa forme : recherche de produits nourrissants ; manger “à pleines dents” et “par grosses bouchées” <sup>523</sup>	Attentif davantage aux effets sur la santé qu'à la force : recherche du léger, ne faisant pas grossir ; manger “avec

<sup>522</sup> Outre dans *La distinction*, on peut retrouver un tel schéma sous une forme simplifiée dans son article « Espace social et espace symbolique (in *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 21).

<sup>523</sup> L'analogie qui existe entre le goût alimentaire et le schéma corporel met particulièrement en valeur l'articulation entre les rapports sociaux de classe et de genre : « *C'est, plus profondément, tout le schéma corporel, et en particulier la manière de tenir le corps dans l'acte de manger, qui est au principe de la sélection de certaines nourritures. Ainsi par exemple si le poisson est, dans les classes populaires, une nourriture peu convenable pour les hommes, ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit d'une nourriture légère, qui ne tient pas au corps, et qu'on ne prépare, en fait, que pour des raisons hygiéniques, c'est-à-dire pour les malades et pour les enfants ; c'est aussi qu'il fait partie, avec les fruits (bananes exceptées), de ces choses délicates qui ne peuvent être manipulées par des mains d'homme et devant lesquelles l'homme est comme un enfant [...]; mais c'est surtout qu'il demande à*

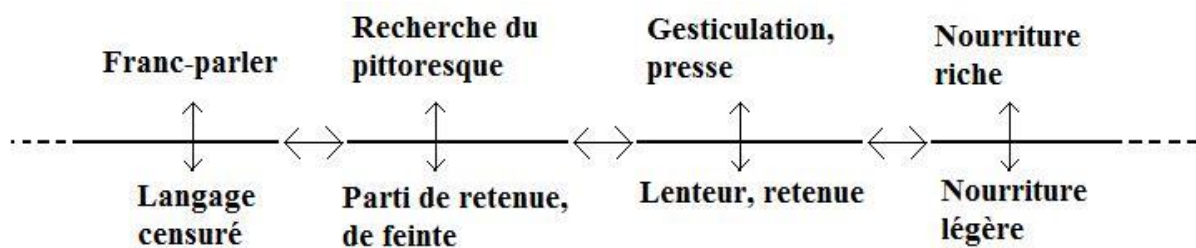
		le devant de la bouche”, “du bout des lèvres”.
<b>Morale</b>	Morale de la bonne vie, être un “bon vivant”	Ethique de la sobriété, refus du “laisser aller”
<b>Socialités</b>	Ne pas “faire des manières”, savoir rester simple, “sans gênes”, sans réserves.	Avoir de la tenue et faire preuve de retenue.
<b>Manière de se moucher</b>	Grand mouchoir de tissu dans lequel on souffle très fort, “avec tout le corps”	Kleenex, se moucher “du bout du nez”, par petits coups
<b>Activités sportives</b>	Sports collectifs fusionnels, de contact (football), loisirs axés sur la socialité (pétanque).	Sports individuels, distance (golf), loisirs axés sur la réflexion (échecs).

Ce que ce tableau met en évidence, c’est que chaque manière de penser, d’agir ou de sentir qui caractérise les représentations ou les pratiques des membres de classe ouvrière se définissent *objectivement* de manière relationnelle. Autrement dit, ce n’est pas la classe ouvrière “en soi” qui définit (qui met des limites) son identité sociale, cette dernière se construit dans et par la différence avec d’autres classes sociales. Nous insistons sur le fait que cette lecture des structures subjectives que réalise Pierre Bourdieu met en évidence dont on peut les *concevoir objectivement*. Cette lecture de Pierre Bourdieu s’inscrit donc dans le registre des identifications réelles de soi et d’autrui et dont nous pouvons résumer sous une forme très schématique la structuration :

### Schéma 1. Structuration des identifications réelle de soi et d’autrui

---

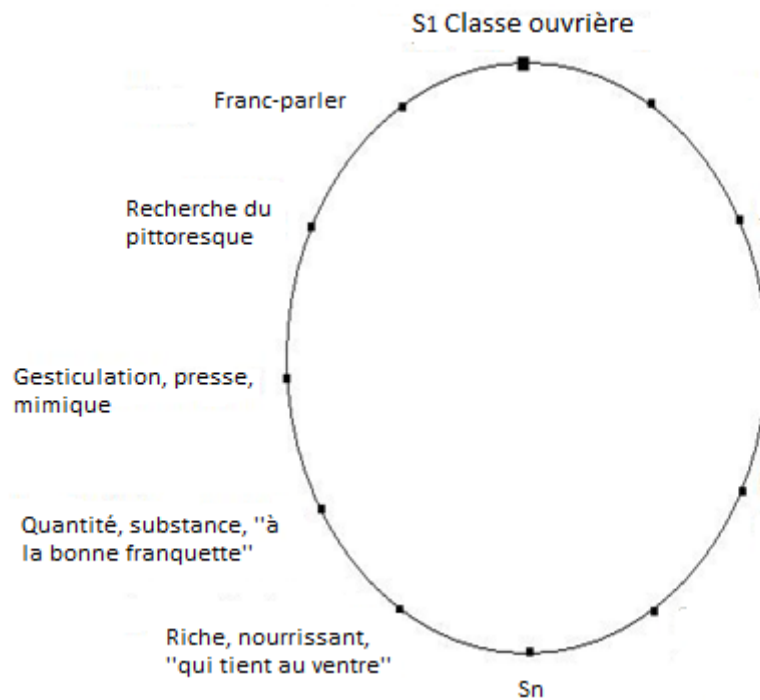
*être mangé d’une façon qui contredit en tout la manière proprement masculine de manger, c’est-à-dire avec retenue, par petites bouchées, en mastiquant légèrement, avec le devant de la bouche, sur le bout des dents (pour les arêtes). C’est bien toute l’identité masculine- ce que l’on appelle la virilité-, qui est engagée dans ces deux manières de manger, du bout des lèvres et par petits morceaux, comme les femmes à qui il convient de chipoter, ou à pleine bouche, à pleines dents et par grosses bouchées, comme il convient aux hommes... » (La distinction, op. cit., pp. 210-211).*



Maintenant, nous allons “enfin” revenir au registre d’identifications symboliques. Mais ce détour était nécessaire car c’est bien à partir du *réel* de l’espace social, que Pierre Bourdieu conçoit à partir de toute une batterie de concepts que nous venons d’exposer, que les individus se perçoivent et perçoivent autrui. Seulement, leur grille de lecture n’est pas celle de Pierre Bourdieu et l’analyse de leur discours révèle bien souvent une perception substantielle et non pas relationnelle de leur identité sociale. Autrement dit, si *objectivement* les individus perçoivent autrui et se perçoivent à partir de schèmes de perception antithétiques qui trouvent leur fondement dans la structure relationnelle de l’espace social, la manière dont ils rendent compte des propriétés de leur identité sociale peut fonctionner “en circuit fermé”.

Ainsi, si nous reprenons l’exemple précédent, si le franc-parler ouvrier se construit *objectivement* dans et par sa différence avec le langage censuré bourgeois, l’ouvrier peut certes critiquer le langage censuré de ses ennemis de classe mais tout en prétendant que ce qui fonde son identité ouvrière, et notamment sa façon de parler, est totalement indépendante de la façon de parler bourgeoise (ce qui donnerait une formulation du type “il pourrait très bien n’exister aucun bourgeois dans l’espace social que je parlerais de la même façon”). En substantialisant son identité sociale et en renvoyant chacune de ses propriétés à d’autres propriétés qui lui sont propres (le franc parler ouvrier est renvoyé à d’autres traits qui fondent, sur une mode autoréférentielle, l’identité de la classe ouvrière), l’ouvrier inscrit son discours dans le registres d’identifications symboliques. Ce que nous pouvons de nouveau résumer sous une forme schématique :

**Schéma 2. Structuration des identifications symbolique de soi et d’autrui**



S1 est le maître mot (le signifiant maître) qui met de l'ordre dans la manière dont l'ouvrier<sup>524</sup> s'identifie. Ce qui signifie que c'est d'abord en tant que membre de la classe ouvrière que l'individu identifie chacune de ses manières de penser, d'agir et de sentir. De même, c'est et au nom de la classe ouvrière qu'il défend chacune de ses manières de penser, d'agir et de sentir, notamment contre ses ennemis de classe. La figure du cercle nous permet "d'imager" de quelle manière se structure le registre d'identifications symboliques, en prenant ainsi la forme d'une chaîne signifiante, qui fonctionne en circuit fermé et qui est ordonné par un maître-mot. Le discours s'inscrit alors dans un ordre symbolique au sein duquel chaque représentation ou chaque pratique est perçue comme une *métaphore* de n'importe laquelle d'entre les autres. Dit autrement, l'individu perçoit de manière symbolique l'*affinité de style* qui le caractérise et caractérise sa vie quotidienne. Nous pouvons ici prendre l'exemple de l'artisan ébéniste que Pierre Bourdieu construit en idéaltype du sujet symbolique en soutenant que « *chaque dimension du style de vie 'symbolise avec' les autres, comme disait Leibniz, et les symbolise : la vision du monde d'un vieil artisan ébéniste, sa manière de gérer son budget, son temps ou son corps, son usage du langage et ses choix vestimentaires, sont tout entiers présents dans son éthique du travail scrupuleux et impeccable, du soigné, du figolé, du fini et son esthétique du*

<sup>524</sup> « *L'ouvrier* » que nous mettons ici en scène est bien entendu l'idéaltype d'un sujet symbolique qui ne cesse de parler de l'Autre et au nom de l'Autre. Le discours ouvrier qui se rapproche le plus de cet idéaltype étant la rhétorique que nous pouvons retrouver dans le discours officiel de certains syndicats d'extrême gauche.

*travail pour le travail qui lui fait mesurer la beauté de ses produits au soin et à la patience qu'ils ont demandés.* »<sup>525</sup>

Nous espérons par ces schémas distinguer clairement la structuration réelle de l'*habitus* (schéma 1) et les identifications symbolique que les sujets peuvent opérer de cette structuration réelle, en passant en circuit fermé, sur un mode autoréférentiel (schéma 2). Mais nous espérons aussi avoir clairement mis en évidence l'entrelacement, l'articulation entre ces deux registres (le registre d'identifications symbolique ne se construit pas "tout seul", même si le sujet symbolique prétend le contraire, mais puise dans la structure relationnelle du réel ses propriétés). Et c'est de nouveau à partir des contributions de Pierre Bourdieu que nous pouvons illustrer ces interactions entre l'identité sociale réelle et leur identité symbolique.

En effet, les travaux que Pierre Bourdieu a effectués sur la classe paysanne constituent notamment une réflexion sur la restructuration de l'identité symbolique des paysans de par la restructuration des rapports sociaux de classe entre urbains et ruraux dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Processus au cours duquel la classe paysanne devient une « *classe objet* »<sup>526</sup>, dans le sens où elle est contrainte de former sa propre subjectivité à partir de son objectivation, opérée par les groupes sociaux dominants. Autrement dit, parce que le rapport de forces entre les styles de vie urbain et rural tourne à la faveur du premier au sein même de l'espace social rural, le paysan en vient souvent à appliquer à lui-même les critères que les autres lui appliquent (notamment les jeunes citadins qui, équipés de leur mobylette, investissent et maîtrisent l'espace de la piste de danse des bals de campagne). Il va ainsi appliquer les schèmes de perception des dominants et percevoir par exemple son propre corps comme un corps "empaysanné". Pierre Bourdieu en conclut alors que « *dominées jusque dans leur image du monde social et de leur corps, et par conséquent de leur identité sociale, les classes dominées ne parlent pas, elles sont parlées* »<sup>527</sup>. Autre illustration malheureuse de cette thèse, la réponse de cette femme d'agriculteur à qui Patrick Champagne demande précisément par quel mot elle emploierait pour se désigner : « *nous sommes des "péquenots"* ; *je ne sais pas comment ça s'écrit, mais vous pouvez mettre ça sur votre questionnaire* »<sup>528</sup>.

---

<sup>525</sup> *Idem*, pp. 193-194.

<sup>526</sup> P. Bourdieu, « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°17/18, novembre 1977, pp. 2-5

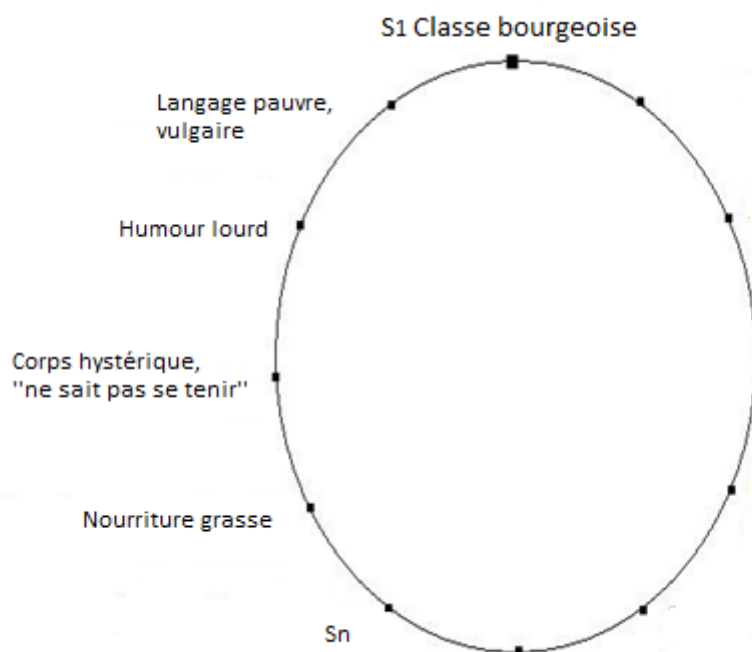
<sup>527</sup> P. Bourdieu, *Le bal des célibataires*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

<sup>528</sup> P. Champagne, *L'héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*, Paris, Seuil, 2002.



Cette réflexion illustre bien la restructuration du registre d'identifications symboliques d'un groupe social, *i.e.* la restructuration de la chaîne signifiante dans laquelle il s'inscrit et à partir de laquelle il se perçoit et s'apprécie. Chaîne signifiante qui se trouve d'une certaine manière mise en ordre par une autre figure de l'Autre, car si le paysan ne parle pas au nom de la classe bourgeoise, c'est bien à travers le regard bourgeois qu'il se perçoit. Si nous reprenons alors notre schéma précédent, prendre en compte la restructuration du registre symbolique ouvrier par la restructuration des rapports sociaux de classe et poser l'hypothèse de l'avènement d'une classe ouvrière « *objet* », pourrait donner le schéma discursif suivant :

### Schéma 3. Restructuration des identifications symbolique de soi et d'autrui



En résumé, si l'*habitus* se définit *objectivement* par une série d'oppositions symétriques et complémentaires résultant de la structure relationnelle de l'espace social<sup>529</sup>, il peut néanmoins être perçu par le sujet de manière symbolique et fonctionner en circuit fermé au sein d'un ordre

<sup>529</sup> Dans son aspect objectif, l'*habitus* peut être défini en de multiples strates ou dimensions : c'est un « système de schèmes logiques ou de structures cognitives organisant les visions du monde » (*eidos*), c'est aussi un « ensemble de dispositions morales » (*ethos*), un « registre de postures, de gestes et de manières d'être du corps » (*hexis*) et enfin un « goût, une disposition esthétique »<sup>529</sup> (*aisthesis*) (A. Mary, « Le corps, la maison, le marché et les jeux. Paradigmes et métaphores dans le « bricolage » de la notion d'*habitus* » in *Lectures de Pierre Bourdieu, Cahiers du LASA, Laboratoire de Sociologie anthropologique de l'université de Caen*, 1er semestre 1992, n°12-13, coédition Arcane-Beaunieux, Caen, p. 38). En d'autres termes, l'*habitus* contient trois principales dimensions : il s'exprime sur le plan cognitif (connaissance, perception), sur le plan axiologique (appréciation et évaluation) et enfin sur le plan praxique (geste, posture).

symbolique, le sujet interpellant alors une figure de l'Autre (comme le Prolétariat) qui va mettre de l'ordre dans ses manières de penser, d'agir et de sentir, créant ainsi un décalage entre son identité sociale objectivée et son identité sociale "subjectivée".

## 10.7. L'UNITÉ CONFLICTUELLE DES REGISTRES SYMBOLIQUE ET IMAGINAIRE DANS LE PORTRAIT FREUDIEN DE LA FOULE

Jusqu'à maintenant, mis à part quelques références fugaces, nous nous sommes bien gardé de laisser la psychanalyse marquer son territoire au sein de ce travail de thèse. Mais si nous avons pris le soin dans notre introduction générale puis dans notre première partie de clairement nous positionner relativement à la psychanalyse, en défendant la portée heuristique d'un point de vue sociologique des écrits rédigés par des psychanalystes comme Sigmund Freud ou Jacques Lacan, il serait tout de même incohérent de ne pas exposer justement en quoi ces derniers peuvent nous permettre de mieux comprendre le registre d'identifications symboliques de la réalité sociale.

Ainsi, si ni Sigmund Freud ni Jacques Lacan ne sont des sociologues, leurs écrits manifestent une portée heuristique sociologique et qui nous intéresse particulièrement du point de vue de notre problématique de recherche. Il se trouve notamment que, comme Herbert Marcuse l'a parfaitement démontré, la psychanalyse freudienne ne se réduit pas à une psychologie interactionniste, comme en attestent nombre de ses articles et ouvrages, à commencer par sa « Psychologie des foules et analyse du moi ». Dans cet essai, « *la psychanalyse franchit le pas nécessaire de la psychologie individuelle à la psychologie collective, à l'analyse de l'individu comme chaînon dans la masse, de la psyché individuelle comme psyché collective [...]. L'analyse du moi se transforme en une analyse politique, où les individus se lient pour constituer des masses, et où l'idéal du moi, la conscience et la responsabilité ont été "extraits", arrachés au domaine de la psyché individuelle et incarnés dans un agent extérieur.* »<sup>530</sup>

En effet, la conception freudienne de l'inconscient comprend incontestablement une réflexion sur sa dimension symbolique, analogue à celle qu'interrogent des sociologues comme

---

<sup>530</sup> H. Marcuse, « Le vieillissement de la psychanalyse » (1963), Conférence faite à New York à la réunion annuelle de l'*American political Science Association* sous le titre de « Obsolescence of Psychoanalysis ». Traduit de l'allemand par D. Bresson d'après *Kultur und Gesellschaft*, in *Culture et société*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 254. Par ailleurs, le chapitre que Francis Farrugia consacre à « La question psychanalytique du lien social » dans *La crise du lien social (op. cit)* constitue une excellente introduction à l'étude de la dimension sociologique de l'œuvre freudienne.

Émile Durkheim ou Marcel Mauss. Critiquant la notion jungienne d'« *inconscient collectif* », dans laquelle il ne voyait qu'un simple pléonasme<sup>531</sup>, Sigmund Freud soutient que les différentes figures de l'Autre<sup>532</sup> que sont la race, la classe, l'État, etc., ne cessent de structurer le moi de chaque individu en jouant tantôt le rôle de modèle, de soutien, tantôt celui d'adversaire :

*« Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié [...] Chaque individu pris isolément participe donc de plusieurs âmes des foules, âme de race, de sa classe, de sa communauté de foi, de son Etat, etc. »*<sup>533</sup>

Toutefois, il est intéressant de noter que si l'individu auquel s'intéresse Sigmund Freud apparaît comme le maillon, le membre d'une entité collective qui le détermine, l'effervescence collective qui caractérise une foule constitue aussi selon lui une situation qui laisse transparaître la nature profondément anti-sociale de l'individu. Ainsi, tandis qu'Émile Durkheim pense que les assemblées dans lesquelles les individus sont réunis en foule constituent avant tout des lieux de manifestation de la conscience collective et de sa force coercitive<sup>534</sup>, Sigmund Freud, en fidèle lecteur de Gustave Le Bon, soutient que la foule actualise *aussi* une autre dimension de l'inconscient, celle qui est constituée par des pulsions de mort. Les individus réunis en foule régressent au stade pré-oedipien de la horde primitive dans lequel « *homo homini lupus* ».

Dès lors, si Sigmund Freud défend une conception de « *l'être individuel* » (qui précède l'avènement de « *l'être social* ») proche de celle d'Émile Durkheim, en voyant dans la foule à la fois l'affirmation et la négation dialectique de cette tendance asociale, il souligne davantage

---

<sup>531</sup> En effet, ajouter à l'inconscient le qualificatif de « collectif » est aussi heuristique que de dire que « le vent souffle » ou que « la rivière coule » : « *Il ne nous est pas facile de transposer les concepts de la psychologie de l'individu à la psychologie des masses, et je ne crois pas que nous arrivions à un résultat en introduisant le concept d'un inconscient 'collectif'. Le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas, propriété générale des êtres humains* » (S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Éditions Gallimard, 1986 [1934], p. 237.

<sup>532</sup> Même si la notion d'Autre apparaît dans le texte freudien, il n'en constitue pas pour autant un de ses concepts. Or, nous employons ici l'Autre comme concept, dans son acception lacanienne. Ce faisant, nous transposons ici le vocabulaire lacanien au texte freudien, mais sans dénaturer la signification de ce dernier. Il s'agit donc d'une relecture du texte freudien adaptée à notre problématique et notre propre terminologie conceptuelle.

<sup>533</sup> S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot, 2001 [1921], p. 137 puis p. 221.

<sup>534</sup> É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., pp. 98-99.

la *Spaltung*, la division, le clivage dans lequel les sujets *demeurent* durant toute leur existence, là où Émile Durkheim tend à surestimer la capacité de l'être social à se *surajouter*, à se *substituer* à l'être originel. Ce dernier résiste et se manifeste beaucoup plus dans la vie quotidienne selon Sigmund Freud. Le portrait psychique de la foule que peint Sigmund Freud nous permet alors d'entra-percevoir que les registres symbolique et imaginaire à partir desquels s'identifient les sujets sociaux, aussi différents soient-ils, peuvent paradoxalement constituer une *unité conflictuelle* en coexistant au sein d'une même situation<sup>535</sup>. Ainsi, nous retrouvons dans la foule des aspects typiques et même idéaltypiques du registre symbolique de l'identité et au sein de laquelle l'individu "se donne" littéralement à l'Autre, qu'il appréhende comme un fétiche :

*« En fait foncièrement conservatrice, elle a une profonde horreur de toutes nouveautés et de tous les progrès, et un respect sans borne de la tradition [...] Mais les foules sont également capables, sous l'influence de la suggestion, de grands accès de renoncement, de désintéressement, de dévouement à un idéal. Alors que chez l'individu isolé l'intérêt personnel est le mobile à peu près exclusif, c'est très rarement lui qui prédomine chez les foules. »*<sup>536</sup>

À l'inverse, on retrouve aussi dans la foule des aspects typiques voire idéaltypiques du registre imaginaire de l'identité et dont les traits caractéristiques sont notamment l'hédonisme, la démesure, la paranoïa, la pensée démiurgique ou encore l'agressivité<sup>537</sup> :

*« Elle ne supporte aucun délai entre son désir et la réalisation de ce qu'elle désire. Elle a un sentiment de toute puissance, pour l'individu dans la foule la notion d'impossible disparaît. [...] La foule ne connaît donc ni doute ni incertitude. Elle va tout de suite aux*

---

<sup>535</sup> Il est impératif toutefois de ne pas négliger le caractère rétrospectif et anachronique de cette interprétation de l'analyse freudienne de la foule. Car Sigmund Freud n'appréhende en aucun cas la foule à partir d'une problématique de recherche différenciant les registres symbolique et imaginaire de l'identité. Ce faisant, si nous considérons la foule, à partir du texte freudien, comme un *symptôme* identitaire (autrement dit une formation de compromis identitaire), nous devons immédiatement préciser que c'est parce que nous l'appréhendons armé de notre problématique de recherche. Par contre, en définissant la foule comme une *formation de compromis*, nous demeurons fidèles au vocabulaire freudien, toujours attentif aux multiples contradictions qui foisonnent dans la vie psychique. Ainsi évoque-t-il dans ce même article le cas « *dans les sciences de la nature [...] des chercheurs qui ont gardé leur foi en la Bible* » (« Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 152).

<sup>536</sup> S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>537</sup> Nous développons bien davantage chacun des traits caractéristiques du registre identificatoire imaginaire dans notre prochain chapitre.

*extrêmes, le soupçon énoncé se transforme aussitôt chez elle en évidence indiscutable, un commencement d'antipathie devient une haine féroce. »*<sup>538</sup>

Par conséquent, le portrait psychique de la foule que Sigmund Freud nous propose nous permet d'entraîner la multidimensionalité des structurations identitaires et leurs contradictions *dialectiques*, puisque parviennent à s'unir dans la foule à la fois des composantes identitaires symboliques (comme l'impersonnalité, le dévouement envers l'Autre...) et des composantes imaginaires (comme le sentiment de toute puissance). Plus généralement, et comme nous l'avons d'ores et déjà souligné dans notre introduction générale, la psychanalyse freudienne rejoint selon nous les sociologies durkheimienne et bourdieusienne à travers cette commune attention portée à l'égard du registre symbolique des faits psychiques pour le premier et sociaux pour les deux autres. Il en est de même concernant la psychanalyse lacanienne qui constitue le socle de notre problématique de recherche et que nous allons désormais présenter.

## **10.8. LA FACE DOUBLE DE L'ALTÉRITÉ. DE L'AUTRE L'AUTRE**

Nous allons désormais nous intéresser à la manière dont Jacques Lacan conçoit l'altérité. Il s'agit en l'occurrence d'une conception double de l'altérité qui nous permet d'une part d'articuler les registres d'identifications symbolique et imaginaire et qui nous permet d'autre part d'échapper au psychologisme qui pointe le bout de son nez dans le discours sociologique lorsqu'il réduit l'objet de la sociologie à l'étude des interactions sociales entre ego et ses semblables et miroirs (*alter ego*).

À travers cette problématique de la double face de l'altérité, Jacques Lacan effectue une critique de la psychologie de l'intersubjectivité analogue à celle que Pierre Bourdieu adresse à la sociologie interactionniste. En effet, Jacques Lacan va au-delà de l'intersubjectivisme en défendant l'idée que l'intelligibilité et la détermination du comportement humain se situe au-delà de chaque individu et de ses interactions directes avec ses semblables. Selon lui, ce sont moins les interactions qui déterminent les pratiques et les représentations des agents sociaux que l'ordre symbolique qui traverse les interactions et est à la fois antérieur et extérieur à chaque individu. Ordre symbolique que Jacques Lacan assimile à l'ordre du langage et qu'il nomme *l'Autre*, orthographié avec un a majuscule afin de le différencier de *l'autre* de l'interaction qu'est le semblable. En inscrivant l'Autre dans les interactions, Jacques Lacan y introduit donc

---

<sup>538</sup> *Idem*, p. 149.

un troisième terme, ce « *quelque chose* » qui surabonde les interactions, qui est toujours en excès de ce que les interactions donnent directement à voir :

« *Il n'y a pas de two-bodies' psychology sans qu'intervienne un tiers élément. Si la parole est prise, comme elle doit l'être, pour point central de perspective, c'est dans un rapport à trois, et non pas dans une relation à deux, que doit formuler dans sa complétude l'expérience analytique.* »<sup>539</sup>

Et nous repérons donc une analogie (mais pas une homologie) entre cette critique lacanienne de l'*ego psychology* et celle que Pierre Bourdieu réalise de l'interactionnisme en soutenant que « *la vérité de l'interaction n'est jamais tout entière dans l'interaction telle qu'elle se livre à l'observation* »<sup>540</sup>, Pierre Bourdieu se référant alors non pas à l'Autre du discours mais à la cristallisation des rapports sociaux sous la forme de structures sociales et mentales qui excèdent et structurent la scène des interactions sociales.

D'ailleurs, afin précisément de demeurer dans l'espace d'assertions sociologiques, nous tenons à préciser que nous utilisons ici le concept de l'Autre certes à partir des écrits de Jacques Lacan mais en modifiant légèrement son acception afin de l'intégrer dans une problématique sociologique, mais sans pour autant reprendre l'acception du terme qu'on retrouve dans nombre d'ouvrages sociologique, ethnologique et anthropologique. En effet, nous n'associons aucunement l'Autre avec le lointain, le distant, qu'il s'agisse d'une distance sociale, culturelle ou géographique. L'exotique, le non-occidental et toute autre civilisation que la nôtre (la Chine, l'Inde, etc.) ne nous apparaissent pas dans notre acception comme des figures de l'Autre – ils restent tout simplement des autres. À partir des écrits de Jacques Lacan, nous nous référons à un *Autre vertical*, tourné vers le transgénérationnel, les différentes figures historiques du « *Nom du père* » et non pas vers un *autre horizontal*, demeurant dans l'ordre de l'interaction. Ce faisant, notre acception de l'Autre est bien différente voire même inverse de celle qu'on retrouve dans l'ouvrage de Dominique Schnapper, *La relation à l'Autre*, dans lequel l'auteur regrette que « *nous vivons dans l'ère de la religion de l'Autre et du privilège donné aux rapports entre les hommes, dits horizontaux, aux dépens de la relation au transcendant* »<sup>541</sup>, car justement, selon nous, l'Autre est une représentation symbolique du transcendant.

---

<sup>539</sup> J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 24.

<sup>540</sup> P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques*, op. cit., p. 151.

<sup>541</sup> D. Schnapper, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1998. Nous retrouvons une acception semblable dans l'ouvrage collectif sous la direction de M. Segalen *L'Autre et le semblable : regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines* (Paris, Presses du CNRS, 1999).

D'autre part, si Jacques Lacan défend une théorie matérialiste du langage<sup>542</sup> dans laquelle la matérialité du signifiant vient s'opposer à l'idéalité du signifié, il émet aussi une critique sévère de l'utilitarisme et de la vulgate marxiste, Jacques Lacan affirmant le primat du symbolique (qu'il assimile au langage) sur la rationalité en finalité ainsi que sur l'infrastructure économique. Ce faisant, pour défendre sa théorie du langage, Jacques Lacan s'appuie sur des données ethnographiques et se réfère aux travaux effectués par Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss ou encore Maurice Leenhardt. Jacques Lacan revient notamment sur la célèbre étude des populations trobriandaises<sup>543</sup>. Or, lorsqu'il évoque les dons qui unissent les îles de la communauté des Argonautes pacifiques, il s'agit selon lui moins d'un commerce matériel que d'un commerce symbolique et c'est moins le don en soi que sa valeur symbolique qui constitue l'enjeu de ces échanges et le ciment du lien social. D'ailleurs, Jacques Lacan rappelle que pour les Argonautes pacifiques « *ces dons, leur acte et leur objets, leur érection en signes et leur fabrication même, sont si mêlés à la parole qu'on les désigne par son nom* ». Ce sont donc moins les dons que les « *mots de passe* », ces « *signifiants du pacte* » qui unissent les différentes îles et qui constituent l'enjeu et la signification de ces échanges. Raison pour laquelle les objets transmis peuvent être dénués de toute utilité : « *Les objets de l'échange symbolique, vases faits pour être vides, boucliers trop lourds pour être portés, gerbes qui se dessècheront, piques qu'on enfonce au sol, sont sans usage par destination, sinon superflus par leur abondance.* »<sup>544</sup>

Cela dit, si nous mobilisons le concept lacanien de l'Autre, nous l'orientons dans un sens sociologique et parlons moins d'Autre du langage que d'« *Autre de la culture* », en référence aux travaux du psychanalyste et sociologue Markos Zafiroopoulos<sup>545</sup> et qui définit le surmoi dans sa « *fonction symbolique* » et le fait provenir « *de l'Autre de la culture* »<sup>546</sup>. Nous pourrions aussi nous référer aux écrits de Louis Althusser et à sa réappropriation de la problématique lacanienne du symbolique dans sa théorie de l'idéologie dans une acception plus sociologique et qui surtout ne réduit par le symbolique au langage. Louis Althusser parle ainsi de « *Loi de la Culture* » afin d'évoquer l'institution d'un ordre symbolique que les petits sujets interpellent et précise que « *la Loi de Culture, dont le langage est la forme et l'accès premier, ne s'épuise pas dans le langage : elle a pour contenu les structures de parenté réelle et les formations*

---

<sup>542</sup> « *Le minimum que vous puissiez m'accorder concernant ma théorie du langage, c'est, si cela vous intéresse, qu'elle est matérialiste. Le signifiant, c'est la matière qui se transcende en langage* » (J. Lacan, « Réponses à des étudiants en philosophie » in *Autres écrits*, Paris, Editions du Seuil, 2001, pp. 208-209).

<sup>543</sup> B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Éditions Gallimard, 1963.

<sup>544</sup> J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » in *Ecrits, op. cit.*, p. 270.

<sup>545</sup> Nous tenons notamment à signaler son ouvrage *Lacan et les sciences sociales* (Paris, PUF, 2001), qui a largement contribué à notre projet d'associer la psychanalyse lacanienne à notre sociologie d'inspiration bourdieusienne.

<sup>546</sup> M. Zafiroopoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003, p. 87.

*idéologiques déterminées dans lesquels les personnages inscrits en ces structures vivent leur fonction. »*<sup>547</sup>

Selon nous, le langage (verbal et non verbal) ne se confond pas avec le symbolique mais est la condition d'accès et le contenant du symbolique dont le contenu, la substance, est le patrimoine social que les individus fétichisent en l'isolant du mouvement réel de la *praxis* (qui ne cesse de structurer, restructurer et déstructurer le patrimoine social). Le langage et sa structure même<sup>548</sup> socialisent l'individu à l'Autre : l'Autre se transmet notamment par le langage, sous la forme de croyances, de normes et valeurs, de savoirs et savoirs-faire, de rites et rituels, de récits et mythes, de romans familiaux, de noms propres, etc. Il est donc la part du patrimoine social que l'individu fétichise en lui accolant des représentations de mots qu'il ordonne à partir d'un signifiant maître érigé en fétiche, comme Dieu, la Nation, l'Économie, la Classe, etc. Dit autrement, par le langage, l'individu s'inscrit dans un ordre symbolique, l'Autre, dont la substance, *i.e.* le patrimoine social, est détachée de ses propres forces et activités productives, *i.e.* l'activité transformatrice des rapports sociaux, puisque naturalisée et réifiée par une *figure* (ce que nous nommons une "figure de l'Autre"). L'Autre est donc une fiction bien fondée peut-on dire, élaborée à travers une construction discursive, ce qu'exprime parfaitement Dany-Robert Dufour :

*« On pourrait donc dire que, parce qu'ils parlent, les sujets ne cessent de construire des entités qu'ils élisent comme principe unifiant, comme Un, comme grand Sujet, c'est-à-dire à partir duquel s'ordonne le reste des sujets. Cette notion de construction discursive est importante. C'est probablement le vœu même du politique que de présenter des grands Sujets paraissant comme entités toutes naturelles, et c'est le sens même de la puissance politique que d'œuvrer à cette naturalisation. Mais elle est spécieuse dans tous les cas puisque ces instances sont entièrement produites par des petits sujets dans*

---

<sup>547</sup> L. Althusser, « Freud et Lacan », in *La nouvelle critique*, décembre/janvier, 1964/1965, p. 161.

<sup>548</sup> Nous pouvons en effet remarquer qu'en intégrant les règles qui régissent la langue française, l'enfant est amené à construire des énoncés dans lesquels il se désigne par un "je" auquel s'oppose et s'impose un "il" qui lui permet de désigner l'instance symbolique qui le détermine : « Pour accéder à la fonction symbolique, il suffit de faire sien et d'intégrer un système où « je » (présent) parle à « tu » (co-présent) à propos de « il » (l'absent, c'est-à-dire n'importe qui ou n'importe quoi qu'il s'agit de re-présenter). Ces repères symboliques fondamentaux permettent les distinctions fondamentales du moi et de l'autre, de l'ici et du là, de l'avant et de l'après, de la présence et de l'absence » (D-R. Dufour, « Malaise dans l'éducation. La fabrique de l'enfant "post-moderne" » in *Le Monde Diplomatique*, novembre 2001, [en ligne] <http://monde-diplomatique.fr/2001/11/DUFOUR/15871#nb2>. Consulté le vendredi 10 août 2007. Nous renvoyons aussi tout lecteur intéressé à ce sujet à l'ouvrage de Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990). En s'inscrivant dans l'ordre du discours, son besoin se structure sous la forme d'une demande et son désir s'exprime dans un "je veux" auquel se noue par exemple l'impératif du "il faut".



*le besoin de construire un grand Sujet, lequel, en retour, les fait exister. Le tiers, centre des systèmes symbolico-politiques, a donc, dans tous les cas, structure de fiction, de fiction soutenue par l'ensemble des parlants. »<sup>549</sup>*

Ce faisant, nous inscrivons le langage au cœur du symbolique mais en le nouant à ce lieu d'où il puise sa substance qu'est la *praxis* des rapports sociaux. Par ailleurs, ce que nous retenons de la distinction qu'effectue Jacques Lacan entre l'autre et l'Autre, c'est qu'elle renvoie aux deux dimensions à l'altérité, ou pour le dire plus simplement deux manières de concevoir et d'identifier l'altérité et qui sont révélatrices de deux dimensions identitaires :

- une dimension identitaire imaginaire qui est constitutive du *moi* de l'individu, lequel est le fruit d'une multitude d'identifications dites *spéculaires* en ce que le sujet est pris dans une relation transitive, d'imitation et de fascination avec autrui. Il s'identifie et est "captivé" par l'image de l'autre qui joue un véritable rôle de *miroir*. Dès lors, lorsque nous constatons qu'un nourrisson "répond" aux sourires, pleurs, mouvements et bruits émis par autrui par la même attitude, parler de "réponse" constitue en réalité une véritable méprise puisque le sujet entame en fait moins un dialogue qu'un travail d'imitation avec autrui<sup>550</sup> dans une dimension où « *l'altérité d'une certaine façon s'efface, les partenaires tendant à se rassembler de plus en plus* »<sup>551</sup> ;
- une dimension identitaire symbolique, qui est constitutive du surmoi, au sein de laquelle l'altérité ne disparaît point mais est au contraire omniprésente sous la forme d'un Autre, qui identifie le sujet en lui assignant notamment une *place* (« *c'est bien le fils de son père !* »), et envers qui le sujet s'adresse et qu'il interpelle. Mais cet Autre ne constitue pas un semblable, un partenaire imaginaire, un rival, mais cette « *Chose* » dont parle Martin Heidegger, « *toujours hors d'atteinte* »<sup>552</sup> et que Jacques Lacan nomme « *ordre du langage* ». Cet ordre symbolique dans lequel le sujet est "pris" se transmet par le

---

<sup>549</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme libéral*, Paris, Éditions Denoël, 2003, p. 35.

<sup>550</sup> C'est la même méprise d'ailleurs, soit le même rapport de projection imaginaire entre l'adulte et le nourrisson qui invite le premier à se demander ce que le nourrisson "veut dire" lorsqu'il pleure ou crie. Mais cette méprise est essentielle car c'est en interprétant le *besoin* comme une *demande* que le sujet se trouve par là même identifié et reconnu comme un sujet. Tel est l'effet performatif opéré par les adultes vis-à-vis de leur nourrisson. C'est en interprétant comme la demande d'un sujet ce qui n'est objectivement qu'une émanation de besoins qu'ils font advenir ce qu'ils présupposent : la conscience de soi.

<sup>551</sup> R. Chemana, « Autre » in R. Chemana et B. Vandermersch, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 2003 [1995], p. 39.

<sup>552</sup> *Idem*, p. 39.

langage et se *fétichise*<sup>553</sup> en *figures* symboliques (des figures de l'Autre) comme Dieu, la nation, la classe, le parti, le totem, etc., bref par des *énonciateurs collectifs* qui se cristallisent dans nos sociétés modernes sous la forme d'institutions (l'Église, l'État, la Justice, etc.).

L'accès à la dimension symbolique de l'identité personnelle s'accompagne d'une dette que le sujet contracte à l'égard de tous ceux qui lui ont permis d'intérioriser le patrimoine social véhiculé par le langage. C'est d'ailleurs cette dette symbolique qui selon Jacques Lacan est « *identifiée au hau sacré ou au mana omniprésent* »<sup>554</sup> que Bronislaw Malinowski et Marcel Mauss ont dévoilé jadis chez les Maori et les Polynésiens. C'est cette dette symbolique que chaque clan des îles Trobriand contracte en acceptant les dons des îles voisines et annule en transmettant les « *signifiants du pacte* » à une autre île voisine. Tel est la raison du cycle du don dans lequel il s'agit bien de “donner, recevoir et rendre” une partie du patrimoine social en évitant ainsi soigneusement de se l'approprier sous la forme d'une propriété privée sous peine d'être désaffilié voire maudit et que se crée une situation de conflit. Le don, la réception et la transmission du patrimoine social<sup>555</sup> sont effectivement les garanties du lien social entre les îles Trobriand, et nous pouvons ajouter de notre côté du lien social entre les générations. Mais le don n'a pas qu'une fonction de lien social, il est également *agoniste*, il *oblige* celui qui reçoit. Nous retrouvons ici la fonction d'autorité du symbole mise en évidence par Émile Durkheim. Ce n'est que par un contre-don que le sujet peut se libérer du *mana* du donateur, entendez de l'esprit du sol ou encore du clan auquel il appartient. Or, ce *mana*, encore une fois, il n'est pas question de le personnifier puisque le donateur n'est pas le propriétaire mais la simple incarnation de ce *tiers inclus*<sup>556</sup>.

Ainsi, la dimension symbolique de l'identité personnelle inscrit le sujet dans un *circuit* symbolique, celui que Marcel Mauss a mis en évidence dans son *Essai sur le don* de même que

---

<sup>553</sup> En effet, le sujet, lorsqu'il s'inscrit dans un ordre symbolique, se fait une représentation de la *praxis* (ou du patrimoine social) en la “chosifiant” et en la personnifiant. Par conséquent, le sujet la *fétichise*, la fige par cette opération de réification qui consiste à accorder à une propriété ou à une fonction une existence propre et autonome ainsi que le caractère d'un objet. A l'opposé, lorsque son discours s'inscrit dans la dimension réelle, la *praxis* n'est pas *chosifiée* puisqu'elle apparaît comme étant constamment structurée, restructurée et déstructurée par les rapports sociaux dont elle n'est que le produit.

<sup>554</sup> J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *op.cit.*, p. 277.

<sup>555</sup> Nous pourrions aussi parler du don, de la réception et de la transmission de la mémoire sociale à partir d'une lecture des travaux de M. Halbwachs sur *La mémoire collective* (Paris, Éditions Albin Michel, 1997 (1950) et dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Éditions Albin Michel, 1994 (1925).

<sup>556</sup> À ce propos, vous pouvez vous reporter au numéro spécial consacré à Marcel Mauss de la revue *Sociologie et sociétés* (« Présences de Marcel Mauss », Volume 36, n°2, 2004, sous la direction de M. Fournier et J-C. Marcel) et notamment aux articles de A. Caillé (« Marcel Mauss et le paradigme du don ») et de V. Crapanzano (« Le moment de la prestidigitacion : magie, illusion et mana dans la pensée de d'Emile Durkheim et Marcel Mauss »).

Jacques Lacan dans ses premiers *Séminaires*. Si le sujet est pris dans le cycle du don pour le premier, il est pris dans l'ordre du langage pour le second. Ainsi, le discours identitaire d'un individu s'inscrit dans un registre symbolique lorsqu'il se définit comme le *chaînon* d'une lignée transgénérationnelle, l'héritier de normes et valeurs transmises par ses prédécesseurs et qu'il souhaite lui-même transmettre à ses successeurs. Car il ne s'agit pas seulement d'accepter et de reconnaître un don mais aussi de souhaiter le transmettre (il s'agit de « *laisser quelque chose* » comme le répètent les agriculteurs à Barbara B, l'un des professeurs de *l'Université*, concernant la question de la succession de leur exploitation agricole). Telle est par ailleurs la conception de l'inconscient que nous pouvons retrouver dans les écrits de Jacques Lacan :

« *L'inconscient est le discours de l'autre. Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours [...] de mon correspondant [...] c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons. C'est le discours de mon père par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire [...] ce discours fait un petit circuit où se trouvent pris toute une famille, toute une coterie, tout un camp, toute une nation ou la moitié du globe.* »<sup>557</sup>

De cette conception de l'inconscient découle une certaine conception de la cure analytique puisque l'analyste, plutôt que de constituer un alter ego avec l'analysant, un « *miroir vivant* », doit plutôt déplacer cette relation imaginaire, mêlant identification et projection, en faisant en sorte que « *le sujet l'assume à sa place* ». En d'autres termes, « *l'analyse consiste à lui faire prendre conscience de ses relations, non pas avec le moi de l'analyste, mais avec tous ces Autres qui sont ses véritables répondants, et qu'il n'a pas reconnus. Il s'agit que le sujet découvre progressivement à quel Autre il s'adresse véritablement, quoique ne le sachant pas, et qu'il assume progressivement les relations de transfert à la place où il est, et où il ne savait pas d'abord qu'il était.* »<sup>558</sup> » L'objectif de l'analyse consiste à mettre l'accent sur ce que Jacques Lacan nomme les « *situations de l'histoire* » afin que l'analysant puisse réintégrer une histoire qui « *dépasse de beaucoup les limites individuelles.* »<sup>559</sup>

Ce faisant, nous pouvons transposer cette conception de la cure analytique dans le cadre de notre recherche et avancer qu'il s'agit pour nous de situer le sociologue ou l'apprenti sociologue

---

<sup>557</sup> J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1978, p. 127.

<sup>558</sup> *Idem*, pp. 338-339.

<sup>559</sup> J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 25.

dans son rapport à l'Autre, autrement dit de repérer les relations (de reconnaissance ou de déni) que chaque (apprenti) sociologue entretient avec des figures de l'Autre « *qui sont ses véritables répondants* ». Ces figures de l'Autre n'étant qu'une fétichisation du patrimoine social constitué par ces trois ordres de détermination que sont les rapports sociaux (de classe, de genre et de génération...).

En résumé, définir l'inconscient psychique comme le discours de l'Autre ; inscrire le sujet dans un circuit qui lui est extérieur et qui le lie à de multiples « *groupes de supports* »<sup>560</sup> qui sont loin de se restreindre à la cellule familiale ; enfin, concevoir l'objectif de la cure analytique par la prise de conscience de son rapport à l'Autre, constituent autant d'éléments d'analyse qui permettent à la psychanalyse de se détacher de tout psychologisme et d'entremêler à la réalité psychique la réalité sociale. Plusieurs éléments d'analyse présents dans les écrits de Jacques Lacan s'inscrivent selon nous dans une *anthropologie de la dette*, à laquelle est rattachée évidemment le nom de Marcel Mauss. Prenant en compte la détermination des trajectoires sociale sur les destins individuels, elle s'oppose à toute pensée individualiste et fait provenir le surmoi moins de la situation œdipienne que de « *l'Autre de la culture* ». Selon cette anthropologie en effet, « *les difficultés dont le sujet hérite ne sont donc plus par exemple fonction de ses propres "mérites" ou de ses propres fautes, mais dépendent de ce qui dans son groupe social d'appartenance s'est joué avant sa présence au monde : dette du père non réglée, etc.* »<sup>561</sup>

## 10.9. L'HISTORICITÉ ET LA MATÉRIALITÉ DE L'AUTRE

La dimension symbolique de l'identité personnelle désormais dégagée, nous pouvons présenter désormais les « *incarnations diverses* »<sup>562</sup> de l'Autre de la culture qui se sont déclinées géographiquement et historiquement, c'est-à-dire les principales figures symboliques (ou figures de l'Autre) que les individus (ou "autres de l'interaction") ont construites, déconstruites et reconstruites depuis plusieurs siècles. Pour cela, nous allons nous référer aux

---

<sup>560</sup> *Idem*, p. 138.

<sup>561</sup> M. Zafiroopoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003, p. 87.

<sup>562</sup> J. Lacan, « Les Noms du Père », Séance du 20 novembre 1963, [en ligne] <http://perso.orange.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/nomsdup.htm>. Consulté le dimanche 12 août 2007.

ouvrages et articles du philosophe et psychanalyste Dany-Robert Dufour, à partir duquel nous esquissons donc une histoire de l'*assujettissement* à l'Autre<sup>563</sup>.

En historicisant l'Autre, Dany-Robert Dufour récuse le postulat a-historique que certains psychanalystes accordent à l'inconscient : « *On peut toujours tenter de répéter l'adage freudien selon lequel, de toute façon, l'inconscient ignore le temps. Certes, mais ce ne serait nullement là une raison suffisante pour penser que le temps ignore l'inconscient ! En d'autres termes, il est parfaitement possible de soutenir en même temps que l'inconscient ignore le temps et que la condition subjective subit la variation historique.* »<sup>564</sup> Ainsi, si le sujet grec platonicien est soumis aux forces de la *Physis* (soit aux forces de la nature), le sujet sophiste est lui soumis au *Nomos* (à la loi humaine, qui n'existe pas "par nature" mais est le fruit d'une convention) ; tandis que le sujet chrétien est soumis à *Dieu* et le sujet des Lumières à la *Raison*. Et la liste est encore longue : les individus étaient soumis « *au Roi dans la monarchie. Au Peuple dans la république. À la Race dans les idéologies raciales. À la Nation dans les nationalismes. Au Prolétariat dans le communisme* »<sup>565</sup>. Cette historicisation des figures de l'Autre doit être entendue comme la réfutation de tout mysticisme et de tout essentialisme auxquels n'a pu échapper un Carl Gustave Jung par exemple, présupposant l'existence d'un réservoir de symboles archétypiques a-historiques. De même, Dany-Robert Dufour regrette l'essentialisme qui se manifeste dans les écrits de Pierre Legendre, lequel déshistoricise la figure de l'Autre du droit romain et confond l'Autre avec le champ juridique (et plus précisément avec le principe généalogique du patriarcat).

D'autre part, toutes ces différentes figures de l'Autre, puisque objectivement illusoires (fétiches), doivent être mises en scène par des mots (des dogmes, des grammaires, des chants, etc.) et par des images (à travers une peinture, une sculpture, etc.) et sont l'objet de nombreux rites et rituels. La présence de l'Autre dépasse donc largement la sphère du langage et il ne faut pas négliger par conséquent sa *matérialisation* et succomber à un certain idéalisme, de la même manière que la matière de l'analyse sociologique est loin de se limiter au corps de l'individu et au recueil de son discours, ce que Émile Durkheim a parfaitement souligné :

---

<sup>563</sup> D'autres auteurs, bien évidemment, ont participé à cette histoire des figures de l'Autre, tels Claude Lefort (*Les formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978), Jean-Pierre Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2005) ou plus près de nous Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde ; une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985).

<sup>564</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes...*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>565</sup> D-R. Dufour, « Portrait du grand Sujet » in *Raisons politiques, La République des langues*, n°2, Presses de Sciences Po, mai 2001, p. 13.

« Et d'abord, il n'est pas vrai que la société ne soit composée que d'individus ; elle comprend des choses matérielles et qui jouent un rôle essentiel dans la vie commune. Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple, un type déterminé d'architecture est un phénomène social [...]. L'enfant forme son goût en entrant en contact avec les monuments du goût national, legs des générations antérieures. »<sup>566</sup>

Pour que la transcendance de l'Autre ait le statut de *doxa*, d'évidence, il faut rendre cette fiction la plus *réaliste* possible : construire par exemple des bâtiments de taille majestueuse et dans lesquels on ne peut s'introduire qu'en montant plusieurs marches, afin de matérialiser la distance et l'écart qui séparent l'Autre des petits autres que nous sommes ; construire des *monuments* afin de se remémorer l'Autre<sup>567</sup> pour lequel tant d'autres ont donné leur vie, etc. De même, pensons au défilé du 14 juillet ou encore aux défilés de masse soviétique mettant en scène cette figure de l'Autre qu'est le Prolétariat, à travers de véritables trucages (photos retouchées) mais aussi une “chasse aux sorcières” et ses tribunaux fictifs dont les prétendus *verdicts* (‘dire-vrai’ pour reprendre son étymologie), basés sur des aveux fabriqués et des preuves falsifiées, entraînent des sanctions belles et bien réelles et tragiques. Le livre *La fabrique de l'homme occidental* de Pierre Legendre, en dépit de la focalisation de ce dernier sur la sphère juridique, ainsi que le film qui en porte le même nom<sup>568</sup>, nous livrent à ce sujet de multiples illustrations de ces mises en scène ritualisées des figures de l'Autre à travers l'observation et l'analyse d'une salle d'audience papale, d'une convention d'entreprise, du défilé du 14 juillet, d'une école de danse ou encore d'une transplantation d'organes, etc.

Il ne faut donc pas négliger les conditions matérielles de légitimation et d'assujettissement à toute figure de l'Autre (ces mises en scène, rites et rituels langagiers et imagés) et leurs

---

<sup>566</sup> É. Durkheim, *Le Suicide*, *op. cit.*, p. 354. On peut de nouveau noter que Jacques Lacan réaffirme à de nombreuses reprises la matérialité du signifiant, afin justement de ne pas succomber à une analyse idéaliste du langage : « Examinons d'abord le terme signifiant. Il est constitué par un ensemble d'éléments matériels liés par une structure dont nous indiquerons tout à l'heure à quel point elle est simple en ses éléments, voire où l'on peut situer son point d'origine. Mais, quitte à passer pour matérialiste, c'est sur le fait qu'il s'agit d'un matériel que j'insisterai d'abord et pour souligner, en cette question de lieu qui fait notre propos, la place occupée par ce matériel : à seule fin de détruire le mirage qui semble imposer par élimination le cerveau humain comme lieu du phénomène du langage. Où pourrait-il bien être en effet ? La réponse est pour le signifiant : partout ailleurs. Sur cette table voici, plus au moins dispersé, un kilo de signifiant. Tant de mètres de signifiant sont là enroulés avec le fil du magnétophone où mon discours s'est inscrit jusqu'à ce moment » (« Discours de Rome » in *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 148).

<sup>567</sup> Le terme monument provient du latin *monere* qui veut dire « se remémorer ».

<sup>568</sup> P. Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000. Sa version cinématographique est réalisée par G. Caillat (Idéale Audience, INA, La Sept ARTE, 1996).

conséquences concrètes sur le réel, qui vont de l'établissement d'administrateurs, de porte-parole de l'Autre jusqu'au suicide ("mort pour la Patrie"), la déportation, la torture, bref, la mort) :

*« Certes, la fonction symbolico-politique ne s'assure que par des figures qui ont structure de fiction, mais il faut encore construire cette fiction. Et activement, sans rien laisser au hasard. C'est pourquoi, on le peint, le grand Sujet, on le chante, on lui prête une figure, une voix, une résidence, on le met en scène, on le re-présente et même le sur-représente, y compris sous la forme d'un irreprésentable. Et dès qu'il existe symboliquement, il faut le défendre. On se tue pour lui. On se fait son administrateur. Son interprète. Son prophète. Son capitaine d'armée. Son tenant lieu. Son lieutenant. Son scribe. Son objet. Il veut. Il édicte. Mais derrière toutes les mascarades sociales, le seul intérêt du grand Sujet, c'est qu'ainsi transfiguré, il supporte l'ensemble du lien social. »<sup>569</sup>*

---

<sup>569</sup> D-R. Dufour, « Portrait du grand Sujet » in *Raisons politiques, La République des langues*, n°2, Presses de Sciences Po, mai 2001, pp. 13-14.

**CHAPITRE XI – LE RAPPORT IDÉALTYPIQUE  
À L'AUTRE SYMBOLIQUE. EXPLOITATION DU  
CONCEPT PAR LE PRISME DES DITS ET  
ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES**



Il est temps désormais de revenir aux dits et écrits des apprentis sociologues de *l'Université* afin d'explorer la place relative qu'y prend le registre d'identifications symboliques. Car si le travail du concept que nous venons de mener concernant la notion de symbolique (par le prisme d'une problématique centrée sur la structuration de l'identité narrative) résulte notamment de toutes les expériences de terrain que nous avons menées au cours de ces dernières années (soit notre participation à de nombreuses situations d'observation, la lecture et l'analyse de trente écrits sociologiques représentant près de 8 000 pages ainsi que la réalisation et l'analyse de vingt entretiens représentant près de 1 000 pages de retranscription), nous devons néanmoins rendre plus "visible" ces interactions entre notre travail du concept et notre travail du terrain.

### 11.1 SYNTHÈSE IDÉALTYPIQUE DU SUJET SYMBOLIQUE

Nous allons tout d'abord résumer en quelques lignes ce que nous entendons par identifications symbolique. Afin d'illustrer ce résumé, nous allons présenter tout aussi brièvement un portrait idéaltypique du sujet symbolique, à partir d'une source documentaire. Et nous pourrons alors décliner un ensemble d'idées maîtresses concernant la présence d'identifications symboliques au sein des discours sociologiques et autobiographiques des apprentis sociologues.

Ainsi, lorsque nous considérons qu'un (apprenti) sociologue s'identifie (ou identifie autrui) en s'inscrivant dans le registre d'identifications symboliques, nous entendons par là qu'il se perçoit (métaphoriquement, cela va sans dire) comme le maillon d'une chaîne symbolique qui l'a précédé, l'excède et lui survivra. Chaîne qui se trouve ordonnée par un maître-mot qui constitue (objectivement) une forme sociale collective réifiée et qui peut se personnifier en de multiples figures (comme l'ont révélé les études historiques et anthropologiques) : la *Physis*, la Gens (ou le clan), la Race, la Raison, etc. Au sein de ce registre identificatoire, ego ne s'identifie donc pas sur un mode *autoréférentiel* mais interpelle une forme d'altérité transcendante, qui a notamment fonction de repère symbolique puisqu'il trouve dans cette figure et ses mots d'ordre sa propre raison d'être (à la fois la signification, l'origine et la direction de sa présence au monde).

Si nous devons résumer en une simple formule de quelle manière s'identifie un sujet symbolique, *i.e.* un individu dont le discours identitaire s'inscrit de manière prépondérante dans le registre symbolique, cela donnerait la phrase suivante :

**“Je ne suis pas tout, je ne suis pas pour autant rien,  
je suis simplement quelque chose.”<sup>570</sup>**

Le sujet, lorsqu’il s’unifie et s’identifie symboliquement, a les mêmes propriétés structurales que le signifiant. Il ne se définit donc pas en soi mais « *n’a d’autre unité ni consistance que par rapport aux autres signifiants* », soit par rapport aux autres sujets. De même, le sujet symbolique, à l’instar du signifiant, « *signifie par sa différence d’avec les autres signifiants. Il n’est donc un que du point de vue des autres* »<sup>571</sup> ; il « *n’est pas un en lui-même mais seulement à partir de l’autre signifiant* »<sup>572</sup>. En outre, dans ce registre d’identifications, l’individu se définit moins comme une monade que comme un maillon, « *un élément n’ayant aucune priorité ontologique sur le tout dont il fait partie* »<sup>573</sup> et avec lequel il entretient des liens *communautaires, statutaires* (dans le sens où l’on parle de liens du sang, du sol, de classe, etc.) et non pas sur des liens *sociétaires, contractuels*, où le rapport à l’autre est qualifié d’intéressé, de superficiel voire de virtuel.

Or, les productions cinématographiques constituent un terrain heuristique pour le sociologue et dans lequel il peut trouver des formes idéaltypiques de ses catégories d’analyse (en ce sens, un film peut constituer un véritable *modèle utopique* pour le sociologue et prendre une place centrale dans la construction méthodologique de son travail). Nous pouvons nous référer ici au documentaire américain *Jesus Camp*, réalisé en 2006 par Heidi Ewing et Rachel Grady et sorti en France en 2007, afin de construire l’idéaltypique du sujet symbolique à partir des pratiques et représentations collectives qui y sont mises en scène (en atténuant ou au contraire en grossissant certains de leurs traits caractéristiques).

*Jesus Camp* est un documentaire qui traite d’un mouvement évangélique chrétien aux États-Unis et qui rassemble notamment des dizaines d’enfants durant l’été dans un centre de colonie de vacances dénommé *Jesus Camp* (Camp de Jésus). Un des personnages clés de ce documentaire est Becky Fischer, une pasteure pentecôtiste pour enfants, pour lesquels elle organise des conférences et cette colonie annuelle. Le maître mot qui ordonne tout son discours est « *Dieu* » (ou « *Jésus* »). Elle s’identifie en interpellant la figure de l’Autre de la divinité

---

<sup>570</sup> Nous verrons par la suite que toute définition de soi qui s’inscrit dans la dimension imaginaire consiste en une identification au “tout” tandis que celle qui s’inscrit dans la dimension réelle consiste en une identification au “rien”.

<sup>571</sup> A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 [1984], p. 82.

<sup>572</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>573</sup> F. Farrugia, *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, op. cit., p. 66.

qu'elle appréhende comme un véritable fétiche : les rapports sociaux sont donc réifiés, chosifiés puis personnifiés par la figure du Christ, identifié comme une essence indépendante, ayant une valeur et un pouvoir intrinsèque. La pasteure manifeste une subjectivité substantialiste, mode de pensée qui est celui du racisme puisqu'il « *porte à traiter les activités ou les préférences propres à certains individus ou certains groupes d'une certaine société à un certain moment comme des propriétés substantielles, inscrites une fois pour toutes dans une sorte d'essence biologique ou- ce qui ne vaut pas mieux- culturelle* »<sup>574</sup>.

Dieu est par conséquent conçu comme une altérité transcendante, et non pas comme un simple alter ego. Il est tout-puissant (« *Dieu peut tout faire !* ») et les chrétiens constituent ces petits êtres qui agissent « *au nom de Jésus* », jusqu'à la mort :

« *Je veux les [les enfants du Christ] voir disposés à donner leur vie pour l'Évangile ... aussi radicalement qu'au Pakistan, qu'en Israël et en Palestine ... Car nous détenons, excusez-moi, mais nous détenons la vérité.* » (Becky Fischer)

Les sujets chrétiens que sont donc les enfants de *Jesus Camp* interpellent cette figure de l'Autre et y trouvent leur raison d'être : « *On nous entraîne à sortir et à entraîner les autres. Les entraîner à faire partie de l'armée de Dieu et à accomplir Sa volonté, ce qu'il veut que nous fassions. (...) Vous savez, beaucoup de gens meurent pour Dieu et ils n'ont même pas peur.* » (Levi, 12 ans). L'aliénation est alors énoncée par le sujet chrétien lui-même : « *Je n'écris pas le sermon, c'est Dieu qui le fait. Parfois, je le sens lorsque j'écris, je le sens dans mon bras. Quelqu'un le tient lorsque j'écris. Et je sens que lorsque je commencerai à prêcher, le Saint-Esprit parlera pour moi.* » (Levi, 12 ans). De même, lorsque Rachael, 9 ans, s'apprête à lancer sa boule de bowling, elle se dit à voix basse : « *Jésus-Christ. Ton esprit m'aidera à faire un bon tir. Boule, je t'ordonne au nom de Jésus de bien frapper.* » Puis, quelques instants plus tard, elle se dirige vers une cliente du bowling, une adolescente, et lui dit : « *Dieu vient juste de me dire... qu'il pense à vous et qu'il vous veut avec lui, qu'il veut vous aimer, et qu'il a des projets bien particuliers pour vous.* »

Nous ne développerons pas davantage les multiples énoncés du sujet symbolique idéaltypique qui se trouve mis en scène dans ce documentaire. L'intérêt étant pour nous de volontairement “grossir les traits” des identifications symboliques avant d'évoquer le discours symbolique de certains apprentis sociologues qui, bien évidemment, témoignent d'une certaine

---

<sup>574</sup> P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 18

distance face à ce modèle discursif utopique (même si *Jesus Camp* constitue un documentaire portant sur une réalité effective, ceux qui l'ont réalisé et surtout nous-mêmes n'y avons sélectionné que quelques extraits afin de construire le sujet symbolique sur un mode idéaltypique).

## 11.2. LE CYCLE SYMBOLIQUE DU DON DANS LES ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES

Aucune thèse ou mémoire de sociologie de notre échantillon ne constitue une étude exclusive de la dimension symbolique des faits sociaux ou de leurs manifestations narratives sous la forme d'identifications symboliques. Par contre, plusieurs d'entre eux témoignent d'un intérêt certain vis-à-vis de ce registre identificatoire.

C'est principalement le cas des apprentis sociologues qui se trouvent sous la direction de Barbara B, quasiment tous mobilisant la problématique et maître-mot de leur maître à penser : la transmission<sup>575</sup>. Or, leur attention à l'égard de ce signifiant oriente nettement leur discours sociologique sur la dimension symbolique des faits sociaux et notamment sur un de ses enjeux premiers : la pérennité au-delà des générations du patrimoine social. Et leurs interrogations se portent de ce fait sur les modalités empiriques par lesquelles le patrimoine social se transmet, comment il s'approprie l'hériter et comment l'hériter se l'approprie, etc. Des références communes apparaissent entre les différents écrits : outre les publications de Barbara B (il faut bien rendre à César ce qui appartient à César), on retrouve quasiment systématiquement une référence à la théorie ou tout du moins au vocabulaire maussien concernant le cycle du don : donner, recevoir et rendre le patrimoine social, tel est un des questionnements centraux des écrits des apprentis sociologues de Barbara B.

Ainsi, parmi les différentes thèses sur « *la transmission* » des apprentis sociologues sous la direction de Barbara B, celle de Florence B est celle qui mobilise avec la plus forte récurrence le registre d'identifications symboliques. L'intitulé de sa thèse, soutenue en 2003 à l'*Université*,

---

<sup>575</sup> Nous pouvons noter dès à présent que ce sont des indicateurs objectifs, en plus de nos lectures qualitatives du corpus, qui nous permettent de désigner ainsi la transmission comme un des maîtres mots de la sociologie de Barbara B et de la majorité de ses doctorants. Concernant les indicateurs objectifs, nous pouvons mentionner le fait que parmi les 29 intitulés de thèse sous la direction de Barbara B, enregistrés dans le fichier central des thèses ou constituant l'intitulé des thèses soutenues, le terme transmission apparaît douze fois. À ce signifiant se liant par ailleurs deux principaux champs discursifs : le premier traite du milieu rural, de la profession agricole, des professions artisanale ou patrimoniale, tandis que le second traite de la famille, des générations ou encore du domicile. Ce qui nous renvoie bien au registre symbolique, autour de la question de la pérennisation d'un patrimoine professionnel ou culturel et en particulier au sein de l'univers social, souvent réifié, de la famille.

est « *Histoire de liens, histoire de biens. La photographie de famille : mémoire et transmission* ». S’y condensent les principaux mots-clés d’une identification symbolique. En effet, son objet d’étude, la photographie de famille, est ainsi identifié comme ce “quelque chose” qui circule de manière transgénérationnelle à travers différents membres d’une famille et qui sont ainsi identifiés comme des agents de transmission. Ces agents de transmission sont reliés entre eux, tels les maillons d’une chaîne, et ont pour fonction de faire circuler un patrimoine social (totalité infinie dont la photographie n’est qu’une partie). Enfin, ces agents de transmission peuvent être considérés comme des sujets symboliques en tant qu’ils doivent se soumettre à la triple obligation de donner, recevoir et rendre ce morceau de patrimoine social qu’est la photographie de famille.

Pour autant, la population d’étude ne peut ainsi être *réduite* à des sujets symboliques, marquant ainsi ses distances avec le sujet symbolique idéaltypique que nous avons proposé en tête de cette section. Car, si Florence B mobilise fréquemment le registre symbolique, qui peut être considéré comme le registre identificatoire dominant de sa thèse de doctorat à partir duquel elle identifie sa population d’étude, il n’en constitue pas le registre exclusif. Viennent se nouer à ce registre différents éléments identificatoires à partir desquels elle souligne notamment les restructurations du patrimoine social transmis, de par l’acte de réappropriation qu’en opèrent ses différents agents de transmission. Florence B parle ainsi du « *mouvement* » qui anime la chaîne symbolique par laquelle circulent les photographies de famille et identifie par conséquent ce patrimoine comme un patrimoine vivant (ce qui constitue une identification réelle du patrimoine) et non pas uniquement comme un patrimoine mort, même si elle exprime de nombreuses fois son intérêt pour la *croissance* en son immuabilité. Ainsi dit-elle que « *c’est le lien de conservation et de transmission de cette image qui nous intéressait plus particulièrement* ». Afin d’étayer davantage notre propos à partir de notre matériau empirique, nous vous proposons plusieurs extraits de cette thèse de doctorat dans lesquels le discours sociologique de Florence B s’ancre dans le registre d’identifications symboliques et plus spécifiquement la problématique anthropologique du cycle du don :

**Le cycle symbolique du don par le prisme des photographies de famille.**

**Quelques extraits de la thèse de Florence B (c’est nous qui soulignons)**

« [...] *étudier la photographie de famille dans un tout, qui était l'histoire de vie. Et pour élargir cette ambition, notre but était de reconstituer une **histoire de vie transgénérationnelle** à partir de photographies de famille, nous permettant ainsi d'analyser tout le processus de **transmission** qui se joue **au travers des générations**, des alliances et des fratries avec l'outil photographique.* » ;

« *partons sans plus attendre à la découverte du mystère photographique, de **la chaîne qui lie ensemble** les photographies de famille, et du mouvement qui les anime.* »

« *vestige historique* réveillant sans cesse une foule de souvenirs, outil de **mémoire fixant** le passé pour générer dans le présent tout un phénomène social, cet objet touche une multitude d'individus, dans leur vie quotidienne, sociale, familiale, et personnelle. »

« *Les photographies de famille, bien qu'étant chacune unique, sont liées les unes aux autres. Pour reprendre notre métaphore, elles sont comme **les branches d'un arbre**, un arbre dont **les racines** sont l'histoire, et la sève, la vie familiale.* »

« *Pour être plus précis, c'est **le lien de conservation et de transmission** de cette image qui nous intéressait plus particulièrement.* »

« *tous ces comportements de **demandeur, receveur, et donneur** sont riches d'informations. Plus qu'un simple rapport d'une personne à un objet familial, il dévoile le rapport de cette même personne au **temps, au passé, au présent et à l'avenir**, un rapport aux personnes de son environnement, de son **histoire, un rapport identitaire...*** »

« *l'instant saisi se trouve **fixé pour toujours**, la vie **s'immortalise**.* »

« *La photographie de famille est un tremplin qui **récapitule, conserve, condense** des relations sociales, des rôles sociaux, pour les **renforcer, les intensifier** »*

« **HISTORIQUE DE NOTRE TRAVAIL OU RETOUR AUX ORIGINES** » (titre de chapitre)

« *Tout comme chaque photographie a une **histoire**, ce travail a lui aussi son **histoire** qui **remonte** à notre licence de sociologie.* »

Nous pouvons mettre en évidence un trait caractéristique des identifications symbolique des faits sociaux qu'effectuent les apprentis sociologues et concernant spécifiquement la problématique du cycle du don : c'est ce que nous pouvons nommer le discours des origines. C'est-à-dire le discours qui est présent dans tous les textes religieux et évoque la genèse de la chaîne symbolique. Ainsi pouvons-nous tout d'abord remarquer que quasiment l'intégralité des thèses et mémoires de sociologie comportent un chapitre historique et dans lequel il est toujours question d'identifier un début, un commencement, avec la mise en scène de précurseurs ou de pères fondateurs. La dimension socio-analytique d'une thèse peut d'ailleurs se manifester par ce genre de discours, lorsque l'apprenti sociologue tient à préciser quelle est l'origine de son travail de recherche. C'est ce que nous avons fait (nous sommes très loin d'échapper, "en tout extériorité", à notre problématique de recherche, cela va de soi) et c'est ce que réalise

notamment Florence B lorsqu'elle avance en tête d'un chapitre intitulé « *Historique de notre travail ou retour aux origines* » que « *tout comme chaque photographie a une histoire, ce travail a lui aussi son histoire qui remonte à notre licence de sociologie* ».

Fixer une origine à son objet, c'est l'extraire du mouvement interminable de l'historicité. Alors, par rapport au documentaire *Jesus Camp*, il ne s'agit pas de fixer la naissance de Jésus mais de fixer par exemple la naissance du skate-board pour nous référer à la thèse de Jean-Michel B<sup>576</sup> : « *Le skate est une des nombreuses pratiques nées du phénomène "glisse". C'est ainsi dans un souci de remonter aux prémices que nous commençons par expliquer la naissance de ce mouvement* » (c'est nous qui soulignons). Jean-Michel B parle même de « *la culture glisse originelle* » et identifie aussi des « *précurseurs* » dans son exploration des « *origines culturelles de la glisse* », qu'il localise en l'occurrence sur les plages californiennes des années 1960. C'est sur ces plages que « *'l'esprit de la glisse' fut élaboré* » (ou encore « *l'esprit rebelle originel de la "glisse"* »). Jean-Michel B nous proposant ici une version moderne de la croyance en la genèse de l'esprit du *hau*<sup>577</sup> du skateboard, qui va par la suite animer ce objet et obliger son possesseur à le faire circuler.

Mais là encore, tout comme Florence B, Jean-Michel B ne réduit pas les skateurs au statut de sujet symbolique en étudiant la manière dont « *les groupes d'héritiers se sont réappropriés à chaque génération le skateboard en acculturant leur propre système de valeurs* ». Il évoque aussi les « *stratégies conscientes* » par lesquelles chaque génération de skateurs essaie de se réapproprier cet héritage culturel tout en le modifiant « *à leur sauce* ». D'une certaine manière, il exploite la problématique introduite par Pierre Bourdieu concernant la « *négociation entre les pulsions et les institutions* »<sup>578</sup>. Soit, plus précisément, la dialectique entre

---

<sup>576</sup> Tout comme Florence B et la plupart des apprentis sociologues de Barbara B, Jean-Michel B mobilise le champ lexical du cycle du don. Il est ainsi question « *d'héritiers* », d'un « *legs* », de « *la donation et la réception de l'héritage culturel* », etc.

<sup>577</sup> Nous faisons bien entendu référence ici à l'Essai sur le don de Marcel Mauss : « *On peut maintenant remarquer que le don des taonga est un don du nom. Ces objets précieux qui sont, selon le proverbe maori, priés de détruire l'individu qui les a acceptés, ont une valeur magique, le hau, la valeur du nom qu'ils emportent avec eux en tant que symboles. Le hau, valeur spirituelle conjointe à l'objet donné, ne s'aliène pas et forcera le donataire à rendre. C'est le sage maori, Tamari Ranapiri, qui explique la théorie du hau* » (M. Mauss, « *Essai sur le don* » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001)

<sup>578</sup> P. Bourdieu et J. Maître, « *Avant-propos dialogué* » à *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, p. IX. Dans le cadre de cet avant-propos avec le psychanalyste Jacques Maître, Pierre Bourdieu évoque cette problématique en présentant le travail de recherche que mène son collègue et ami chercheur : « *Ce qui caractérise l'ensemble des recherches que tu as menées depuis quelques années, c'est l'acharnement avec lequel tu as conduit une enquête méthodique sur des questions qui, d'ordinaire, font l'objet de dissertations plutôt que de véritables analyses vérifiables ou falsifiables : la question des rapports entre la sociologie et la psychanalyse et, plus précisément, la question de l'investissement dans les institutions : comment les dispositions (en tant que potentialités) se révèlent en relation avec certaines institutions ou mieux certains champs (en tant qu'espaces des possibles) ; comment les agents exploitent les institutions pour assouvir leurs pulsions (je pense à Eugène Berry tirant parti des contradictions liées à l'affaire de Mgr Le Nordez) et comment les institutions, inversement, mettent les pulsions des agents au service de leurs fins. [...] le champ offre un espace de possibilités préconstituées ; il*

l'instrumentalisation par l'institution des pulsions narcissiques des individus et réciproquement l'instrumentalisation des institutions par leurs pulsions narcissiques et qui se traduisent notamment par des pulsions d'emprise, où il s'agit de dominer l'objet par la force (ici la culture du skate, mais nous pourrions aussi évoquer le cas des photographies de famille). Ainsi, Jean-Michel B se demande-t-il si les valeurs et techniques des « donateurs » (*i.e.* ceux qui disposent du patrimoine du skate et ont la fonction symbolique de le transmettre, de le faire circuler) ne sont pas « dérobées impunément par des individus voulant s'accaparer et s'identifier à cette culture ? ». On pressent la dérive imaginaire par laquelle l'individu ne s'identifie plus comme un sujet symbolique, assujéti à une figure de l'Autre, mais en se confondant avec elle, finit par "se prendre" pour l'Autre (il s'identifie de manière fusionnelle à la culture du skate dans le sens où le skate "c'est lui", il est "la culture skate faite homme").

Plusieurs thèses des apprentis sociologues sous la direction de Barbara B évoquent la crise du cycle symbolique du don, soit la relative défaillance voire le déclin du registre symbolique au sein des sociétés contemporaines. C'est notamment ce qu'évoque Bertrand B dès l'introduction de sa thèse consacrée à la transmission des savoirs forestiers. Se référant à Régis Debray, un des auteurs clés des thèses effectuées sous la direction de Barbara B, Bertrand B évoque le processus socio-historique par lequel l'espace tend à prendre le dessus sur le temps, le temps long étant celui de la transmission et donc une de ses conditions de possibilité. Dans notre propre terminologie, à travers son opposition entre l'investissement (croissant) de l'espace et celui (décroissant) du temps, c'est la confrontation entre les sujets imaginaire et symbolique qu'il introduit, entre d'un côté le sujet qui se construit en s'inscrivant dans une lignée historique et attend de ses prédécesseurs qu'il le reconnaisse comme un "maillon" de cette chaîne et de l'autre côté le sujet qui se construit en se rendant visible à travers la monopolisation l'espace, attendant d'autrui et surtout de son regard qu'il l'admire "sur le champ", dans l'instantanéité de sa performance. Mais Bertrand B trouve alors dans la profession des entrepreneurs de travaux forestiers (ETF) un lieu de résistance à ce vaste processus de « *crise de l'Institution qui est une crise de la transmission* »<sup>579</sup>. Et nous retrouvons ainsi la problématique du cycle symbolique du don, identifiant notamment sa population d'étude comme « *le premier maillon de ce que l'on appelle la filière forêt-bois* ».

---

*régule les dispositions, c'est-à-dire qu'il les contraint et les censure en même temps qu'il leur ouvre des voies* » (pp. V-VI)

<sup>579</sup> Bertrand B est l'un de ceux qui a le mieux intégré la rhétorique du "maître", Barbara B, et mobilise tout son champ lexical : transmission, place, temps, savoir, famille, désignation, statut, relation entre maître et apprenti, patrimoine, réciprocité, lignée, génération, compétence, etc.



Si ce sont dans les écrits des apprentis sociologues sous la direction de Barbara B que nous retrouvons à la fois la plus fréquente et la plus prégnante mobilisation du registre symbolique afin d'identifier leur population d'étude, ils n'ont bien entendu pas le monopole de ce registre ! Et nous pouvons ainsi évoquer à titre d'exemple la thèse de Marie C, effectuée sous la direction de Louis C, et qui traite des mythes et réalités urbaines dans la vie associative. Le quartier qui constitue alors son terrain de recherche est identifié comme un « *Quartier-Symbole* », dans lequel il se « *noie* » notamment des relations sociales ou va s'effectuer un « *ancrage territorial des associations dites de quartier* ». Nous retrouvons le discours symbolique des origines dans le fait que les habitants de ce quartier trouvent dans cet espace leurs « *racines* ». Et si ce n'est pas l'esprit du don maussien<sup>580</sup> qui circule par-delà les membres de ces associations dites de quartier, ce sont des « *mémoires collectives* » qui vont « *véhiculer* » des imaginaires collectifs et des mythes. D'ailleurs, en définissant notamment le concept de mythe à partir des travaux de Gilbert Durand, Marie C ne peut éviter de réifier « *l'identité de quartier* » des habitants de son échantillon, en recourant ainsi aux concepts de schèmes et symboles archétypaux. De même, elle met l'accent sur la pérennité de cette identité collective dans une temporalité intergénérationnelle en prenant appui sur plusieurs citations de Maurice Halbwachs parmi ses travaux sur la mémoire collective et dans lesquels il évoque la perception « chosifiée » de la réalité sociale<sup>581</sup>.

Enfin, nous pouvons succinctement évoquer un mémoire de master de notre corpus d'écrits sociologiques<sup>582</sup> et dont l'intitulé s'inscrit explicitement dans la problématique maussienne du cycle du don. En effet, ce mémoire rédigé par Sophie E et effectué sous la direction de César E a pour titre « *Le don et contre don dans l'humanitaire, les conflits de représentation du monde* ». Ce n'est donc pas un hasard sociologique si Sophie E mobilise le registre d'identifications symboliques en s'intéressant « *au système don contre don dans l'aide humanitaire* ». On y retrouve une interrogation sur « *l'origine exacte des Touaregs* », Sophie E précisant alors que

---

<sup>580</sup> Si la référence n'est pas explicite, nous retrouvons néanmoins le champ lexical maussien. Marie C parle ainsi de « *différentes manières de donner et de recevoir ou de partager des moments de convivialité* » au sein des associations.

<sup>581</sup> Parmi toutes les citations de Maurice Halbwachs qu'elle mobilise et qui s'inscrivent dans le registre d'identifications symboliques, nous pouvons retenir les deux suivantes : « *Le groupe, au moment où il envisage son passé, sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps.* » ; « *on peut dire que la société immobilise une partie d'elle-même, une partie de sa pensée, celle qui est tournée vers le monde matériel. Elle peut se persuader ainsi, et persuader ses membres, qu'elle ne change point pour l'essentiel et qu'elle ne devient pas autre qu'elle n'était, c'est-à-dire qu'elle dure.* »

<sup>582</sup> Nous pourrions reprendre des passages de quasiment chaque écrit, car tous contiennent nécessairement des identifications symboliques. Seulement, leur présence est parfois marginale. Ce qui n'est pas le cas des écrits que nous avons présentés dans cette section. Maintenant, nous aurions pu prendre davantage de cas en considération mais souhaitions éviter de juxtaposer un trop grand nombre d'extraits d'entretien dans cette section.

si leur origine véritable demeure « *inconnue* », le fait qu'ils soient issus de la « *culture berbère* » est par contre une certitude. Corrélativement à cette problématique du cycle symbolique du don est développée une réflexion sur ce que nous pouvons désigner, à partir de Vincent de Gaulejac, « *l'identité héritée* » des Touaregs. Sophie E prend alors appui sur la parole d'un de ses informateurs afin d'évoquer à la fois la fonction de repère symbolique de cette forme identitaire mais aussi son aspect coercitif, nous sommant de « *ne pas oublier d'où on vient pour savoir qui nous sommes* » (Sophie E).

### 11.3. L'IDENTITÉ SOCIOLOGIQUE HÉRITÉE DE L'UNIVERSITÉ

Si nous nous intéressons maintenant aux entretiens thématiques et aux récits de vie que nous avons réalisés avec quinze apprentis sociologues de *l'Université*, nous pouvons avancer que l'injonction Touareg précédemment avancée selon laquelle il ne faut pas « *oublier d'où on vient pour savoir qui nous sommes* » s'applique dans une certaine mesure à la configuration de *l'Université* et en particulier aux apprentis sociologues qui se trouvent sous la direction de Barbara B et qui témoignent à plus d'un titre d'une forme d'identité sociologique héritée de leur socialisation au métier de sociologue au sein de « *l'équipe transmission* » (nom de l'équipe de recherche dirigée par Barbara B au sein du laboratoire de *l'Université* et qui réunit à ce jour, outre Barbara B, six enseignants-chercheurs maîtres de conférences, quatre membres associés et quinze doctorants)<sup>583</sup>. Non pas qu'il n'existe aucune forme d'identité héritée au sein des autres directions de thèse (soit parmi les apprentis sociologues qui se trouvent sous la direction de Mélodie A, Louis C, Modeste D et César E), mais de la même manière que le registre symbolique est le plus prédominant parmi les écrits des apprentis sociologues de Barbara B, il se trouve que les récits de vie qui témoignent du plus fort ancrage symbolique au niveau de la formation universitaire se situent aussi du côté des apprentis sociologues de Barbara B. Ce qui constitue ce faisant un « air de famille » entre la manière dont ils ont tendance à identifier leur population d'étude et la manière dont ils identifient leur propre histoire de vie avec la sociologie.

Mais afin de déployer toute notre argumentation, nous allons tout d'abord rendre compte de certains indicateurs objectifs qui attestent de l'existence d'un noyau identitaire local concernant plus globalement la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*. Cela constitue un passage obligatoire avant d'aborder de front, dans la prochaine section, un des

---

<sup>583</sup> L'intitulé exact de cette équipe de recherche est « *socio-anthropologie de la transmission professionnelle et culturelle* ».

“fiefs” de la section, celui dirigé par Barbara B. Ce fief atteste donc d’un noyau identitaire encore plus solidifié et qui visiblement tend à “circuler”, sous la forme d’une identité héritée, dans les écrits des différentes générations d’apprentis sociologues qui se trouvent sous la direction de Barbara B, la « *chef* » de l’équipe transmission<sup>584</sup>.

### ***A. L’identité héritée des universités par le prisme de leurs bibliographies***

Au préalable, il nous faut nous arrêter sur la question de l’identité de la section de sociologie et d’anthropologie de *l’Université*. En effet, déterminer l’identité spécifique de l’équipe transmission nécessite de situer cette équipe par rapport aux autres directions de thèse de *l’Université*. Et de la même manière, poser la question d’une identité spécifique à la section de *l’Université* implique la construction de l’espace des prises de position sociologique au niveau national, afin de repérer une éventuelle manière spécifique de faire de la sociologie au sein de *l’Université* par rapport aux autres sections de l’hexagone. Cette question est donc très vaste et complexe, sans pour autant constituer l’axe central de notre recherche. Elle nécessiterait à elle seule une thèse de doctorat.

C’est pourquoi nous allons nous contenter d’un seul indicateur d’objectivation, à savoir le nombre d’occurrences des différents auteurs indiqués dans la bibliographie des thèses de doctorat. Autrement dit, nous allons nous intéresser aux auteurs clés des bibliographies des

---

<sup>584</sup> En parlant ainsi de « *fief* », nous souhaitons notamment mettre en avant la relation d’assujettissement des apprentis sociologues envers leur directeur de thèse et corrélativement le rôle de protection que ce dernier remplit à leur égard. Une analogie avec l’univers féodal nous semble ici pertinent dans le sens où la “place” que reçoit certains “vassaux” (*i.e.* certains doctorants) de leur “seigneur” (*i.e.* leur directeur de thèse) s’inscrit dans une configuration d’interdépendances (au sens éliasien du terme) au sein de laquelle chaque acteur sont liés par des obligations réciproques. Ainsi, la configuration qui structure certaines directions de thèses constitue une sorte de fief, dans lequel le direction de thèse, en tant que seigneur, est obligé d’entretenir ses vassaux (obtention de contrats et financement de leurs recherches, don de charges de cours...) et de les protéger (notamment des autres “seigneurs” locaux et nationaux). Réciproquement, les doctorants, en tant que vassaux, sont tenus de rendre hommage à leur directeur de thèse (citations, plébiscite durant leurs communications...), à l’inverse ils ne doivent jamais les nuire (et notamment nuire à leur réputation, en osant par exemple discuter fondamentalement leur discours). Ils doivent aussi l’aider (*auxilium*), notamment lorsqu’il est attaqué par d’autres seigneurs, et éventuellement le conseiller dans les décisions judiciaires et politiques (*concilium*). Bien évidemment, aussi bien la relation d’assujettissement et la protection sont relatives d’une direction de thèse à une autre et ne résument en aucun cas toutes les différentes formes de relations et d’interactions qu’il peut exister entre un apprenti sociologue et son directeur de thèse. Par ailleurs, si « *l’équipe* » dirigée par Barbara B présente plus que les autres les caractères d’un fief, c’est notamment de par la forte identité collective qui se dégage des discours de ses apprentis sociologues, qui forment ainsi un “entre-soi” autour de Barbara B et de sociologie. Cet “entre-soi” étant notamment désigné péjorativement voire stigmatisé par certains sociologues et apprentis sociologues de *l’Université*, ce qui ne peut que le renforcer (et que nous renforçons probablement qu’on le veuille ou non à travers ce présent travail de recherche)... : « *Or ce stigmatisme n’est évidemment pas sans effet sur ceux qu’il vise : il tend à consolider “ l’entre-soi ”, à renforcer la clôture du groupe sur lui-même, à conforter une “ mentalité de forteresse assiégée ”, etc. Bref, l’imputation de sectarisme est performative...* » (G. Mauger, « Autour de Bourdieu... Gérard Mauger », entretien électronique réalisé avec les membres de la liste Champs », coordonné par Raphaël Desanti, Février 2005, [en ligne] <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/gmauger/entretien0502.html>. Page consultée le mercredi 8 septembre 2010)

thèses de doctorat en sociologie au niveau national, ceux au niveau de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* et enfin ceux au niveau de l'équipe « *transmission* » dirigée par Barbara B. Cet indicateur comporte des biais indéniables si on part du principe que les auteurs situés dans une bibliographie constituent *ipso facto* les auteurs clés du doctorant. Il est évident que des auteurs insérés en bibliographie peuvent n'y être présents qu'à titre d'artifice, pour faire plaisir à son directeur de thèse ou à son jury de thèse ou encore parce qu'il faut se courber face aux auteurs qui font "autorité" dans le champ sociologique bien que l'apprenti sociologue n'en pense pas moins. Alors pourquoi retenir un tel indicateur ? C'est que, précisément, nous interrogeons la force coercitive d'un champ au niveau national et au niveau local, qui oblige ses nouveaux entrants à insérer tel auteur et à l'inverse à surtout ne pas mettre tel autre auteur, même s'il s'agit d'un grand "Nom" de la sociologie. C'est parce que nous nous intéressons à ce qui peut prendre la forme d'un(e croyance à un) ordre symbolique, mieux, d'un « *ordre du discours* »<sup>585</sup> au sein d'une section de sociologie et d'anthropologie que nous souhaitons jeter un œil à ce qui s'y trame à sa surface. Et l'un des indicateurs objectifs qui permet d'appréhender la surface des discours sociologiques, ce sont les bibliographies.

Nous devons nous contenter de cet unique et imparfait indicateur dans ce présent travail de recherche mais nous espérons pouvoir investir bien davantage cette piste de recherche dans nos travaux à venir. Réaliser une étude comparative des auteurs clés des bibliographies de toutes les thèses de doctorat en sociologie soutenues ces dix dernières années en France, en la confrontant à celles des versions éditoriales de ces thèses, constituerait une recherche fastidieuse mais sans doute potentiellement heuristique. Peut-être pourrions-nous nous y engager, du moins nous l'espérons.

Pour l'instant, contentons-nous de notre échantillon. Mais si nous disposons d'ores et déjà d'un échantillon des thèses soutenues au sein de *l'Université*, nous n'avons pas encore fait mention d'un échantillon national. Pour cela, il était impensable d'aller dans différentes bibliothèques universitaire de France afin d'accéder aux archives des thèses soutenues, comme nous avons pu le réaliser à *l'Université*. Ce sont les nouvelles technologies qui nous ont permis de nous constituer un échantillon aléatoire des thèses soutenues dans plusieurs universités françaises ces dernières années en sociologie. Car il se trouve que de plus en plus d'écoles doctorales proposent à leurs doctorants de mettre en ligne leur thèse de doctorat, dans leur version électronique intégrale.

---

<sup>585</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Nous nous sommes alors tournés vers TEL (Thèses En Ligne) qui est une des composantes d'une plateforme HAL (Hyper Article en Ligne) que le Centre pour la Communication Scientifique Directe (CCSD) a mis en place. TEL est destiné à l'auto-archivage en ligne des thèses de façon à rendre rapidement et gratuitement disponibles ces documents scientifiques<sup>586</sup>.

Au 30 juin 2010, le serveur TEL disposait de 17 499 documents avec texte intégral. C'est ce même jour que nous avons pu consulter et enregistrer plusieurs dizaines de thèses de doctorat en sociologie. Nous avons alors opéré avec méthode en délimitant notre recherche aux cent dernières thèses de doctorat classées dans le domaine des sciences de l'homme et de la société, ce qui correspond le jour de la saisie à la période allant du 6 décembre 2005 au 25 mai 2010. Ensuite, nous avons affiné notre recherche en ne retenant que les thèses dont la spécialité est la sociologie. On obtient alors un échantillon de 44 thèses, dont :

- 7 thèses soutenues à Toulouse le Mirail ;
- 5 thèses soutenues à l'EHESS ;
- 4 thèses soutenues à Aix-Marseille ainsi qu'à Cachan ;
- 3 thèses soutenues à Paris V René Descartes ainsi qu'à Rennes II ;
- 2 thèses soutenues à Grenoble ainsi qu'à Paris Dauphine, Paris Nanterre et Paris I Panthéon Sorbonne ;
- 1 thèse soutenue à Bordeaux II ainsi qu'à l'Université de Bourgogne, Caen, l'EN Ponts et Chaussées, Paris Est Val d'Essonne, Lille 1, Paris Est Marne la Vallée, Montpellier III, Tours et Versailles Saint Quentin

Nous avons ajouté à cet échantillon que nous pouvons dénommer TEL sept thèses de doctorat en sociologie de la bibliothèque numérique IRIS qui se compose de thèses soutenues à l'Université Lille 1 Sciences et technologies (mais aussi d'HDR et DSR ainsi qu'une collection d'ouvrages et de périodiques de référence en histoire des sciences)<sup>587</sup>. Au 30 juin 2010, sept thèses de doctorat inscrites dans la section sociologie, anthropologie et soutenues à Lille 1 sont accessibles dans un format électronique (cinq en version intégrale, les deux autres se limitant à l'introduction et la bibliographie). Nous avons intégré ces sept thèses IRIS dans

---

<sup>586</sup> « Le serveur TEL (thèses-en-ligne) a pour objectif de promouvoir l'auto-archivage en ligne des thèses de doctorat et habilitations à diriger des recherches (HDR), qui sont des documents importants pour la communication scientifique entre chercheurs. TEL est un environnement particulier de HAL et permet donc, comme HAL, de rendre rapidement et gratuitement disponibles des documents scientifiques, mais en se spécialisant aux thèses de doctorat et HDR. Le CCSD n'effectue aucune évaluation scientifique des thèses ou habilitations déposées, puisque c'est le rôle du jury. » (TEL. Serveur de thèses multidisciplinaire, [en ligne] [http://tel.archives-ouvertes.fr/index.php?halsid=drvr4ti54l7su4m807a4ncqvn0&action\\_todo=home](http://tel.archives-ouvertes.fr/index.php?halsid=drvr4ti54l7su4m807a4ncqvn0&action_todo=home))

<sup>587</sup> IRIS, [en ligne] <https://iris.univ-lille1.fr/dspace/>

l'échantillon TEL, ce qui nous donne donc un échantillon dénommé TELIRIS, composé de 51 thèses de doctorat (l'Université de Lille 1 étant la plus représentée avec huit thèses de doctorat).

Nous avons ajouté un troisième échantillon qui a l'intérêt d'être comme celui de *l'Université*, c'est-à-dire local. Il s'agit en l'occurrence de thèses soutenues à l'Université Lyon 2 et qui sont disponibles en version électronique et intégrale sur le portail francophone de thèses en ligne *Cyberthèses*<sup>588</sup>. Au 1<sup>er</sup> juillet 2010, les thèses de doctorat en sociologie soutenues à la faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lyon 2 et archivées dans la base de données électronique *Cyberthèses* sont au nombre de 77. Parmi ces 77 thèses numériques archivées, seules 39 sont en français et accessibles en intégralité<sup>589</sup>. Concernant la période prise en compte pour ces 39 thèses archivées, les dates de soutenance vont du 4 mars 1998 au 8 avril 2010, ce qui équivaut à notre échantillon de référence qui est donc celui de *l'Université* (qui va quant à lui de 1999 à janvier 2009).

Ainsi, cela nous donne trois échantillons quantitativement comparables :

- l'échantillon de *l'Université*, qui se compose de 30 écrits sociologiques (corpus qui se compose plus précisément de 20 thèses de doctorat et de 10 mémoires de Master/DEA) ;
- l'échantillon TELIRIS, qui se compose de 51 thèses de doctorat (échantillon aléatoire national) ;
- l'échantillon *Cyberthèses*, qui se compose de 39 thèses de doctorat (échantillon aléatoire local, se délimitant à la faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lyon 2) ;

Parmi ce corpus de 110 thèses de doctorat et 10 mémoires de Master/DEA, nous nous sommes donc intéressés aux bibliographies mais avons dû, là encore, délimiter nos investigations. Ainsi puisque ce sont les auteurs clés de ces bibliographies que nous recherchons, nous n'avons pris en compte que les auteurs qui bénéficient d'au moins trois références bibliographiques concernant le corpus des thèses et de deux références bibliographiques concernant le corpus des mémoires de Master/DEA. Telle est du même coup la définition de "l'auteur clé" que nous élaborons. Définition partielle et partielle, nous en avons

---

<sup>588</sup> « *L'université Lyon 2 est la première université française et l'une des premières au monde qui archive et diffuse en format numérique les thèses soutenues. Cette politique qui est mise en œuvre de manière systématique depuis 2000, permet l'archivage et la diffusion sur internet de 1410 thèses, soit la quasi totalité des thèses soutenues depuis cette date et un fonds de thèses antérieures qui s'enrichit régulièrement.* » (*Cyberthèses Université de Lyon 2*, [en ligne] <http://theses.univ-lyon2.fr/>)

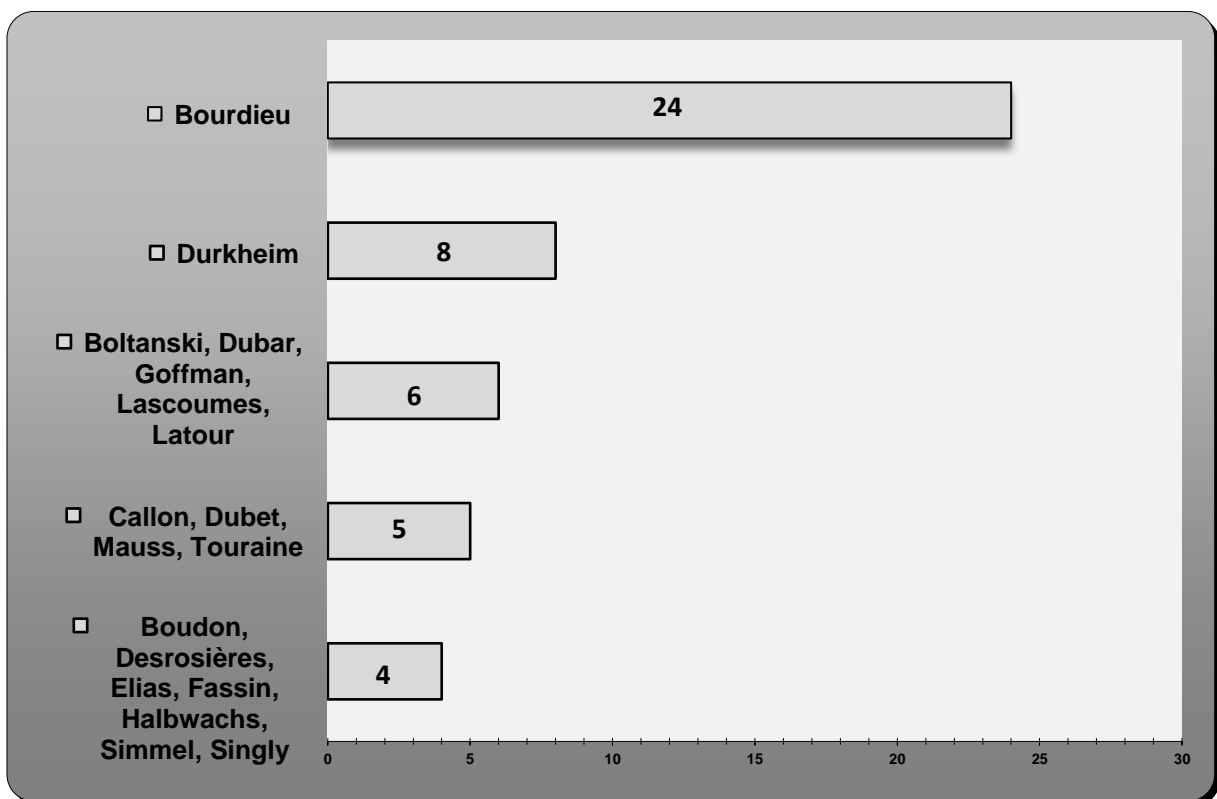
<sup>589</sup> Concernant celles qui ne sont pas accessibles en intégralité, il y a deux raisons qui sont avancées : - les corrections demandées par le jury ne sont pas encore effectuées, ce qui explique pourquoi la thèse ne peut être consultée ; - l'auteur de la thèse a refusé sa diffusion sur Internet.

bien conscience, mais qui a au moins le mérite de clairement délimiter nos investigations, ou, pour le dire sur un ton plus épistémologique, notre construction de l'objet.

### ***B. Analyse de l'échantillon TELIRIS***

De manière cumulative, nous avons obtenu 758 auteurs ayant au moins trois références bibliographiques parmi les bibliographies des 51 thèses de l'échantillon TELIRIS. Bien évidemment, des auteurs apparaissent dans plusieurs bibliographies, ce qui nous permet d'obtenir par ces recoupements une hiérarchie des auteurs clés de cet échantillon aléatoire de thèses de doctorat en sociologie soutenues parmi une dizaine d'universités françaises :

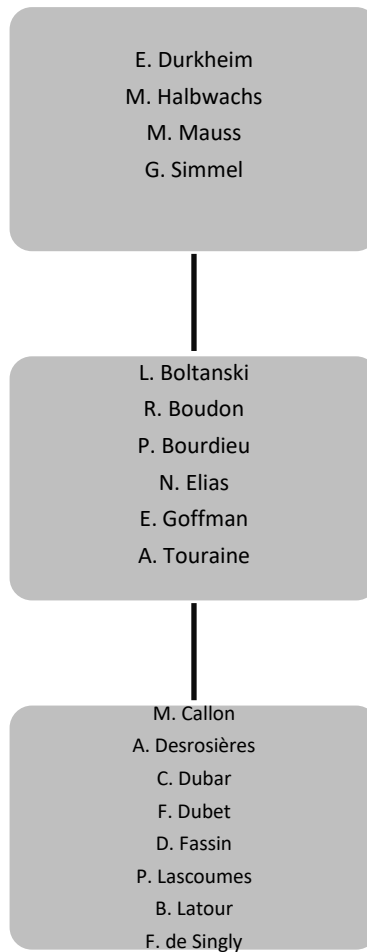
**Graphique n°1. Auteurs clés des bibliographies de l'échantillon TELIRIS**



**Lecture :** Parmi les 51 thèses de l'échantillon TELIRIS, 24 thèses comportent au moins trois références bibliographiques ayant pour auteur principal Pierre Bourdieu.

Maintenant, si nous essayons de mettre de l'ordre dans cette hiérarchie selon un axe diachronique, en faisant ainsi apparaître plusieurs générations de sociologues, c'est en quelque sorte un arbre généalogique de la sociologie contemporaine que nous pouvons esquisser, à partir des auteurs clés des bibliographies des thèses de doctorat en sociologie récemment soutenues. Il s'agit en l'occurrence plutôt d'un arbre généalogique des sociologies contemporaines, tant les auteurs clés produisent des sociologies différentes (sur un plan paradigmatique, méthodologique comme axiologique) :

### Arbre généalogique de l'échantillon TELIRIS



En ce qui concerne la hiérarchie des auteurs clés (graphique n°1), s'il n'est pas surprenant de voir le nom de Pierre Bourdieu en tête, l'écart ne nous semble par contre pas si évident que cela. En l'occurrence, il nous a surpris par son importance, Pierre Bourdieu étant très largement devant tous les autres sociologues, dans un échantillon de thèses récemment soutenues (2005-2010). Alors bien évidemment, encore une fois, nous n'ignorons pas les biais d'une telle production de données. Outre les arguments que nous avons d'ores et déjà avancés s'ajoute le fait que Pierre Bourdieu est peut-être quasiment autant cité que critiqué voire fustigé. Il n'empêche que la réalité objectivée est là : que ce soit juste pour faire plaisir à son directeur de thèse, à son jury ou que ce soit pour "se payer" Bourdieu le temps d'un chapitre, la norme du champ a parlé !

Et cette hiérarchie nous semble autant intéressante par les auteurs qui s'y trouvent que par ceux qui n'y sont pas. Ainsi, il est tout de même surprenant de ne pas voir apparaître Max Weber et de voir par contre en si bonne position Émile Durkheim. Car on aurait pu penser qu'en ces heures où l'interactionnisme, l'ethnométhodologie et autres sociologies qui se disent



“compréhensives” tiennent le haut du pavé éditorial et ont bonne presse dans les cours magistraux universitaires, on aurait pu penser que le vieux Max Weber (la compréhension, l’activité sociale...) l’emporte sur le vieux Émile Durkheim (l’explication, les faits sociaux...). Il semble donc que le « *tournant pragmatique* » que la sociologie a connu autour des années 1980 (selon les dires de sociologues comme Luc Boltanski, Philippe Corcuff, Nicolas Dodier, etc.) ait tourné à l’avantage de Georg Simmel sans trop affaiblir l’orthodoxie durkheimienne et au détriment, apparemment, de Max Weber (ce qui peut signifier aussi qu’il est nommé dans le texte mais jamais lu, comme un certain Karl Marx). En tout cas, si nous prenons cette hiérarchie d’auteurs clés et cet arbre généalogique en guise de plan pour rédiger un ouvrage généraliste pour présenter les sociologies contemporaines mais aussi l’histoire de la sociologie à partir de ce qu’en font les sociologies contemporaines, cela occasionnerait certains bouleversements.

### ***C. Analyse de l’échantillon Cyberthèses***

Concernant l’échantillon réunissant 39 thèses soutenues à la faculté d’anthropologie et de sociologie de l’Université Lyon 2, nous retrouvons de nouveau Pierre Bourdieu largement en tête parmi les différents auteurs clés. Concernant les autres sociologues, nous pouvons distinguer d’un côté les auteurs clés du champ sociologique contemporain (réunissant, toutes générations de sociologues confondues, Norbert Elias, Erving Goffman, Anne Gotman, J-C. Kaufmann, Jean-Claude Passeron, François de Singly, Alain Touraine et Max Weber) et de l’autre côté les auteurs clés “locaux”, *i.e.* les professeurs à la faculté de sociologie et d’anthropologie de l’Université Lyon 2 (à savoir Yves Grafmeyer et Bernard Lahire).

L’échantillon Cyberthèses partage avec la section de *l’Université* un enracinement institutionnel pluridisciplinaire associant la sociologie et l’anthropologie. Ce faisant, nous ne retrouvons pas que des sociologues parmi les auteurs clés (à la différence de l’échantillon TELIRIS qui lui se limite à la sociologie comme spécialité) mais aussi des ethnologues et des anthropologues (Marc Augé, Georges Balandier, François Laplantine<sup>590</sup>, Claude Lévi-Strauss et Marcel Mauss), des philosophes (Michel Foucault, Paul Ricœur) mais par contre aucun psychologue ou psychanalyste. On retrouve ainsi le même axe de pluridisciplinarité que dans la section de *l’Université* et plus particulièrement du côté de Barbara B et Louis C<sup>591</sup> (et non

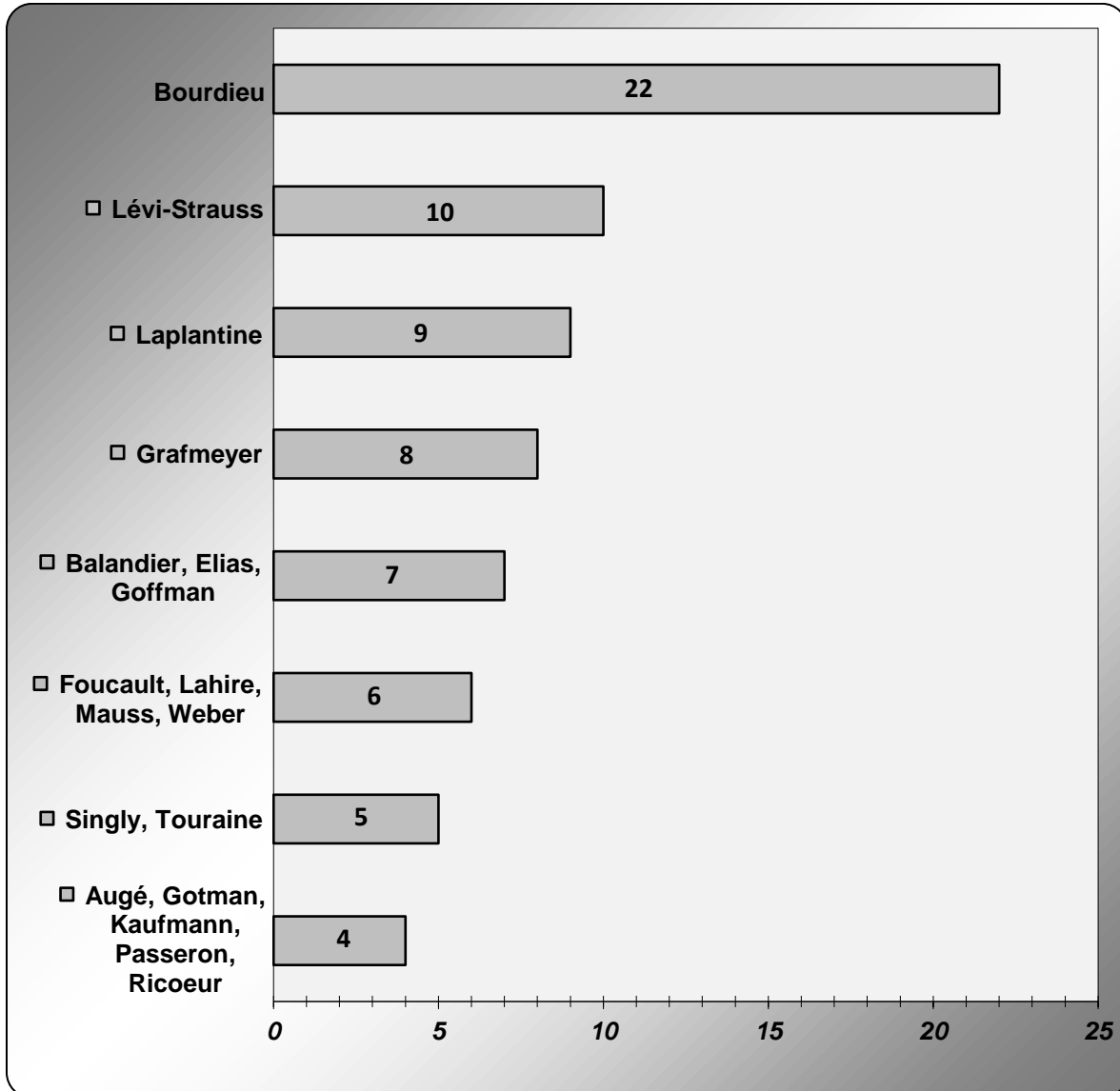
---

<sup>590</sup> François Laplantine est professeur d’anthropologie à Lyon 2, il constitue ce faisant un auteur clé local. Le fait qu’il travaille notamment dans le domaine de l’ethnopsychanalyse explique la présence, bien que mineure, d’un chercheur comme Georges Devereux parmi les auteurs clés des thèses de doctorat.

<sup>591</sup> Cf. Notre chapitre consacré à la pluridisciplinarité des professeurs de sociologie de *l’Université* dans notre première partie.

pas un axe sociologie-philosophie-psychanalyse comme c'est plutôt le cas de Modeste D et César E).

**Graphique n°2. Auteurs clés des bibliographies de l'échantillon Cyberthèses – Lyon II**

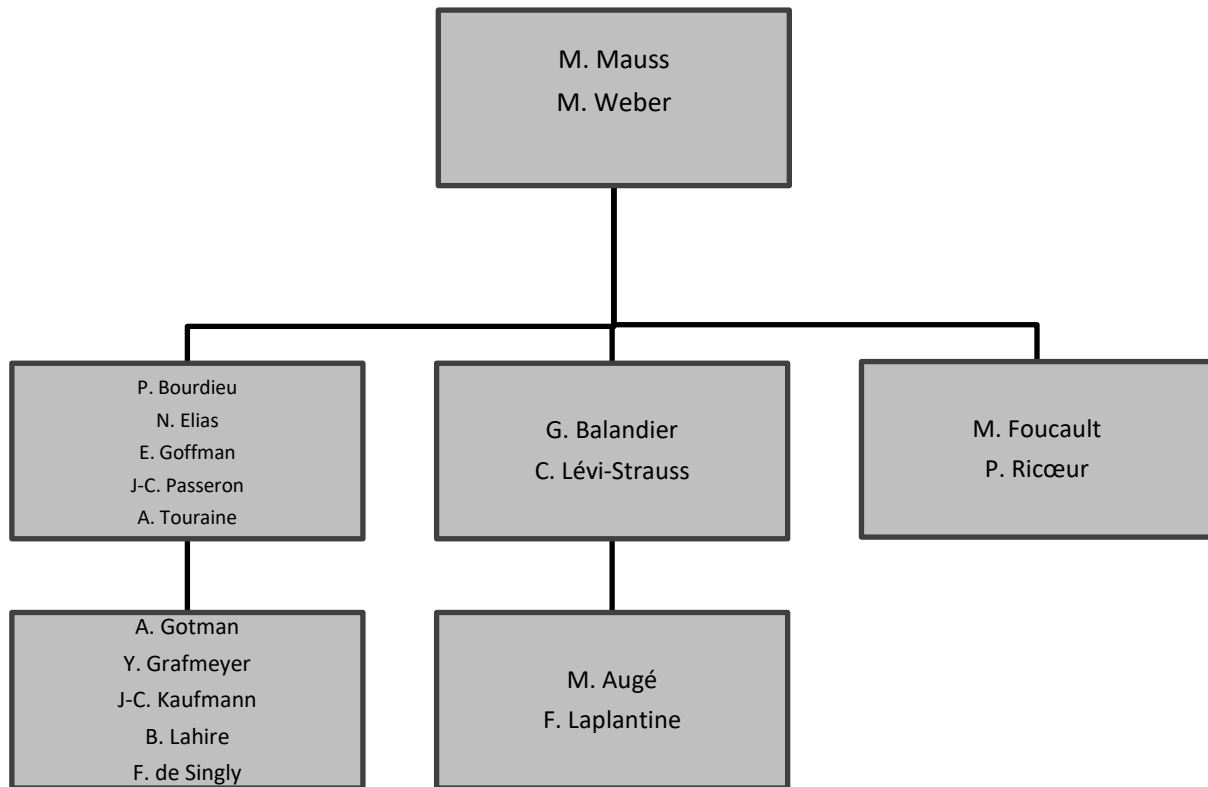


**Lecture :** Parmi les 39 thèses de l'échantillon Cyberthèses – Lyon II, 22 thèses comportent au moins trois références bibliographiques ayant pour auteur principal Pierre Bourdieu.

De par la pluridisciplinarité de l'échantillon Cyberthèses, son arbre généalogique se décline logiquement en plusieurs branches. La surabondance des auteurs clés sociologues font de la sociologie la colonne vertébrale de la faculté de sociologie et d'anthropologie de Lyon 2, l'ethnologie et l'anthropologie constituant son principal bras droit tandis que la philosophie tient donc une position plus marginale. Ce qui témoigne de nouveau de la proximité avec Barbara B et Louis C. Il ne s'agit pas d'une pluridisciplinarité multipolarisée comme c'est le cas du côté de Mélodie A, Modeste D et César A à l'Université. On peut aussi remarquer une

rupture générationnelle vis-à-vis de la philosophie contemporaine (les philosophes auteurs clés sont donc marginalisés à la sphère de l’histoire des idées, dans laquelle les sociologues vont éventuellement piocher quelques outils de pensée).

### Arbre généalogique de l’échantillon Cyberthèses – Lyon II



#### ***D. Analyse de l’échantillon de l’Université***

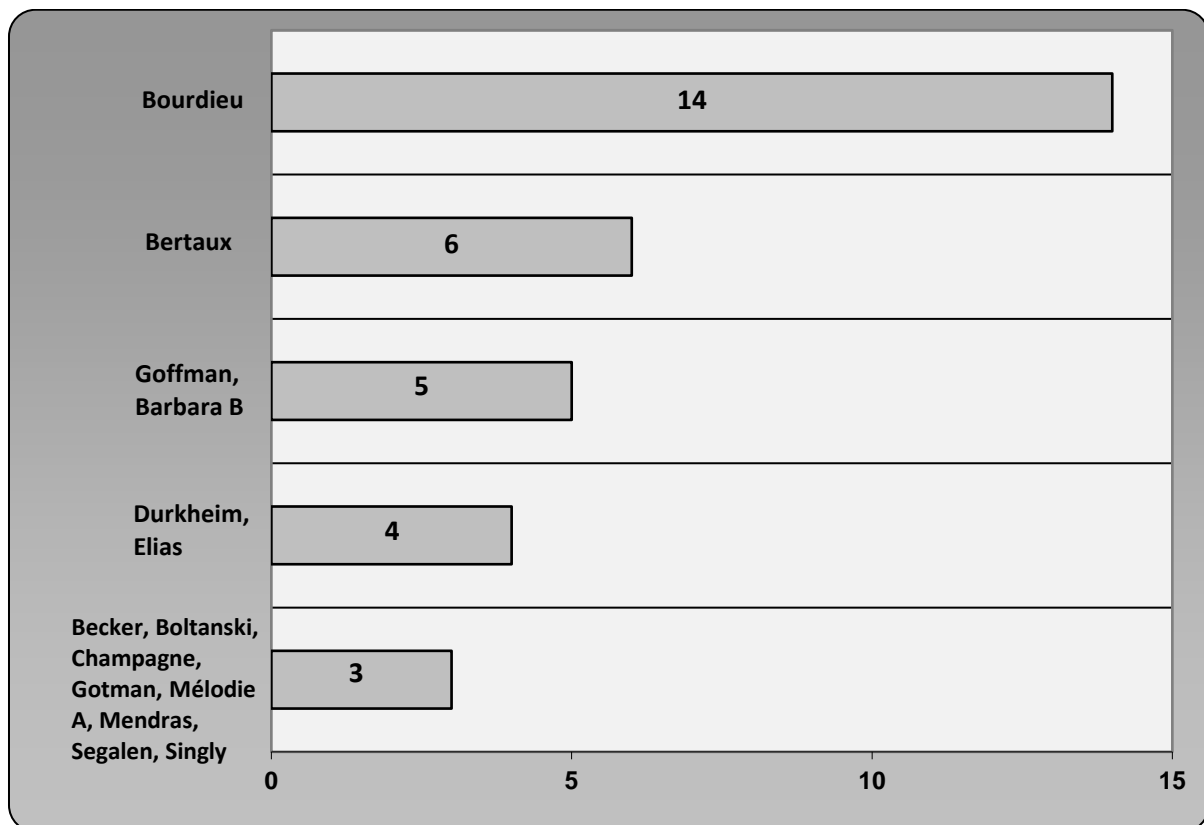
Passons désormais à l’échantillon de référence de notre travail de recherche, celui rassemblant une partie de l’équipe pédagogique et des apprentis sociologues de *l’Université*. Puisque les enquêtés de cet échantillon ne sont pas au même stade de formation, nous avons distingué les bibliographies des thèses de doctorat d’un côté et celles des mémoires de Master/DEA de l’autre.

Commençons par évoquer les bibliographies des thèses de doctorat. Sans surprises, c’est toujours Pierre Bourdieu qui caracole en tête de la hiérarchie des auteurs clés. Par contre, plus surprenant, on n’y trouve que des sociologues. Alors que la section de *l’Université* est institutionnellement reconnue comme une section de sociologie et d’anthropologie et alors que Barbara B et Louis C mettent fortement en avant cette étiquette pluridisciplinaire (à l’image des entretiens que nous avons effectué avec eux deux), on aurait pu s’attendre à voir apparaître

quelques auteurs clés non sociologues, en dehors de l'aspect multicartes d'un Pierre Bourdieu ou d'un Émile Durkheim. Maintenant, petite nuance, cela peut aussi être induit par la surreprésentation des apprentis sociologues de Barbara B au sein de l'échantillon de l'Université. Car l'étiquette d'anthropologue est encore davantage revendiquée du côté de Louis C que du côté de Barbara B, qui propose à ses doctorants un discours plus "classique".

### Graphique n°3

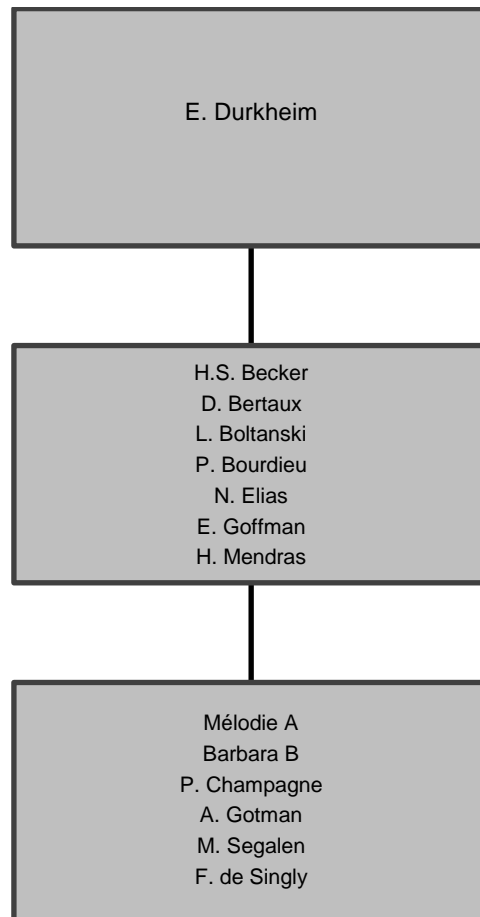
#### Auteurs clés des bibliographies des thèses de doctorat en sociologie de l'Université



**Lecture** : Parmi les 18 thèses de doctorat en sociologie soutenues à l'Université et composant notre échantillon, 14 thèses comportent au moins trois références bibliographiques ayant pour auteur principal Pierre Bourdieu.

Concernant l'arbre généalogique que nous pouvons élaborer à partir de ces quelques données, il reflète donc la monodisciplinarité des auteurs clés de l'Université (en terme de discipline de rattachement) mais aussi la présence de sociologues locaux (Mélodie A et Barbara B).

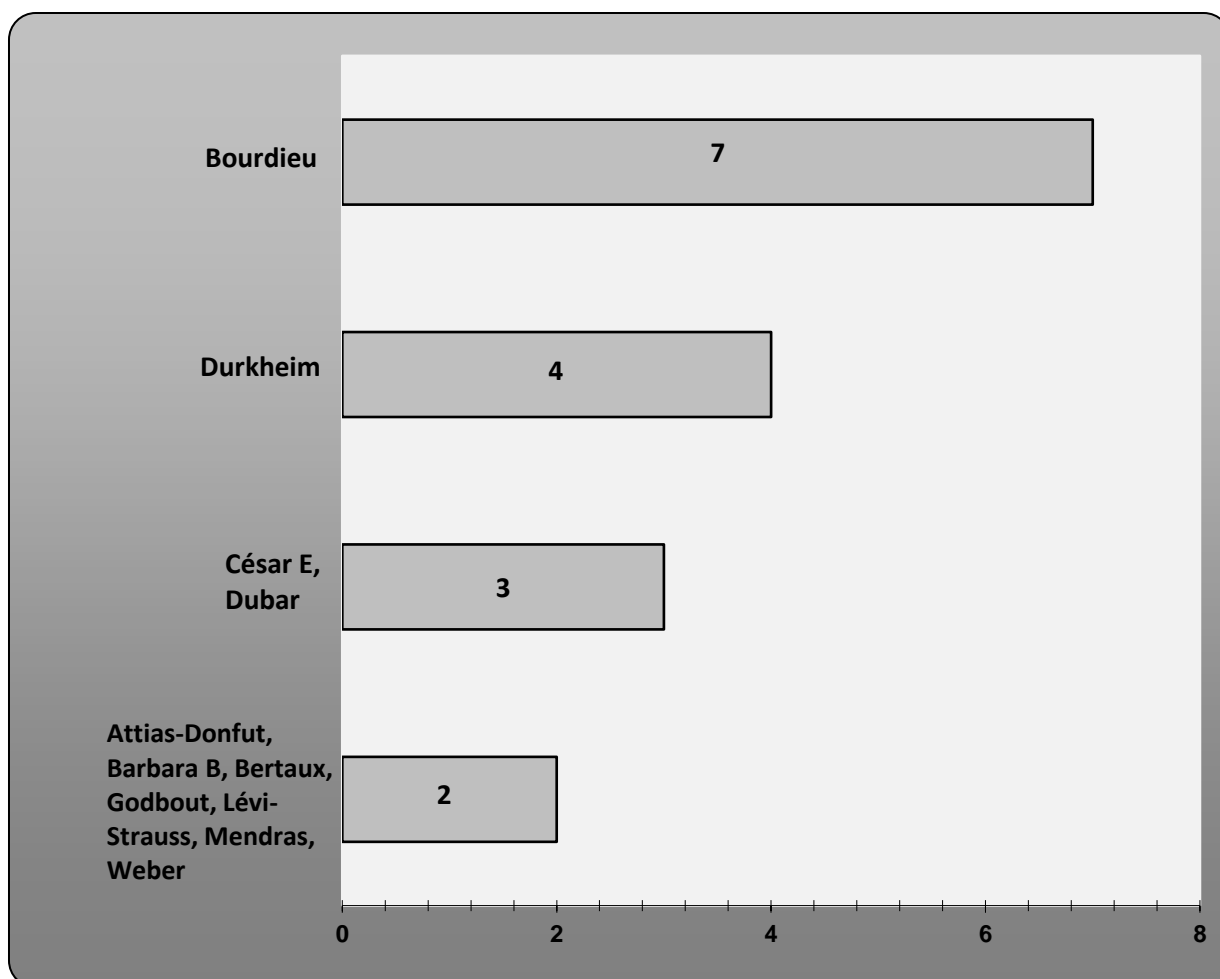
#### Arbre généalogique des thèses de l'Université



Enfin, concernant l'échantillon spécifique de mémoires de master ou DEA (E = 10), nous avons du modifier notre catégorisation face à la plus faible taille des bibliographies. Ainsi, un auteur clé d'un mémoire de master ou de DEA est considéré comme un auteur clé dès l'instant qu'il bénéficie d'au moins deux références bibliographiques. Nous y retrouvons alors encore une fois Pierre Bourdieu en tête, suivi de quelques auteurs clés locaux (Barbara B et César E). On peut noter la présence de Claude Lévi-Strauss, manifestant pour le coup la pluridisciplinarité plus visible au niveau des master de même que la présence à la fois d'Émile Durkheim et Max Weber. On peut y voir peut-être un effet du conformisme scolaire plus appuyé des étudiants quand ils rédigent un mémoire de second cycle, citant alors davantage les auteurs canoniques de la discipline et corrélativement s'orientant dans une moindre mesure vers des sociologues spécialistes d'un thème ou d'une problématique en particulier.

#### **Graphique n°4**

#### **Auteurs clés des bibliographies des mémoires de master (ou DEA) de l'Université**



**Lecture** : Parmi les 10 mémoires de Master (ou DEA) soutenus à *l'Université* et composant notre échantillon, 7 mémoires comportent au moins deux références bibliographiques ayant pour auteur principal Pierre Bourdieu.

### ***E. Principaux enseignements à retenir***

Quels principaux enseignements pouvons-nous tirer de ces quelques graphiques et arbres généalogiques ? Concernant les auteurs clés qu'ont en commun les trois échantillons (TELIRIS concernant l'échantillon national ; Cyberthèses concernant l'échantillon de la faculté de sociologie et d'anthropologie de L'Université Lyon 2 ; notre échantillon de référence des thèses et mémoires de *l'Université*), parmi la génération des "pères fondateurs", aucun sociologue n'est présent de manière systématique mais il est intéressant de noter que ce sont Émile Durkheim et Marcel Mauss qui constituent le couple "fondateur" le plus fréquent et non pas le couple Émile Durkheim et Max Weber (uniquement auteur clé dans l'échantillon de Lyon 2).

Parmi la génération de "la reconstruction de la sociologie française"<sup>592</sup>, soit celle des années 1950-1970, Pierre Bourdieu, Norbert Elias et Erving Goffman sont systématiquement

<sup>592</sup> F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan, 2000

des auteurs clés et c'est le cas deux fois sur trois concernant Luc Boltanski (échantillons TELIRIS et *l'Université*) et Alain Touraine (échantillons TELIRIS national et Cyberthèses Lyon 2). Notons que Pierre Bourdieu bénéficie d'une fréquence de citations bien supérieure à celle de ses compères. Si on compare cette hiérarchie au sein de cette génération par rapport à un ouvrage de référence à ce sujet comme celui de Pierre Ansart<sup>593</sup>, on peut poser l'hypothèse d'une reconstruction des auteurs clés de cette période par les nouveaux sociologues entrés dans le champ sociologique au cours des années 2000 (ou en train de rentrer dans le champ). En effet, alors que Pierre Ansart distingue cinq principaux auteurs clés pour cette période, à savoir Georges Balandier, Raymond Boudon, Pierre Bourdieu, Michel Crozier et Alain Touraine, il s'avère que dans les thèses de ces dernières années non seulement Pierre Bourdieu domine très largement mais Michel Crozier a complètement disparu de l'horizon, Raymond Boudon se retrouve en retrait, Georges Balandier semble être devenu hors champ sociologique (car avant tout identifié en tant qu'anthropologue) et seul Alain Touraine résiste à la tornade Pierre Bourdieu (parmi les sociologues de cette génération, auquel on peut ajouter Luc Boltanski, suite à la poursuite de son "émancipation" de la sociologie bourdieusienne). C'est en ce sens que nous avançons précédemment que les ouvrages généralistes seraient reconfigurés au niveau de leur plan s'ils prenaient comme référence ces quelques données afin de déterminer quels auteurs peuvent ou non être considérés comme des "auteurs clés" des sociologies contemporaines.

Concernant la troisième génération de sociologues, que nous pouvons nommer la génération des "sociologues établis" (dans le sens où ils ont connu une sociologie davantage instituée qu'une sociologie à institutionnaliser, comme c'est le cas de la génération de la reconstruction), seul François de Singly apparaît dans les trois échantillons et seul Anne Gotman apparaît deux fois (échantillons *l'Université* et Lyon 2). Pour le reste, on assiste à un véritable éparpillement d'auteurs clés, ce qui est souvent évoqué par les sociologues contemporains, sans qu'ils s'y attardent davantage d'un point de vue méthodologique.

Maintenant, concernant la question d'une hypothétique identité locale, spécifique à *l'Université*, nous pouvons avancer que la configuration des auteurs clés des écrits sociologiques produits cette dernière décennie à *l'Université* révèle les interactions entre le local et le global, ou, en d'autres termes, l'autonomie relative de chacun de ces pôles mais aussi, ce faisant, leurs relatives interdépendances. *L'Université* ne peut être réduite à la simple intériorisation de la structure globale du champ sociologique à l'échelle nationale. On y trouve

---

<sup>593</sup> P. Ansart, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Éditions du Seuil, 1990

donc à la fois des auteurs clés nationaux (comme Luc Boltanski, Pierre Bourdieu, Émile Durkheim, Norbert Elias, Anne Gotman et Erving Goffman) et des auteurs clés locaux (à commencer par certains professeurs de *l'Université* comme Mélodie A et Barbara B mais on y trouve aussi des sociologues comme Howard Becker, Daniel Bertaux, Patrick Champagne, Henri Mendras et Martine Segalen). Pour ces derniers, leur présence est notamment dû à la structure inégalitaire de notre échantillon. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, dans notre échantillon de référence sont surreprésentés les apprentis sociologues de Barbara B (et logiquement sont sous-représentés ceux des quatre autres professeurs de sociologie de l'Université). Cela n'est pas dû à notre volonté mais simplement au fait que ce sont avant tout des apprentis sociologues de Barbara B qui ont soutenu leur thèse ces dix dernières années, notamment parce que des professeurs comme Mélodie A, Modeste D et César E n'ont intégré la section qu'au début des années 2000.

Maintenant, la présence de ces auteurs clés "locaux" révèle une autre caractéristique structurelle et qui est directement liée à la surreprésentation des apprentis sociologues de Barbara B, à savoir la plus grande identité paradigmatique, méthodologique et axiologique de ses apprentis sociologues (relativement à celle des autres directions de thèse). Autrement dit, les apprentis sociologues de Barbara B partagent davantage que les autres doctorants une même sensibilité sociologique (en termes de paradigme et d'auteurs de référence notamment). Ce qui révèle la constitution d'une identité héritée qui peut être à la fois vécue pour le meilleur (sentiment d'entre soi, entraides mutuelles, constitution d'un moi idéal collectif) et pour le pire (crainte d'être rejeté ou marginalisé au sein de "l'équipe", relatif emprisonnement dans un ordre symbolique du discours sociologique, avec ses mots d'ordre, sous la forme de maîtres mots ou à l'inverse de mots tabous). Ce dont nous allons notamment rendre compte désormais.

#### **11.4. LA CHAÎNE SYMBOLIQUE HÉRITÉE DANS LES ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES**

Afin d'étayer davantage notre étude de l'identité sociologique héritée au sein de *l'Université*, nous pouvons nous référer à des données complémentaires à celles que nous avons introduites dans la section précédente. Néanmoins, demeurons pour l'instant dans l'étude des bibliographies des apprentis sociologues mais en comparant cette fois-ci leurs auteurs de référence avec ceux d'un ouvrage de référence ou de plusieurs articles de référence de leur directeur de thèse.



### ***A. Des auteurs clés homologues entre des apprentis sociologues et leur maître à penser***

Lorsqu'on compare la proportion d'auteurs clés<sup>594</sup> qu'ont en commun les apprentis sociologues de notre échantillon et les auteurs de référence de leur directeur de thèse respectif, les proportions les plus fortes apparaissent du côté de ceux sous la direction de Barbara B. Ainsi le taux de références homologues atteint 100% concernant la thèse de Catherine B (sur le métier de fromager) et de Florence B (sur les photographies de famille). Cela signifie donc que tous les auteurs clés de leur bibliographie constituent des auteurs de référence dans la bibliographie de l'ouvrage de Barbara B (en l'occurrence son ouvrage d'habilitation à diriger des recherches). Le pourcentage d'homologie est de 84% concernant la thèse de Joséphine B (sur le "hors-cadre familial" en agriculture), il est de 76% concernant la thèse de Stanislas B (sur la place des femmes dans la transmission familiale des exploitations agricoles) et il est de 61% concernant la thèse de Bertrand B (sur la transmission des savoirs forestiers). Du côté des mémoires de master/DEA, on obtient aussi des pourcentages importants : il est de plus de 60% concernant Anna B (mémoire de DEA sur les exploitations agricoles en déclin) et de plus de 80% concernant le mémoire de Raymonde B (mémoire de DEA sur les identités professionnelles au sein de l'activité horlogère). Il existe cependant quelques apprentis sociologues de Barbara B dont le taux d'homologie est faible ou non significatif : il est de seulement 13% concernant Jean-Michel B (thèse sur la transmission des savoirs du skateboard) et de 33% concernant Michel B (thèse sur les carrières des intervenants en gymnastiques de forme). Mais on peut alors constater qu'il s'agit d'apprentis sociologues tardivement intégrés dans « *l'équipe transmission* » dirigée par Barbara B (seulement à partir du DEA) et plus largement au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université*<sup>595</sup>. Il se trouve qu'ils ont effectué

---

<sup>594</sup> Concernant la bibliographie des apprentis sociologues, nous n'avons pris en compte que les auteurs dont sont mentionnés au moins trois références bibliographiques. Par contre, concernant l'ouvrage de référence des professeurs de sociologie, nous avons pris en compte l'intégralité de leurs références bibliographiques, de par leur taille nettement moins importante.

<sup>595</sup> Notre échantillon d'étude atteste d'ailleurs du fait que de nombreux apprentis sociologues n'ont pas une trajectoire universitaire "pure". Ainsi, parmi les quinze apprentis sociologues avec lesquels nous nous sommes entretenus, beaucoup d'entre eux se sont inscrits dans un autre cursus d'études supérieures avant de bifurquer directement vers la sociologie ou de reprendre ultérieurement leurs études dans cette discipline (c'est ainsi le cas de Paula A, Bertrand B, Jean-Michel B, Michel B, Marie C, David D, Gustave H). Nous pouvons aussi relevé que nous-mêmes ainsi que Marina E avons effectué un autre cursus universitaire en parallèle tandis que notre échantillon plus large d'apprentis sociologues (constitués à partir de trente écrits sociologiques) révèle que plusieurs ont effectué une formation complémentaire suite à l'obtention de leur diplôme sociologique. Nous retrouvons par conséquent tout l'intérêt de la typologie élaborée par Odile Piriou, distinguant les sociologues « *purs* », « *convertis* », « *duettistes* » et « *transfuges* » : « *En 1977, Denis Duclos constatait que "la sociologie est une discipline où la majorité des étudiants pratiquent d'autres études". Dix ans plus tard, cette observation s'applique encore à la discipline. A regarder de plus près les cursus universitaires des répondants, on s'aperçoit qu'on ne doit pas tous les réunir sous la seule étiquette des études de sociologie : les deux tiers ont un diplôme antérieur ou complémentaire à celui de la sociologie. Ces résultats surprenants sont de nature à produire un morcellement des cohortes et à affaiblir l'homogénéité de la population. Nous avons distingué quatre sortes d'itinéraires universitaires. La première, celle des sociologues que nous appellerons "purs" (34%), correspond*

leur formation universitaire jusqu'au niveau DEA dans une UFR STAPS (au sein de laquelle ils ont bénéficié d'un enseignement pluridisciplinaire, touchant aussi bien l'histoire, les sciences de l'éducation et la sociologie que l'anatomie ou la biomécanique). De plus, leur thèse est une codirection de thèse réalisée avec Barbara B et Benjamin F, qui est un maître de conférences en sociologie dans l'UFR STAPS. Leur passé de "stapsien" se révèle notamment dans le choix du sujet (le skateboard et la gymnastique de forme), ces sujets étant plutôt atypiques par rapport à ce sur quoi travaillent habituellement les apprentis sociologues de Barbara B. Tous ces critères cumulés permettent de mieux comprendre la faible homologie entre les auteurs clés de leur bibliographie et les auteurs de référence de la bibliographie de Barbara B.

De manière comparative, certains apprentis sociologues qui sont sous la direction d'autres directeurs de thèses obtiennent un pourcentage d'homologie important. C'est par exemple le cas de Clément A (thèse sur l'improvisation musicale), dont le taux d'homologie entre ses auteurs clés et les auteurs de référence de Mélodie A s'élève à 80%. Mais il s'agit en l'occurrence d'un pourcentage plutôt atypique parmi les apprentis sociologues de Mélodie A. Et ce malgré le fait que ses apprentis sociologues travaillent sur le même champ de recherche qu'elle (à savoir le champ de la sociologie de la musique). Ainsi, le taux d'homologie est de 29% concernant Gérard A (thèse sur le rock) et de 33% concernant Paula A (thèse sur les réceptions du rap en France et du flamenco en Espagne). De même, ce sont parmi les autres directions de thèse (que celle de Barbara B) que nous retrouvons les pourcentages d'homologie les plus faibles, à l'image des doctorants de Modeste D : concernant la thèse de David D (thèse sur l'olympisme), le pourcentage d'homologie est nul (aucun auteur clé de sa thèse ne constitue un auteur de référence dans l'ouvrage de Modeste D retenu). Et il n'est que de 10% concernant la thèse de Vincent D (thèse sur l'identité collective dans les politiques d'intégration des tsiganes en République Tchèque).

Ainsi, il se dégage de ces premiers éléments d'analyse l'existence objectivée d'une identité sociologique partagée par les apprentis sociologues sous la direction de Barbara B. Nous mobilisons le concept d'identité afin de désigner ici la permanence dans le temps, au-delà de la stricte individualité de chaque apprenti sociologue et de chaque travail de recherche, d'un

---

*à des études supérieures effectuées uniquement en sociologie. La seconde, celle des sociologues que nous qualifierons de "convertis" (28%), inclut des répondants qui ont obtenu un ou plusieurs diplômes dans une autre discipline avant de s'inscrire en sociologie, pour la plupart en formation continue. La troisième, celle des sociologues que nous désignerons "duettistes" (12%), réunit les étudiants qui ont suivi simultanément des études en sociologie et dans une autre discipline. Enfin, la quatrième rassemble les sociologues que nous nommerons "transfuges" (25%). Elle désigne les diplômés qui ont complété leur formation en sociologie par un titre dans une autre discipline. » (O. Piriou, *La sociologie des sociologues*, Paris, ENS Éditions, 1999, p. 40)*

champ d'auteurs de référence et qui trouvent son principal point d'origine dans les dits et écrits sociologiques de Barbara B. Ainsi circulent les signifiants « *Barthez* », « *Bertaux* », « *Bertaux-Wiame* », « *Bourdieu* », « *Debray* », « *Gotman* », « *Mendras* », « *Salmona* », « *Segalen* », « *Strauss* », « *Stroobants* », « *Tripier* » ou encore « *Zarca* » parmi les dits et écrits des apprentis sociologues de Barbara B et à partir desquels nous pouvons identifier une forme d'identité héritée, pour reprendre le concept de Vincent de Gaulejac. En effet, à travers leurs expériences durables et répétées au sein de l'équipe transmission (expériences d'encadrement de recherche auxquelles nous pouvons rattacher toutes les expériences d'enseignement auprès de Barbara B et dont ils ont pu bénéficier pour la plupart dès leur premier cycle universitaire), les apprentis sociologues de Barbara B héritent d'une chaîne de signifiants qui donnent un sens à leur discours sociologique (*i.e.* à la fois une signification et une direction). Cette chaîne de signifiants est ordonnée par un maître-mot, la « *transmission* », et elle est personnifiée par une figure symbolique, Barbara B, point d'origine de cette chaîne signifiante et que les apprentis sociologues vont interpeller, au nom de qui ils vont parler, pour qui ils sont prêts à se défendre ou encore envers qui vont se porter leurs attentes de reconnaissance.

Bien sûr, nous nous focalisons ici sur une partie du discours des apprentis sociologues de Barbara B, c'est pourquoi nous parlons de l'identité *héritée* de leur sociologie (celle qui résulte de leur histoire de vie auprès de Barbara B) et non pas de l'identité globale de leur sociologie. Leur discours sociologique ne se réduit donc pas à ce dont ils ont hérité auprès de Barbara B, il ne se réduit pas à cette chaîne signifiante qu'ils vont qui plus est, en l'interprétant, restructurer (en intégrant un auteur clé, en délaissant un autre...).

### ***B. La transmission d'un maître-mot et de sa chaîne signifiante***

L'existence de cette chaîne signifiante dans laquelle s'inscrit le discours des apprentis sociologues de Barbara B (et que ces derniers font circuler en tant qu'agents de transmission du patrimoine sociologique de Barbara B) nous est donc apparue à travers l'analyse de leurs bibliographies (*i.e.* de leurs auteurs clés). Mais elle nous est aussi apparue à travers l'analyse de contenu de leurs écrits, aptes à nous faire apparaître des "mots clés". Or, si nous avons érigé le signifiant "transmission" en maître-mot de la chaîne signifiante dont ont hérité les apprentis sociologues de Barbara B et qu'ils s'évertuent à perpétuer, c'est parce qu'il apparaît véritablement dans sa fonction symbolique de mot d'ordre, que ce soit dans le discours de Barbara B comme dans celui de ses apprentis sociologues. Une quantité d'indicateurs peuvent ici être mobilisés pour justifier notre propos.

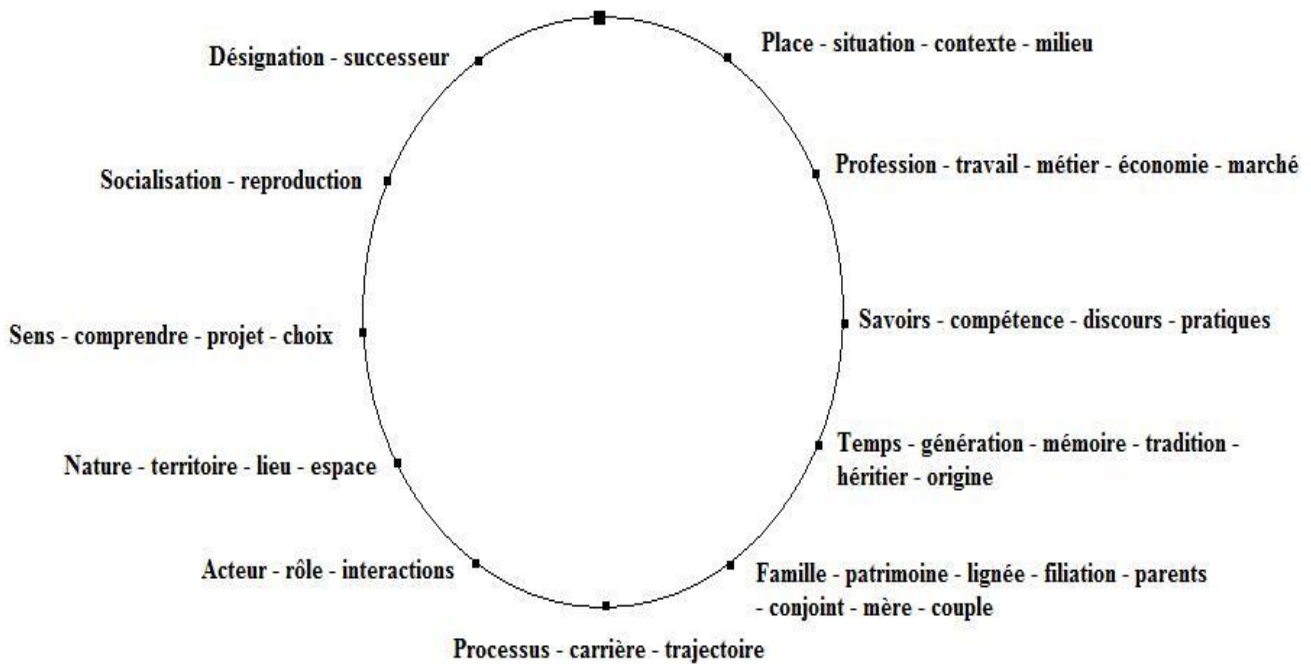
Pour commencer, une simple analyse des mots clés présents dans les titres des thèses de doctorat et des mémoires de master/DEA sous la direction de Barbara B atteste de la présence prédominante de ce signifiant. Ainsi, quasiment la moitié des intitulés contient explicitement ce signifiant dont l'environnement discursif (les signifiants qui "tournent autour" de ce maître-mot, en tant que maillons de la chaîne signifiante) se concentre sur deux principaux champs discursifs et que nous pouvons identifier sous la forme de deux figures de l'Autre : le discours de la Campagne (étude sur le milieu rural, la profession agricole, des professions artisanale ou patrimoniale...) et le discours de la Famille (étude sur la famille, les générations, le domicile...). Ce qui nous renvoie bien au registre des identifications symboliques, notamment autour de la question de la pérennisation d'un patrimoine professionnel ou culturel et en particulier au sein de l'univers social de la famille, souvent réifié par les apprentis sociologues.

Mais le logiciel d'analyse textuelle *Lexico* nous a permis d'aller beaucoup plus loin dans l'analyse des mots clés des écrits sociologiques des apprentis sociologues de notre échantillon. En intégrant notre corpus de thèses dans la base de données du logiciel, nous avons pu repérer le nombre d'occurrences de centaines de signifiants, leur environnement discursif (à quel(s) signifiant(s) est associé tel ou tel signifiant) mais aussi et surtout la récurrence de certains signifiants d'une thèse de sociologie à une autre. Ainsi a pu de nouveau transparaitre l'existence d'une chaîne signifiante dans laquelle s'inscrit le discours sociologique des apprentis sociologues de Barbara B. Et ce de manière plus prépondérante que dans les discours des apprentis sociologues qui sont sous la direction des autres professeurs de sociologie de *l'Université*.

De la même manière que nous avons illustré précédemment la logique symbolique du discours idéaltypique par lequel peut s'identifier un ouvrier en représentant la circularité de son discours par un cercle, ordonné par le maître-mot (S1) "Classe ouvrière", nous pouvons ainsi résumer de la sorte notre analyse de contenu des mots clés des thèses et mémoires de master/DEA des apprentis sociologues de Barbara B :

#### **Schéma 4. Structuration de la chaîne signifiante "héritée" des apprentis sociologues de Barbara B**

## S1 TRANSMISSION



Les dits et écrits sociologiques de Barbara B et de ses apprentis sociologues sont donc, entre autre, marqués par ce signifiant maître (S1) qu'est la transmission et auquel vient se nouer toute une batterie de signifiants qui ne prennent leur sens que par ce lien (ils ne signifient rien en soi, la « *place* » ne signifie rien sans être nouée au maître-mot « *transmission* » mais aussi sans être nouée aux autres signifiants de la chaîne (« *désignation* », « *profession* », « *savoirs* », « *temps* », « *famille* », « *processus* », « *acteur* », « *nature* », « *sens* » ou « *socialisation* », etc.). Cette chaîne signifiante ordonne leur discours sociologique et leur permet plus exactement de mettre de l'ordre à la diversité empirique à laquelle ils se confrontent dans leurs terrains de recherche respectifs.

L'analyse qualitative que nous avons réalisée des entretiens nous a aussi renvoyé à cette chaîne signifiante transparaissant à travers l'analyse quantitative effectuée par le biais du logiciel *Lexico*. Ainsi, c'est bien à partir de cette chaîne signifiante que Barbara B identifie et discute l'apport heuristique des thèses de doctorat de ses doctorants. Lorsqu'elle nous parle par exemple de la thèse de Bertrand B (sur la « *transmission* » des savoirs forestiers), on retrouve en condensé plusieurs mots clés de sa chaîne signifiante :

*« Par exemple, Bertrand, il a vraiment contribué sociologiquement aux aspects que moi j'ai envie de développer, qui sont des aspects sur l'interaction maître-élève, comment on choisit son successeur... »* (Barbara B)

### C. La structuration d'une chaîne signifiante en ordre du discours

Si cette chaîne signifiante héritée se restructure au fur et à mesure que de nouveaux apprentis sociologues s'y inscrivent, elle joue aussi un rôle certain dans l'intériorisation et la mise en œuvre de leur *libido sciendi* mais aussi de leur *libido dominandi*. En effet, leur intérêt pour la sociologie de « *la transmission* » doit être pris au sens de la *libido sciendi*, soit le fait de croire et d'être prêt à s'investir pour la connaissance scientifique dans le champ de la sociologie de la transmission. Mais cette adhésion, qui est parfois décrite comme une véritable passion par les apprentis sociologues (dont ceux de Barbara B), a aussi sa part d'assujettissement et corrélativement de désir d'assujettissement. En effet, par cette adhésion, l'apprenti sociologue se trouve aussi pris par les jeux et les enjeux de la sociologie et à la *libido sciendi* (i.e. au désir de produire de la connaissance sociologique, d'après les règles en vigueur dans le champ : méthodologie, travail du concept, démarche argumentative...) se noue la *libido dominandi* (i.e. le désir de faire reconnaître voire d'imposer sa connaissance sociologique, à travers des rapports de force et des luttes intestines entre pairs, au niveau local, national et international).

Nous pouvons proposer ici une lecture foucauldienne de cet entrelacement entre volonté de savoir et volonté de pouvoir<sup>596</sup> et préciser que l'adhésion à la sociologie conduit chaque apprenti sociologue à participer à des jeux et des enjeux de langage. En effet, tenir un discours sociologique ne consiste pas simplement à y adhérer mais aussi à être tenu par ce discours, soit à légitimer voire imposer un discours et ses maîtres mots. Pensons par exemple à la tentative de réhabilitation du concept d'habitude qu'effectue ces dernières années Jean-Claude Kaufman<sup>597</sup>, luttant avec le concept, désormais orthodoxe, d'*habitus*, que Pierre Bourdieu mobilise « *aussi et surtout pour ne pas dire "habitude"* »<sup>598</sup>. Adhérer au discours sociologique peut ainsi engager l'apprenti sociologue dans une « guerre des mots », qui peut prendre la forme de duels : *habitude vs habitus* ou encore, pour prendre un exemple issu de notre terrain d'étude et concernant spécifiquement Barbara B et ses apprentis sociologues, *transmission vs reproduction*, *compréhension vs explication* ou encore *sociologie vs philosophie*, etc.

Si donc nous opérons une lecture foucauldienne de la *libido sciendi* de l'apprenti sociologue, « *rentrer en sociologie* » comme l'avance Stanislas B, s'apparente à rentrer dans un « *ordre du discours* »<sup>599</sup>, soit dans des procédures linguistiques qui permettent le contrôle des discours des

---

<sup>596</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976

<sup>597</sup> J.-C. Kaufmann, *Quand je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*, Paris, Armand Colin, 2008, pp. 22-25.

<sup>598</sup> P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 97.

<sup>599</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971

apprentis sociologues. Or, ces procédures constituent tout d'abord des « *ensembles ritualisés de discours qu'on récite* » et qui permettent au groupe de se donner une identité collective (autour de son maître à penser et de ses maîtres mots) tout en effectuant un « contrôle d'identité » sur chacun de ses membres, en les incitant à raconter, répéter, commenter ces ensembles discursifs ritualisés et à l'inverse à récuser, exclure ou se montrer indifférent à l'égard des autres ensembles discursifs, illégitimes, pour ne pas dire hérétiques. Bien sûr, évitons d'opérer une généralisation abusive et précisons que cet aspect doctrinal constitue davantage un idéal-type qu'une situation typique des différentes directions de thèse. Il n'empêche que nous avons pu repérer les traces d'un tel dispositif discursif à de nombreuses reprises en écoutant certains directeurs de thèses et doctorants dans le cadre officiel des entretiens mais aussi dans celui, plus officieux, des séminaires, des journées doctorales et d'autres espaces d'interactions universitaires.

À ce propos, Stanislas B nous livre des paroles fortes, qui expriment la qualité du travail socioanalytique qu'il a alors effectué depuis son départ de la section de *l'Université* (il a soutenu sa thèse en 2002). Stanislas B se réfère alors à la thèse lévi-straussienne sur la nécessité de l'exogamie et qualifie d'incestueux le mode de fonctionnement de certains groupes de doctorants réunis autour de leur « mandarin » au sein de *l'Université* :

*« pour comprendre... Lévi-Strauss disait un truc très important, comment il expliquait sa thèse sur la nécessité de l'exogamie ? Et bien à travers cette idée que finalement la prohibition de l'inceste c'était la nécessité du groupe de s'ouvrir à l'extérieur... Ce qui se passe là en fait c'est exactement l'inverse, c'est-à-dire que le but du jeu c'est de construire un entre soi, fermé, qui ne permet pas finalement à ce qu'il y ait de l'échange avec un autrui ou un tiers extérieur. C'est ce que je vous ai dit d'ailleurs tout à l'heure. Et donc on est dans une configuration qui va finalement à l'encontre de ce que disait Lévi-Strauss puisque Lévi-Strauss disait que toute société ne peut survivre qu'à partir du moment où elle s'ouvre à un autre groupe... Alors ça donne des trucs assez intéressants, c'est-à-dire... donc là, je vais donner des exemples... ce sont des heures où les uns et les autres vont passer à critiquer tel prof, à critiquer tel autre, à le traiter de « connard », etc. » (Stanislas B)<sup>600</sup>*

---

<sup>600</sup> Stanislas B développe plusieurs éléments d'analyse très intéressants concernant le contrôle normatif que Barbara B opère sur ses apprentis sociologues, qui n'ont donc aucunement les mains libres pour aller explorer d'autres problématique de recherche que la sienne. Car toute la difficulté est là : en confondant objet d'étude (travailler sur la transmission) et problématique de recherche (la perspective théorique à partir de laquelle Barbara B appréhende l'objet transmission), cela délimite nettement l'espace des possibles de ses apprentis sociologues

Les paroles de Stanislas B nous renvoient à la logique symbolique par laquelle advient un ordre du discours. Ce que lui-même identifie de manière anthropologique comme la construction incestueuse d'un entre-soi et sa défense, nous l'identifions sur un plan linguistique comme l'énonciation d'un discours qui tourne "en boucle", qui demeure en "circuit fermé", tournant en rond autour de son maître-mot. Et chaque signifiant tire sa signification de son nœud, de son association avec d'autres signifiants de la chaîne discursive, le mot « *place* » faisant ainsi sens, "parle" (dans le sens où on dit d'un discours que "ça nous parle") en s'associant au mot « *désignation* » dans l'ordre du discours de la Transmission. Mais il faut que nous ajoutions une autre condition discursive pour que le sens advienne. Car chaque signifiant tire aussi son sens en se différenciant de signifiants antithétiques. Et de la même façon que le "dedans" se définit par rapport au "dehors", l'ordre du discours de la Transmission se définit aussi en se différenciant des signifiants qui se situent en "dehors" de cet ordre (et qui n'ont pas donc intérêt à y entrer). Ainsi, le maître-mot « *Transmission* » se définit en se différenciant du signifiant « *Reproduction* » (signifiant d'un autre ordre du discours, celui de Pierre Bourdieu). Et c'est de la même manière que la sociologie compréhensive que défendent les apprentis sociologues de Barbara B se définit en se différenciant de la sociologie dite explicative, etc. Ce dispositif discursif par lequel se construit l'identité d'un discours sociologique et l'entre-soi incestueux des sujets qui l'énoncent, Barbara B le résume d'ailleurs parfaitement lorsque nous lui demandons de définir sa sociologie : « *Il y a des gens très intelligents, mais, si tu veux, pour moi, ceux-là, parce que c'est peut-être plus facile de dire ce qu'on est par rapport à ce qu'on n'est pas...* » (Barbara B). La formule de cette logique discursive peut sembler alambiquée mais sa sociologie est celle que n'est pas la sociologie de « *ceux-là* », c'est-à-dire qu'elle est l'antithèse des sociologues qui jouent aux philosophes, qui sont peut-être « *très intelligents* » mais qui ne savent pas ce que c'est que de « *faire du terrain* ».

---

sur un plan théorique. Ainsi, lorsque nous demandons à Stanislas B ce qu'est pour lui un bon directeur de thèse, parmi tous les arguments qu'il nous propose alors, nous retrouvons une critique implicite de l'imposition de la problématique dont fait preuve Barbara B à l'égard de ses doctorants et nous retrouvons aussi la logique symbolique "incestueuse" par laquelle ce n'est pas recommandé de quitter l'espace de la horde : « *Quatrième point, c'est quelqu'un qui vous laisse libre, dans la façon dont vous voulez construire votre problématique. C'est-à-dire que ce n'est pas quelqu'un qui... je ne sais pas, qui... ne va pas supporter parce que vous allez commencer à traiter d'une problématique qui s'éloigne de son terrain. Donc, c'est-à-dire que c'est quelqu'un qui ne peut pas et ne doit pas vous penser comme étant... de fait, alors quand je dis de fait c'est parce que ce serait inscrit dans la relation, donc qui de fait vous considère comme un héritier. Ca, c'est le quatrième point... Le cinquième point... c'est quelqu'un qui se réjouit fondamentalement du fait que vous, d'un point de vue personnel mais aussi dans votre propre démarche, vous soyez capable d'aller voir ce qui se passe à l'extérieur, quitte à intégrer un tiers, et qui du coup... comment je pourrais dire... ne va pas se positionner en instituant une relation de concurrence entre lui et le directeur, c'est-à-dire...* » (Stanislas B)



La métaphore anthropologique de l'entre soi incestueux que mobilise Bertrand B peut sembler exagérée mais les autres entretiens que nous avons effectués avec des apprentis sociologues de Barbara B ont plutôt tendance à en confirmer la pertinence. Car c'est bien comme une « famille » qu'est identifiée « l'équipe transmission » et c'est bien comme une mère affective qui « chouchoute » ses doctorants ou comme un père autoritaire, un « chef » qui dicte ses mots d'ordre, qu'est identifiée Barbara B. De la même manière que, en tout logique, les apprentis sociologues sont identifiés comme « ses enfants » :

*« Elle faisait super gaffe à ses docteurs, elle les a chouchoutés, tous ses doctorants, alors je ne sais pas ce qu'il en est pour les derniers, mais en tout cas, moi, à mon époque, il y avait ceux qu'on appelait les enfants de [Barbara B], et les enfants de Barbara c'était Charles B, Stanislas B... C'était d'ailleurs des doctorants qui la tutoyaient tous, ils faisaient des fêtes ensemble. Après, il y eut une deuxième génération, et là ça a été ma pomme, c'était Raymonde B, où on nous a dit “ ça y est, vous êtes rentrés dans le giron maternel ” grosso modo, “ vous êtes vous aussi devenus des enfants de [Barbara B] ” Et par contre, après moi, après Raymonde B, je n'ai pas souvenir que par exemple un Michel B ait été considéré comme un enfant de Barbara B, j'ai l'impression que l'expression s'est perdue. » (Bertrand B)*

Si l'expression semble effectivement s'être perdue, la métaphore familiale demeure dans le discours des apprentis sociologues de Barbara B<sup>601</sup>. Ainsi, Michel B, celui à qui se réfère justement Bertrand B afin d'évoquer la disparition de l'expression des « enfants de [Barbara B] », identifie bien l'équipe transmission comme une famille, ce qui en fait d'ailleurs tout l'intérêt à ses yeux :

*« Mais avant, je vais revenir sur l'équipe dans laquelle j'ai débarquée. Je trouve que l'équipe, telle qu'elle est faite, autour d'une espèce de valeur familiale, moi ça me convient bien. J'aime bien. » (Michel B)*

---

<sup>601</sup> À travers l'emploi d'une telle métaphore et à partir des différents récits que nous avons pu recueillir à propos du fonctionnement de « l'équipe transmission », on peut se demander si Barbara B ne se contente pas de parler *au nom* de la Transmission (ce qui constitue un mode symbolique d'identification) mais si elle n'a pas aussi tendance à *se prendre pour* la Transmission (ce qui constitue plutôt un mode imaginaire d'identification), exigeant de ces doctorant-es, à travers un fonctionnement de type incestueux, qu'ils la répètent et la prolongent. Ce qui constituerait une forme de détournement pervers du registre symbolique d'identification.

Il faut donc bien comprendre que se joue dans ces multiples interactions au sein de « *l'équipe transmission* » la construction d'une identité collective, celle d'une famille sociologique, défendant un entre soi où il fait bon faire de la sociologie, mais pas n'importe laquelle, « *la notre* ». Et c'est notamment en transmettant et en faisant circuler ces maîtres mots que se construit cette identité collective : « *c'est par la mise en commun d'un seul et même ensemble de discours que des individus, aussi nombreux qu'on veut les imaginer, définissent leur appartenance réciproque.* »<sup>602</sup>

Mais si le discours sociologique des apprentis sociologues de Barbara B prend notamment son sens en se différenciant des signifiants d'autres ordres du discours sociologique (interactionnisme vs structuralisme, transmission vs reproduction, etc.), leur discours sociologique constitue parfois une rhétorique métonymique par laquelle ils désignent une partie (leur ordre du discours sociologique) pour le tout (la Sociologie). Ce qui érige par conséquent Barbara B en figure de l'Autre, qui n'est plus simplement identifiée comme le principal *agent de transmission* d'un capital intellectuel ou *l'initiateur* de leur investissement dans la sociologie mais elle est ni plus ni moins que le principal *porte-parole* de la Sociologie. C'est en ce sens que nous qualifions leur discours de métonymique, dans le sens où il prend une partie du patrimoine sociologique (ce que lui transmet son directeur de recherche) pour sa totalité (l'espace des prises de position sociologiques possibles).

Cela, nous l'avons par exemple constaté avec Jean-Michel B : lorsqu'il s'inscrit en DEA de sociologie, en provenance de l'UFR STAPS où il n'a fait qu'effleurer la sociologie comme discipline universitaire, il se retrouve au sein de « *l'équipe transmission* » menée par Barbara B. Sachant que, comme nous l'avons d'ores et déjà précisé, Jean-Michel B (tout comme Michel B) bénéficie d'une co-direction de thèse avec Barbara B et Benjamin F (maître de conférences HDR en sociologie dans un UFR STAPS mais qui est lui aussi membre de « *l'équipe transmission* »). Or, lorsque Jean-Michel B intègre « *l'équipe transmission* », on lui transmet alors une bibliographie rassemblant une trentaine d'ouvrages sociologiques. Elle est destinée à lui faire rattraper son retard par rapport aux étudiants qui ont bénéficié d'un cursus classique en sociologie. Il est intéressant alors de noter que cette liste indique une certaine division du travail sociologique s'opérant entre Barbara B et certains de ses doctorants : au doctorant revient l'orientation du travail de terrain, Barbara B se chargeant quant à elle de l'orientation première des lectures (autrement dit de la future théorie de leur thèse) :

---

<sup>602</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 44.

« Enfin, je trouve qu'elle a une vraie qualité, c'est que elle ne juge pas tes qualités sociologiques, elle juge tes qualités de terrain avant tout. Et c'est vrai que... Moi, c'est ce que j'ai ressenti à l'époque quand je suis allé la rencontrer, elle m'a dit "et bien écoute, parle moi du skate", bon, je lui ai parlé du skate, et puis elle m'a dit "bon, et bien d'accord". Et après, elle m'a fait comprendre que la partie socio c'est elle qui allait s'en occuper, mais dans le sens "elle m'a dit, bien tiens, tu...", bien, c'est ce qui s'est passé d'ailleurs, la première année en DEA j'ai dû me taper 30 bouquins quoi ! »  
(Jean-Michel B)

Or, si Barbara B « s'occupe » de la bibliographie sociologique de Jean-Michel B, cette bibliographie s'avère plutôt sélective et marquée en l'occurrence par la sur-représentation du courant interactionniste, en dehors de quelques auteurs "classiques" comme Pierre Bourdieu ou Émile Durkheim. Ce que ne relève pas directement Jean-Michel B qui, quand je lui demande de me détailler cette bibliographie, me répond qu'« il y avait de tout, aussi bien, alors vraiment quand tu pars depuis le début des Dubar sur la socialisation, des Becker avec Outsiders, Les ficelles du métier. Après, partir sur des Debray aussi, les médiologues. Après partir sur du Goffman, du Strauss... »<sup>603</sup>. Nous retrouvons en quelques lignes une bonne partie de la liste des auteurs clés de l'ouvrage d'habilitation de Barbara B, mais ce n'est pas comme telle que cette liste est perçue puisqu'« il y avait de tout ».

Précisons, cela dit, que sa co-direction de thèse avec Benjamin F permet à Jean-Michel B d'enrichir son espace des sociologies possibles, comme en témoigne le pourcentage finalement faible des auteurs clés qu'il a en commun avec Barbara B (c'est aussi le cas de Michel B, l'autre apprenti sociologue qui a effectué la même trajectoire universitaire que Jean-Michel en intégrant depuis les STAPS la section de sociologie et d'anthropologie de l'Université au niveau du DEA). Mais il n'empêche qu'en "rentrant" dans la sociologie, au moment du DEA, Jean-Michel B s'inscrit dans un certain ordre du discours sociologique, identifié comme celui qui a le plus de valeur, qui mérite qu'on s'y arrête, qu'on le discute et qu'on le défende.

---

<sup>603</sup> D'autres extraits sont tout aussi significatifs à ce propos : « Donc c'est vrai que Barbara elle m'a vraiment d'une part donné une biblio un peu ciblée sur le concept vraiment de transmission, alors en dehors de la transmission justement, et après elle m'a recentré sur la transmission avec des bouquins, et bien comme le sien, sur la transmission, et après Delbos et Jorion sur la transmission des savoirs, enfin tu vois tous les bouquins qu'on a pu retrouver après, des enquêtes ciblées vraiment sur des métiers, les Bertaux-Wiame, etc. Voilà. Donc j'ai eu... Ce n'est pas mal ce qu'ils ont fait parce qu'ils sont partis déjà d'une orientation un peu plus théorique, on faisait de la socio mais sans parler vraiment de transmission. Donc on voyait un peu tous les champs mais... tu vois quand on travaille sur l'interaction, tu comprends à un moment donné qu'il y a aussi de la transmission à un moment donné. Donc, on était vraiment sur des thèses interactionnistes. Et après, tout doucement, on est revenu vraiment sur le champ de la transmission traditionnelle, comme elle, elle l'entend, tu vois, transmission patrimoniale, etc. » (Jean-Michel B)

#### ***D. La mise en place d'un contrôle discursif par un maître à penser et ses agents de transmission***

Cet ordre du discours a donc deux faces : d'une part, il est ce par quoi l'apprenti sociologue se trouve reconnu, ce par quoi il est identifié à « *une place* », tel un maillon dans un tout. L'autre face est plus négative, car en s'inscrivant dans cet ordre, on en devient le sujet et c'est notamment à Barbara B, en bon porte-parole de l'ordre du discours de la transmission qu'elle est, que revient la fonction de contrôler le discours de ses doctorants, en les remettant s'il le faut « *à leur place* » : celle de sujet de l'énonciation. Anna B illustre bien ce contrôle discursif qu'opère parfois Barbara B :

*« Oui après mais tu vois, c'est ça le tort aussi de la formation en fait... Evidemment qu'on est fortement orienté quand à un moment donné en début d'année on te dit "c'est ça qu'il faut dire, et puis pas ça", enfin je veux dire, moi je me fais toujours allumer quand... c'est une anecdote mais je me fais toujours allumer quand Barbara elle vient à l'improviste ici, pour boire un café et puis qu'elle me dit "mais qu'est-ce que tu fous là ?", sans me dire "c'est nul" mais elle va me dire "tu lis ça ?", "mais ce n'est pas notre biblio ça quand même", tout en disant "c'est bien, va voir", tu vois. » (Anna B)*

Si nous parlons de contrôle discursif, c'est parce que l'attention de Barbara B se porte en priorité sur les signifiants que mobilisent ses apprentis sociologues dans leurs discours sociologique. Et c'est bien entendu sur le maître-mot de la chaîne signifiante dont elle est le porte-parole, la transmission, qu'elle porte la plus grande attention. Ainsi, par exemple, Jean-Michel B évoque le fait qu'après avoir lu les principaux ouvrages présents dans la fameuse liste qu'on lui a transmise lors de son arrivée au sein de l'équipe transmission, il a commencé à errer ailleurs, c'est-à-dire en dehors de l'ordre du discours de la transmission, en allant qui plus est du côté du faux ami du signifiant transmission qu'est la communication. Ce qui inaugure un bras de fer avec Barbara B quant à la question de savoir s'il demeure ou non dans l'ordre du discours de la transmission : faire ou ne pas faire de la transmission, telle est alors la question...<sup>604</sup> Et ce contrôle discursif est particulièrement visible du côté de Jean-Michel B du

---

<sup>604</sup> Nous parlons ici de Jean-Michel B mais il faut bien comprendre que tous les apprentis sociologues se posent cette question à un moment ou à un autre, même ceux qui se déclarent les plus proches de Barbara B (sur un plan relationnel) et de sa sociologie. Parfois d'ailleurs, la déception est lourde lorsque la « *chef de thèse* » ne désigne pas son cher apprenti sociologue comme son digne successeur à la place de porte-parole de l'ordre du discours de

fait qu'il a bénéficié, pour le meilleur et pour le pire, d'une co-direction de thèse. On voit bien à quel point Barbara B se focalise sur le signifiant transmission et souhaite que son doctorant y demeure, sans aller voir ailleurs (*i.e.* vers d'autres champs discursifs) :

« [...] et bien c'était la grosse discussion que j'avais tout le temps avec Barbara, en sachant que c'était beaucoup plus une discussion qu'une engueulade quoi. Elle me disait tout le temps "mais ce n'est pas de la transmission, c'est de la communication". [...] D'autant plus que c'était des jeunes, donc c'était assez spontané, assez immédiat, si tu veux, le jeune qui a envie de se mettre à pratiquer, et bien deux jours plus tard il se faisait payer une planche et puis c'était parti. Tu avais un temps de réflexion... c'est pour ça que Barbara souvent elle me contredisait en disant "mais toi, ce n'est pas de la transmission, c'est sur un temps court. Ton pratiquant, il ne pratiquait pas hier et une semaine plus tard, parce que il y a eu Noël entre temps, il s'est fait offrir un skate et ça devient un pratiquant. En quoi il y a eu transmission ? [...] Non, parce que, quand ils me demandaient de préciser, de toute façon, moi je précisais tout. Mais c'était plus, par exemple... sur ma problématique ou sur mes hypothèses, où Barbara elle allait me dire "non, mais ça, ce n'est pas de la transmission encore" et puis [Benjamin] [son co-directeur MCF en STAPS] me disait "bon, bien d'accord, c'en est". Donc tu en avais un qui passait le cap et puis l'autre qui ne le passait pas. Donc tu en avais un qu'il fallait encore convaincre. Donc c'était compliqué parce que, si par exemple je n'avais eu que [Benjamin], [Benjamin] m'aurait dit "écoute. C'est bon. On passe à autre chose, maintenant tu continues". Alors que Barbara me disait "non, non. Il faut encore rester là"... En fait, Barbara pouvait être plus pointilleuse sur de la transmission, [Benjamin] pouvait être plus pointilleux sur du skate, des logiques d'exclusion et d'intégration sur les lieux, etc. Ils avaient chacun leurs points d'intérêt, leurs points de contrôle. Donc ça, dans la co-direction, c'était un peu le problème. »  
(Jean-Michel B)

Le contrôle discursif qu'opère Barbara B consiste aussi à instaurer et défendre la croyance selon laquelle le patrimoine sociologique dont elle est le principal porte-parole constitue une *doxa*, c'est-à-dire un patrimoine qui n'a pas vocation à être discuté mais qui est plutôt indiscutable parce qu'il va de soi. Ce qui a été démontré par ses soins n'a plus vocation à être mis à l'épreuve des faits empiriques (un comble pour la « *terrainiste convaincue* » qu'elle

---

la transmission : « Barbara me dit que de toute façon je ne fais pas de la socio de la transmission. Là, bing, je me prends une claque ! » (Raymonde B)

prétend être), ce qui réduit par conséquent l'horizon intellectuel de ses apprentis sociologues qui sont simplement conviés à apporter un petit "quelque chose" en complément, un maillon supplémentaire à la chaîne signifiante de la transmission, qui permet de combler ses éventuelles défaillances. Il y a un patrimoine "déjà là", indiscuté puisque indiscutable, aux apprentis sociologues de le faire circuler en lui intégrant une plus-value. Ainsi, lorsque Michel B se permet de revenir dans sa thèse sur les acquis supposés indiscutables de la chaîne signifiante de la transmission, le contrôle discursif se met à exécution :

*« Dans ma sous-partie sur la désignation, je reprends point par point les raisons pour lesquelles je ne reprends pas certains auteurs. Pourquoi je ne les prends pas ? Pourquoi je ne prends pas Jorion-Delbos ? Pourquoi je ne prends pas Salmona ? Et puis pourquoi je ne prends pas totalement [Barbara B] ? Après, [Barbara B] m'a reproché d'avoir refait cette démonstration, en me disant "mais pourquoi tu refais cette démonstration alors que moi je l'ai déjà fait ? Pars de là". » (Michel B)*

Par ailleurs, l'efficacité du contrôle discursif opéré par Barbara B se fonde notamment sur le fait que certains de ses apprentis sociologues ne se sentent pas vraiment à « leur place » en tant qu'universitaires et qu'ils s'y identifient d'une certaine manière comme des parvenus, que ce soit parce qu'ils proviennent d'un autre cursus (comme c'est le cas de Michel B et Jean-Michel B) ou pour des raisons plutôt liées à leur origine sociale (comme c'est le cas de Anna B et Raymonde B). Plus précisément, leur docilité peut être liée à la faiblesse de leur capital scolaire familial et à laquelle vient se joindre un parcours scolaire qui n'est aucunement marqué du sceau de l'excellence (comme nous avons déjà pu le souligner concernant plusieurs apprentis sociologues de Barbara B). N'étant pas suffisamment reconnus par l'institution scolaire et ne pouvant bénéficier d'une reconnaissance liée à leur origine sociale (autrement dit, n'ayant pas l'assurance de l'héritier), ces apprentis sociologues s'inclinent face à l'autorité du « maître », celle du « chef de thèse » pour reprendre la formule par laquelle Bertrand B identifie sa directrice de thèse. Et cela d'autant plus que cette dernière les persuade qu'ils ont été « désignés » (parce qu'elle a reconnu la valeur de leur travail universitaire et les a incités à continuer), pour reprendre un des concepts clés de la problématique de recherche centrale de Barbara B, qui pour le coup est la première à mettre en pratique sa théorie sociologique, tous

ses apprentis sociologues se posant la question de savoir si oui ou non ce sont des désignés et à quelle destinée ils sont ce faisant vouer...<sup>605</sup>

Ce faisant, Barbara B dispose d'un pouvoir symbolique sur les apprentis sociologues qui lui reconnaissent une dette, celle de leur avoir donné une place (en les désignant) qui leur paraissait illégitime. Et lorsque certains d'entre eux entrevoient le désir de s'écarter de l'ordre du discours de l'équipe transmission, en s'intéressant à d'autres objets, d'autres auteurs clés ou d'autres concepts clés, ils ne se sentent pas autorisés à imposer leur discours face au discours du maître (à penser) :

*« Après je pense qu'aussi je n'avais pas le... je ne me sentais tellement pas légitime que je ne voulais pas non plus imposer ma façon de voir, sachant que... Barbara elle a toujours... elle a toujours su que j'avais cette orientation... voilà quoi, quand elle venait là et puis qu'elle me voyait lire les bouquins de B., machin... elle me disait, mais tu sais en riant, "mais ils sont où mes livres ?" Et puis je lui disais "mais ça en fait c'est pour moi, je bosse ça pour moi" Et je m'aperçois que je n'aurais jamais du faire ça en fait. Mais bon... voilà... » (Anna B)*

Nous parlons de maître, mais nous devrions parler de « chef », puisque c'est comme tel qu'est parfois identifié Barbara B, à l'instar de Bertrand B qui, en expliquant son adhésion à l'interactionnisme, inscrit son discours dans le registre symbolique de la dette, en exprimant ce qu'il « doit » à sa « chef » : « Je suis plus du côté interactionniste, anglo-saxon. Et ça je le dois très largement à ma "chef", à ma chef de thèse ! ». Et que penser des paroles de Raymonde B, nous affirmant avec émotion qu'elle n'aurait jamais fait de thèse si elle n'avait pas rencontré Barbara B et si cette dernière ne lui avait pas transmise cette croyance, en la désignant, selon laquelle elle était à sa place dans le monde universitaire :

*« Mais, de toute façon, elle [Barbara B] le sait et je pense que je lui redirai le jour de la soutenance. Je n'aurais absolument jamais cru que j'allais poursuivre. Mais, en même temps, tu sais, c'est une personne qui est tellement simple aussi, qui te laisse croire que les gens simples peuvent avoir leur place. Et je crois que c'était ça mon problème. C'est*

---

<sup>605</sup> Nous pouvons notamment retenir deux phrases de Stanislas B particulièrement piquantes à ce propos : « ... si vous n'êtes pas l'élu, vous comprendrez ce que je veux dire, vous allez vous brosser » ; « Enfin, après évidemment, je ne rentre pas dans les détails mais il y avait le préféré du maître, donc... » (Stanislas B)

*que je me sentais beaucoup trop simple pour continuer. Et puis bon j'ai compris qu'on pouvait être simple et puis faire une thèse, que cela n'avait rien de... » (Raymonde B)*

Les paroles de Raymonde B nous permettent d'apercevoir toute l'ambiguïté de sa *croyance* relativement au fait que la désignation opérée par Barbara B lui a permis de se sentir à sa place au sein du champ universitaire. Car si, d'un côté, elle évoque ce que cette désignation lui a permis de croire (sans Barbara B, « *je n'aurais jamais cru que j'allais poursuivre* »), d'un autre côté elle évoque ce que Barbara lui a *laissé* croire (« *c'est une personne qui est tellement simple aussi, qui te laisse croire que les gens simples peuvent avoir leur place* »). De quoi ont donc véritablement hérité ces apprentis sociologues de Barbara B ? De la *conviction* de leur légitimité au sein du champ universitaire, qui les acquitte dans une certaine mesure d'une dette symbolique vis-à-vis de Barbara B quant au fait qu'ils y ont acquis une place (parce qu'elle les a réellement convaincus qu'elle n'a fait "que son travail" en les intégrant dans « *l'équipe transmission* » et qu'ils sont bien "à leur place" en sociologie) ? Ou plutôt de la reconnaissance d'une dette symbolique, qui les maintient durablement dans un état de servitude volontaire (si ces apprentis sociologues persistent à s'identifier comme des "parvenus" au sein du champ universitaire et estiment que leur place est essentiellement due à la désignation opérée par Barbara B, ce qui les *oblige* à se mettre à son service) ?

#### ***D. La rencontre entre un ordre du discours sociologique et l'identité héritée d'un apprenti sociologue***

Sans parler de servitude volontaire, ce qui constitue une hypothèse peut-être un peu forte, il se pose indéniablement la question du poids de l'héritage sociologique donnée par Barbara B et reçue par des apprentis sociologues comme Raymonde B ou Anna B. Ainsi, c'est bien la forme héritée de son identité sociologique qu'Anna B interpelle lorsqu'elle précise que si elle se réfère au paradigme compréhensif, c'est notamment parce qu'elle a hérité d'un certain ordre du discours sociologique dont elle a des difficultés à sortir : « *Après que je sois dans une sociologie compréhensive, ma formation m'a amené à penser comme ça, et donc du coup j'ai un peu du mal à sortir de ça...* ». De la même manière, le poids symbolique du cycle du don et son obligation à donner, recevoir et rendre, se font parfois sentir dans le discours d'Anna B. Il se trouve qu'elle a effectivement énormément donné pour l'Autre, c'est-à-dire pour l'équipe transmission dirigée par Barbara B. Et cela depuis plusieurs années. Son dévouement pour l'Autre, afin de le faire perdurer au-delà de son passage dans « *l'équipe* », se révèle notamment dans le nombre conséquent de rapports de recherche qu'elle a effectués pour le laboratoire de



recherche de *l'Université* et dont Barbara B a été directrice pendant près d'une décennie. Mais tout cet investissement pour l'Autre s'est effectué au détriment de ce qu'elle pourrait investir dans une finalité plus personnelle (entendez simplement ici dans une finalité moins altruiste), à savoir sa thèse, qui traîne en longueur depuis des années. Anna B a ainsi le désir de s'aménager un contrat de travail qui lui permettrait de dégager "enfin" du temps pour elle, en tant qu'ego, et non pas en tant que sujet de l'Autre. Ce qui lui permettrait de travailler sur « *ses thématiques* » et non pas les thématiques de l'Autre (c'est-à-dire les thématiques des contrats de recherches nécessaire à la survie du laboratoire et de l'équipe transmission). Mais encore faut-il que le "chef" la laisse devenir autre chose que le sujet de l'Autre... :

*« Et... Le truc c'est que... Je crois qu'au laboratoire, sans me gonfler, je crois que je suis la seule qui ait fait autant de rapports pour le labo. L'autre coup, j'ai dû rendre un CV pour l'IRV [Institut Régional du Vieillessement], et j'ai compté j'en suis à mon 15<sup>e</sup> rapport de recherche. J'aurais mérité qu'on me paye mon trajet à Istanbul... Donc bon... Mais après je ne recherche pas les honneurs. Ça m'a apporté... Mais moi l'autre coup, c'est ce que j'ai dit à [Barbara], parce qu'elle n'était pas tellement d'accord sur le fait que j'aille à l'IRV, et je lui ai dit 'dans tous les cas, j'en ai marre d'être une technicienne de la socio' quoi. »*

*« Donc du coup, la thèse elle était en concurrence, c'est pour ça que je te disais que je voudrais un mi-temps, parce que je voudrais me libérer du temps. Et je demande du temps, et je voudrais qu'on arrête de me donner des putains de trucs que personne ne veut... Voilà, c'est dit ! »*

*« Et puis l'IRV, [...] [Barbara] est dedans. Elle ne veut pas que j'y aille d'ailleurs... Mais bon, moi après ce sont des choix, à un moment donné il faut que je me positionne aussi. C'est soit je travaille encore sur des thématiques qui ne sont pas les miennes, et là je ne bosse toujours pas sur ma thèse [...] » (Anna B)*

On peut repérer dans ces quelques extraits toute la disproportion entre les dons qu'Anna B réalise pour l'Autre et ce que ce dernier lui donne en retour (on ne lui paye même pas un voyage pour le colloque de l'AISLF à Istanbul). Mais on sent aussi la culpabilité d'Anna B si elle ose aller voir "ailleurs" et sortir du circuit fermé de l'équipe transmission, ce qui aurait pour conséquence de sortir de son cycle du don. La thèse elle-même est d'abord orientée vers la figure de l'Autre qu'est Barbara B. Ainsi avance-t-elle qu'elle écrit d'abord pour son directeur de thèse, s'inscrivant ainsi de nouveau en sujet de l'Autre : « *En fait moi, pour moi écrire, on*

*n'écrit pas pour personne, et moi quand j'écris, bien forcément la première personne pour qui j'écris, c'est pour mon directeur de thèse. »*

On pourrait alors se demander pour quelles raisons sociologiques un apprenti sociologue comme Anna B est rentrée dans cet ordre du discours de la transmission. Or, outre son sentiment d'illégitimité sur lequel nous nous sommes déjà arrêtés, nous pouvons désormais ajouter que si Anna B est aujourd'hui liée symboliquement à « *l'équipe transmission* », qui constitue donc une partie intégrante de son identité, cette forme identitaire héritée est elle-même liée à une autre forme identitaire héritée et qui nous renvoie au terrain biographique d'Anna B. Ainsi, lorsqu'elle nous explique pour quelles raisons elle s'est inscrite sous la direction de Barbara B, suite au détachement institutionnel de Clifford K (professeur d'ethnologie de *l'Université* sous la direction de qui elle a effectué son mémoire de Licence 3), c'est le lien associant le terrain de recherche de référence de Barbara B et son terrain biographique qu'elle met en avant :

*« Mon choix a été plus par défaut avec [Barbara], et le sujet que je lui proposais sur la fin de vie, tout ça, ça ne l'intéressait pas du tout. Donc, il y avait une thématique que j'aimais bien, parce que je suis petite fille d'agriculteurs, je crois que j'ai un lien à ça, donc je me suis dit que je vais... » (Anna B)*

Mais le lien entre son terrain biographique et son intégration au sein de « *l'équipe transmission* » et de son ordre symbolique du discours, est encore plus profond. Et c'est la manière dont Anna B va nous raconter son rôle d'agent de transmission du patrimoine social de « *l'équipe transmission* » qui va nous donner une clé de compréhension de ce lien.

Ainsi, lorsque des apprentis sociologues font leur entrée dans l'équipe, c'est notamment par son intermédiaire que circule la chaîne signifiante du discours sociologique de Barbara B, c'est-à-dire la liste d'ouvrages résumant ce qu'il *faut* savoir mais aussi une multitude d'articles et de textes photocopiés et annotés par Anna B, représentant « *des mois de travail* ». Tout ce travail, elle va donc le “donner” aux nouveaux entrants, comme l'ont été notamment Jean-Michel B et Michel B en provenance des STAPS. Mais lorsqu'elle nous explique qu'elle ne conçoit pas du tout ses relations avec les autres apprentis sociologues de l'équipe comme une relation de concurrence mais plutôt comme une relation d'échanges, de dons et de contre dons, elle évoque son identité héritée, celle d'une « *petite prolo* », qui n'a pas été « *socialisée à la concurrence* » mais plutôt à la solidarité, aux rôles sociaux d'accompagnateur, d'aidant, associés au féminin dans la culture populaire. Elle évoque aussi ses expériences dans le monde de l'art, qui viennent se cumuler à la strate primaire de son *habitus* d'*homo donator* et qui l'emporte de loin sur

l'*homo oeconomicus* et sa rationalité instrumentale. Et c'est d'ailleurs les propos d'un sujet imaginaire qui lui ont fait prendre conscience qu'elle était un sujet symbolique, dont « *la place* », le rôle, consiste à transmettre le patrimoine symbolique :

« [...] *parce que, moi j'avais des représentations de petite prolo dans ma tête de la recherche, et je disais toujours "moi la recherche, je ne sais pas ne pas travailler en équipe"*. Et moi, je me suis rendue compte que c'était, c'est une position très utopiste le jour où on m'a dit. Parce qu'en fait, par exemple, le premier jour... je ne m'en étais pas rendue compte avant, que c'était ma place mais... parce que je suis aussi comme ça ailleurs... Je n'ai pas été socialisée à la concurrence, j'ai été plutôt socialisée à "on se sert les coudes quand il y a des coups durs" et... Par exemple, moi, Michel B, la première fois qu'il a intégré le labo, la semaine d'après je lui ai filé tous les articles que moi j'avais, photocopiés, qui étaient donc des mois de recherche. Et je lui ai tout photocopié et un an après, du coup on avait un peu plus sympathisé et je lui disais "on devrait bosser ensemble, écoute, si tu veux, avec [Raymonde] et tout, on se fait des après-midis socio quoi". Et puis un jour [Raymonde] elle n'a pas pu venir, et on n'était que les deux, et puis à un moment il me dit "Tu veux que je te dise un truc?... La première fois que tu m'as filé les articles, je me suis dit "qu'est-ce qu'elle cherche?"... Et donc du coup, le truc c'est que... [...] Je pense que c'est une manière d'être avec les autres, où je me dis "moi, j'ai ma place" donc du coup... et je l'ai appris à travers le monde de l'art, tu vois, où chacun fait le même boulot et se bat pour avoir des... » (Anna B)

Le conflit d'interprétations qu'elle évoque entre elle et Michel B est d'ailleurs très intéressant puisqu'il met en évidence des manières très différentes de s'identifier et d'identifier autrui. D'un côté, nous avons donc l'*homo donator*, pour qui le lien vaut plus que le bien, la solidarité plus que la carrière, le don plus que la domination, etc. De l'autre côté, on retrouve une lecture très utilitariste de la vie quotidienne et du comportement d'autrui qui ne peut que suspecter l'altruisme de l'*homo donator* et se demander par conséquent, face un acte apparemment désintéressé, « *mais qu'est-ce qu'elle cherche celle-là ?* ». Présupposant que toute action a nécessairement une finalité de l'ordre du calcul, l'*homo donator* est perçu comme une stratégie visant à instrumentaliser l'autre. L'*homo donator* constitue ce faisant un *homo*

*oeconomicus* refoulé ou dénié, cherchant à instrumentaliser l'institution et ses agents à ses fins personnelles, à travers la stratégie de camouflage du don<sup>606</sup>.

Or, cette « *place* » d'agent de transmission du patrimoine sociologique de l'équipe transmission est bien moins liée à une stratégie de pouvoir utilisant le don de soi comme rhétorique de camouflage qu'à l'activation d'un registre identificatoire issu de sa socialisation, au sein de laquelle elle a notamment intériorisé le rôle d'« *aidante* », manière symbolique de s'inscrire dans sa lignée maternelle<sup>607</sup>.

Intériorisé dans la strate primaire de son *habitus*, le registre identificatoire symbolique qui l'incline à se percevoir dans un registre vocationnel, de mise au service de son ego à l'Autre se trouve ainsi activé par Anna B active dans la situation universitaire, soit dans la phase de structuration de la strate secondaire de son *habitus*<sup>608</sup>. Durant la phase primaire de sa socialisation, il s'agissait de la figure divine, Anna B ayant eu le désir durant plusieurs années de « *rentrer dans les ordres* » et de devenir « *bonne sœur* ». Ce faisant, son inclination à donner beaucoup d'elle-même pour l'équipe transmission et pour la Sociologie plus largement peut être interprétée comme le fait de retomber en religion, ou plus exactement de passer d'une figure de l'Autre (la divinité chrétienne) à une autre (la Sociologie) :

**1<sup>ère</sup> figure de l'Autre, phase primaire de socialisation :** « *Mais après je pense que c'est ce côté... un peu vocationnelle, que j'ai depuis tout le temps, je n'aime pas ce mot là mais... parce qu'au départ, je voulais rentrer dans les ordres donc... [...] Ouais, bien écoute, au tout départ, je voulais être bonne sœur. Je voulais rentrer dans les ordres jusqu'à 11 ans... [...] à 8 ans, j'ai fait une crise de nerf pour qu'ils [ses parents] m'emmènent à Nevers, pour voir Sainte Bernadette... Je passais mes samedis, dimanches en vélo, j'allais à la basilique pour parler avec les bonnes sœurs. Enfin il y avait un côté très bizarre... » (Anna B)*

---

<sup>606</sup> Il est intéressant de relever que le même apprenti sociologue qui se montre suspicieux à l'égard de l'élan de solidarité de son alter ego apprenti sociologue (Anna B) soit aussi un agent d'exclusion au sein de l'équipe transmission, stigmatisant l'attitude individualiste de certains : « *Donc, à un moment donné, je pense que, je suis bien dans cette équipe pour ça... Je peux bosser avec eux, j'aime bien bosser avec eux, ce sont des gens qui sont quand même assez ouverts au débat, et puis on est dans de l'entraide quand même, je trouve beaucoup plus que dans les autres. Il y a largement moins cet individualisme qu'il y a dans les autres. Et il y a des gens, dans l'équipe Transmission, qui sont individualistes et qui n'ont rien compris. Voilà. Je ne donnerai pas de noms mais ils n'ont rien pigé.* » (Michel B)

<sup>607</sup> « [...] *Mais en même temps, je suis aussi la fille de M., une femme très... très aidante, très... tu vois, tardivement mais... » (Anna B)*

<sup>608</sup> Plutôt que de parler de socialisation primaire et secondaire, comme le font Peter Berger et Thomas Luckmann (*La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2002), nous préférons parler des phases primaire et secondaire de la socialisation et corrélativement de strates primaires et secondaires des *habitus*.

**2<sup>ème</sup> figure de l'Autre, phase secondaire de socialisation** : « [...] *parce que la socio, il y en a qui tombe en religion, eh bien je crois que je suis un peu tombé en socio dedans. Enfin, c'est vraiment pour moi un outil à penser qui m'aide vraiment quoi. [...] Parce que, dans ma tête, même si j'avais arrêté mes études, c'était " il faut que je continue"*, *parce que la socio, il y en a qui tombe en religion, eh bien je crois que je suis un peu tombé en socio dedans.* » (Anna B)

D'ailleurs, cette manière religieuse d'exprimer sa rencontre avec la sociologie, nous l'avons retrouvé dans d'autres entretiens où l'apprenti sociologue évoque le fait d'« *être entré en sociologie* », comme on dit qu'on entre en religion, ou encore le fait de parler de « *révélation* », à l'instar de Stanislas B qui nous parle non pas de sa « lecture clé » qu'a été l'article de Pierre Bourdieu « La jeunesse n'est qu'un mot » ;

*« enfin moi je me rappelle d'un texte qui m'a explosé, c'est « La jeunesse n'est qu'un mot ». Le jour où j'ai lu La jeunesse n'est qu'un mot, ça a été une révélation. Je me rappelle, c'était [Louis C], premier semestre... Je veux dire... Enfin pour moi, c'est vraiment un des textes où vraiment tout est dit... de ce que c'est qu'une rupture quoi... »*  
(Stanislas B)

## **11.5. L'HEUREUSE RENCONTRE ENTRE UNE DISPOSITION ETHNOGRAPHIQUE ET L'ORDRE DU DISCOURS INTERACTIONNISTE**

Si le discours des sociologues et apprentis sociologues interactionnistes est celui qui se rapproche le plus de la construction discursive (idéaltypique) d'un sujet imaginaire, cela ne signifie aucunement que leurs discours se réduisent à ce registre. Car, comme nous allons à présent le mettre en évidence, chaque discours d'un sujet apprenti sociologue s'inscrit dans les trois registres d'identifications<sup>609</sup>. Ce qui le caractérise, c'est la part relative qui y est accordée à chacun de ces registres et la manière dont ils s'y articulent.

---

<sup>609</sup> Puisque nous avons constaté systématiquement la co-présence de ces trois registres d'identifications dans les dits et écrits des sociologues et apprentis sociologues, nous pouvons ce faisant faire l'hypothèse qu'un discours sociologique ne peut se construire rationnellement sans s'inscrire dans ces trois registres, sous peine de tomber dans un véritable délire interprétatif. L'analogie avec la conception lacanienne de l'inconscient et sa référence à la figure topologique des nœuds borroméens constitue ici une piste de recherche intéressante. Car à partir de cette

Ainsi, Anna B, une actuelle doctorante de Barbara B, ancre d'abord sa définition de la sociologie dans un registre interactionniste et la tradition weberienne : « *moi la définition que j'en ai, c'est vraiment une définition plutôt weberienne, c'est vraiment une science de l'activité sociale, de l'interaction* ». Mais elle se réfère dans un second temps à ce qui se trouve au-delà des interactions et précise qu'« *il y a des cadres* », « *il y a des superstructures* », « *il y a des déterminismes* ». Il est alors intéressant de relever que les deux registres ne sont pas reliés : « *il y a* » d'un côté les « *superstructures* » (associées au déterminisme) et il y a de l'autre côté les interactions, mais le rapport entre les unes et les autres n'est pas interrogé. De plus, les « *superstructures* » sont identifiées comme des éléments figés, ce sont des données déterminantes (« *des déterminismes* ») tandis que les interactions sont, quant à elles, identifiées comme des éléments dynamiques (ce sont des « *activités sociales* »). Ce faisant, son discours s'inscrit dans le registre d'identifications symbolique en chosifiant le patrimoine social sous la forme d'un « *cadre* » fixe et déterminant. Quant aux interactions, il est difficile de déterminer à partir de quel registre Anna B les identifie. Car si elle ne laisse pas les pleins pouvoirs aux interactions en précisant qu'il y a « *des cadres* », elle se contente donc de les juxtaposer sans interroger leur mise en rapport (interrogation qui la situerait dans le registre d'identifications réelles). Ce faisant, cela peut laisser entendre que les interactions se construisent d'elles-mêmes, qu'elles sont en quelque sorte auto-instituées au niveau de leur construction (ce qui nous renvoie au registre imaginaire), mais tout en précisant qu'elles ne construisent pas ce qu'elles veulent (car elles se réalisent dans les limites d'un cadre symbolique) : l'activité sociale des interactions se fait donc sous la contrainte déterministe figée des cadres qui la délimitent. Voilà, de manière condensée, comment nous interprétons (à partir de nos catégories d'analyse) la définition de la sociologie que nous propose Anna B et que nous vous laissons désormais découvrir dans son intégralité :

*« Moi, la définition que j'en ai, c'est vraiment une définition plutôt weberienne, c'est vraiment une science de l'activité sociale, de l'interaction, de se dire "comment les choses elles se construisent", et... Enfin je dirais maintenant, avec plus de bouteille, si j'y réfléchissais plus, ça serait vraiment de se dire qu'en fait la socio, en même temps, il y a des cadres quoi, et je ferais plus une socio constructiviste en disant "voilà, la*

---

figure, Jacques Lacan montre bien qu'il suffit qu'un de ces trois registres (symbolique, imaginaire ou réel) se dénoue des deux autres pour que tous se retrouvent indépendants. Et réciproquement, le nœud entre ces registres se réalise nécessairement à trois et jamais deux à deux (par exemple, il ne peut y avoir un nœud uniquement entre le symbolique et l'imaginaire. Le nœud se fait nécessairement à trois). C'est sur ce point que prend forme le structuralisme de Jacques Lacan.

*sociologie, c'est la science de l'activité sociale mais, il ne faut pas oublier qu'en même temps il y a des superstructures quand même qu'on ne peut..., qu'il y a des déterminismes'' » (extrait d'entretien d'Anna B)*

Or, nous pouvons proposer à partir de ce thème un premier lien avec l'histoire de vie des apprentis sociologues. Car il se trouve qu'en demandant aux apprentis sociologues de nous raconter la manière dont ils définissent la sociologie lorsqu'ils se trouvent face à des étudiants ou des proches qui leur demandent en gros "Mais dis-moi, c'est quoi la sociologie ?", certains apprentis sociologues ont alors indiqué qu'ils ne proposaient pas la même définition selon l'interlocuteur. Or, ce changement d'interlocuteur peut les amener à ne plus inscrire leur discours dans le même registre d'identifications. Ainsi, si Paula A inscrit son discours dans le registre réel lorsqu'elle se trouve face à des étudiants (en proposant une définition non fétichiste de l'objet de la discipline), elle se contente de l'inscrire dans un registre symbolique lorsqu'elle se trouve au sein de sa famille. Et nous retrouvons alors le discours orthodoxe de la sociologie définie comme « *étude de la société* ». Ce changement dans la manière d'identifier la sociologie, Paula A le motive notamment en le liant à son milieu social d'origine.

Il se trouve que le père de Paula A est un immigré portugais qui a travaillé dans le bâtiment et sa mère, quant à elle, est mère au foyer depuis l'âge de 17 ans. Tous deux ne disposent pas d'un capital scolaire notable et Paula A souligne que lorsqu'elle a atteint le troisième cycle en sociologie, ses parents « *ont été un peu largués* » et « *ne comprenaient plus* » ce qu'elle faisait. Par conséquent, lorsqu'il est question de leur expliquer ce qu'est la sociologie, Paula A se contente d'une définition scolastique lapidaire (« *étude de la société* ») pour ensuite investir le langage de la pratique (plus précisément, le rapport oral pratique au monde et au langage), ce qui consiste donc à ne pas définir ce qu'est la sociologie mais ce que *fait* le sociologue :

*« Alors, dans ma famille, tu vois dans ma famille, bon après ça dépend des familles mais dans la mienne du moins c'est "étude de la société". Ca suffira ! Alors ils ne comprennent pas plus du coup ce que ça veut dire mais bon là... plutôt que d'essayer de leur expliquer ce qu'est la sociologie, je vais d'abord leur expliquer ce que je fais... »*  
(Paula A)

Or, cette manière très pragmatique de définir la sociologie, empruntant la modalité langagière du rapport oral pratique (dans laquelle le langage n'est jamais saisi en dehors d'une expérience pratique, indépendamment d'un "terrain") plutôt que celle du rapport scriptural (qui décontextualise le mot de la chose et se traduit par des jeux de langage ou un travail du

concept), nous la retrouvons en priorité chez les apprentis sociologues chez qui l'interactionnisme est le paradigme de référence (sans être pour autant leur paradigme exclusif). Ce qui n'est pas sans lien avec des éléments culturels de leur milieu social d'origine et qui se trouve marqué par la primauté donnée au rapport oral pratique sur le rapport scriptural.

Cette affinité entre, d'un côté, une culture populaire privilégiant le rapport au monde oral-pratique et, de l'autre côté, le fait d'avoir une conception pragmatiste du métier de sociologue trouvant dans l'interactionnisme son paradigme de référence, nous l'avons repéré parmi plusieurs apprentis sociologues interactionnistes de notre échantillon. Mais cette affinité a aussi été relevée par Raphaël Desanti, dans le cadre d'une enquête quantitative réalisée dans le département de sociologie de l'Université de Nantes entre 1998 et 2000, à partir de la passation d'un questionnaire à 234 étudiants inscrits en Licence 2 ou Licence 3 suivie d'une quinzaine d'entretiens et de la lecture d'une centaine de copies d'examens : « *C'est chez les étudiants d'origine populaire que Goffman et Becker rencontrent le plus de succès. Au niveau de la licence, ces deux sociologues américains remportent ensemble 62 % des choix parmi les enfants d'employés inscrits contre 35,7 % de ceux issus des milieux "cadres et professions intellectuelles" et 16,6 % des professions intermédiaires* »<sup>610</sup>. Et Raphaël Desanti trouve tout comme nous dans la sociologie (bourdieusienne) de la lecture de Bernard Lahire, et sa distinction entre le rapport oral-pratique au monde et le rapport scriptural, une clé compréhensive de l'attrait de la sociologie interactionniste auprès des apprentis sociologues pour qui les « *nombreux exemples* » et la narration ethnographique des actes ordinaires de la vie quotidienne constituent des lectures « *faciles à lire* » et qui « *parlent* » en tout cas bien davantage que la mise au travail des concepts philosophiques qu'on peut retrouver dans la sociologie de Pierre Bourdieu (souvent pris en modèle de sociologie « *difficile à lire* », « *théorique* » ou « *abstraite* »<sup>611</sup>) :

*« Mais ce que font surtout apparaître les enquêtes, c'est le fait que, loin de se réduire à des lectures pauvres (moins fréquentes, moins complexes, moins habiles, moins virtuoses...), les lectures populaires mettent en œuvre des modes d'appropriation spécifiques des imprimés [...] qui se caractérisent par la volonté d'ancrage des textes dans une autre réalité*

---

<sup>610</sup> R. Desanti, « Représentations et usages scolaires des grands auteurs de la sociologie », *Idées*, n° 131, mars 2003, pp.74-83

<sup>611</sup> Si c'est bel et bien de cette façon qu'est souvent perçue la sociologie de Pierre Bourdieu, cela démontre une fois plus à quel point il n'est pas lu ! Pensons, entre autre, aux magnifiques descriptions ethnographiques que délivrent par exemple *La distinction* ou *Le bal des célibataires*, sans faire pour autant l'économie du travail du concept...



*que la seule réalité textuelle : dans une configuration pratique, dans un espace connu, vécu, dans des cadres, les schémas de l'expérience passée ou présente... »<sup>612</sup>.*

Il y a à ce propos un “air de famille” entre les extraits d’entretiens que proposent Raphaël Desanti des étudiants d’origine populaire adhérant à la sociologie interactionniste<sup>613</sup> et les apprentis sociologues de notre échantillon d’étude qui s’identifient sous l’étiquette de l’interactionnisme. En l’occurrence, il s’agit exclusivement des doctorants de Barbara B, l’enseignement de cette dernière étant centré sur le courant interactionniste (les sociologies des autres professeurs de sociologie de *l’Université* s’inscrivant davantage dans les paradigmes structuraliste, marxien ou critique<sup>614</sup>). Si nous avons relevé la connaissance et la référence aux sociologues interactionnistes parmi l’ensemble des écrits des apprentis sociologues, seuls les apprentis sociologues de Barbara B mobilisent avec une forte récurrence le champ discursif interactionniste (à commencer par le signifiant “interaction”) et affichent leur appartenance première à ce paradigme dans leurs écrits sociologiques (appartenance réaffirmée d’une façon plus nuancée dans le cadre de leurs entretiens). Nous vous proposons ci-dessous plusieurs extraits des mémoires de DEA et des thèses de doctorat ainsi que des entretiens que nous avons effectués avec des apprentis sociologues sous la direction de Barbara B et qui attestent de leur affiliation avec la sociologie interactionniste :

### **Des apprentis sociologues interactionnistes**

- « *Nous travaillons suivant le modèle de la sociologie interactionniste des groupes professionnels.* » ; « [...] *le modèle interactionniste* » (Raymonde B, extrait de son mémoire de DEA, c’est nous qui soulignons)

<sup>612</sup> B. Lahire, « Lectures populaires, les modes d’appropriation des textes », *Revue française de pédagogie*, 1993, n° 104, pp.17-24.

<sup>613</sup> Nous pouvons notamment retenir les extraits d’entretien suivants de Léa et Maud et que nous laisse découvrir Raphaël Desanti : « *J’avais commencé à lire Bourdieu, Questions de sociologie, et puis Goffman, j’avais lu le premier tome des Mises en scènes de la vie quotidienne [...] J’aime bien Goffman, je trouve que c’est très différent de tout ce qui est Durkheim ou Bourdieu. Pour moi, c’est plus concret ; j’aime bien ses comparaisons avec le théâtre, il utilisait beaucoup d’exemples, sur les rôles qu’on joue [...].* » (Léa, étudiante en Deug 2, bac STT avec mention, père contremaître dans une société de transport) ; « *J’en lisais surtout par le biais des enseignants, y avait Goffman, c’était sur les rites quotidiens. Là aussi, c’était à partir d’une bibliographie. Le prof nous proposait de lire quelques pages. Bon, c’est facile à lire, on comprend bien, c’est clair, on comprend les choses de la vie quotidienne. C’est plus près de la réalité je trouve, pour moi en tout cas. C’est plus concret, ça me parle [...].* » (Maud, étudiante en licence, bac L, père employé dans une société d’informatique).

<sup>614</sup> Au sens de la sociologie critique produite par l’École de Francfort.

« **Moi je me sens interactionniste** » ; « Mais, oui, **la plus belle étiquette**, je pense, qui nous fait plaisir quand on a cette formation-là, **c'est l'interactionnisme**. Parce que je pense que, au-delà d'une étiquette, c'est un vrai intérêt pour ce type de sociologie. Enfin moi je trouve que la sociologie américaine, **on n'a rien fait de mieux**. Autant à la lecture que dans les recherches. » ; « J'ai l'impression que c'est **celle qui se prend quand même le moins au sérieux**. Enfin, qui interprète, qui analyse, très sérieusement les choses, mais **qui n'en fait pas des caisses**... Tu vois, je ne sais pas comment expliquer. Il y a un côté **“et bien voilà, ça marche comme ça”**... » ; « Je pense que c'est **la plus optimiste** peut-être des versions... parce que, elle laisse l'Homme... En tout cas, elle met en avant, comme ce sont les interactions qui vont générer des pratiques, tu n'es pas enfermé dans des pratiques justement. » (Raymonde B, extrait d'entretien, c'est nous qui soulignons)

- « Nous avons appréhendé notre terrain **en tant qu'interactionniste** [...] » (Bertrand B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

« Mon objet, ce sont les professions. Donc je vais me dire sociologue des professions, et quand je dis sociologue des professions, **je dis nécessairement interactionniste**... Et en même temps... Je me sens bien, pour parler bien, dans la tension paradigmatique entre les interactionnistes et les structuralistes. [...] Mais ce ne sont pas des choses que je pratique, ça pour moi, la sociologie qui se base sur de la démographie, ce serait de la “sociologie sociologique”, d'esprit français, alors que **je suis plus du côté interactionniste**, anglo-saxon. » (Bertrand B, extrait d'entretien, c'est nous qui soulignons)

- « [...] nous cherchons à rendre compte d'**interactions** entre deux groupes professionnels [...] » ; « Ce qui nous intéresse c'est d'étudier la transmission des savoirs chez les fromagers **en analysant les interactions** entre donateur et donataire. » ; « **Les interactionnistes**, Hughes en particulier [...] » ; « **Les interactionnistes** défendent l'idée que toutes les activités professionnelles doivent être étudiées comme des processus biographiques et comme des relations dynamiques avec les autres [...] » (Catherine B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

- « Considérant le lien qui unit les individus à leurs photographies comme une **“interaction”**, référons-nous au **sociologue de l'interaction sociale, G. SIMMEL** [...] » ; « Ici nous avons affaire à un **processus d'interaction** qui se joue entre des êtres sociaux et un objet social et familial. » ; « [...] c'est en ce sens que **nous parlerons d'interactions** entre les personnes et leurs photographies. » (Florence B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

- « Cette proximité de « l'autre » sur des lieux circonscrits place **l'interaction au centre** du processus de transmission au niveau local. » ; « Notre première conceptualisation nous incite donc à faire l'hypothèse que **des interactions** au niveau local permettent la circulation des valeurs et des techniques et ainsi participent au développement d'aptitudes physiques et mentales. » (Jean-Michel B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

[Concernant la liste d'ouvrages à lire qu'il a reçue lors de son intégration dans l'équipe transmission :] « Bien il y avait de tout, aussi bien, alors vraiment quand tu pars depuis le début des Dubar sur la socialisation, des Becker avec Outsiders, Les ficelles du métier. Après, partir sur des Debray aussi, les médiologues. Après partir sur du Goffman, du Strauss... vraiment tu vois **sur des interactionnistes vraiment**, après sur des ethnologues tu vois... Mais c'était toujours lié dans l'idée d'avoir une vision où **j'allais pouvoir comprendre le terrain** et puis après

*pouvoir donner des mots sur ce que je voyais tu vois... » (Jean-Michel B, extrait d'entretien, c'est nous qui soulignons)*

- « **L'analyse de l'interaction de transmission** a permis de montrer que ce ne sont pas les modalités de transmission qui changent mais le cadre spatio-temporel dans lequel s'opère cette transmission. » (Joséphine B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

- « De plus, l'identité personnelle n'est pas une construction solitaire, elle est également un processus relationnel qui s'effectue selon des **interactions** en rapport avec autrui qui s'établissent par/avec/contre les autres. » ; « [...] la **perspective interactionniste** nous invite à traiter l'engagement dans la pratique comme des identifications de soi par soi-même et par autrui [...] » ; « En s'appuyant **sur la sociologie interactionniste** [...] » ; « **Notre thèse s'inscrit dans le cadre d'une équipe de recherche** qui accorde un intérêt particulier à la notion de place sociale selon une **approche interactionniste**. » (Michel B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

« J'emprunte des idées aux interactionnistes. » ; « Donc, j'emprunte à la **sociologie interactionniste** ce qui me paraît être pertinent, ce qui m'a paru être pertinent par rapport à mon terrain. Et j'avoue que **je suis attiré par la sociologie interactionniste** parce que j'aime bien cette forme de sociologie. Parce que c'est une sociologie... » ; « Moi, c'est la manière d'appréhender le terrain qui me plaît. Ce sont les sujets **un peu insolites**, que nous retrouvons dans la sociologie interactionniste et pas forcément ailleurs. **Des trucs qui ont l'air franchement pas sérieux**. » (Michel B, extrait d'entretien, c'est nous qui soulignons)

- « [...] **l'interaction** qui unit les impétrants. » (Anna B, extrait de son mémoire de DEA, c'est nous qui soulignons)  
« Alors, **évidemment**, je m'inscris beaucoup plus dans le paradigme individualiste. Après, **forcément**, je vais être **plus sensible à l'ethnométhodologie, à la sociologie interactionniste**, mais en même temps, plus je réfléchis à tout ça, plus je me sens... [...] Et je me sens peut-être de plus en plus dans une sociologie constructiviste, où je me sens peut-être un peu plus à l'aise encore, tu vois... » (Anna B, extrait d'entretien, c'est nous qui soulignons)

- « [...] notre démarche de recherche empirique était néanmoins plus en adéquation avec le **cadre théorique interactionniste** de Becker qu'avec la démarche de Bourdieu. » ; « [...] il resté que notre méthodologie d'enquête était plus en adéquation, c'est-à-dire plus en cohérence, avec **une problématique interactionniste** [...] » (Patrick B, extrait de sa thèse de doctorat, c'est nous qui soulignons)

La conduite d'entretiens avec plusieurs de ces apprentis sociologues nous a permis de repérer quelles représentations de la sociologie interactionniste ils peuvent avoir. Ainsi, parmi toute la batterie de signifiants qui y est associée (nous mettant ainsi sur la voie d'*associations d'idées collectives*) apparaît notamment le signifiant "concret". La sociologie interactionniste est une sociologie concrète, tout comme l'enseignement sociologique de Barbara B et qui se trouve elle aussi associée au registre du concret : « [...] *par contre j'ai hyper apprécié à l'époque les cours de Barbara B [...] elle nous a beaucoup parlé aussi de la sociologie américaine, l'interactionnisme symbolique... J'avais trouvé ça génial, elle était super enseignante, elle était vivante, elle prenait des exemples concrets.* » (Gérard A). Cet

attachement pour la valeur “concrète” de la sociologie interactionniste et l’enseignement de Barbara B peut ainsi témoigner plus largement de la socialisation de l’apprenti sociologue à un rapport au monde oral-pratique, dans lequel les savoirs sont transmis à travers une “pédagogie par l’exemple”.

Le récit de vie de Michel B est sur ce point particulièrement révélateur. Son rapport au monde oral-pratique se traduit sur le plan sociologique par son inclination pour la sociologie interactionniste et son discours illustratif et concret (« [...] *parce qu’on retrouve chez les interactionnistes aussi ce côté très, très concret, de l’étude de terrain avec l’observation participante...* »). Or, la manière dont Michel B s’exprime durant tout l’entretien révèle l’omniprésence de ce langage illustratif, concret et qui s’apparente ainsi à une véritable disposition sociale. Ainsi, lorsque nous lui posons des questions typiquement scolastiques et qui s’inscrivent explicitement dans le registre “abstrait” du travail du concept, Michel B nous répond systématiquement en nous donnant « *un exemple* », qui lui permet de produire une réponse « *claire* » et de tenir un propos « *concret* ». Le nombre d’occurrences de ces termes est très important dans son discours, que ce soit dans la partie épistémologique de l’entretien comme dans la partie récit de vie (lorsque nous lui demandons de définir ce qu’est un phénomène social ; quelles sont les fonctions de la sociologie ; ce qu’est une approche historique ; ce qu’est un terrain socio-historique ; comment il appréhende le travail socioanalytique du sociologue sur ses présupposés ; comment il explique son attrait pour l’interactionnisme et la manière dont ce paradigme appréhende le “terrain” ; quelles importance relative il accorde aux expériences de terrain par rapport aux expériences de pensée ; comment se positionne-t-il concernant la problématique de l’inconscient ou à l’inverse celle de la réflexivité et des capacités stratégiques des sujets ; comment aborde-t-il la problématique de la neutralité axiologique ; quel est son point de vue concernant la concurrence au sein du champ universitaire ou encore concernant la question du plagiat, etc.). Si nos questions et ses réponses “font sens”, c’est parce qu’il accroche son discours sur la valeur

concrète et palpable de l'exemple<sup>615</sup>. Ce qui lui permet de parler « *tout simplement* », autre signifiant qui revient “en boucle” dans son discours<sup>616</sup>.

Or, si Michel B mobilise cette forme verbale orale-pratique, qu'il retrouve dans le discours sociologique de Barbara B et des sociologues interactionnistes, c'est notamment parce qu'il y est *enclin*, de par sa socialisation à cette forme verbale au sein de son environnement familial et à travers surtout le mode opératoire de la première figure clé de sa trajectoire biographique, son premier “maître à penser”, à savoir son père. En effet, le père de Michel B, militaire devenu par la suite opticien, est omniprésent dans son récit de vie et joue notamment un rôle important dans sa manière d'apprendre et d'intégrer des savoirs. Michel B nous raconte ainsi plusieurs discussions et “excursions” qu'il a eu avec son père durant son enfance et qui prennent souvent l'allure de véritables “leçons de vie”. Mais la manière d'opérer de son père (son *modus operandi*) prend avant tout un caractère illustratif et pratique. Relevons ici plusieurs extraits

---

<sup>615</sup> « *C'est-à-dire que, avec cet exemple que j'ai donné* » ; « *le directeur technique national par exemple, que j'ai pu voir [...]* » ; « *[...] ça peut être une réelle socialisation, c'est-à-dire une véritable logique de penser le sport par exemple [...]* » ; « *Alors pour répondre à cette question mais d'une manière encore plus précise, je vais te donner un exemple qui y touche au plus près.* » ; « *Non, ça c'est un comportement qui n'a de sens que dans des situations ou dans des milieux dans lesquels c'est propice. Je prends l'exemple du travail [...]* » ; « *sur le fait que n'importe quel français sait très bien que par exemple, on va prendre un exemple très concret, que dans le sens commun, être un médecin par exemple ça va être plus prestigieux, plus important qu'être un ouvrier. [...]* » ; « *Et je pense que des sociologues me suivent dans cette idée, par exemple par rapport au mouvement féministe [...]* » ; « *[...] j'avais une certaine représentation, par exemple, de la femme au foyer, quand j'ai fait ma thèse.* » ; « *“pourquoi” parce que je sais que, par exemple [...]* » ; « *[...] je conçois qu'il puisse y avoir des effets pervers dans cette compétition, tel que Brohm par exemple va le dire [...]* » ; « *Alors, là, j'ai un exemple pour répondre à ta question [...]* » ; « *Ouah ! Alors que, par exemple, Anna et Raymonde, ça faisait déjà au moins 4 ans qu'elles savaient ça [...]* » ; « *Sur le plan de mes typos par exemple.* » ; « *Et je pense que c'était un point fort par rapport aux autres. J'en ai un exemple [...]* » ; « *Ce que je regrette, par exemple, au Bac, c'est que, on te fait croire qu'on te pose une problématique sauf que ce n'est pas vrai.* » ; « *Moi je pense qu'il y a des liens, par exemple, là-dedans la transmission, la socialisation, je pense que c'est le respect des institutions.* » ; « *Prenons l'exemple de la guerre des enseignants chercheurs, je suis d'accord sur plusieurs points.* » ; « *Mais la question qu'un pharmacien moi me recrute, moi ça me pose un problème, par exemple.* » ; « *Et bien par exemple la mode est un phénomène social.* » ; « *[...] par rapport à des commandes, des collectivités territoriales par exemple.* » ; « *Par contre, par rapport à l'histoire par exemple [...]* » ; « *l'évolution par exemple [...]* » ; « *Ce pourrait être un terrain socio-historique qui serait limité dans le temps, par exemple aux années 1920-1930 [...]* » ; « *[...] le Contrat social de Rousseau est un bon exemple [...]* » ; « *Le présumé du prof de sport qui n'a rien dans le caillou par exemple [...]* » ; « *Sociologie de la violence ça m'intéresse aussi, par exemple [...]* » ; « *Par exemple j'ai lu qu'il y avait un bouquin qui était sorti l'année dernière [...]* » ; « *Voilà, je trouve que là, c'est par exemple un concept où on retrouve vraiment le problème d'articuler les deux.* » ; « *Ce qu'un individu lambda, dans sa situation de travail par exemple, ne va pas forcément faire [...]* » ; « *Tiens par exemple, j'ai une nenette dans un entretien qui me dit [...]* » (Michel B, c'est nous qui soulignons).

<sup>616</sup> « *C'est comme ça que je vois les choses simplement.* » ; « *Et bien, tout simplement que, en histoire on vise une approche historique.* » ; « *[...] c'est tout simplement par rapport à une lutte des places [...]* » ; « *[...] une réflexion à la Bourdieu simplement sur ce qui est de l'ordre de la reproduction sociale [...]* » ; « *Bon, alors, pour faire simple, moi je pense qu'il faut prendre en considération des interactions des individus dans un processus [...]* » ; « *Et bien tout simplement parce que je me suis à lire Boudon plus tard [...]* » ; « *C'est tout simplement parce que la littérature que j'ai lue était relative à l'interactionnisme [...]* » ; « *Ma réponse, elle va être simple, claire et rapide.* » ; « *Moi, ce que je me dis simplement, je n'ai pas les billes pour savoir ce qui est l'ordre de l'inné ou de l'acquis.* » ; « *Alors, maintenant... Maintenant j'espère simplement que [...]* » ; « *[...] je pense qu'ils ne me l'auraient pas dit s'ils ne le pensaient pas, tout simplement.* » ; « *Tout simplement parce que ça permet d'être plus nombreux [...]* » (Michel B, c'est nous qui soulignons)

d'entretien de Michel B dans lesquels il nous parle de la relation d'apprentissage qu'il a expérimentée fréquemment et durablement avec son père :

### Une forme verbale orale-pratique en héritage

« Je trouve toujours, avec du recul, qu'il [son père] a **une certaine culture**, après ce n'est pas la culture de l'historien, mais une certaine culture historique, et **une approche de l'histoire intelligente, à laquelle j'ai été sensibilisé**. [...] C'était très rapidement, **dans l'explication, les interactions** que j'ai eu, **très fréquentes**, avec mon père au sujet de l'histoire, etc., parce qu'il a su m'y intéresser, et qui étaient très larges : alors ça allait de l'histoire de la création de la planète à l'histoire de l'antiquité, à l'histoire de la révolution française, à celle de la deuxième guerre mondiale si tu veux... »

« Alors, avec l'école, quand on parlait du Moyen Age, j'ai appris au Moyen Age qu'ils vivaient dans des châteaux forts, machin... Et ce qui était intéressant, c'est que, il me disait "oui, mais alors, attends..." [...] Il me dit "Attends. Attention. Il ne faut pas que tu penses que le Moyen Age, c'était forcément des espèces de gros blaireaux barbares avec des casques et des épées mal rasées, qui se mettent des coups de haches, comme des gros beu-beu. Il y avait des enjeux, **par exemple, regarde, le Roi de France c'était lui, mais des fois il voulait lui prendre sa place**"... Mais il expliquait ça **très simplement** : "alors ils faisaient des alliances" Ca va veut dire quoi des alliances ? "Et bien, ça veut dire qu'ils se mettaient ensemble machin..." Et puis après, il me disait "bon, bien voilà, ils avaient des rites, des coutumes, des façons d'être qui n'étaient pas les mêmes qu'aujourd'hui", **pour bien me faire comprendre le contexte. Et c'est là qu'on rentre dans de la sociologie...** Ça veut dire que là, **par exemple**, tiens, je vais passer à la Renaissance, par rapport à la cire de bougie. **Un des meilleurs exemples**, qui a été un des débuts qui m'a permis de **comprendre** finalement que les rites, les coutumes, que les interactions n'étaient pas les mêmes avant qu'aujourd'hui, et que c'était transposable aujourd'hui par rapport au milieu, c'est le fait que j'ai commencé, que **j'ai appris tout bêtement** au primaire, quand finalement les aristocrates se mettaient de la cire de bougie ou se mettaient du talc sur la peau pour se faire, pour avoir la peau blanche, parce que c'était la pureté aristocratique, et que si c'était bronzé, c'est que tu n'étais qu'un paysan. » ; « Bon, après, quand ça devenait trop compliqué, il t'expliquait quand même, **simplement...** »

« Et, en fait, ce qu'il faut savoir, c'est que chez moi **il y a toujours eu des débats à table**. [...] c'est une forme de **culture familiale**. C'est-à-dire qu'il y a toujours discussions, débats, échanges, voilà. » « Mon père, je lui ai demandé pourquoi il m'avait envoyé au catéchisme ? Je lui ai demandé il y a quelques années, parce que ce n'était franchement pas évident tu vois, sa mère, vu le discours qu'elle en avait<sup>617</sup>. Et il m'a répondu "**parce que je voulais que tu saches que ce que c'est**". »

<sup>617</sup> Concernant sa grand-mère paternelle, Michel B nous confie qu'elle a été maltraitée dans le couvent au sein duquel elle a été élevée, raison pour laquelle elle a entretenu un rapport très conflictuel avec la Religion. Mais il

[Demandant à Michel B s'il a "baigné" dans un discours familial valorisant l'École et l'encourageant à la réussite scolaire] « *Oui, oui. Mon père a pris sa voiture et il m'a emmené dans les quartiers défavorisés de X. pour me dire "Regarde" Je suis allé dans la cour, on n'est pas sorti, il m'a dit "Regarde. Tu as vu lui, le vélo qu'il a."* Alors je dis "ouais, putain, il est pourri !" Il me dit "t'as vu ! Tu sais pourquoi il a un vélo pourri ?" Je fais "bien, parce qu'il n'a pas un vélo neuf" ! "Bien parce que ses parents ils ne peuvent pas lui payer un vélo neuf" ; "Regarde là" Et puis c'est clair, c'était des HLM... Alors en plus ce que je n'avais pas bien compris au début c'est que ce n'était quand même pas des gens comme nous, ils ne s'habillaient pas comme nous, tu vois ce que je veux dire, c'était des immigrés... Bon, quelque part, dans un premier temps, ça ne m'a pas tellement, parce que je me suis dit "ils ne sont pas comme nous donc pourquoi je serais à comparer. Puisque de toute façon, on voit bien que ce n'est pas le même que nous". Et c'est quand il a compris que j'avais fait ça qu'il m'a dit "mais attends, tu ne le deviens pas..." , alors, c'était plus ou moins un mensonge, du moins **il n'avait pas conscience de la reproduction sociale, mais ce n'était pas con ce qu'il m'a dit** dans le sens où il m'a dit "on le devient aussi, on peut le devenir, tu n'es pas à l'abri". Je me suis dit "merde, putain" [...] » (Michel B, c'est nous qui soulignons)

Maintenant, si on met en lien le *modus operandi* de son père et ce que Michel B retient de son apprentissage au sein de l'institution scolaire, on constate que son père constitue en quelque sorte un relais pédagogique au discours de l'École, parvenant à traduire la forme verbale scripturale qui y est instituée par une forme verbale orale-pratique (par l'exemple, « *simplement* », « *tout bêtement* »), apte à "faire vivre" les livres scolaires en faisant activement participer le jeune Michel B aux discussions familiales (Michel B parle « *des débats à table* » comme d'une « *culture familiale* »), en mettant systématiquement "en situation" le thème abordé, en lui faisant « *comprendre le contexte* » mais aussi en le confrontant concrètement, par le regard (« *Regarde* »), à certains thèmes de réflexion (la religion, il fallait qu'il sache « *ce que c'est* » concrètement, c'est pourquoi il l'a « *envoyé au catéchisme* » ; de même, la « *reproduction sociale* » n'était pas appréhendée comme un concept mais comme un constat, une observation, son père l'ayant « *emmené dans les quartiers défavorisés* »).

Le *modus operandi* du père de Michel B illustre sous toutes ses coutures ce que Bernard Lahire désigne sous le terme de rapport oral-pratique au monde et qu'il mobilise afin de comprendre l'échec scolaire des enfants issus des classes populaires (Michel B ayant eu un parcours scolaire accidenté, constituant même un véritable traumatisme). Bernard Lahire avance ainsi que leurs difficultés scolaires se fondent notamment sur le fait qu'ils « *ne saisissent*

---

ajoute par ailleurs que ce n'est pas sans lien avec le fait qu'il est personnellement athée, la figure de l'Autre de la divinité (sous toutes ses formes) étant effectivement très dépréciée dans le discours de Michel B.

*jamais le langage indépendamment de l'expérience, des situations qu'il structure et dans lequel il trouve tout son sens et sa fonction* »<sup>618</sup>, ce qui se transpose du côté de Michel B par ses difficultés à répondre à nos questions d'ordre épistémologique sans immédiatement se rattacher à sa pratique, son vécu, à travers l'exemple de telle ou telle situation, telle ou telle interaction, telle ou telle réaction. Ainsi, le travail du concept n'est par conséquent jamais isolé des expériences "de terrain", le propos de Michel B ne circulant pas de concepts en concepts et de livres en livres mais se trouve marqué par « *la volonté d'[ancrer] des textes dans une autre réalité que la seule réalité textuelle : dans une configuration pratique, dans un espace connu, vécu, dans des cadres, les schémas de l'expérience passée ou présente...* »<sup>619</sup>.

Et même si le parallèle doit bien évidemment être relativisé, nous pouvons avancer que le discours de Michel B, par son aspect extrêmement vivant, illustratif, concret, de même que le mode opératoire par lequel son père lui a transmis des normes et des savoirs, ont un certain air de famille avec le rapport au langage des écoliers étudiés par Bernard Lahire ou encore celui des adolescents des ghettos noirs américains étudiés par William Labov :

*« On peut même dire que leur discours n'est pas vraiment un récit : l'histoire est plus revécue, rejouée, mimée que racontée. Ce n'est pas une parole à écouter mais une parole à vivre, à laquelle on participe. L'usage des dialogues rapportés, de l'intonation qui retrouve les émotions et les évaluations de la situation que font les personnages, du geste, des mimiques ou du déplacement corporel qui miment les actions, des onomatopées qui reproduisent de manière stylisée les bruits, les sons contribuent à cette re-présentation d'un événement, d'une histoire et engage ceux qui ne l'ont pas vécue à y participer. On retrouve ici les "récits d'expériences personnelles" dont parle W. Labov à propos des adolescents noirs des ghettos... »*<sup>620</sup>

Le rapport au langage de Michel B et de son père ont incontestablement un air de famille avec la pédagogie qu'emprunte Barbara B, son autre "maître à penser". Et nous pouvons alors avancer que *l'histoire* pédagogique que Michel B a reçu *en héritage*<sup>621</sup> ne pouvait que faciliter la réception du discours sociologique de Barbara B et le mode opératoire oral-pratique par

---

<sup>618</sup> B. Lahire, *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 103

<sup>619</sup> B. Lahire, « Lectures populaires, les modes d'appropriation des textes », *Revue française de pédagogie*, 1993, n° 104, pp.17-24.

<sup>620</sup> B. Lahire, *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, op. cit., p. 223

<sup>621</sup> V. de Gaulejac, *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999



lequel elle transmet le métier de sociologue, comme l'illustre parfaitement Michel B : « *En réalité, c'est toujours dans cette logique de l'apprentissage, au sens de Barbara, t'apprends à être à une place. Donc, ça se tient... Voilà. Moi, là où je suis particulièrement reconnaissant envers Barbara, c'est que j'ai appris à bosser. J'ai appris à faire des articles, j'ai appris à faire des communications, elle m'a dit...* » (Michel B) On retrouve de nouveau cette omniprésence du couple mêlant l'oralité à la pratique et que Michel B retrouve lorsqu'il rencontre Barbara B. Les effets profonds et durables de cette rencontre, avec celle qui sera son principal maître à penser et faire de la sociologie (les deux verbes étant intimement liés) trouvent son enracinement dans la *disposition ethnographique*<sup>622</sup> qu'il a intériorisée durant la phase primaire de sa socialisation et qui se traduit sous la forme d'un rapport oral-pratique au monde et au langage. Thèse structuraliste que nous défendons donc ici : « *Une rencontre intellectuelle génératrice d'effets durables suppose en effet l'existence de dispositions favorables – ‘l'horizon d'attente’ requis - souvent indissociables de dispositions qui le sont moins : les unes et les autres ne sont intelligibles qu'en reconstituant la trajectoire biographique qui les a produites.* »<sup>623</sup>

Enfin, nous pouvons ajouter que l'intérêt que Michel B porte à l'égard du discours sociologique de Barbara B et des interactionnistes ne repose pas uniquement sur le fait qu'il y est disposé mais aussi réciproquement parce que ces discours reconnaissent la valeur de la forme verbale qui circule dans son milieu d'origine (son *habitus* linguistique). En effet, l'air de famille entre son *modus operandi* et celui de son père d'un côté et celui de Barbara B et des sociologues interactionnistes de l'autre, redonne du même coup du crédit à l'*habitus* linguistique de Michel B et qui se transforme même en capital linguistique au sein de « *l'équipe transmission* » dirigée par Barbara B (dans le sens où il va puiser dans cette forme verbale héritée de sa socialisation familiale afin d'y « bricoler » son sens pratique d'apprenti sociologue)<sup>624</sup>. Autrement dit, alors que son père ne dispose pas d'un important capital scolaire

---

<sup>622</sup> Rappelons la succincte définition que nous avons effectuée de cette disposition dans notre première partie : par disposition ethnographique, nous entendons à la fois une propension, une inclination et un profond goût pour l'expérience de l'intersubjectivité, la rencontre de l'autre, entendu aussi bien comme semblable (alter ego) et comme irréductible altérité (la rencontre de l'altérité lointaine, de l'exotique).

<sup>623</sup> G. Mauger, « Un apprentissage tardif du métier de sociologue » in G. Mauger (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Éditions du Croquant, 2005, p. 239

<sup>624</sup> Ainsi nous explique-t-il, par exemple, que pour rattraper « son retard » de formation, n'ayant intégré la section de sociologie et d'anthropologie de l'Université qu'en DEA, Michel B va surtout compter sur ses interactions au sein de « *l'équipe transmission* ». Ce qui nous renvoie de nouveau aux expériences de terrain plus qu'au travail du concept : « *Il faut reconnaître que, étant donné qu'on a pris le train en route, on ne pouvait pas s'être approprié des grands classiques de la sociologie comme l'ont fait les sociologues depuis leur première année. Donc, qu'est ce qui se passe quand on est dans la situation de la mienne et celle de Jean-Michel B, et puis celle de Lucie B, qui a arrêté en cours de route pour être sportive de haut niveau, et bien on fait surtout, au départ, notre grain, de ce qui se dit dans les interactions. Parce que ça va plus vite et puis... on se dit ‘tiens, il dit ça, il cite lui, qu'est-ce*

(il a tout de même un baccalauréat), « *sa culture* » se trouve reconnue par l'air de famille qu'elle présente avec la culture sociologique de Barbara B et des interactionnistes. La culture sociologique de ces derniers et le prestige lié à leur position sociale confirment le fait que ce que lui a raconté son père « *n'était pas con* » et qu'il avait véritablement « *une approche de l'histoire intelligente* ». L'héritage de ces histoires et expériences familiales ayant même permis à Michel B d'être « *sensibilisé* » et de « [revenir] *dans la sociologie* » dès son plus jeune âge (nous ne sommes pas si loin du « *troisième œil* » évoqué par Louis C...) <sup>625</sup>.

Maintenant, si nous nous intéressons aux autres apprentis sociologues sous la direction de Barbara B, on peut remarquer que plusieurs justifient leur adhésion à la sociologie interactionniste en évoquant la manière de procéder de ce type de sociologie et sa forme verbale. Nous retrouvons alors les mêmes associations d'idées que dans le discours de Michel B, les apprentis sociologues mettant en avant le caractère concret des interactionnistes mais aussi le fait qu'ils empruntent un langage simple, clair, qui ne se situe pas en rupture avec le discours ordinaire et à travers lequel sont méticuleusement décrits les rouages de la vie quotidienne. En un mot, il s'agit d'un discours qui leur est *familier*, à l'opposé du discours pompeux et « *péteux* » des sociologues et apprentis sociologues qui se prennent un peu trop au sérieux <sup>626</sup> en tant qu'intellectuels (encourant le risque d'être disqualifiés en tant que philosophes, le pire des stigmates !):

« [...] *la sociologie interactionniste* [...] *c'est celle qui se prend quand même le moins au sérieux. Enfin, qui interprète, qui analyse, très sérieusement les choses, mais qui n'en fait pas des caisses... Tu vois, je ne sais pas comment expliquer. Il y a un côté "et bien voilà, ça marche comme ça"* [...] *Et qui n'enferme pas non plus parce que... Parce que voilà, c'est aussi ça, ce courant c'est juste que tu n'es pas enrhumé, donc c'est*

---

*qu'il dit là-dedans ? Alors c'est que c'est important, il faudra que je lise ce passage-là, mais pour lire celui-là, il faut que je lise celui-là avant... Ce qui fait que des fois on ne prend pas les trucs dans l'ordre... C'est très très difficile.* » (Michel B)

<sup>625</sup> Nous pouvons introduire ici une hypothèse que nous souhaitons exploiter dans nos recherches à venir et qui donnerait plus de force à notre démonstration si nous parvenions à la confirmer. Cette hypothèse suppose qu'un apprenti sociologue comme Michel B a hérité de son père (ou plus largement de sa socialisation familiale) non seulement un certain rapport au langage mais aussi, plus largement, d'une certaine disposition à l'obéissance à l'autorité et d'une véritable appétence d'un chef, voire d'une nécessité subjective impérieuse de trouver un maître. Car – ainsi que nous l'avons montré plus haut – c'est bien comme leur chef que plusieurs apprentis sociologues de Barbara B se sont représentés cette dernière et qu'elle s'est, de fait, comportée à leur égard.

<sup>626</sup> « *Moi, c'est la manière d'appréhender le terrain qui me plaît. Ce sont les sujets un peu insolites, que nous retrouvons dans la sociologie interactionniste et pas forcément ailleurs. Des trucs qui ont l'air franchement pas sérieux.* » (Michel B, c'est nous qui soulignons)

*quand même le courant qui te donne le plus de liberté. Enfin en tout cas qui te laisse envisager l'espèce humaine avec le plus de liberté. Enfin voilà, il faut aussi que ça corresponde à ses valeurs personnelles. Je pense que c'est la plus optimiste peut-être des versions... »* (Raymonde B, c'est nous qui soulignons)

Cet extrait d'entretien mériterait à lui seul de longues pages d'analyses tant s'y accumulent les symptômes discursifs grâce auxquels on reconnaît la présence du terrain biographique de l'apprenti sociologue. Terrain biographique qui intervient comme un véritable impératif catégorique, « *il faut* » que la sociologie de Raymonde B corresponde à « *ses valeurs personnelles* » et plus largement à tout ce qui fait son *identité héritée* : socialisée dans le rôle d'aidante (« *Tous les métiers que je voulais faire, c'était pour aider les gens. Il fallait que je trouve un boulot pour aider les gens.* »), Raymonde B appréhende la sociologie avec la positive attitude !<sup>627</sup> Elle *doit* par conséquent redonner le sourire et de l'espoir à ses enquêtés, leur redonner le moral et les valoriser. Soit tout ce que le discours interactionniste lui propose « sur le champ », alors que les discours marxiste et bourdieusien ne vendent pas le bonheur mais proposent d'abord le premier temps de la reconnaissance de son assujettissement avant d'entrevoir, par la lutte collective, une lueur possible d'émancipation... Ce qui est plus raide ! Ce faisant, elle ne peut que *résister* au discours désenchantant de la lutte des classes ou encore de la domination symbolique dont elle doit *se protéger* dans un sens quasi thérapeutique. En effet, s'associe à l'intériorisation de son rôle d'aidante une hyper sensibilité qui la rend plus

---

<sup>627</sup> Stanislas B nous livre une intéressante analyse concernant l'avènement de « la positive attitude » dans la sociologie de François de Singly, en revenant sur le décalage frappant entre la sociologie qu'il propose dans un ouvrage comme *Fortune et infortune de la femme mariée* puis, dix ans plus tard, dans *Le soi, le couple et la famille* : « *Mais... qu'est ce qu'il y a chez De Singly ? Entre là et là. Parce que là c'est quoi ? C'est une sociologie critique qui cherche à faire quoi ? A dénoncer les modes de reproduction de la domination masculine. Et là après il est où ? Dans une sociologie de l'individualisation, et notamment sur la question de l'émancipation, la construction des identités. Mais entre les deux, il y a un article que très peu de gens connaissent. Il a écrit un article où il justifie pourquoi il a abandonné cette sociologie pour passer à cette sociologie-là. Voilà ce qu'il dit... Ce qui montre que la neutralité axiologique ça n'existe pas... Il dit la chose suivante, bon, ce ne sont pas ses propos exacts, je fais de la paraphrase. Il dit "quand j'ai écrit Fortune et infortune de la femme mariée, un livre à succès", et il a fait énormément de conférences, c'est-à-dire qu'il a été extrêmement sollicité. Il avait présenté ce bouquin, notamment auprès d'associations de femmes... et dans tous les milieux professionnels. Et à la fin, alors je raconte, il dit "bien quand je finissais mon intervention, après pendant le pot, les gens venaient me voir, les femmes me disaient "mais c'est terrible ce que vous racontez, je me retrouve tellement là-dedans, mais en même temps on a l'impression qu'il n'y a pas d'issue quoi. C'est horrible, il n'y a pas d'issue"... Et donc, à partir de ce moment-là, il s'est dit "mais je ne peux pas continuer comme ça... à faire une sociologie qui finalement rend compte des logiques de domination, et moi maintenant je vais faire une sociologie positive, positiviste... » PF : ...La positive attitude ! « La positive attitude ! Etc., etc... Et ça c'est intéressant parce que là il y a un vrai passage... c'est un véritable choix théorique à un moment donné, ce n'est même plus théorique, c'est vraiment paradigmatique, c'est-à-dire passer d'un paradigme de la domination, de la dénonciation de la domination, de la reproduction de la domination, à un paradigme beaucoup plus de l'individualisation, puisque maintenant c'est son grand concept... Voilà. » (Stanislas B)*

qu'inadaptée pour affronter le roc du réel capitaliste : « *Et puis après, faire de la socio, c'était ça aussi dans ma tête. C'était du social, donc j'allais préparer un truc pour aider les gens. Puis voilà. J'ai gardé ce truc d'enfant d'être vachement touchée, très très sensible, au moindre truc, savoir que quelqu'un ne va pas... Après je ne le montre peut-être pas mais... Tu vois une sensibilité, depuis toute petite, j'étais très très sensible.* » Enfin, tout comme on l'a vu concernant Michel B et son père, il ne faut pas négliger non plus le fait que la "boîte à outils" interactionniste ne s'inscrit pas en rupture avec son *habitus* familial, ne l'obligeant pas à « *se défaire de schèmes de perception et de compréhension antérieurs, pour s'approprier une "boîte à outils théoriques" nouvelle* »<sup>628</sup>, comme l'imposent davantage les sociologues mobilisant un lexique philosophique. Et le fait que la sociologie interactionniste "ne se prenne pas trop au sérieux" et que ses représentants, Barbara B en tête, demeurent des « *gens simples* »<sup>629</sup>, accordant de ce fait une place et donc une certaine légitimité à des apprentis sociologues comme Raymonde B.

Parmi les apprentis sociologues qui, sans nécessairement rejeter la portée heuristique des sociologies interactionnistes, marquent néanmoins leur distance vis-à-vis de ce paradigme, nous pouvons constater qu'ils se réfèrent aussi au fait que la rhétorique interactionniste s'inscrive plutôt dans la continuité du discours ordinaire et constitue une sociologie accessible au niveau de son lexique. Mais ces particularités motivent plutôt leur sentiment d'insatisfaction, la finesse des descriptions et la rigueur méthodologique des interactionnistes ne parvenant à contrebalancer leur fragilité sur un plan épistémologique (*i.e.* le travail du concept). Ce paradigme peut même être l'objet d'une certaine irritation lorsqu'il est associé à une idéologie de classe moyenne, qui propose une mise en scène *stéréotypée* de la vie quotidienne. Bref, on

---

<sup>628</sup> G. Mauger, « Un apprentissage tardif du métier de sociologue » in *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Éditions du Croquant, 2005, p. 240. Par ailleurs, si le discours de Raymonde B témoigne de ses résistances vis-à-vis de la sociologie bourdieusienne ("trop intello") et perçoit au contraire sa rencontre avec Barbara B et la sociologie interactionniste comme quelque chose de l'ordre de la "révélation", Gérard Mauger évoque, quant à lui, la relation ambivalente qui peut s'installer entre le "terrain biographique" de l'apprenti sociologue et une boîte à outils conceptuels comme celle de Pierre Bourdieu : « *Ces lectures fiévreuses m'inspiraient un sentiment ambigu où les résistances s'opposaient aux révélations. Révélations : ce que j'y lisais faisait écho à mon expérience du monde social, je m'y retrouvais ; j'avais aussi le sentiment - affinités d'habitus ? - d'une voix qui me parlait (comme me parlaient les nouveaux livres d'Annie Ernaux). Outre que je trouvais, dans cette théorie ancrée dans l'empirie, un moyen de mieux me comprendre et de mieux comprendre ce que j'observais, j'avais très souvent l'impression de voir exprimé rigoureusement ce que je pensais avoir confusément pressenti. Résistances (dont je sais bien ce qu'elles ont de banal) : le concept d'habitus heurtait de front le subjectivisme volontariste de mes dispositions militantes ; la théorie de la domination et de la violence symbolique me semblait "désespérer Billancourt" et ne pas rendre compte des résistances observées ; enfin, dans la mesure où "se dire marxiste" était "une profession de foi" non seulement scientifique mais aussi politique, s'en détacher, c'était aussi avoir le sentiment de se renier scientifiquement et politiquement.* » (*idem*, pp. 255-256)

<sup>629</sup> « *Mais, en même temps, tu sais, c'est une personne [Barbara B] qui est tellement simple aussi, qui te laisse croire que les gens simples peuvent avoir leur place. Et je crois que c'était ça mon problème. C'est que je me sentais beaucoup trop simple pour continuer. Et puis bon j'ai compris qu'on pouvait être simple et puis faire une thèse, que cela n'avait rien de...* » (Raymonde B)

constate un renversement de perspective, où ce qui est apprécié et suscite l'affinité de certains apprentis sociologues motive à l'inverse les critiques de ceux qui ont un autre « horizon d'attentes » vis-à-vis des discours sociologiques. Relevons notamment deux extraits d'entretien révélateurs d'une telle conception de l'interactionnisme :

### **Des apprentis sociologues qui ne sont pas des “fans” de l'interactionnisme**

« Ouais... Bien c'est le discours, la façon dont s'est présenté, Berger et Luckmann pareil... **Il y a un côté qui m'irrite**, dans la façon de présenter les choses, je ne sais pas comment... **c'est américain quoi**. [...] tu as des citations ou une façon de généraliser, une façon... c'est la façon d'écrire... tu as des reportages à l'américaine... Je trouve qu'il n'y a pas assez de nuances... Je ne sais pas comment dire, **c'est l'homme américain moyen**, c'est... il n'y a pas beaucoup de nuances... c'est... Et puis je trouve que c'est moins aussi... que **c'est plus peut-être descriptif**, enfin je ne sais pas... au niveau de l'analyse, ce ne sont pas les mêmes... et puis même, **il y a le ton en fait qui m'est insupportable**, c'est vrai que... le ton du discours, qui est quand même singulier, j'ai du mal quoi... Il faudrait que je trouve des exemples mais... ou alors ce sont des comparaisons faciles pour expliquer, enfin ce sont des comparaisons, **des raccourcis un peu simplistes**... Ça ressemble à des reportages purement américains, à la Michael Moore... tu as un ton qui est particulier... **c'est caricatural, c'est sans nuances**, c'est... enfin **c'est un côté qui m'agace quoi**... » (Patricia B)

« Maintenant, tu vois, il y a un peu... c'est aussi la remarque que je me suis déjà faite, c'est « en même temps, **c'est facile quoi**, je fais de la socio interactionniste, je fais de l'observation et puis je fais des entretiens, et puis j'essaye de comprendre les gens... », tu vois **c'est un peu léger aussi**, souvent en fait quand tu te revendiques de cette école de pensée là, **c'est “vite fait bien fait”**, et puis tu ne t'intéresses pas trop finalement aux implications un peu théoriques, épistémologiques, etc. Mais dans l'absolu, Becker ou Goffman, enfin toutes ces personnes-là, ont fait de la sociologie, et de la bonne sociologie aussi, mais c'est... » (Paula A)

Parmi les apprentis sociologues qui ne sont donc pas des “fans” de l'interactionnisme, il y a donc notamment Patricia B et Paula A mais on peut aussi ajouter Marina E, une apprentie sociologue qui effectue une thèse bien “abstraite” du point de vue des « terrainistes » de l'équipe transmission puisqu'elle prend pour objet l'œuvre littéraire de Franz Kafka. Son paradigme de référence se situe bien davantage du côté du structuralisme constructiviste bourdieusien, ce qui s'avère être aussi le cas de Paula A et Patricia B.

Leur adhésion à la sociologie de Pierre Bourdieu tient notamment au fait que s'y associe selon elles la qualité du travail du concept avec la rigueur du travail de terrain. Or, si on compare

leur portrait sociologique avec celui des apprentis sociologues interactionniste, la différence ne se situe pas au niveau de leur origine sociale concernant Paula A et Marine E, qui sont elles aussi d'origine populaire comme la plupart des apprentis sociologues interactionnistes de Barbara B (ainsi, les pères de Paula A et Marina E sont ouvriers tandis que leurs mères sont mères au foyer). Par contre, un contraste notable s'opère au niveau de leur trajectoire scolaire, qui s'avère marquée davantage par :

- la réussite scolaire : « *aucun problème de scolarité* » concernant Paula A, son institutrice voulant même lui « *faire sauter le CE1* », ce qui a l'a « *habitué* » à avoir une perception positive d'elle-même dans le registre scolaire ainsi que ses parents ; *idem* du côté de Marina E, dont le parcours scolaire est davantage marquée du sceau de l'excellence que d'une laborieuse survivance (à noter que cette réussite peut être d'ordre extrascolaire, à l'image de l'expérience de Paula A au sein d'un Conservatoire National de musique) ;
- des sections ou des établissements bénéficiant d'une plus grande légitimité : classe à horaire aménagée en musique en quatrième et en troisième, seconde A3 Musique, premier cycle dans le département d'économie et de gestion de Paris Dauphine concernant Paula A. Marina E a, quant à elle, intégré « *un lycée de centre-ville bourgeois* » dans lequel elle a fait une option histoire des arts. Puis elle entame une Prépa lettres avant d'effectuer un double cursus lettres modernes et sociologie durant son premier cycle universitaire ;
- une plus forte ambition scolaire : lorsque Marina E s'inscrit en sociologie, « *c'était clairement dès le départ pour aller le plus loin possible* »<sup>630</sup> ; concernant Paula A, son ambition scolaire se traduit dans la volonté de faire « *de bonnes études* » qui implique de longues études. Ainsi, en rentrant à l'université, il était pour elle impensable de s'arrêter en licence pour faire l'IUFM par exemple, à la différence de plusieurs apprentis sociologues interactionnistes ;
- un investissement scolaire plus important, ou, plus concrètement, un temps consacré au travail scolaire puis universitaire bien plus conséquent. Ce qui conduit d'ailleurs Marina E a effectué un double cursus universitaire, de par la faiblesse de la charge de travail

---

<sup>630</sup> Ambition scolaire qui remonte à son enfance : « *Ça remonte à... Bien le problème c'est cette éternelle question qu'on te pose dès que tu as 8 ou 9 ans : "Qu'est-ce que tu veux faire quand tu seras grand ?" ... Alors au début j'ai dû dire instit ou alors médecin mais médecin sans frontières. Et puis comme on continuait à me poser la question, j'ai dit "bon, d'abord, je ferai le plus d'études possibles et ensuite je verrai". Voilà. Ça s'est terminé comme ça, en disant que "bien je resterai à l'Ecole aussi longtemps que le système me le permet et j'aurai le diplôme le plus élevé". Je veux obtenir le max.* » (Marina E)

que nécessite un cursus en sociologie (« *j'ai commencé une deuxième filière parce que je m'ennuyais, il faut être honnête [...] c'est-à-dire que ne faire que de la socio, à coup de 15 heures par semaine, je trouvais que c'était léger* »), et ce en dépit du fait qu'elle avait une activité salariée à côté de l'université. Plus largement, leur investissement scolaire et notamment leurs pratiques de lecture peuvent être qualifiées de « *boulimique* » (à l'image de Marina E : « *Il faut que j'ai du temps un jour pour apprendre les langues. Là je pense que je les apprendrai de façon complètement boulimique, comme je lis de manière boulimique [...]* ») ;

- un goût plus prononcé vis-à-vis des jeux de langage et plus globalement du rapport scriptural au langage et au monde. Paula A nous raconte ainsi sa pratique assidue « *des mots croisés au CP* » tandis qu'on retrouve ce goût pour les jeux de langage dans le récit de vie de Marina E lorsqu'elle nous parle de sa rencontre avec la philosophie et son travail du concept : « *Donc la philo, ça me plaisait mais... le fait d'évoquer des idées, des auteurs, des théories, etc., m'apprendre à jongler entre elles, parce que, pour moi c'est aussi un exercice intellectuel extrêmement intéressant, c'est prendre des points de vue... voilà.* » ;
- Des attentes et des exigences parentales au niveau du travail scolaire plus fortes : « *'il faut que tu bosses, bosses, bosses, bosses'* ». Voilà de quelle manière Paula A résume ses injonctions parentales concernant l'univers scolaire et qui s'accompagnent aussi d'un éternel sentiment d'insatisfaction la poussant au dépassement de soi : « *Tu as eu 17, tu aurais pu avoir 18. Et pourquoi tu n'as pas eu 20 ?'* Voilà. Bon c'était plutôt le... le ressort c'était plutôt ça en fait, tu vois c'était plutôt *'tu réussis, c'est bien, tu peux faire mieux'* ». Du côté de Marina E, on constate là aussi le fait que les études aient été davantage prises au sérieux et investies par ses parents. Et ce avant même sa naissance ! : « *Ma mère, elle nous a préparé depuis toute petite parce que, quand elle était enceinte de moi, elle a lu un article dans lequel on disait que si vous faites la lecture à vos enfants très tôt, si vous leur achetez des livres, si vous les mettez au contact, il y a de fortes chances pour qu'ils aiment la lecture et ça leur donnera un plus dans leur éducation et dans leur scolarité. Donc, je voulais des livres. Ma mère me raconte des histoires... J'avais beaucoup de livres. Toutes les semaines, à un moment donné, à partir de 10-11 ans, il fallait m'en acheter un toutes les semaines* ». Et on retrouve aussi un suivi scolaire très strict et appliquée du côté de sa mère : « *Ma mère m'a aidé... Mes leçons ont toujours été apprises. En classe de troisième, je connaissais mon classeur d'histoire-géo de la première page à la dernière page, sous-titre, titre, petit a, au mot*

*près, parce que ma mère était persuadée qu'il fallait vraiment tout apprendre par cœur. Donc elle ne me lâchait pas là-dessus ».*

Autant d'éléments biographiques qui attestent d'un clivage entre deux profils d'apprentis sociologues : ceux dont le récit de vie est marqué par la prégnance du rapport oral-pratique au monde et une trajectoire scolaire moyenne voire chaotique ; et ceux dont le récit de vie est marqué par la prégnance du rapport scriptural au monde ainsi que le surinvestissement et la réussite durable au sein de l'univers scolaire. Ces deux "familles d'*habitus*" d'apprentis sociologues se traduisent notamment à travers des postures et des conceptions différentes du métier de sociologue, les apprentis sociologues interactionnistes de Barbara B mettant ainsi en avant une conception avant tout pratique de la discipline, à la différence de ceux qui ne sont pas de grands "fans" de l'interactionnisme et qui accordent une place au moins aussi importante au travail du concept par rapport au travail "de terrain".

Cette conception pratique du métier de sociologue présente dans les entretiens effectués avec les apprentis sociologues interactionnistes de Barbara B, nous pouvons en rendre compte à travers l'encadré suivant :

### **Une conception pratique du métier de sociologue**

- « moi la définition que j'en ai, c'est vraiment une définition plutôt wéberienne, c'est vraiment une science de l'activité sociale, **de l'interaction**, de se dire "**comment** les choses elles se construisent" » (Anna B, c'est nous qui soulignons)

- « Ecoute, pour moi, simplement, la sociologie c'est **comprendre** et analyser **les pratiques** sociales. Alors "**pratiques** sociales", c'est aussi un gros mot pour ceux qui ne connaissent pas. C'est **comprendre** et analyser **comment fonctionne** la société, mais, la société, ce n'est pas forcément l'Etat, ce n'est pas que toute la population. Ce sont des groupes, ce sont des individus qui ont des **pratiques**, qui **font des choses**. Et c'est essayer de **comprendre** pourquoi ils les font, **comment ils les font**... Et puis c'est aussi, à mon sens c'est aussi **comprendre comment les gens... vivent en interaction** quoi. Sachant qu'on est des êtres sociaux, c'est-à-dire qu'on n'est pas fait pour vivre tout seul. Et bien, **comment** les gens arrivent à collaborer, à travailler ensemble, à vivre ensemble... Pourquoi il arrive qu'ils se séparent... Et alors au niveau professionnel, au niveau... Et puis aussi **comprendre** comment, pourquoi, alors à un niveau plus global, **comment** les institutions jouent un rôle important, pourquoi la religion a reculé ? Pourquoi la famille est en crise ? Etc. Voilà, c'est comme ça que je définirais la sociologie. C'est **comprendre** le social. » ; « [...] nous on va peut-être plus aller chercher dans du **concret** à travers la parole des gens » (Raymonde B, c'est nous qui soulignons)



- « La socio, pour moi, c'est **comprendre**, moi je fais de la socio plutôt des professions donc je peux te le dire comme ça, c'est **comprendre** le fonctionnement, les pratiques, les représentations, le pourquoi des représentations, la reproduction d'un groupe humain quel qu'il soit, **comment** cette affaire s'organise, **comment** elle va se reproduire, **comment** elle va transmettre ses pratiques, **comment** elle va signifier ses pratiques, **comment** elle va les représenter et pourquoi cette représentation ? Donc c'est cette idée là, les représentations, les pratiques, c'est **comprendre** l'organisation de ce monde. » (Bertrand B, c'est nous qui soulignons)

- « Et bien moi si tu veux, quand j'essaie d'expliquer la sociologie, **j'ai toujours bien scindé mon objet de la sociologie en général**. J'ai toujours dit "moi je **travaille sur** une population qui est très atypique" et puis, ce que je cherche à **comprendre** c'est **comment** des jeunes deviennent X et **comment** ils arrivent à acquérir à un moment donné des savoirs, des techniques, propres à l'activité. Moi je dis toujours, "voilà, ça c'est mon objet" Après ce que moi j'estime être de la sociologie normalement, c'est de **travailler**... pour ce qui me concerne, c'était essentiellement de **travailler sur la transmission** des savoirs, c'est-à-dire **comment** les personnes à devenir ce qu'elles sont et puis aussi **comment** les savoirs circulent en fait. » (Jean-Michel B, c'est nous qui soulignons)

Lorsque ces apprentis sociologues définissent la sociologie, ils insistent donc sur la manière (« comment ») dont le sociologue s'y prend pour « comprendre » la réalité sociale étudiée. Le nombre d'occurrences de ce couple comment/comprendre est important et se traduit par une conception pratique du métier. L'objet d'étude lui-même est orienté vers la pratique : il s'agit de comprendre comment « les choses se construisent » ; il s'agit de « comprendre et analyser les pratiques sociales », « comment fonctionne la société », « pourquoi [les gens] font [des choses], comment ils les font » ; « c'est comprendre le fonctionnement, les pratiques, les représentations » ; « comprendre l'organisation de ce monde », comprendre « comment » on acquiert « des savoirs, des techniques, propres à l'activité » étudiée, etc. Ce faisant, définir la sociologie ne consiste pas à délimiter un champ conceptuel à partir duquel on explique "ce que parler sociologiquement veut dire". Définir la sociologie revient plutôt à expliquer ce sur quoi on travaille et comment en tant que sociologue on est amené à raconter une réalité sociale. Il ne s'agit donc pas répondre à une question scolastique du genre "qu'est-ce que la sociologie ?" mais plutôt de répondre à des questions pragmatique du genre "comment on fait concrètement de la sociologie ?" ou "à quoi ça sert ?". Et nous retrouvons donc la manifestation d'un rapport oral-pratique à la sociologie, au sein duquel l'apprenti sociologue transmet moins des concepts ou un langage théorique sur la discipline que ses expériences de travail sociologique. C'est particulièrement le cas de Jean-Michel B qui définit la sociologie en se référant à ce sur quoi il travaille : « moi je travaille sur une population qui est très atypique » ; « ce que moi j'estime

*être de la sociologie normalement, c'est de travailler... [...] essentiellement de travailler sur la transmission des savoirs ».*

Or, le récit de vie de ces apprentis sociologues révèle leur enracinement culturel dans un rapport oral-pratique au monde (Anna B, Raymonde B, Jean-Michel B) et/ou leur expérience laborieuse avec le rapport scriptural au langage et au monde durant leur trajectoire scolaire (Bertrand B, Jean-Michel B). Ainsi, il existe un air de famille entre Anna B, Raymonde B et Jean-Michel B dans le fait que leurs parents disposent pas d'un faible capital scolaire (aucun diplôme, niveau CAP ou certificat d'études), avec une situation socioprofessionnelle familiale ancrée dans le secteur artisanal, technique ou le domaine de la nature :

- Le père d'Anna B est issu d'une lignée paternelle agricole, mais s'il « *voulait reprendre la ferme* », il n'a malheureusement pas été « désigné » comme successeur par son père agriculteur. Ses « *études de forgeron* » se sont ainsi avérées vaines et le père d'Anna B entame alors une carrière militaire qui l'amène à beaucoup voyager (« *il s'est découvert un goût du voyage* » et va ainsi résider au Vietnam, en Algérie, au Canada avant de revenir en France avec sa femme d'origine vietnamienne). Il devient garde forestier (« *pour rester quand même dans le domaine de la nature* »). Le fil rouge de la trajectoire socioprofessionnelle de sa lignée paternelle est donc le rapport avec la nature (l'exercice de métiers « de terrain » : grand-père agriculteur ; père militaire puis garde forestier). Ce qui n'empêche pas pour autant le désir paternel inassouvi de faire des études, désir que son père reporte alors sur sa fille : « *Et en fait lui qui avait voulu faire des études, dans sa famille, ça ne se faisait pas, donc je pense qu'il a hyper reporté ce qu'il n'a pas pu faire quoi* ». Par ailleurs, Anna B connaît un démarrage scolaire difficile et plus précisément concernant le rapport scriptural au langage (l'orthographe, la grammaire...), ce qui n'est pas sans lien avec l'origine étrangère de sa mère (mère au foyer, tenant le rôle social supposé du suivi scolaire) : « *Mais tu sais, ma mère, elle venait du Vietnam, elle maîtrisait... Enfin si tu veux, moi à l'école, quand je suis arrivée, je croyais qu'on disait "un armoire" et "une bol" si tu veux. Donc du coup...* » ;
- Nous retrouvons des éléments proches dans la trajectoire familiale de Jean-Michel B : sa mère est aussi d'origine étrangère (en l'occurrence italienne), ce qui a aussi joué un rôle dans les difficultés scolaires de Jean-Michel B (sans oublier plus globalement la faiblesse du capital scolaire familial). Il nous parle ainsi du fait qu'il a « *toujours été mauvais [...] quand tu devais apprendre* ». Et c'est notamment dans le domaine du français que les résultats sont plus mauvais : « *du style les autodictées, les choses comme ça, je me prenais zéro tout le temps...* ». Enfin, sur le plan socioprofessionnel, on

retrouve aussi la prééminence du rapport à la nature et l'exercice de métiers "de terrain" (principalement dans le bâtiment). Jean-Michel B est issu d'une lignée paternelle d'agriculteurs (grands-parents) dont les fils sont devenus artisans. Du côté de la lignée maternelle, il s'agit aussi d'artisans ou de commerçants ;

- Concernant Raymonde B, le rapport à la nature est aussi présent. Elle a ainsi grandi dans un milieu rural (nous parlant du fait qu'elle était « *dans une petite école rurale* ») et ses parents ont travaillé dans le domaine de l'assainissement d'eau (sa mère, ayant un niveau CAP, en tant qu'employé comptabilité tandis que son père, qui dispose d'un CAP en plomberie et a été un temps plombier était employé dans le domaine de la maintenance). Quant à son parcours scolaire, il n'est pas non plus marqué comme un long fleuve tranquille et des résultats « *brillants* » : « *Je n'étais vraiment pas brillante, au lycée j'ai eu mon BAC ric-rac.* »

Par rapport à ces trois récits, celui de Bertrand B fait contraste puisque sa trajectoire biographique s'enracine dans un environnement scolaire : sa mère est institutrice tandis que son père a enseigné les mathématiques avant de devenir documentaliste en collège (il travaille désormais au sein d'un IUFM mais Bertrand B ne nous a précisé son poste). Ce faisant, si la conception pratique (ou pragmatique) du métier de sociologue que peuvent avoir Anna B, Raymonde B et Jean-Michel B a un "air de famille" avec leur enracinement socio-culturel (ancré dans un rapport oral-pratique au monde), le récit de Bertrand B apparaît plutôt comme un contre-exemple. Cela dit, si Bertrand B est celui qui s'apparente le plus à un « *héritier* » au sein de l'institution scolaire (à noter d'ailleurs qu'aujourd'hui, parmi ses quatre apprentis sociologues qui appartiennent relativement à la même génération, il est seul à être devenu maître de conférences), plusieurs points de convergence transparaissent tout de même : un enracinement géographique dans le milieu rural ; un père qui, bien que travaillant dans l'univers scolaire, témoigne d'un savoir-faire suffisant pour « *construire sa baraque* », acquis à travers des lectures certes mais qui sont donc rattachées à la transmission de savoirs techniques ; enfin, Bertrand B connaît un démarrage plus que laborieux avec l'institution scolaire, et spécialement concernant le rapport scriptural de l'institution scolaire. Expérience douloureuse avec l'écriture des mots qui l'accompagne (le poursuit) jusqu'à aujourd'hui :

« *J'ai très mal investi ma scolarité. C'était... Je vais te faire toute ma trajectoire comme ça tu seras content ! ... Je suis rentré à l'école super tard je crois, je suis rentré à l'âge de 5 ans à l'école, donc ce qui est... Pourquoi ? Parce que j'habitais dans un pauvre*

*village de X. [un département français très rural], où la maternelle devait commencer à la grande section, il n'y avait rien avant. En plus c'était ma mère qui était maîtresse en l'occurrence, et a priori ça s'est mal passé. J'en ai très peu de souvenirs mais ma mère dit qu'elle garde une sale idée de cette période-là. Après je fous les pieds en CP où ça se passe de toute façon pas bien, j'ai revu mon dossier et j'en garde un sale souvenir... j'ai revu mon dossier, avec la question "est ce que un jour ce gamin apprendra à lire ?" Donc ça ne se passe pas bien, et ça ne se passe vraiment pas bien tout le long, à tel point qu'en CM2, on a essayé de me faire redoubler, enfin on avait accepté de me faire passer en sixième et puis finalement on voulait me faire redoubler, enfin... la cata, une orthographe monstrueuse... » (Bertrand B)*

Et Bertrand B va plusieurs fois revenir durant son récit de vie sur le fait qu'il était « *très mauvais en orthographe* » pour ensuite préciser que la difficulté se situe surtout au niveau de la grammaire : « *J'ai des soucis avec la grammaire. C'est autre chose. C'est un apprentissage de règles que je n'ai jamais comprises... J'en apprends encore, tous les jours... sur des accords...* ». La difficulté se concentre au niveau de l'apprentissage du langage scolaire et ses multiples « *jeux de langage* ». Sa scolarité secondaire s'apparente alors à un véritable calvaire (tandis que l'expérience de l'Université est davantage vécue sous le signe de la libération, ce qui est d'ailleurs souvent évoqué par les apprentis sociologues). Bertrand B nous parle de « *la terreur des dictées* » et ajoute : « *Toute ma primaire, j'ai dû n'avoir que des zéros en dictée, et s'il y avait pu avoir des moins 20, je les aurais eu. C'est un truc déplorable.* » Mais le fait est que Bertrand B est un « *héritier* », donc il persévère, parce qu'il le faut, parce que ce n'est pas imaginable d'arrêter ses études et de travailler à l'usine, ça ne fait pas partie de son espace des possibles. Alors il s'accroche à son *habitus* familial mais tout en maintenant une distance certaine et un rapport laborieux avec la culture scolaire de l'écrit et ses jeux de langage :

*« C'est un environnement intellectuel, de profs, où l'Ecole c'est le domaine essentiel. Donc "tu vas à l'Ecole et puis tu fais des études" Même dans les pires années, je t'ai dit, je n'ai jamais renoncé à faire des études. L'idéal à la base c'était des maths pour devenir ingénieur. Parce que mon père a construit sa baraque, alors il lisait plein de trucs là autour, il y avait ce côté-là... Que te dire ? Que te dire sauf que c'est une famille à l'intérieur de laquelle effectivement tu ne pouvais pas ne pas faire des études... Tu es dans la structure et puis tu suis le truc, c'est très coercitif, c'est comme ça et il n'y a pas*

*d'échappatoire, c'est le seul modèle qu'on te propose, donc ça ne te vient même pas à l'idée qu'il puisse y en avoir un autre. » (Bertrand B)*

De ces quelques propos, il ne faut pas retenir l'idée que Anna B, Raymonde B, Jean-Michel B et Bertrand B se sont construits contre l'École au sein d'une culture familiale "anti-scolaire". Au contraire, alors que Bertrand B vit au sein d'un « *environnement intellectuel* » dans lequel l'insertion professionnelle en dehors de l'École est tout bonnement impensable, ses trois camarades s'inscrivent plutôt dans la continuité du désir parental inassouvi de « *faire des études* » (comme c'est le cas d'Anna B) ou ont tout du moins ont été "poussés" à investir durablement le terrain de l'École. Par contre, par rapport aux récits de vie précédemment évoqués de Paula A et Marina E, leur parcours scolaire est marqué par une plus faible réussite scolaire, un parcours moins légitime, une plus faible ambition scolaire, un moindre investissement et une plus faible exigence scolaires, que ce soit à titre personnel ou à titre parental.

Par contre, si nous entrevoyons un lien entre le récit de vie de ces apprentis sociologues de Barbara B et leur manière pratique d'identifier la sociologie, il se situe plutôt à travers leur attachement persistant (durant leur histoire de vie) envers une culture associant le langage, le corps, la nature (l'espace) et la pratique. Culture qui s'enracine notamment dans les discours, les pratiques et autres caractéristiques de leur milieu social d'origine : grandir dans un espace rural ; avoir un père enseignant qui « *construit sa baraque* » ; être dans une famille d'agriculteurs et/ou d'artisans ; et nous pouvons ajouter ici de nouveaux éléments comme l'importance de la pratique sportive pour certains (en particulier Jean-Michel B, qui a pratiqué le sport de haut niveau avant de bifurquer vers la sociologie, tout comme Michel B dans une moindre mesure), qui renforce cette association entre langage et pratique. Transposés dans l'univers de la lecture, ces éléments culturels se convertissent en inclination pour la lecture de bandes dessinées (à l'image de Bertrand B, qui tient cela de son père<sup>631</sup>) ou de romans (à l'image de Raymonde B, qui dit être « *une dévoreuse de romans* » tandis que Bertrand B nous dit qu'« *il y a toujours eu des bouquins autour de [lui]* », sa mère étant « *grande lectrice* » et il parle de ses premiers souvenirs de lectures de romans à travers l'achat d'une « *collection aventure* » par

---

<sup>631</sup> Une nouvelle fois, on peut constater que le fait que Bertrand B ait des parents dans l'enseignement n'implique aucunement la présence exclusive d'une culture de l'écrit. Ainsi, c'est bien un rapport au monde oral pratique qui caractérise les pratiques de lecture de son père, à travers la lecture d'ouvrages techniques d'une part et celle de bandes dessinées d'autres part : « *Il y a toujours eu des bouquins autour de moi... Ma mère doit être une grande lectrice je pense. Mon père beaucoup moins. Il lisait plutôt des bouquins techniques, il était très électronique et compagnie, il a raté sa transmission sur ce coup là, avec ma pomme par contre il lisait des BD. Donc j'ai commencé, j'ai dû commencer par les B.D.* » (Bertrand B)

ses parents lorsqu'il avait environ 12 ans). En comparaison, la lecture de la philosophie et son travail aride, "barbant", du concept apparaissent plutôt comme un point de répulsion. L'écriture et la lecture sont tournés vers « *le terrain vivant* », « *les gens en activité* » pour reprendre les termes par lesquels Bertrand B nous parle de sa sociologie (ou plus précisément de ce qui l'intéresse dans la sociologie). À l'inverse, tout ce qui touche à la culture scolaire de l'écrit ou au travail philosophique du concept, où le langage tend à être détaché de la pratique, font plutôt l'objet d'un rejet ou tout du moins d'une mise à distance. Ainsi, quand Bertrand B nous parle de ses lectures marxistes, durant la phase la plus militante de son histoire de vie, le langage philosophique visiblement "ne lui parle pas" :

*« J'ai essayé de me farcir les Proudhon, Bakounine et compagnie. Je n'ai jamais été attiré par ces grands textes là, ça me rase plus qu'autre chose [...] parce que trop abstrait [...] j'étais plus dans l'action, moi ce qui me plaisait, j'aimais bien les gens du Scalp, j'aimais le côté rentre dedans. »* (Bertrand B)

Et ce rapport oral pratique au monde transposé dans l'univers scolaire se révèle même jusqu'au choix de la matière empirique à partir de laquelle ils font de la sociologie : cette dernière consiste avant tout à interroger (oral) des individus (tangibles) sur leurs pratiques (recueillir ce qu'ils disent sur ce qu'ils font). Ainsi, des matériaux imagés ou même du texte écrit (comme une thèse) ne leur "parlent" pas du tout :

*« Mais... Mais je suis incapable je pense de faire un travail sur des dessins de presse, sur des images... »* (Bertrand B) ; *« nous [les sociologues, par opposition aux philosophes] on va peut-être plus aller chercher dans du concret à travers la parole des gens [...] Mais, moi dans la pratique, s'il n'y a pas la parole [...] Parce que l'écriture ce n'est pas le langage quoi. Et puis, la thèse, ce n'est pas l'individu quoi. Voilà. »* (Raymonde B)

À travers ces quelques témoignages, nous retrouvons ainsi les traces durables et transposables de certains traits culturels issus des expériences biographiques que les apprentis sociologues ont pu avoir au sein de leur milieu social d'origine. Nous avons essayé de mettre en évidence un lien entre la manière dont ils identifient la sociologie et un aspect spécifique de leur socialisation, à savoir celui du rapport au langage (à partir de la distinction que Bernard Lahire réalise entre le rapport oral pratique et le rapport scriptural au langage et au monde). Et

nous posons l'hypothèse que le rapport oral pratique à partir duquel certains apprentis sociologues appréhendent le discours sociologique (en ne parvenant donc pas à le détacher de la pratique effective de la sociologie) joue un rôle dans leur positionnement paradigmatique et en l'occurrence interactionniste. Parce que si l'interactionnisme "leur parle", c'est peut-être parce que son discours ne se détache pas (ou peu) de la pratique et de la parole des enquêtés. On demeure donc dans un rapport oral pratique. Mais corrélativement, cela peut aussi influencer sur leurs difficultés ou leurs résistances vis-à-vis des sociologies plus conceptuelles, aptes à concevoir et interroger la production d'un « *quelque chose* » qui excède et structure la scène orale et pratique des interactions et en vertu duquel « *la vérité de l'interaction n'est jamais tout entière dans l'interaction telle qu'elle se livre à l'observation* »<sup>632</sup>. Ce qui nous renvoie donc aux registres d'identifications mobilisés par les apprentis sociologues et notamment au registre symbolique, dont nous allons poursuivre désormais l'exploration théorique.

## **11.6. LES FIGURES DE L'AUTRE STRUCTURANT L'HISTOIRE DE VIE DES APPRENTIS SOCIOLOGUES**

Lorsque le discours autobiographique des apprentis sociologues s'inscrit dans le registre d'identifications symboliques, deux principales figures de l'Autre sont interpellées : celle de la Classe sociale (et plus précisément de la Classe ouvrière ou du Prolétariat) et celle de la République (ou de l'État républicain).

### **◆ La figure symbolique du Prolétariat**

En ce qui concerne la figure du Prolétariat, on la retrouve surtout du côté de Marie C, Marina E et Gustave H. Nous avons déjà évoqué la trajectoire biographique de Gustave H dans le troisième chapitre de notre première partie, en mettant en évidence sa socialisation essentiellement tournée vers le militantisme d'extrême gauche (éducation libertaire ; un père très engagé dans la *Jeunesse ouvrière chrétienne* ; la participation de Gustave H dès son enfance à des activités militantes, etc.) et qui va jouer un rôle évidemment dans l'identité de sa sociologie (sociologie critique, s'inscrivant dans le paradigme marxien pour aller à l'essentiel). Concernant Marie C, la figure symbolique du Prolétariat marque aussi sa socialisation mais d'une façon moins marquée, moins durable et dans un autre univers social. En effet, même si

---

<sup>632</sup> P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques, op. cit.*, p. 151.

elle s'identifie elle-même comme une fille « *de prolos* », ce n'est pas dans l'univers familial mais surtout dans l'univers scolaire que Marie C rencontre la figure symbolique du Prolétariat, bénéficiant notamment durant sa scolarisation primaire d'un style pédagogique alors peu orthodoxe, celui de la méthode dite de Freinet<sup>633</sup>. Et c'est ensuite une rencontre clé, à savoir celle d'un professeur de philosophie durant sa terminale (dans un contexte particulier, nous sommes en 1970), qu'elle découvre le marxisme et à la suite de quoi elle va intégrer une organisation d'extrême gauche pendant près de 10 ans :

*« Non, non, c'était en terminale la philo, c'est tout. Ce n'est qu'une année de philo, c'est tout... Alors là, c'est vrai qu'elle était géniale la prof. C'est là que j'ai découvert le marxisme, j'ai lu Marx. Elle nous faisait lire... bien, Le manifeste du parti communiste, je l'ai lu à ce moment-là... Elle était marxiste hein, donc ça aide peut-être... Je soupçonne aussi la prof d'histoire géo, elle devait l'être aussi ! Bon, j'ai quand même été baignée dans un bain culturel qui est quand même assez spécial, parce que quand je refais le fil... Au niveau intellectuel hein, par exemple sur l'école primaire... il y avait des profs qui appliquaient la méthode Freinet... et qui étaient communistes, qui étaient au parti communiste, qui étaient des militants communistes par ailleurs... Bon, à l'époque, je ne faisais pas le fil... On avait quand même des instits qui étaient des instits communistes dans un quartier ouvrier, populaire... Et donc qui avaient à cœur aussi de pousser les fils de prolos qu'on était... » (Marie C)*

Si sa rencontre avec la figure du Prolétariat s'opère davantage au sein de l'univers scolaire, c'est notamment parce que l'univers familial, bien qu'ouvrier, est marquée par une autre figure symbolique : la divinité chrétienne. Et la trajectoire idéologique de Marie C est ainsi marquée par le passage d'une figure de l'Autre (la divinité chrétienne) à une autre (le Prolétariat), nécessitant toutefois une phase de « *schizophrénie* », où vont coexister les deux figures symboliques, le contexte socio-historique le permettant :

**PF :** [...] j'aimerais en savoir un peu plus sur tes éventuelles expériences culturelles, sportives, tes loisirs, j'entends par là aussi bien la pétanque que le théâtre...

---

<sup>633</sup> « [...] on faisait, je ne sais pas par exemple par rapport à l'écriture, on avait une petite... on faisait des textes libres à l'École, pendant deux, trois ans, on travaillait comme ça. Et ensuite après, on avait du travail en collectif, des écrits collectifs. Alors on faisait des petits journaux et, on avait une imprimerie, alors on faisait nos petits journaux... Et c'est vrai que le goût d'écrire par contre... voilà, le lundi, c'était texte libre, il fallait qu'on raconte quelque chose, libre hein, d'une expérience, de ce qu'on avait vécu, de ce qu'on avait ressenti, de... dans la semaine ou dans le week-end. » (Marie C)



**Marie C :** ... *Scout ! Scout, de... 7 ans, et en fait j'ai... jusqu'à 17 ans... Scout catho, éducation catholique... et puis, 17 ans, rupture avec la religion et les scouts. Mais rupture brutale quoi. Bien ça s'est fait l'année du bac quoi. Bien l'année du bac en fait, c'était le choix... l'année de philo en fait..., je lisais et... c'était vraiment 'l'opium du peuple', voilà...*

**PF :** Et tu as continué les deux ?

**Marie C :** *Il y a eu une période schizo, avec les cathos marxistes. J'ai eu des colloques là-dessus, des séminaires là-dessus. Il y a eu ça. Bon, ça m'a semblé impossible à tenir. Donc à un moment donné il y a eu un choix, et puis voilà, il s'est fait naturellement je veux dire, il s'est fait voilà. Donc ça, c'est clair net et précis, c'est-à-dire que, rupture avec toute religion, donc je suis athée... depuis l'année du bac ! Ça s'est fait dans cette année-là...*

Enfin, la figure symbolique de la classe ouvrière a aussi une place de premier choix dans le récit de vie de Marine E. Que ce soit lorsqu'elle nous parle de son quotidien professionnel (elle donne notamment des cours de français dans un « *collège de banlieue* » auprès de « *gamins qui sont issus de milieux complètement défavorisés* »), lorsqu'elle nous parle de sa rencontre avec la sociologie (alors lycéenne, elle accepte de réaliser un entretien avec une étudiante qui désire réfuter la thèse bourdieusienne concernant l'origine sociale du public des musées. L'objectif de l'étudiante fait alors sourire Marina E puisque, sans s'être posée vraiment « *la question des déterminismes* » sociologiques jusqu'à l'entretien, elle savait « *d'expérience qu'on [les ouvriers] n'était pas nombreux à aller dans les musées* »); lorsqu'elle nous parle de ses premiers projets de recherche sociologique (« *Mais au départ... ma première idée c'était quand même de travailler sur l'Ecole, et je sais très bien pourquoi. Je suis enfant d'ouvriers, j'ai un parcours scolaire atypique, légitimement j'allais travailler sur l'Ecole et particulièrement l'Ecole de banlieue* »); lorsqu'elle nous parle sa famille, à commencer par son père qui a « *40 ans de chaîne* » [de travail à la chaîne] à son actif; lorsqu'elle nous parle du territoire au sein duquel elle a grandi (« *mes parents habitent X, ville ouvrière par excellence* »; etc. Pour toutes ces raisons, le premier sociologue auquel s'est intéressée Marine E lorsqu'elle a intégré la section de l'Université, « *forcément, ça a été Bourdieu* ».

◆ Un mariage symbolique mixte. Le roman familial d'Anna B

Les figures symboliques qui organisent le discours des apprentis sociologues trouvent souvent leurs conditions d'émergence dans une culture familiale mais qui ne doit pas être réduite à la famille biologique. Il est plus pertinent de parler de famille culturelle lorsqu'on prend par exemple en compte le récit de vie d'Anna B et qui nous fait part de sa rencontre et de son intégration au sein d'une famille « *très populaire, très communiste* », qui travaillait à l'usine Peugeot et dont le père « *était extrêmement militant* ». Anna B vit à cette occasion et de manière tardive (cela correspond à la période durant laquelle elle était au lycée) le roman familial freudien. Ayant « *toujours rêvé d'avoir des frères* », elle avoue en effet s'être « *un peu inventée une famille* » par le biais de cette famille ouvrière. Cette dernière faisant contraste avec sa famille biologique sur le plan idéologique puisque son père n'a pas du tout une culture militante, même s'il est « *de gauche* ». Anna B en tire un équilibre identitaire, une formation de compromis peut-on aussi avancer : « *J'ai eu l'impression d'avoir ces deux familles, deux familles très... constituées complètement par moi... et y trouver un vrai équilibre du coup, tu vois.* »

Son intégration au sein de cette famille culturelle la conduit à investir le terrain du militantisme en s'inscrivant à la Jeunesse communiste et à participer à ses rituels festifs comme La Fête de *L'Humanité*. S'intercale donc notamment dans son récit de vie la figure de l'Autre de la classe sociale (et plus exactement du Prolétariat), entre celle de la divinité chrétienne (*cf.* son désir de rentrer dans les ordres durant sa scolarisation primaire) et celle de la Sociologie (*cf.* le fait qu'elle dise être tombée en sociologie comme on tombe en religion). Mais la force d'inertie de l'*habitus* joue son rôle dans sa manière d'investir le terrain du militantisme et sa socialisation au rôle d'aidante (et sa non socialisation au rôle de *leader*) l'incline à seulement suivre le mouvement : « *Mais après je veux dire, j'étais une militante frileuse. Tu sais... dans les mouvements, mais jamais leader. Par contre, je les suivais et puis... Voilà, je m'y intéressais de près, mais...* » (Anna B). Mais ce qui joue aussi dans sa frilosité à l'égard de la figure de l'Autre du Prolétariat, c'est son *habitus* familial, du côté de sa filiation paternelle. Il se trouve qu'il s'agit d'une famille de « *fonctionnaires* » et qui à partir de là respecte et défend bec et ongle l'État républicain (rappelons notamment que son père a été pendant plusieurs années militaire de carrière, donc au service de la figure de l'Autre de l'État). On retrouve donc ici le fait que son père n'ait pas du tout une culture militante mais tout au plus une culture réformatrice, alors que l'engagement communiste d'Anna B constitue plutôt une culture révolutionnaire. Cet *habitus* familial se transpose notamment dans la croyance (les yeux fermés pourrait-on dire) en la vertu de toutes les institutions, et notamment de l'institution scolaire. Ce qui se traduit sur le plan pédagogique en « *exigence scolaire* » :

« Sachant qu'en fait, on s'en rend compte maintenant avec les frangines, s'il y a vraiment un truc qui a véhiculé chez nous, il y avait vraiment une exigence scolaire. Mes parents, mon père croyait vraiment en l'Ecole... c'était vraiment, la République, tu vois, le... [...] Non, non, mes parents... Tu sais après mon père je pense... tu sais, il sortait d'une famille agricole, après il a été militaire, je pense qu'il avait vraiment... enfin mon grand-père était maire, il y avait vraiment un... tu sais... enfin, il avait fait les guerres, mon grand-père c'était le passeur en fait, qui avait passé la famille Joliot-Curie... Donc les [son nom de famille], ça allait vraiment avec la République si tu veux. » (Anna B)

Et le fait que Anna B s'investisse fortement dans une sociologie contractuelle (qui la conduit ce faisant à se mettre au service de collectivités locales, du Conseil Général, bref, à se mettre au service de l'État), peut être considéré comme l'indice de la persistance de cette figure de l'Autre qu'est l'État. Et le caractère très institutionnalisé de la sociologie et de l'encadrement pédagogique que proposent Barbara B conviennent à l'actualisation de cette figure symbolique, ce qu'évoque par ailleurs Michel B, dont le père a lui aussi effectué une carrière de militaire pendant plusieurs années (tout comme le père d'Anna B). En effet, lorsque Michel B nous propose un lien entre le milieu militaire dans lequel il a grandi une partie de son enfance et son intégration au sein de l'équipe transmission et par ce biais son intérêt pour la sociologie interactionniste, c'est « *le respect des institutions* » mais aussi l'aspect communautaire de l'armée (au sens d'un esprit de corps, d'une fraternité) qu'il évoque alors comme trait d'union :

« Moi je pense qu'il y a des liens, par exemple, là-dedans la transmission, la socialisation, je pense que c'est le respect des institutions. Bon, je n'ai pas été élevé au levé du drapeau hein. Mais, je l'ai déjà dit, j'ai eu du mal à critiquer les institutions en tant que sociologue au début, moi je pense que c'est à cause du respect des institutions. Parce que, bien évidemment, tu sers la patrie quand tu es militaire... Cette forme de fraternité véritablement existante, d'aspect familial, cette forme... parce que c'est un mot un peu fort quand même, je la retrouve d'une certaine manière dans l'équipe transmission... » (Michel B)

#### ◆ La figure symbolique de la République

Lorsque Michel B nous parle de son respect pour les institutions, ce sont plus précisément aux institutions de la République qu'il fait référence. Et lorsque Anna B nous parle de

l'exigence scolaire que ses parents lui ont imposée, elle y rattache le fait que son père « *croyait vraiment en l'Ecole... c'était vraiment, la République* », croyance qui circule ainsi dans sa famille et n'est pas étranger à sa manière d'investir la Sociologie. Or, nous retrouvons dans d'autres récits de vie des apprentis sociologues de notre échantillon cette référence à la figure symbolique de la République (ou à l'État Républicain et à ses institutions). C'est surtout le cas de Stanislas B qui, lorsque nous lui demandons de nous raconter sa trajectoire biographique sur un plan idéologique et politique, nous répond qu'il est « *très républicain* » et que cela se repère notamment dans sa « *façon de penser par rapport à tout ce qui se passe actuellement* ». Son attachement vis-à-vis de cette figure symbolique se traduit aussi dans la défense des valeurs de la République, à commencer par la laïcité et le strict partage entre ce qui est de l'ordre de l'espace privé et ce qui est de l'ordre de l'espace public :

*« Je suis pour une vraie laïcité à ma française, c'est-à-dire cette possibilité que tout un chacun puisse s'exprimer dans le privé ses croyances de manière libre, mais qu'après elles ne vont surtout pas déborder dans l'espace public, ça c'est un point vraiment pour moi qui est central... » (Stanislas B)*

## **CHAPITRE XII – LE RAPPORT IDÉALTYPIQUE À L'AUTRE IMAGINAIRE**

## 12.1. USAGE DU CONCEPT D'IMAGINAIRE DANS LES SCIENCES HUMAINES

De même que pour le concept de symbolique, nous devons avant tout dégager l'acception générale que nous réservons au concept d'imaginaire et marquer la distance qui nous sépare des acceptions que d'autres chercheurs proposent de ce terme. Or, lorsqu'on réalise un tour d'horizon du champ sociologique français contemporain, force est de constater que le concept d'imaginaire constitue l'un des maîtres mots des sociologues postmodernes. Une simple recherche bibliographique menée sur Internet à partir des mots clés "sociologie" et "imaginaire" l'atteste. Apparaissent les divers auteurs et contributions du *Centre d'Etude sur l'Actuel et le Quotidien* (Sorbonne - Paris V) et de ses principales plateformes provinciales, à commencer par le *Centre de Recherche sur l'Imaginaire* de l'Université Stendhal - Grenoble III et de la composante « Imaginaire social » de l'*Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques* de l'Université Paul Valéry - Montpellier III.

Les principaux représentants de la sociologie postmoderne de l'imaginaire sont Michel Maffesoli<sup>634</sup>, Jean-Pierre Sironneau<sup>635</sup> ou encore Patrick Tacussel<sup>636</sup>. Ces derniers, afin de se faire une place dans le champ sociologique, se sont construits notamment des précurseurs et des pères fondateurs comme Gaston Bachelard, Georges Balandier, Roger Caillois, Cornelius Castoriadis, Georges Dumézil, Gilbert Durand, Mircea Eliade, René Girard, Carl-Gustave Jung ou encore Claude Lévi-Strauss. Pour notre part, si nous préférons nous référer aux écrits de Jacques Lacan et non à ceux des sociologues postmodernes afin de présenter le registre d'identifications *imaginaires*, c'est d'une part parce que le concept y gagne selon nous en précision et par conséquent en valeur heuristique et, d'autre part, parce qu'il se prête davantage à notre problématique tridimensionnelle de l'identité personnelle (articulant les registres symbolique, imaginaire et réels).

En effet, notre problématique vise notamment à articuler les dimensions interactionniste et structurale des rapports sociaux, au sein desquelles se construisent le rapport imaginaire à l'autre (au semblable) et le rapport symbolique à l'Autre. Cela nous sépare irrémédiablement d'une approche postmoderne de l'identité qui, d'après ce que nous avons pu en lire, n'interroge pas cette articulation mais est centrée sur les oppositions raison/déraison, rationnel/irrationnel, à travers une critique acerbe du rationalisme des Lumières.

---

<sup>634</sup> M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985 ; *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2000 ; *Eloge de la raison sensible*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005.

<sup>635</sup> J-P. Sironneau, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>636</sup> P. Tacussel, *Imaginaire, champs et méthodes*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Les ouvrages introductifs de la sociologie imaginaire postmoderne<sup>637</sup> témoignent de cette focalisation sur la part irrationnelle, effectivement négligée par certains courants sociologiques (précisons toutefois à ce sujet que le rationalisme de sociologues comme Émile Durkheim ou Pierre Bourdieu se situe bien davantage sur un plan méthodologique que sur un plan ontologique). Désordre, déraison, émotions, rêveries, poésies, raison sensible, esthétique, archétypes, socialités, hédonisme, ludisme, surnaturel, merveilleux, rumeurs, légendes, mythes, romans, fantômes, orgies, fantaisies, tels sont les maîtres-mots auxquels les sociologues et essayistes postmodernes sont attachés et par lesquels ils identifient l'imaginaire. Malheureusement, cela les conduit à accorder à ce concept une acception très générale : « *L'imaginaire est ainsi une représentation surajoutée [...] l'imaginaire est un rapport au monde* »<sup>638</sup>. Or, à travers cette généralisation abusive, le symbolique se trouve totalement aspiré dans la galaxie de l'imaginaire afin de simplement « *souligner que tout imaginaire, toute représentation, toute idéologie, toute imagination, est porteur d'un système de valeurs* »<sup>639</sup>.

Au contraire, en différenciant les registres imaginaire et symbolique de l'identité personnelle à partir d'une acception lacanienne de ces concepts, nous évitons l'ambiguïté non explicitée avec laquelle les chercheurs postmodernes rapprochent ces deux concepts en parlant notamment de « *symboles imaginaires* ». Ce choix nous semble d'autant plus souhaitable que cette ambiguïté donne lieu à des interprétations impropres des textes classiques, à l'image du passage suivant dans lequel la conception métaphorique de la divinité chez Émile Durkheim est interprétée comme « *le trajet imaginaire qui relie le divin à la société, le premier n'étant que la forme symbolique de la seconde* »<sup>640</sup>. En effet, outre l'emploi incontrôlé de ces deux termes, il est incontestable que le « *trajet* » qui relie le divin à la société, puisque *métaphorique*, est non pas imaginaire mais illustre la logique symbolique des représentations collectives.

Pire, dans son acception postmoderne, le symbolique est réduit à l'*archétype* et ainsi coupé de ses conditions historiques de possibilité. Et ce n'est pas le moindre des paradoxes que ce soit du côté du *structuralisme* lacanien (supposé a-historique) que nous ayons trouvé l'affirmation de l'historicité du symbolique ! Ainsi, nous ne souscrivons aucunement à l'approche très extensive de l'imaginaire que nous pouvons retrouver chez Gilbert Durand, définissant l'imaginaire comme « *l'ensemble des images et des relations d'images qui constituent le capital*

---

<sup>637</sup> P. Legros, F. Monneyron, J-B. Renard, P. Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006 ; V. Grassi, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire : Une compréhension de la vie quotidienne*, Paris, Érès, 2005.

<sup>638</sup> P. Legros, F. Monneyron, J-B. Renard, P. Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>639</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>640</sup> *Idem*, p. 44.

de l'*homo sapiens* »<sup>641</sup>. C'est une conception socio-historique de l'imaginaire que nous nous sommes efforcés d'élaborer dans ce travail de recherche, et non pas une conception naturaliste, consistant à classer, répertorier un ensemble fini d'archétypes.

Par conséquent, plutôt que de naturaliser et de confondre les catégories du symbolique et de l'imaginaire tout en faisant un procès à la raison scientifique, nous préférons nous tourner une nouvelle fois vers les écrits lacaniens qui nous permettent d'interroger l'articulation entre les interactions et les structures sociales. L'imaginaire, dans notre acception, est moins de l'ordre de l'*imagination*<sup>642</sup> que de l'*identification à l'image* de l'autre. Il met en scène moins l'*homo ludens* ou encore la part *dionysiaque* de l'individu que sa part *paranoïaque*. De même, tandis que les sociologues postmodernes voient avant tout en l'imaginaire (l'imagination, la rêverie) une faculté *a priori* de libération et de créativité par rapport au réel, à l'environnement, à l'ici et au maintenant, nous appréhendons l'imaginaire plutôt comme la formation *a posteriori* d'une certaine perception de soi, générée par *mimesis* et transactivisme psychologique, en prenant le semblable (l'alter ego) et non pas une altérité transcendante (une figure de l'Autre) comme point de repère.

En avançant une telle définition, nous nous inscrivons *d'abord* dans la conception lacanienne de l'imaginaire, mais cela ne signifie pas que nous ne lui imposions pas quelques torsions en y intégrant des éléments issus d'autres champs discursifs. Aussi, si la conception postmoderne de l'imaginaire constitue selon nous une dérive interprétative des réflexions sur l'imaginaire de philosophes comme Jean-Paul Sartre et Cornélius Castoriadis, nous n'avons pas rejeté d'un simple revers de main la réflexion de ces derniers, sans pour autant pleinement y adhérer. Ainsi, nous accordons à l'imaginaire une importance bien moins « radicale » dans la construction de l'humain que ne le fait Cornélius Castoriadis, qui conçoit notamment l'imaginaire « comme origine de la construction humaine »<sup>643</sup>. Nous élaborons en fait une définition restreinte de l'imaginaire en nous intéressant à une manière spécifique de s'identifier et d'identifier autrui, et que nous qualifions d'imaginaire. Ce qui délimite nettement le champ discursif de ce concept. Mais nous nous montrons aussi très frileux à l'égard de la thèse qui définit *avant tout* l'imaginaire comme étant de l'ordre de l'inventivité, de l'évasion, de la

---

<sup>641</sup> G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 12

<sup>642</sup> Ce faisant, nous ne mobilisons pas la notion d'imaginaire dans son sens commun et qui le conçoit « comme l'ensemble des productions d'une fonction mentale appelée imagination, à la fois de l'ordre de la reproduction, par le pouvoir qu'elle a de faire revivre des perceptions déjà éprouvées, et créatrice dans sa capacité à former des images selon des combinaisons inédites. » (F. Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, Paris, Éditions Érès, 2003, p. 68)

<sup>643</sup> F. Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, Paris, Éditions Érès, 2003, p. 70



séparation par rapport au réel, bref, une « *création ex nihilo* » : « *Nous parlons d'imaginaire lorsque nous voulons parler de quelque chose d' 'inventé' - qu'il s'agisse d'une invention 'absolue' ('une histoire imaginée de toutes pièces'), ou d'un glissement, d'un déplacement de sens, où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations que leurs significations 'normales' ou canoniques [...]. Dans les deux cas, il est entendu que l'imaginaire se sépare du réel, qu'il prétende se mettre à sa place (un mensonge) ou qu'il ne le prétende pas (un roman).* »<sup>644</sup> Cette dernière définition de l'imaginaire ayant notamment le défaut selon nous de confondre imaginaire et imagination.

Les torsions que nous opérons à la conception lacanienne de l'imaginaire consistent d'abord à sociologiser le concept, de la même façon que nous avons sociologisé le symbolique lacanien (à partir des travaux de Louis Althusser, Dany-Robert Dufour ou encore Markos Zafirooulos). Cette fois-ci, c'est notamment à travers la sociologie de Christopher Lasch que nous allons opérer cette sociologisation, en démontrant qu'il existe une « *culture du narcissisme* »<sup>645</sup> et ce faisant des conditions sociales d'émergence et de renforcement des pulsions narcissiques des individus. Ce faisant, l'entrée que nous effectuons dans le concept d'imaginaire se réalise par le concept du narcissisme plus que celui de la création *ex nihilo*, une identification imaginaire trouvant son fondement dans une image de soi idéalisée (ce qui nous renvoie bien au narcissisme).

## 12.2. DU SUJET SYMBOLIQUE AU SUJET IMAGINAIRE

### A. Narcisse. Figure mythologique du registre d'identifications imaginaires

Si la dimension imaginaire de l'identité personnelle se constitue par identification à l'image de l'autre, le trait caractéristique qui nous paraît le plus significatif de cette dimension est le *narcissisme*. Ce qui nous engage à définir le narcissisme en le distinguant notamment du concept environnant et avec lequel il doit composer qu'est l'individualisme. Car si le narcissisme constitue une structure anthropologique (nécessitant toutefois quelques conditions sociales d'émergence, comme nous pourrons le constater par la suite) et se manifeste dans le

---

<sup>644</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 190. Cornélius Castoriadis s'est par ailleurs explicitement démarqué de la conception lacanienne de l'imaginaire dans la préface de cet ouvrage : « *ce que j'appelle l'imaginaire n'a rien à voir avec les représentations qui couramment circulent sous ce titre. En particulier, cela n'a rien à voir avec ce qui est présenté comme 'imaginaire' par certains courants psychanalytiques : le 'spéculaire', qui n'est évidemment qu'image de et image reflétée [...]. L'imaginaire n'est pas à partir de l'image dans le miroir ou dans le regard de l'autre. Plutôt, le 'miroir' lui-même et sa possibilité, et l'autre comme miroir, sont des œuvres de l'imaginaire, qui est création ex nihilo. [...] Il est création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images* » (*idem*, pp. 7-8).

<sup>645</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006.

désir et même l'amour de sa propre image, d'une image idéale de soi et en particulier de son corps, l'individualisme peut être défini comme un cadre idéologique (socio-historique) au sein duquel se construit un type spécifique d'individualité et qui se caractérise entre autres dimensions précisément par la prévalence de la dimension imaginaire (et donc narcissique) de la subjectivité.

Cette association entre le narcissisme et l'individualisme, nous la retrouvons dans l'ouvrage de Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*, dans lequel il présente l'extrapolation du narcissisme dans la société américaine de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, Christopher Lasch parlant même de la *décadence* de « *l'individualisme compétitif* », qui « *a poussé la logique de l'individualisme jusqu'à l'extrême de la guerre de tous contre tous, et la poursuite du bonheur jusqu'à l'impasse d'une obsession narcissique de l'individu par lui-même.* »<sup>646</sup>

Nous pouvons donc avancer que l'extrapolation du narcissisme nous met sur la voie d'une subjectivité spécifique et que nous pouvons personnifier sous la forme d'un idéaltype, le sujet imaginaire, sujet *radicalement* narcissique, qui se distingue d'autres formes d'individualité, à commencer par son idéaltype antithétique, le sujet symbolique. Ce sujet imaginaire se repère à travers divers symptômes spécifiques dont l'amplification et la récurrence ont été relevées par les regards cliniciens de Vincent de Gaulejac<sup>647</sup> et d'Alain Ehrenberg<sup>648</sup>. En effet, à la culpabilité inconsciente de l'individualité névrosée (idéaltype du sujet symbolique) se sont substitués le nihilisme et l'anxiété de l'individualité narcissique, à tendance psychotique (idéaltype du sujet imaginaire), cherchant en vain un sens à sa vie.

Car si le sujet névrosé peut être en conflit avec les figures de l'Autre dont il tient à se dégager et à s'émanciper, le sujet narcissique dénie l'existence même de ces figures symboliques et demeure dans la sphère de la compétition inter-individuelle. Le slogan soixante-huitard « *il n'y a ni père, ni mère* » constitue d'ailleurs une illustration du déni que le sujet narcissique porte vis-à-vis de l'ordre des générations, et plus largement de l'ordre symbolique qui se situe au-delà des individus et de leurs interactions. Tel est en tout cas l'interprétation de *L'univers contestataire* que défendent Béla Grunberger et Jeanine Chasseguet-Smirgel. Certains étudiants contestataires participant aux événements de 1968 évitent selon eux le complexe d'Œdipe :

---

<sup>646</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006, p. 24.

<sup>647</sup> Nous pouvons nous reporter, entre autre, à son ouvrage publié avec Nicole Aubert *Le coût de l'excellence* (Paris, Éditions du Seuil, 2003) et celui publié avec Isabel Taboada-Léonetti *La lutte des places* (Paris, Desclée de Brouwer, 1994).

<sup>648</sup> Nous pensons essentiellement aux ouvrages *L'individu incertain* (Paris, Hachette, 1995) et *La fatigue d'être soi. Dépression et société* (Paris, Editions Odile Jacob, 2000).

« Attaquer le père, le détruire, peut signifier un refus total de s'identifier à lui, c'est-à-dire peut être lié non pas au désir de prendre sa place, mais à la suppression pure et simple de la **fonction parentale** et à une tentative d'éradication du désir inconscient de devenir « père » ou « mère » à son tour [...] Autrement dit, il ne s'agit pas de se mesurer avec le père mais de considérer ou de prouver qu'au contraire il n'existe pas et ainsi le combat singulier n'a pas de raison d'être. »<sup>649</sup> Supprimer le système de filiation équivaut à régresser au stade pré-oedipien dans lequel l'enfant se croit tout-puissant et se confond avec le monde. Le père, dans ces circonstances, ne constitue pas une figure de l'Autre mais un semblable, un alter ego, qu'il faut supprimer. Il n'y a donc « ni père, ni mère », de même qu'il n'y ni professeur, ni étudiant (certains slogans soixante-huitards proposant d'ailleurs le remplacement de l'évaluation professorale par l'autoévaluation).

Le déni narcissique de l'Autre se traduit aussi par un rapport au temps focalisé sur le présent, "l'actuel et le quotidien", comme en témoigne le passage suivant de Christopher Lasch aux accents très durkheimiens : « *Vivre dans l'instant est la passion dominante- vivre pour soi-même, et non pour ses ancêtres ou la postérité. Nous sommes en train de perdre le sens de la continuité historique, le sens d'appartenir à une succession de générations qui, nées dans le passé, s'étendent vers le futur.* »<sup>650</sup> Le sujet narcissique « *cultive un intérêt transcendantal pour soi-même* »<sup>651</sup> et non un intérêt personnel pour un garant transcendantal, pour une figure de l'Autre. Son égocentrisme et ses délires de grandeur le font souscrire au mythe de l'autofondation jusqu'alors réservé aux divinités. Il est donc convaincu (ou cherche plutôt à se convaincre) d'être sa propre origine et souhaite être identifié comme tel par autrui. Ce faisant, le passé n'est plus un fardeau, une honte, encore moins une référence ou un trésor. Il n'existe pas.

La distinction qu'Alexis de Tocqueville réalise entre les peuples aristocratiques européens et les peuples démocratiques américains nous permet d'illustrer la présence de ces revendications narcissiques à l'échelle collective (conduisant le peuple américain à dénier tout lien de filiation avec la "vieille Europe"), mais elle nous permet aussi de clairement distinguer les registres imaginaire et symbolique d'identifications concernant le rapport à l'Autre d'une part et le rapport au temps d'autre part :

---

<sup>649</sup> B. Grunberger et J. Chasseguet-Smirgel, *L'univers contestataire*, Paris, Éditions In Press, 2004, p. 47 puis p. 51.

<sup>650</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p. 31.

<sup>651</sup> *Idem*, p. 32.

« Les hommes qui vivent dans les siècles aristocratiques sont donc presque toujours liés d'une manière étroite à quelque chose qui est placé en dehors d'eux, et ils sont souvent disposés à s'oublier eux-mêmes. [...] Chez les peuples démocratiques, de nouvelles familles sortent sans cesse du néant, d'autres y retombent sans cesse, et toutes celles qui demeurent changent de face ; la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédé, et l'on n'a aucune idée de ceux qui vous suivront. Les plus proches seuls intéressent. [...] Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part. [...] A mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, et ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains. [...] Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur. »<sup>652</sup>

Nous définissons donc l'individualité narcissique (*i.e.* le sujet imaginaire) comme une forme d'individualité qui, par ses forts penchants individualiste et égocentrique (socialement constitués), tend à se réduire à la seule dimension imaginaire, le rapport entre ego et l'Autre étant marqué par la *forclusion* (le rejet de l'Autre, qui peut revenir sous la forme de l'hallucination<sup>653</sup>) ou tout du moins la *dénégation* (nous disons bien dénégalion et non pas refoulement, dans le sens où le sujet imaginaire sait bien qu'il y a de l'Autre, mais il fait comme s'il n'y en avait pas, afin de pouvoir se convaincre et convaincre autrui de sa grandeur "hors

---

<sup>652</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, tome II*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1992, p. 106.

<sup>653</sup> Ce retour du forclos (et non pas du refoulé) sous une forme "hallucinante" constitue la problématique sous-jacente de nombre de films d'horreur, qui constituent souvent des mises en scène idéaltypiques du sujet imaginaire et de ses excès. Nous pensons tout particulièrement ici aux films réalisés par David Cronenberg, David Lynch ou encore Lars Von Trier, etc.

du commun’’). La distinction entre l’individualité moderne et l’individualité hypermoderne<sup>654</sup> (marquée par l’extrapolation et les excès du narcissisme) est ici opérante :

- En effet, dans le cadre socio-historique de l’individualisme moderne, le sujet marque son autonomie *relativement* à différentes figures de l’Autre (le Père de famille, le Professeur, la Nation, la Classe, le Travail, etc.) et s’identifie comme ‘‘un affranchi’’. S’il prône l’autonomie et la responsabilité individuelle, c’est notamment afin de se *différencier* de ses prédécesseurs : il tient à se former ses propres opinions politiques, sa propre vision du travail, de la famille, etc., et déteste que sa conduite soit dictée par autrui. C’est en cela que l’individualité moderne est critique de la tradition et des « *tyrannies de la majorité* » pour reprendre l’expression d’Alexis de Tocqueville. Ce faisant, le sujet individualiste moderne ne continue pas moins à s’inscrire dans l’ordre symbolique. Le fait qu’il accorde un primat aux intérêts individuels n’est pas incompatible avec une identification aux places et aux fonctions que lui réserve l’ordre symbolique (celles d’être père de famille et DRH par exemple). Le sujet reconnaît l’existence de figures institutionnelles (*i.e.* de figures symboliques) et son individualité découle de son attitude active et critique vis-à-vis d’elles ;
- Le rapport à l’Autre qu’entretient le sujet narcissique est différent. Il s’agit bien plutôt d’une forclusion, d’une scotomisation, d’un rejet *a priori* de l’ordre symbolique et non pas d’une différenciation *a posteriori* dans l’ordre symbolique. Les figures de l’Autre étant déniées, le sujet narcissique reporte du coup toutes ses attentes en termes de reconnaissance sur le dos des autres (de l’interaction)... et de lui-même. Or, puisque l’autre de l’interaction, le semblable, demeure ‘‘humain, trop humain’’, il ne peut que laisser le sujet narcissique dans un état d’insécurité et de précarité identitaires en même temps que de profonde insatisfaction. La reconnaissance de sa toute-puissance ne peut être qu’instable, temporaire, ‘‘à durée déterminée’’. Elle peut et même doit être à tout instant remise en cause par autrui dès lors que ce dernier a lui aussi de telles attentes de reconnaissance. La culture du narcissisme cultive donc la paranoïa et l’agressivité concurrentielle puisque, dès l’instant que le semblable refuse de constituer un ‘‘miroir reconnaissant’’ – fonction qui ne peut que heurter sa propre quête narcissique –, il devient un adversaire à détruire dans la course au titre non-partageable de sujet absolu. Et c’est ainsi que l’homme narcissique est nécessairement un loup pour son semblable narcissique !

---

<sup>654</sup> N. Aubert (dir.), *L’individu hypermoderne*, Paris, Érès, 2004

En d'autres termes, le sujet narcissique entretient un rapport ambivalent avec le semblable qui mêle *négation* et *destruction de l'altérité* parce qu'elle met en danger son désir de toute-puissance et sa *fusion autodestructive avec l'altérité*, parce qu'il se noie dans l'image de l'autre et qu'il refuse sa séparation d'avec le monde extérieur en se prenant ainsi non pas pour un *quelque chose* (un élément, un maillon mortel, humain trop humain, inscrit dans un Tout) mais pour *l'Un*, le Tout Éternel. Et ces dérives du sujet imaginaire ont été mises en évidences aussi bien par Christopher Lasch que Richard Sennett :

*« Le narcissisme se distingue de l'égoïsme ordinaire et de l'instinct de survie en ce qu'il méprise les exigences du corps. La conscience de la mort et la volonté de rester en vie présupposent la conscience d'objets distincts du moi. Etant donné que le narcissisme ne reconnaît pas l'existence séparée du moi, il ne craint pas la mort. Narcisse se noie dans sa propre image sans jamais comprendre que ce n'est qu'une image reflétée. »*<sup>655</sup>

*« Le sens de ce mythe n'est pas de dénoncer les dangers de l'amour de soi. Il s'agit plutôt du danger de la projection, du danger qu'il y a à se rapporter au monde comme si le réel pouvait être appréhendé à travers des images du moi. Le mythe de Narcisse a une double signification : l'absorption-en-soi du héros l'empêche de savoir ce qu'il est et ce qu'il n'est pas : elle le conduit à sa propre destruction. Narcisse, à se voir reflété à la surface de l'eau, oublie que celle-ci n'est pas lui, qu'elle est hors de lui, et il devient aveugle à ses dangers. Supprimer toute limite entre soi et l'autre signifie que rien de nouveau, rien d' "autre" ne peut plus atteindre le moi ; toute extériorité apparaît comme une image du moi, et perd donc sa signification. »*<sup>656</sup>

La reconnaissance que poursuit le sujet imaginaire est beaucoup plus précaire que celle que poursuit le sujet symbolique. En effet, ce dernier est attaché aux discours, aux objets et aux actes qui le reconnaissent durablement comme un "digne" sujet symbolique : il peut s'agir par exemple d'une décoration décernée par une autorité reconnue (le représentant d'une figure symbolique comme la Nation, la Science, etc.) et qui garantit durablement son identité. Mais nous pouvons aussi penser à une photographie de famille, pour nous référer à la thèse de Florence B, la photographie pouvant représenter la place de chaînon d'ego au sein de sa lignée familiale (on peut imaginer ici une photographie d'ego avec son père et son grand-père, mais on pourrait aussi bien imaginer entre ego, son directeur de thèse et un des "maîtres à penser"

---

<sup>655</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., pp. 297-298.

<sup>656</sup> R. Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 260.

de ce dernier...). Ces discours, actes et objets reconnus par le sujet dans leur fonction de reconnaissance symbolique garantissent durablement son identité (de sujet symbolique) et ne le rendent ce faisant pas dépendants de la reconnaissance imaginaire de ses semblables (alter ego). Et cela car il est plutôt indifférent au regard des autres (de ses semblables), ses attentes de reconnaissance se tournant vers les figures de l'Autre et ses représentants. Les félicitations des quidams, aussi nombreux soient-elles, ne peuvent avoir la même efficacité que la reconnaissance du Père. C'est loin d'être le cas du sujet imaginaire. Puisqu'il rejette *a priori* l'ordre symbolique ni ne s'en différencie *a posteriori*, le sujet narcissique *convoque* ses semblables afin qu'ils valident son autonomie *absolue* et a par conséquent d'importantes attentes vis-à-vis d'eux, à la hauteur de ses prétentions identitaires :

*« Malgré ses illusions sporadiques d'omnipotence, Narcisse a besoin des autres pour s'estimer lui-même ; il ne peut vivre sans un public qui l'admire. Son émancipation apparente des liens familiaux et des contraintes institutionnelles ne lui apporte pas, pour autant, la liberté d'être autonome et de se complaire dans son individualité. Elle contribue, au contraire, à l'insécurité qu'il ne peut maîtriser qu'en voyant son "moi grandiose" reflété dans l'attention que lui porte autrui, ou en s'attachant à ceux qui irradient la célébrité, la puissance et le charisme. Pour Narcisse le monde est un miroir ; pour l'individualiste farouche d'antan, c'était un lieu sauvage et vide qu'il pouvait façonner par la volonté. »*<sup>657</sup>

Du coup, le narcissisme et l'égoïsme, loin de se confondre, peuvent contextuellement s'opposer, le sujet narcissique, de par son incommensurable souci de reconnaissance, pouvant par exemple être amené à s'investir dans une grande cause humanitaire ou le militantisme (mais cet élan risque néanmoins de ne pas être durable du fait que le militantisme suppose une abnégation de soi dont un sujet narcissique n'est guère friand). Le sujet narcissique ne s'identifie pas à un Robinson Crusoé, provenant de la culture et apprenant à se débrouiller sur une île inconnue tout seul certes, mais à partir de ressources *a priori* qu'il n'hésite pas à utiliser "à sa sauce" (marque de son individualité). Le sujet narcissique s'identifie bien plutôt à un "enfant sauvage", né dans la nature sans aucun bagage (culturel, linguistique, économique, social, etc.) et s'étant constitué son propre *habitus* en *self made man*, pour aller conquérir le monde en son propre nom et en attendant de la plèbe fascination et reconnaissance.

---

<sup>657</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., pp. 36-37.

## ***B. Premiers pas vers la défaillance des figures de l'Autre***

De nombreux passages de *La culture du narcissisme* nous permettent d'introduire l'hypothèse d'une déficience ou d'une défaillance du registre symbolique d'identifications, suscitée par l'intrusion grandissante du registre imaginaire. Ce processus d'*imaginarisation du symbolique* (ou encore de *désymbolisation*) apparaît dans de nombreux champs et espaces sociaux, du champ scientifique au champ littéraire en passant par l'espace public. Et *La culture du narcissisme* nous permet d'en rendre compte.

Christopher Lasch remarque ainsi que les thérapies qui ont émergé aux États-Unis autour des années 1970 souscrivent pleinement au mythe de l'autofondation en faisant de la "réalisation de soi" et de la découverte du potentiel qui sommeille au plus profond de son ego la fin exclusive de l'analyse thérapeutique. Par conséquent, regrette Christopher Lasch, non seulement ces thérapies conçoivent le rapport à l'autre comme un perpétuel combat dans lequel ego doit "s'affirmer" mais elles « *masquent l'origine sociale des souffrances qu'elles traitent, souffrances qui n'ont rien à voir avec la contemplation béate du moi, et qui sont douloureusement mais faussement ressenties comme étant purement personnelles et privées* »<sup>658</sup>. À ce sujet, Pierre Bourdieu et toute l'équipe de chercheurs qui a participé à la publication de *La misère du monde*, rejoignent cette critique de Christopher Lasch en insistant sur l'origine sociale de la souffrance psychique et personnelle, à travers des effets de position et de trajectoire sociale. Mais ce sont surtout les chercheurs en psychosociologie et en sociologie clinique (Nicole Aubert, Marie-Anne Dujarier, Vincent de Gaulejac, Fabienne Hanique, Jacques Réhaume, etc.) ou encore en psychodynamique du travail (sous l'initiative de Christophe Dejours<sup>659</sup>) qui ont apporté des riches contributions sur ce thème.

De même, Christopher Lasch souligne la montée en force dans le champ littéraire du style autobiographique et confessionnel. La défaillance (ou désymbolisation) de l'Autre se manifeste alors dans le fait que la confession se déroule de moins en moins entre un ego et une figure de l'Autre (le prêtre ou le pasteur). Ce sont plutôt des lecteurs, des spectateurs ou encore des téléspectateurs, bref un public profane, qui constitue désormais l'interlocuteur du sujet

---

<sup>658</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, op. cit., p. 61

<sup>659</sup> C. Dejours, *Travail, usure mentale. Essai de psychopathologie du Travail*, Paris, Bayard Presse, 1993 ; C. Dejours (dir.), *Plaisir et souffrance dans le travail*, publié avec le concours du CNRS et du Ministère de la recherche, Éditions de l'AOCIP Orsay, 2 tomes, 1988.



narcissique à travers son “livre confessions” à visée autobiographique, dans lequel il oscille entre auto-analyse et complaisance envers soi-même.

Christopher Lasch se réfère aussi aux écrits de Richard Sennett lorsque ce dernier présente l'idéologie de l'intimité des sociétés modernes, lesquelles se caractérisent par l'investissement privé de l'espace public qui est désormais appréhendé comme « *un miroir de soi* » et qui conduit donc, sur ce point encore, à la désymbolisation de l'Autre :

*« Toujours selon Sennett, les rapports établis de nos jours en public, conçus comme une forme de révélation de soi, sont devenus terriblement sérieux. La conversation prend un caractère de confession. La conscience de classe s'affaiblit ; les gens perçoivent leur position dans la société comme reflétant leurs propres aptitudes, et ils se rendent personnellement responsables des injustices qui leur sont infligées. La politique dégénère ainsi en une lutte, non pour le changement de la société, mais pour la réalisation de soi. »*<sup>660</sup>

D'ailleurs, un des mérites de Richard Sennett est de ne pas avoir été dupe des nombreux effets pervers de l'idéologie de l'intimité. Car il ne faut pas se méprendre quant aux caractéristiques essentielles du sujet narcissique : ce n'est pas du tout un être “asocial”, égoïste, se complaisant dans l'amour de soi mais bien plutôt un être dépendant d'autrui et ressentant un profond vide intérieur. Tel est justement l'un des travers *pathologique* du narcissisme qui conduit davantage à la haine de soi qu'à l'admiration de soi.

À travers ce processus d'imaginarisation du symbolique, nous désignons donc le mouvement de désymbolisation de toutes les figures modernes de l'Autre (comme la Nation, le Prolétariat, la Race, le Dieu unique dans les monothéismes, etc.)<sup>661</sup>. Nous n'allons pas ici expliciter toutes les différentes phases de ce processus et ce pour chaque figure de l'Autre mais pouvons néanmoins en mentionner les principaux symptômes.

Ainsi, nous pouvons évoquer à partir des études de Danièle Hervieu-Léger<sup>662</sup> que la religion est de plus en plus centrée sur le mieux-être d'ego, dans “son ici et son maintenant” (surtout dans les pays occidentaux et parmi les membres des classes moyennes et supérieures), à l'opposé des discours religieux orthodoxes, centrés sur la quête d'une vie éternelle, le salut de

---

<sup>660</sup> *Idem*, pp. 58-59.

<sup>661</sup> Sachant que ce processus de désymbolisation ne récuse aucunement la co-présence de mouvements de (re)symbolisation de la réalité sociale et qui peuvent même donner lieu à des formes doctrinales et fétichistes (fondamentalismes et intégrismes religieux, nationalismes, etc.).

<sup>662</sup> D. Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-lévy, 2001.

son âme et le tourment ici-bas du fidèle angoissé par l'idée que ce salut pourrait lui être refusé. Loin de relier des êtres sensibles et un être transcendant, la religion contemporaine constitue de plus en plus fréquemment un passeport pour ce que Nicole Aubert appelle « *la transcendance de soi* » :

*« Ce qui caractérise cette quête, c'est qu'elle se fait au nom de soi-même et que la source de sens, c'est soi-même, en tant qu'on est capable de se porter à ses limites les plus extrêmes, à l'incandescence de soi-même, pourrait-on dire. Mais la frontière entre cette quête de soi-même et la quête de Dieu est étroite et la transcendance de soi flirte sans cesse avec la quête non d'un Dieu transcendant, mais d'un Dieu qu'on porte à l'intérieur de soi, une quête de soi-même en tant que Dieu. Un manager l'évoque très bien lorsque, soulignant la nécessité de poursuivre une exigence qui le dépasse, il décrit celle-ci comme "un Dieu instantané, un Dieu qui fait partie de soi, qui n'est pas quelque chose de froid, d'inaccessible et de lointain" »<sup>663</sup>.*

Ainsi, il semble que la figure de l'Autre qu'est la dieu unique des monothéismes s'imaginarise, en réservant à la dignité de la personne un véritable culte d'une part et tant la divinité semble perdre son statut d'incommensurable extériorité au profit d'un Dieu intérieur d'autre part. Les mythes de l'intériorité et de l'authenticité semblent plus que jamais d'actualité de même que la doctrine du personnalisme, l'individu, comme l'avancait déjà Émile Durkheim, devenant « *l'objet d'une sorte de religion* »<sup>664</sup>.

Nous pouvons aussi évoquer la situation du champ politique contemporain et plus précisément de sa scène politique. Car si l'activité des hommes politiques (à commencer par leurs interactions ainsi que leurs rapports aux simples citoyens) a toujours impliqué une dimension spectaculaire, propre à l'activation du registre imaginaire de leur identité, nous pouvons néanmoins avancer que cette dimension spectaculaire n'a jamais bénéficié d'une telle prégnance vis-à-vis de sa dimension symbolique. Cette dernière demeurant néanmoins présente lorsque le discours politique s'inscrit dans un récit historique et interpelle une figure de l'Autre comme la Nation, la République, la Classe sociale, etc. Imaginarisation de la scène politique

---

<sup>663</sup> N. Aubert, « L'individu hypermoderne. Une mutation anthropologique ? », in X. Molénat (coord.), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2006, pp. 164-165.

<sup>664</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998, p. 147. Pour autant, encore une fois, à ce mouvement de désymbolisation de la religion s'oppose un mouvement de (re)symbolisation, le symbolique sous sa forme religieuse résistant notamment à son imaginarisation à travers la montée en puissance des fondamentalismes et des intégrismes religieux, et ce dans les trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam) et même au-delà (hindouisme).

que nous pouvons notamment repérer à travers les différentes mises en scène de l'actuel Président de la République Nicolas Sarkozy (son comportement “bling-bling”...) mais que Christopher Lasch repérait aussi du côté de Richard Nixon : « avec Nixon, la politique du spectacle atteint un apogée tragi-comique. Ne s'intéressant ni aux principes ni aux programmes, [...] Nixon consacra la plus grande partie de sa carrière à l'art d'impressionner un public invisible »<sup>665</sup>.

Et nous pourrions encore évoquer bien des champs et espaces sociaux au sein desquels nous pouvons repérer une désymbolisation des figures de l'Autre (celle de la République au sein du champ scolaire<sup>666</sup> ; celles du Père, de la Nation ou encore de la Classe au sein de la famille<sup>667</sup>, etc.).

### C. “Ne pas perdre la face” : l'impératif catégorique du sujet imaginaire

Le monde imaginaire du sujet narcissique est une véritable jungle où chaque interaction se présente avant tout comme un rapport de forces entre deux ego. Dans cet éternel jeu de miroirs, mêlant identification à l'image de l'autre et projection de son désir de toute-puissance, le sujet imaginaire ne peut que se méfier des intentions de ses semblables et développer un comportement paranoïaque : les autres vont-ils reconnaître ma suprématie ou ont-ils eux aussi le désir de “se grandir” au point de me rendre insignifiant, pire, invisible ? Tel peut se résumer la douloureuse interrogation quotidienne du sujet imaginaire.

En fait, le sujet narcissique est en proie à une douloureuse contradiction dont il n'existe strictement aucune solution dans le cadre du rapport imaginaire à l'Autre, au monde, aux autres et à soi. D'une part, il ne peut obtenir de reconnaissance que d'autres ; tandis que, d'autre part, ces autres sont autant de menaces de non-reconnaissance (surtout s'ils sont eux-mêmes des sujets narcissiques) et que, surtout, le fait même d'être rendu ainsi dépendant de la reconnaissance d'autrui est par principe une blessure narcissique pour un tel sujet. Pour lui, les autres, c'est véritablement l'enfer signifiant (signifiant) sa propre perte comme sujet absolu.

---

<sup>665</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, op.cit., p. 116.

<sup>666</sup> C'est notamment ce qu'ont relevé François Dubet et Danilo Martuccelli dans leurs travaux sur la scolarisation (*A l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996).

<sup>667</sup> Les derniers ouvrages de François de Singly constituent une véritable vitrine idéologique de l'imaginarisation des familles contemporaines, entre autre réduites à leurs relations horizontales (au déterminant des relations intergénérationnelles). Nous vous recommandons à ce sujet la lecture de *Le soi, le couple et la famille* (Paris, Nathan, 1996) ou encore de son ouvrage *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien* (Paris, Armand Colin, 2003).

D'ailleurs, plusieurs situations d'observation participante auxquelles nous avons participé au sein de *l'Université* nous ont permis d'apercevoir la perversité d'un univers d'interactions riches en identifications imaginaires et qui plonge certains de ses acteurs dans l'anxiété et la paranoïa. Telle remarque, tel sourire, telle question lors d'un encadrement de recherche ou une communication téléphonique est immédiatement interprétée comme une provocation, une agression, un appel à la discorde et à la lutte identitaire<sup>668</sup>.

Tel est l'aspect théâtral de la vie sociale tel que le sujet imaginaire peut le percevoir. Mais si les interactions sociales constituent une telle dramaturgie, c'est notamment du fait que, comme nous l'avons souligné, le registre imaginaire d'identifications est beaucoup plus instable que le registre symbolique. Ce qui amène le sujet imaginaire à surinvestir la scène de l'interaction, dont un des enjeux central consiste du coup à "ne pas perdre la face". Le sujet imaginaire veille à ne jamais baisser sa garde puisqu'il se sent constamment surveillé par un autrui aux allures de tyran. Le sujet imaginaire ne peut supporter d'être un "perdant" ou "à la traîne". Pas question pour lui d'être ordinaire, normal, pire : insignifiant. Ce qui explique son rapport ambivalent avec les figures détenant un pouvoir et/ou un savoir absolu, du héros au maître à penser :

*« Il faut distinguer le culte du héros- qui admire les actions du héros et espère les égaler ou tout du moins se montrer digne de lui- de l'idéalisation narcissique. Si Narcisse admire un "gagneur" et s'identifie à lui, c'est parce qu'il a peur d'être rangé parmi les "perdants". Il espère refléter quelque lumière de son astre ; mais une forte propension d'envie se mêle à ses sentiments, et son admiration tourne souvent en haine si l'objet de son attachement fait quoi que ce soit qui lui rappelle sa propre insignifiance. »<sup>669</sup>*

---

<sup>668</sup> « 128 pages, 128 pages... De toute façon ça ne veut rien dire... Moi aussi je pourrais être à 128 pages. Le plus important ce n'est pas la quantité mais la qualité... ». Ces propos sont ceux qu'un apprenti sociologue nous adresse dans le cadre informel d'interactions verbales au sein d'un bar situé à côté de *l'Université* et fréquenté avant tout par des universitaires. Nous parlions alors principalement du quotidien de la section de *l'Université* et de la rédaction de la thèse mais ce qui était le plus remarquable était la fixation que l'apprenti sociologue faisait sur la remarque d'un de ses camarades apprentis sociologues, avec qui il est visiblement en compétition depuis son inscription en sociologie. Il revient sans cesse sur ce SMS dans lequel son camarade lui fait part du nombre de pages qu'il a d'ores et déjà rédigé et lui demande où il en est de son côté. Et ce SMS, il n'en revient pas ! Il bute sur ces signifiants, qui reviennent sans cesse dans la discussion, en dépit de nos tentatives de divertissement. L'apprenti sociologue bloque littéralement sur ce SMS et n'attend de notre part que notre approbation relativement au comportement scandaleux de son "adversaire" du jour.

<sup>669</sup> *Idem*, p. 122.

Christopher Lasch a d'ailleurs lui aussi repéré cette *théâtralisation* de la vie quotidienne qu'implique la culture du narcissisme, enfermant le sujet imaginaire dans un profond souci des apparences et la constante peur de se trahir. Et c'est donc fort logiquement qu'il se réfère à ce propos au modèle d'analyse goffmanien de *La présentation de soi*<sup>670</sup>. Nous pouvons donc considérer que le sujet imaginaire est "goffmanien" dans le sens où il est un "moi-acteur", qu'il est "en représentation". Il conçoit le monde social comme une scène de théâtre dont un des enjeux est de « *ne pas perdre la face* ». Il en est dans l'idéal l'unique acteur et tout autrui constitue ainsi un public dont l'unique fonction est de reconnaître son talent et sa suprématie. Bien sûr, le sujet imaginaire est forcé de reconnaître qu'il n'est pas le seul acteur sur cette scène de théâtre géante qu'est le monde social. Il demeure alors anxieux, craignant qu'un acteur ou le public repèrent chez lui une "fausse note", une gaffe, un impair, le stigmatisant et lui faisant ainsi perdre la face. Pire, il craint qu'un acteur soit plus talentueux que lui. Afin de parer à cette menace, le sujet imaginaire développe alors des *stratégies de défense* à travers lesquelles il s'attache à se grandir à la moindre occasion, en démontrant notamment la multiplicité et l'excellence de ses rôles. Chaque mise en scène étant pour lui l'occasion de démontrer qu'il sait tout et qu'il sait tout faire.

### **12.3. GENÈSE BIOGRAPHIQUE DU REGISTRE D'IDENTIFICATIONS IMAGINAIRES**

Maintenant que nous avons présentés les principaux traits caractéristiques du registre imaginaire d'identifications (et de l'idéaltype du sujet imaginaire, individualité marquée par les excès et l'extrapolation de son narcissisme), nous allons nous attacher à ses principales conditions biologiques, psychosociologiques et historiques d'émergence. Car, si le sujet imaginaire se définit comme un sujet autofondé, prétendant justement échapper à toute condition matérielle, sociale et historique d'émergence, il est important que nous nous démarquions de cette *rhétorique* identitaire et que nous démontrions que le sujet imaginaire ne constitue en aucun cas une donnée ontologique *a priori*. Pour cela, nous allons nous référer non seulement à la sociologie et à la psychanalyse mais aussi à la biologie et la physiologie.

---

<sup>670</sup> E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

### ***A. L'entrée dans la vie du petit d'homme***

L'humanisation de l'*infans* (c'est-à-dire de l'enfant qui n'a pas encore acquis la parole) constitue une problématique peu investie par les sociologues, qui se contentent souvent de postuler que l'individu est une construction sociale de toute part, récusant de ce fait toutes les thèses innéistes qui postulent, quant à elles, l'existence d'une nature humaine ou de pulsions irréductibles au processus de socialisation. Mais si les *autrui significatifs* que sont les parents de l'*infans* et si plus largement les *autrui généralisés* que sont les institutions ont la tâche de l'humaniser, en l'incitant notamment à se tourner vers l'extérieur, à quitter son propre corps comme objet de satisfaction de ses pulsions pour investir le monde extérieur des objets, il n'empêche que cette socialisation s'opère à partir d'un être de besoin, d'ores et déjà déterminé par une réalité psychique et une économie libidinale, encore qu'elle soit totalement désordonnée. Mais si on ne peut ainsi réduire l'être humain à l'être parlant, on ne peut non plus exclure toute implication des rapports sociaux au niveau de l'économie libidinale de l'*infans*. En effet, une lecture sociologique des écrits de Jacques Lacan et de Sigmund Freud traitant du narcissisme et de l'auto-érotisme nous incite à défendre la thèse selon laquelle les rapports sociaux ne se contentent pas de maintenir ou de renforcer le sujet imaginaire (*i.e.* le sujet dont le registre imaginaire prédomine la subjectivité) mais ils participent pleinement à la genèse du sujet imaginaire.

Pour expliciter cette thèse, nous devons tout d'abord nous intéresser à « *l'entrée dans la vie* » de l'être humain et évaluer son degré de maturation psychologique et neurophysiologique afin de savoir s'il est raisonnable de soutenir que l'environnement humain joue un rôle non négligeable dans l'économie libidinale de l'*infans* et plus précisément dans la manifestation de ses pulsions narcissiques. Autrement dit, lorsqu'un sociologue s'intéresse à la socialisation des pulsions narcissiques, doit-il considérer ces dernières comme un patrimoine phylogénétique, qui est nécessairement « là », ou doit-il préciser que s'il s'agit d'une donnée anthropologique, elles nécessitent toutefois certaines conditions sociales de possibilité afin d'advenir (de surgir) au sein de la réalité psychique ?

C'est le second terme de l'alternative précédente qui est manifestement seul conforme aux données anthropologiques. Car, comme l'a parfaitement démontré Georges Lapassade, de nombreux signes neurophysiologiques manifestent l'inachèvement de l'être humain lors de sa naissance, ce qui le différencie d'ailleurs des autres animaux : « *la non-fermeture des cloisons cardiaques, les insuffisances inscrites dans les alvéoles pulmonaires, l'immaturation post-natale*

du système nerveux »<sup>671</sup> sont autant de faits qui ne font que confirmer la *théorie de la foetalisation* développée auparavant par l'anatomiste et biologiste Louis Bolk<sup>672</sup>, auquel se réfère d'ailleurs Jacques Lacan, et selon laquelle l'être humain est un *néotène*, soit un être vivant au développement progressivement ralenti et chez qui des caractères transitoires dans le processus ontogénique chez d'autres êtres vivants deviennent permanents.

Cette théorie de la nature néoténique de l'hominisation avancée par Louis Bolk durant les années 1920<sup>673</sup> a depuis connu bien d'autres développements. Nous en retrouvons une synthèse argumentée dans l'ouvrage de Dany-Robert Dufour *On achève bien les hommes*, dans lequel l'auteur revient notamment sur les recherches paléanthropologiques de S. J. Gould autour des années 1980<sup>674</sup> relayées en France par les recherches de Chaline, Delattre, Fenart puis Dambricourt-Malassé, Deshayes, etc., et qui confirment que l'homme est « *un être à naissance prématurée, à la fois incapable d'atteindre son développement germinal complet et cependant capable de se reproduire et de transmettre ses caractères de juvénilité, normalement transitoires chez les autres animaux. Cet animal, non fini, à la différence des autres animaux, doit donc se parachever ailleurs que dans la première nature, dans une seconde nature, généralement appelée culture* »<sup>675</sup>, et nous pouvons ajouter qui s'intériorise sous la forme d'un *habitus*.

### **B. La phase auto-érotique du morcellement du corps**

Dany-Robert Dufour remarque que la même année que Louis Bolk défend sa théorie de la néoténie, soit en 1926, Sigmund Freud publie un article dans lequel est développée une thèse analogue. Ainsi signale-t-il que « *parmi tous les facteurs qui participent à la causation des névroses [...], [il faut retenir] l'état de désaide et de dépendance longtemps prolongée du petit*

---

<sup>671</sup> G. Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Economica, 1997, p. 7. Dany-Robert Dufour prolonge cette énumération et évoque aussi « *la boîte crânienne non fermée, circonvolutions cérébrales à peine développées, absence de pouce postérieur opposable, absence de système pileux, absence de dentition de lait à la naissance...* » (D-R. Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Éditions Denoël, 2005)

<sup>672</sup> L. Bolk, « Le problème de la genèse humaine », *Revue française de psychanalyse*, tome XXV, n° 2, 1961, pp. 243-279.

<sup>673</sup> L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung* [1926], « La genèse de l'homme » in *Arguments*, 1960, trad. J-C. Keppy.

<sup>674</sup> S. J. Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, Paris, Pygmalion, 1979 ; *Le pouce du Panda*, Paris, Grasset, 1982

<sup>675</sup> D-R. Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, op. cit., p. 18. Dany-Robert Dufour ajoute quelques pages plus loin que définir l'homme comme un néotène signifie que ce dernier est « *un être qui a perdu sa première nature et qui s'est trouvé contraint d'en inventer une seconde. [...] Ce qui est néo, nouveau, néonatal, perdure – d'où le nom de néoténie, du grec néo-, "nouveau", et du radical grec ten, de teinein, "étendre, prolonger". La néoténie, c'est donc du juvénile qui se prolonge.* » (idem, p. 38 puis p. 40)

*enfant d'homme. L'existence intra-utérine de l'homme apparaît face à celle de la plupart des animaux relativement raccourcie ; l'enfant d'homme est jeté dans le monde plus inachevé qu'eux. »*<sup>676</sup> Sigmund Freud prend alors en considération ce facteur physiologique durant la phase libidinale qu'il nomme autoérotique et qu'il est essentiel de distinguer de celle du narcissisme.

En effet, Sigmund Freud pose « *l'hypothèse du narcissisme* »<sup>677</sup> afin de comprendre les délires de grandeur des paraphrènes (schizophrènes et paranoïaques) ainsi que le rapport imaginaire au corps des hypocondriaques. Pour cela, il est amené à intercaler la phase du narcissisme entre la première phase du développement libidinal de l'individu qu'est l'autoérotisme et celle plus tardive de l'amour objectal (*i.e.* la phase œdipienne).

Ainsi, si les premières manifestations de la sexualité infantile (à travers des activités investissant la surface du corps comme le suçotement) révèlent que les premiers objets de satisfaction des pulsions sexuelles se situent non pas dans le monde extérieur mais « *dans le corps propre de l'individu* », nous autorisant à qualifier ces activités d'« *autoérotique* »<sup>678</sup>, Sigmund Freud tient toutefois à préciser « *qu'il n'existe pas dès le début, dans l'individu, une unité comparable au moi ; le moi doit subir un développement. Mais les pulsions autoérotiques existent dès l'origine ; quelque chose, une nouvelle action psychique, doit donc venir s'ajouter à l'auto-érotisme pour donner forme au narcissisme.* »<sup>679</sup> Dans la phase autoérotique, on ne peut donc pas parler de conscience de soi, et encore moi de connaissance de soi. Si certaines parties du corps sont l'objet d'une satisfaction pulsionnelle, il ne s'agit encore que de *pulsions partielles* apparaissant « *par étayage sur une des fonctions vitales du corps* »<sup>680</sup>. Ce faisant, durant les manifestations sexuelles infantiles, le corps, puisque qu'il n'est pas pris comme une totalité aux frontières clairement définies, ne peut être considéré comme la source objectale des pulsions libidinales.

De nombreuses observations cliniques rendent effectivement compte de la vision morcelée que le petit d'homme a de son propre corps durant la phase autoérotique. Il appréhende son corps à travers un flot de sensations désordonnées et il lui apparaît alors davantage comme un corps étranger, discordant, dispersé, anarchique que comme son propre corps. Cela lui provoque d'intenses angoisses, certaines expériences tendant même à lui confirmer que son corps « *fout le camp* » comme dit Jacques Lacan et à lui évoquer des « *images de castration, d'éviration, de*

---

<sup>676</sup> S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1999, p. 67.

<sup>677</sup> S. Freud, « Pour introduire le narcissisme » in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989, p. 93.

<sup>678</sup> S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 104.

<sup>679</sup> S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *op. cit.*, p. 84.

<sup>680</sup> S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 106.



*mutilation, de démembrement, de dislocation, d'éventrement, de dévoration, d'éclatement du corps, bref, les [...] imagos du corps morcelé »<sup>681</sup>.*

Et si les apeurements de certains petits d'hommes à la vue de la matière fécale qui vient de s'extraire de leur corps manifestent cette angoisse de morcellement, c'est surtout à travers l'analyse de cas pathologiques, de la psychopathologie de la vie quotidienne à la schizophrénie, la paranoïa et l'autisme, qu'elle se manifeste avec le plus de clarté. Nous pouvons notamment évoquer les pratiques d'automutilations conduisant par exemple une jeune fille à se mordre la main quand cette dernière se trompe de note sur le piano en affirmant qu'elle ne lui appartient pas. Relevons aussi quelques présentations de cas que nous livre Brigitte Hatat afin d'illustrer la possible permanence de ces angoisses bien après la période de l'enfance :

- Commençons par l'interprétation qu'elle nous propose des insomnies dont est victime une analysante, où le moindre bruit nocturne semble la percer, au point de la rendre aussi trouée qu'une passoire : *« La fragilité du sommeil féminin - sommeil qui est repli du corps dans sa clôture narcissique - montre à quel point cette clôture peut être "poreuse" et friable. N'importe quel évènement minuscule en menace l'intégrité, la troue, pour faire intrusion dans le corps, vécu comme profondément agité et dispersé. »<sup>682</sup>*

- Autre exemple, le souci, pour ne pas dire l'obsession, de la propreté et du rangement, qui peut donc constituer un mécanisme de défense manifestant des angoisses de morcellement : *« De même l'importance que peut prendre pour une femme son "intérieur", sa maison. On sait l'angoisse et les crises que peut susciter chez une femme le désordre, ou même le simple déplacement d'un objet. Elle fuit avec le robinet, elle se brise avec le verre, elle s'émiette avec le pain, elle se perd dans le désordre... Du souci décoratif à la folie ménagère, tous les degrés sont possibles où rangement et arrangement de son intérieur font contrepoids au désordre intérieur. »<sup>683</sup>*

- Enfin, l'observation clinique des schizophrènes, paranoïaques et autistes atteste dans une plus grande mesure encore des mécanismes de défense qu'implique une profonde angoisse de morcellement. Ainsi, les autistes ne supportent souvent pas qu'on les touche ou les caresse et il arrive ainsi que le personnel soignant et leur entourage provoquent involontairement cette angoisse qui se transforme alors en colère et en agressivité, comme si *« le point d'impact se*

---

<sup>681</sup> J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse » in *Ecrits I*, Editions du Seuil, 1999, p. 104.

<sup>682</sup> B. Hatat, « Miroirs. De Narcisse à Dionysos », *L'en-je-lacanian*, n°3, « Le corps parlant », Editions Érès, 2004/2, p. 15.

<sup>683</sup> *Idem*, p. 16.

*transmet à tout le corps qui peut en être littéralement écorché vif ou déchiqueté* »<sup>684</sup>. De même, ils ont des difficultés à regarder dans les yeux un semblable ou encore à demeurer dans une pièce dont une fenêtre ou une porte est entrouverte du fait que ces éléments constituent autant de risques de fuite, d'éparpillement, de déversement de leurs corps. L'analyse de leurs dessins et des diverses formes qu'ils construisent avec de la pâte à modeler constitue encore un autre chemin d'accès à leur image morcelée du corps.

La paranoïa est aussi une parfaite manifestation pathologique des angoisses de discordance et de dispersion du corps, comme l'illustre ce passage tiré des célèbres *Mémoires d'un névropathe* de Daniel-Paul Schreber : « *Je veux encore me souvenir de l'oesophage et des intestins, qui se trouvaient être fréquemment déchirés ou se volatilisaient ; le larynx ensuite, que plus d'une fois j'ai partiellement avalé ; [...] je dois signaler un miracle qui prenait tout le bas-ventre, désigné sous le nom de pourriture du bas-ventre. Ce miracle était le fait régulier de l'âme de von W [...]. On s'efforça donc de me pomper la moelle épinière, ce qui se fit par l'intermédiaire de petits hommes qu'on m'expédiait par les pieds.* »<sup>685</sup>

### **C. La phase du miroir ou l'avènement d'une image unifiée du corps**

Toutefois, si Sigmund Freud explique *pourquoi* il faut séparer l'autoérotisme du narcissisme (relativement à la présence ou l'absence d'une conscience unitaire de soi), il faut attendre les contributions de Jacques Lacan pour comprendre *comment*, par un procédé dialectique, de la phase autoérotique advient celle du narcissisme<sup>686</sup>. Car il reste à déterminer quelle est cette « *nouvelle action psychique* » qui doit « *venir s'ajouter à l'autoérotisme pour donner forme au narcissisme* » ?

Et bien, ce « *quelque chose* » prend la forme du *miroir* sous la plume de Jacques Lacan qui, notamment à partir des travaux de Henri Wallon, inscrit l'*intersubjectivité* et l'*image* au cœur

---

<sup>684</sup> B. Hatat, « Miroirs de femmes. De Narcisse à Dionysos », Conférence à Liège, mai 2000, *Forum psychanalytique de Bruxelles. Forums du champ lacanien*, [en ligne], <http://www.fclb.be/spip.php?article136>. Page consultée le 21 mars 2007.

<sup>685</sup> D-P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 134. Nous vous renvoyons à ce sujet à l'article de G. Diatkine, « Angoisse de séparation et angoisse de morcellement », *Revue française de psychanalyse*, PUF, 2001/2, volume 65, pp. 395-408, dans lequel il revient notamment sur plusieurs passages du livre de Schreber manifestant le morcellement de l'image de son corps : « *Schreber se débat avec le sentiment d'avoir une "pluralité de têtes". Sa tête est baignée d'une "couronne de rayons". Son oesophage et ses intestins, son larynx, son bas-ventre, sa moelle épinière "se volatilisent"* » (p. 398).

<sup>686</sup> Sigmund Freud se contente de décrire en quoi consiste le passage de l'autoérotisme au narcissisme : « *Ce stade [du narcissisme] consiste en ceci : l'individu en voie de développement rassemble en une unité ses pulsions sexuelles qui, jusque-là, agissaient sur le mode autoérotique, afin de conquérir un objet d'amour, et il se prend d'abord lui-même, il prend son propre corps, pour objet d'amour avant de passer au choix objectal d'une autre personne* » (« Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber) » in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1984, p. 306).

du processus de structuration du moi (ou sujet) imaginaire. Le moi de l'enfant se forme entre son sixième et dix-huitième mois durant la « phase du miroir »<sup>687</sup> dont la mise en évidence confirme l'essence excentrée de l'être humain qui a besoin du semblable et de son image pour se constituer une conscience de soi.

Dès ses premières contributions, nous pouvons constater que Jacques Lacan refuse de réduire l'image « à sa fonction d'illusion » ou au statut d' « épiphénomène »<sup>688</sup> et au contraire sa volonté de mettre en évidence ses fonctions de *formation* et d'*information*. Car c'est bel et bien par le biais de l'*image de l'autre* que l'individu parvient à unifier les différentes pulsions partielles manifestant sa sexualité infantile et à accéder ainsi à une certaine conscience unitaire de soi. De plus, si l'image de l'autre rassemble chaque partie du corps en une unité, elle donne aussi au corps « une limite, un contour qui le détache de son milieu »<sup>689</sup>, permettant ainsi à l'enfant de se différencier des autres. On ne peut donc ignorer la capacité dont témoigne l'image à rendre compte du réel : « L'image informe. Elle ne reproduit pas mais configure, elle fait entrer dans une forme, elle "formate" ou conforme. »<sup>690</sup> La phase du miroir doit par conséquent s'entendre « comme une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image. »<sup>691</sup>

Afin de déterminer les effets de cette identification spéculaire, Jacques Lacan se tourne notamment vers les travaux de Louis Bolk. Ce qui retient alors tout particulièrement son attention dans sa théorie de la foetalisation, ce sont les nombreux *décalages* qui caractérisent le développement humain durant le stade *infans* et précisément celui entre la maturité motrice du petit d'homme et celle de la perception visuelle. En effet, tandis que le nourrisson demeure encore dans « l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage »<sup>692</sup> de par le faible développement de son système musculaire et nerveux (lequel est donc à la source de son incoordination motrice et équilibratoire et d'une « *proprioceptivité qui donne le corps comme morcelé* »<sup>693</sup>), le développement de sa structure visuelle lui permet d'ores et déjà de reconnaître des formes, et notamment la forme du semblable par laquelle le sujet se constituera une unité

---

<sup>687</sup> J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » in *Ecrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 184.

<sup>688</sup> J. Lacan, « Au-delà du "principe de réalité" » in *Ecrits I, op. cit.*, p. 77.

<sup>689</sup> B. Hatat, *op. cit.*, p. 14.

<sup>690</sup> J-P Marcos, « Subversion de l'image. Contribution à une lecture d'" Au-delà du principe de réalité " », *Revue Essaim*, « Questions de style », Numéro 9, p. 73, [en ligne] [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_REVUE=ESS&ID\\_NUMPUBLIE=ESS\\_009&ID\\_ARTICLE=ESS\\_009\\_0065](http://www.cairn.info/resume.php?ID_REVUE=ESS&ID_NUMPUBLIE=ESS_009&ID_ARTICLE=ESS_009_0065). Page consultée le 3 janvier 2007.

<sup>691</sup> J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » in *Ecrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 93.

<sup>692</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>693</sup> J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », in *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 41.

de soi. En effet, le tout petit enfant parvient à repérer et à distinguer les diverses formes humaines qui l'environnent, dont celle qui jaillit de sa rencontre avec le miroir et à travers laquelle il est amené à s'y reconnaître, à défaut de pouvoir encore s'y distinguer. Sa maturité visuelle met dès lors un terme aux multiples fantasmes et angoisses de morcellement qu'induit son impuissance motrice.

La phase du miroir est donc ce « *drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation [...] et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante* »<sup>694</sup>. Par *précipitation* et *anticipation* il faut entendre le fait que si l'enfant *assimile, s'approprie* l'image de l'autre et s'y jette "à corps perdu" afin de s'assurer une représentation unitaire de son corps, les sensations internes de sa motricité demeurent partielles et désordonnées. La coordination motrice que lui renvoie le miroir (physique ou humain) constitue en fait un mirage (d'où le néologisme lacanien de "miraginaire") qui conteste, désavoue la jubilation narcissique de l'enfant contemplant l'image dans le miroir. Dans l'image, l'enfant se voit autre qu'il n'est. Il est victime d'un mirage de puissance puisque le miroir lui renvoie l'image d'un être maîtrisant la totalité d'un corps unifié.

De plus, durant cette phase du miroir, la forme totale de son corps ne lui est toutefois donnée que comme *Gestalt*<sup>695</sup>, « *c'est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est-elle plus constituante que constituée, mais où surtout elle lui apparaît dans un relief de stature qui le fige et sous une symétrie qui l'inverse, en opposition à la turbulence de mouvements dont il s'éprouve l'animer* »<sup>696</sup>. Dès lors, si la phase du miroir permet la formation du moi à travers l'identification à la forme totale du corps du miroir (ce dernier ne se limitant pas au miroir physique, le semblable remplissant la même fonction), il ne s'agit que d'un pur contenant, une surface. Nous retrouvons donc ici la définition freudienne du moi puisque Sigmund Freud insiste sur le fait que le moi « *est avant tout un moi-corps* » et « *n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface* »<sup>697</sup>.

Selon cette conception lacanienne de la structuration subjective qui est la nôtre, le narcissisme peut être considéré comme un invariant anthropologique mais en précisant bien qu'il nécessite certaines conditions matérielles et sociales d'émergence. En effet, afin que le petit d'homme surmonte l'état d'insuffisance vitale dans lequel il est d'abord plongé doit

---

<sup>694</sup> J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » in *Ecrits I, op. cit.*, p. 96.

<sup>695</sup> La *Gestalttheorie* (ou théorie de la forme) a dominé la psychologie expérimentale durant toute la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Elle propose essentiellement une théorie de la perception visuelle qui s'inscrit dans le paradigme holiste. Ainsi, relativement à la question du corps, la *Gestalttheorie* affirme que la forme globale est plus que la somme de ses différentes parties.

<sup>696</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>697</sup> S. Freud, « Le moi et le ça » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 265 puis p. 264.

advenir ce que Jacques Lacan nomme « *le complexe d'intrusion* », soit la rencontre ou plus précisément l'*identification* à l'image du semblable durant la phase du miroir. Or, le fait est que le narcissisme présuppose l'existence de l'*image* de soi qui est donc absente de la structuration subjective du petit d'homme. De ce fait, la réussite de l'épreuve intersubjective qu'est la phase du miroir est déterminante (ce qu'attestent de nombreuses études sur une pathologie psychotique comme l'autisme et qui se fonde bien souvent à partir d'une défaillance ou d'un échec lors de cette épreuve).

#### ***D. La précarité du sujet imaginaire et le retour du refoulé : le troisième terme***

Cette phase du miroir est marquée par de nombreux faits de mimétisme et de *transitivisme* qui ont judicieusement été repérés par les psychiatres, psychologues et psychanalystes de l'enfance : « *L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure. De même c'est dans une identification à l'autre qu'il vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade, dont ses conduites révèlent avec évidence l'ambivalence structurale, esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur.* »<sup>698</sup> La formation du moi, lors de cette phase du miroir, consiste donc en une véritable « *captation par l'image de l'autre* »<sup>699</sup>, qui est au fondement de l'ambivalence structurale dans laquelle est pris le jeune sujet, le faisant balancer inlassablement de la jalousie à la sympathie pour cet autre *dans lequel* il s'identifie et s'éprouve. Dès lors, si la phase du miroir met un terme à l'angoisse du morcellement et atteste de l'incapacité de l'organisme humain à se former une unité subjective indépendamment de toute source extérieure, l'identité qui advient à travers l'identification à l'image de l'autre n'en demeure pas moins précaire, instable et nécessite le recours à son tour d'un autre élément, le fameux *troisième terme* dont ne veulent plus rien savoir certains sociologues de l'individu ou de l'interaction : « *L'organisme ne suffit pas à produire un corps. La psychanalyse, et plus particulièrement Lacan, nous enseigne qu'il y faut aussi une image. Encore que cette image, pour son assomption subjective, requiert l'intervention d'un troisième terme, le symbolique.* »<sup>700</sup>

Nous entrevoyons donc ici l'articulation entre les registres imaginaire et symbolique de l'identité personnelle puisque seule la *reconnaissance* symbolique des identifications imaginaires que s'est bricolé l'enfant lui permet de *garantir* la réalité, la continuité spatiale et temporelle ainsi que la singularité de son identité corporelle, clairement séparée et différenciée

---

<sup>698</sup> J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », *op. cit.*, p. 112.

<sup>699</sup> J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » in *Ecrits*, Éditions du Seuil, 1999, p. 180.

<sup>700</sup> B. Hatat, *op. cit.*, p. 9.

de celle de ses semblables. Afin que l'écart entre le moi et l'autre se maintienne durablement et accède au statut de véritable *doxa*, il faut qu'intervienne une figure de l'Autre et qu'elle opère sa fonction symbolique de nomination. Il faut mettre des mots sur l'image du miroir pour que l'identité personnelle du petit d'homme s'ordonne :

« [Il faut] que prenne place dans cet écart l'appel à l'Autre symbolique. C'est dans le regard de l'Autre - de la mère en l'occurrence - que l'enfant va chercher confirmation de ce qu'il voit et fonder ailleurs que dans l'imaginaire sa garantie<sup>701</sup>. C'est ce qui s'observe quand l'enfant se détourne de l'image vers l'adulte qui le porte, adulte qui confirme ce que l'enfant voit en le nommant : "c'est toi". Seule la prise de cette image dans le désir de l'Autre peut détacher l'enfant de la capture imaginaire où tel Narcisse, il tend à s'abolir. Car si l'image donne au corps sa consistance d'enveloppe, cette forme ne livre que le sac. Seul le symbolique permet d'ordonner, articuler et orienter ce que l'imaginaire englobe de fondamentalement hétéroclite. »<sup>702</sup>

Ainsi, tout sociologue appréhendant la question de la construction identitaire doit selon nous prendre l'exacte mesure de cette prématuration spécifique de l'espèce humaine qui l'installe (la condamne) dans un véritable *manque à être*. Le moi, loin de constituer une donnée naturelle, se forme à partir d'une *béance* naturelle déterminée par l'absence chez l'Homme d'une forte détermination instinctuelle<sup>703</sup>. Tel est en tout cas le postulat anthropologique auquel nous ont conduit nos lectures de Louis Bolk, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Georges Lapassade mais aussi de Pierre Bourdieu qui, à partir d'autres références que les nôtres (Martin Heidegger, Franz Kafka, Soeren Kierkegaard, Blaise Pascal) interroge le sens de l'existence humaine et constate que l'individu advient sans la moindre raison d'être : « *Il est un être sans raison d'être, habité par le besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance. Or, comme Pascal le suggère, dans cette recherche de justifications d'exister, ce qu'il appelle « le monde », ou « la*

---

<sup>701</sup> Brigitte Hatat fait ici de la mère "naturellement" une figure de l'Autre aux yeux de son enfant et non pas une simple autre (alter ego). Il faudrait bien sûr préciser que cette perception de l'autre en figure de l'Autre résulte de multiples conditions d'émergence. Contentons-nous d'avancer ici le fait que la mère, en tant que personne qui répond aux besoins du petit d'homme mais qui ponctue aussi ses réponses est peu à peu perçue comme autre chose qu'un semblable. Elle n'est pas une personne comme une autre mais... une figure de l'Autre.

<sup>702</sup> *Idem*, pp. 14-15.

<sup>703</sup> « *L'aliénation originelle doit être comprise à partir du manque de « spécialisation biologique » de l'homme, à l'absence d'une détermination instinctuelle plus forte. C'est cette béance naturelle qui, d'après Lacan, permet au processus de l'identification de prendre un caractère aliénant. Le sujet, en tant que moi, est « toujours déjà » un autre* », T. Simonelli, « Psychanalyse et théorie de la socialisation » in *Psychanalyse.lu*, [en ligne] <http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliLorenzer.htm>. Page consultée le 4 janvier 2007.

*société* », est la seule instance capable de concurrencer le recours à Dieu. »<sup>704</sup> En inscrivant ainsi le besoin de reconnaissance au cœur de la revendication identitaire, Pierre Bourdieu reprend la philosophie de l'intersubjectivité de Hegel, lequel démontre que toute conscience de soi passe par la reconnaissance de l'autre et réfute l'existence d'une identité abstraite et donnée au profit d'une identité construite, en devenir, qui attend la reconnaissance de l'autre afin de s'assurer une objectivité qui jusque-là lui manque : « *La connaissance de soi, expérience intime, certitude immédiate d'être un sujet humain passe donc par la reconnaissance (Anerkennung) : « je » ne peut se prétendre conscience humaine que si elle est reconnue comme telle. Sans cette reconnaissance, pas de connaissance de soi et partant pas de sujet, juste des objets du monde, immergés dans la nuit animale.* »<sup>705</sup>

Les recherches de ces auteurs nous ont permis de remettre en cause l'*homo clausus* que présentent et défendent les philosophies du Cogito. Nous pensons en premier lieu aux recherches de Jacques Lacan dont la mise en évidence de la phase du miroir a permis de démontrer que l'enfant « *loin de se définir comme un être originellement fermé sur lui-même* » « [...] *est au contraire [...] un être défini au dehors, d'emblée livré à l'autre, défini par l'autre et assujéti à l'événement* »<sup>706</sup>.

#### **12.4. DE L'AUTRE PLURIEL AU SUJET AUTOFONDÉ OU LE PASSAGE DE LA MODERNITÉ À L'HYPERMODERNITÉ**

À l'instar du processus de civilisation si bien décrit par Norbert Elias, l'advènement d'une individualité moderne puis hypermoderne (marquée par un narcissisme en excès) a nécessité plusieurs siècles de structuration et rien ne nous autorise par ailleurs à considérer que ce processus est clos ni qu'il est nécessaire. Or, comme toujours, de nombreuses références bibliographiques se présentent à nous. Nous pouvons évoquer, entre autres, les écrits philosophiques de Louis Dumont<sup>707</sup>, de Marcel Gauchet<sup>708</sup> ou encore l'ouvrage psychanalytique de Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun<sup>709</sup> comme autant de contributions à l'historicisation de la forme et des manifestations de l'individualité contemporaine.

---

<sup>704</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 282.

<sup>705</sup> P. Auregan, *Les figures du moi depuis la Renaissance*, Paris, Ellipses/ édition marketing S.A, 1998, p. 43.

<sup>706</sup> B. Dal-Palu, *L'énigme testamentaire de Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 37.

<sup>707</sup> L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1985.

<sup>708</sup> M. Gauchet, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>709</sup> C. Melman et J-P. Lebrun, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002.

Nous ne pouvons présenter ici convenablement cette histoire de l'individualité hypermoderne (cela nécessiterait un développement bien trop long au vu de ce que nous avons d'ores et déjà développé et qui nous ferait sortir du cadre du sujet de notre thèse). Ainsi, nous tenons simplement à repérer un moment clef de ce processus historique que nous pouvons aussi qualifier de processus d'imaginarisation des subjectivités (en tant qu'elles sont marquées par la prédominance du registre imaginaire et corrélativement par la relative défaillance du registre symbolique). Ce moment clef correspond au passage de la modernité (l'individualité névrotique) à l'hypermodernité (individualité narcissique).

Ainsi, si de nombreuses figures symboliques de l'Autre parcourent l'histoire des hommes, *au nom* desquelles la morale, le droit et le lien social ont été constitués et garantis, c'est leur co-présence d'une part au sein d'une même situation historique et la réduction de leur distance vis-à-vis des sujets d'autre part qui caractérisent la modernité. Par co-présence, nous entendons le fait que l'espace symbolique caractéristique de la modernité est dynamique et pluriel, inscrivant un même individu dans plusieurs circuits symbolique souvent difficilement conciliables voire antinomiques. L'individu se trouve alors piégé entre plusieurs figures de l'Autre.

De par une socialisation plurielle, nous avons ainsi pu constater que le registre symbolique de l'identité d'un apprenti sociologue peut être *clivé* entre ces deux figures de l'Autre relativement antagonistes que sont la divinité chrétienne et le Prolétariat (nous pensons par exemple au récit de vie de Marie C, lorsqu'elle nous parle de sa « *période schizo, avec les cathos marxistes* ») : « *La modernité est un espace où se trouvent des sujets comme tels soumis à plusieurs grands Sujets : aux esprits et aux dieux, au Dieu unique des monothéismes dans tous ses états, au Roi, à la République, au Peuple, au Prolétariat, à la Race. Il y a donc de l'Autre dans la modernité, et même beaucoup d'Autres ou du moins beaucoup de figures de l'Autre.* »<sup>710</sup> Autant dire que Dany-Robert Dufour évoque à partir des problématiques et concepts lacaniens ce que Max Weber nomme le « *polythéisme des valeurs* ».

L'*habitus* clivé que met en évidence Pierre Bourdieu<sup>711</sup> résulte donc en partie de la coexistence de plusieurs figures symboliques de l'Autre au sein d'une même situation

---

<sup>710</sup> D-R. Dufour, « Portrait du grand Sujet », *op. cit.*, p. 18. On peut souligner ici, à l'encontre des présentations caricaturales du lacanisme, que plusieurs psychanalystes lacaniens, à l'image de Dany-Robert Dufour, ne conçoivent pas l'inconscient comme un invariant historique et de distancient pour cette raison du paradigme structuraliste : « *Ce n'est pas le même sujet qui se présente au long de l'histoire- on commence à le savoir depuis la sortie du structuralisme qui entretenait, dans les sciences humaines et sociales, et même dans la psychanalyse, la vision d'un sujet invariant* » (Dany-Robert Dufour, « La condition subjective dans les sociétés démocratiques » in *L'anthropologie psychanalytique* (sous la dir. P-L Assoun et M. Zafiropoulos), Paris, Anthropos., 2002, p. 29).

<sup>711</sup> L'*habitus* clivé est une formulation plutôt tardive dans les écrits bourdieusiens bien que ses toutes premières contributions la préfigurent. Nous pensons notamment à ses travaux en Kabylie portant sur les sous-prolétaires algériens. Lire à ce propos *Le déracinement* (P. Bourdieu et A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Editions de Minuit, 1964) et *Travail et travailleurs en Algérie* (P. Bourdieu,



historique. Or, cette multiplicité peut avoir pour conséquence une véritable névrose dans laquelle se manifeste un profond sentiment de culpabilité du fait qu'elle donne un caractère multiforme à la *dette symbolique* du sujet à l'égard de l'Autre. Nous avons déjà évoqué ces situations dans notre introduction en nous référant pour cela à la situation de certains immigrés (à partir des travaux d'Abdelmalek Sayad) et de certains étudiants d'origine ouvrière victimes d'un transfuge de classe (à partir des travaux de Richard Hoggart et de Vincent de Gaulejac). Ces individus étant piégés dans un dilemme sans apparente issue à cause des injonctions contradictoires qui les contraignent à constamment renier une figure de l'Autre en cherchant à se faire reconnaître par la seconde figure de l'Autre intériorisée. La constitution de ces *habitus* clivés risque donc malheureusement de créer chez l'individu le sentiment de ne jamais "être à sa place", de ne jamais se sentir "comme poisson dans l'eau". Ce dont certains apprentis sociologues nous ont effectivement fait part dans le cadre de leur récit de vie (nous l'avons déjà évoqué à propos d'Anna B et Raymonde B notamment). Pour autant, il ne faut pas négliger les issues possibles et les effets positifs d'une structure identitaire qu'on peut qualifier de "plurinomique" :

- D'une part, un compromis identitaire temporaire ou durable peut se constituer lorsque le sujet trouve dans le champ social dans lequel il s'investit une position répondant aux impératifs des deux figures de l'Autre. Nous pouvons revenir ici à la situation de Marie C et à sa « *période schizo, avec les cathos marxistes* », qui, si elle lui parut « *impossible à tenir* » aurait pu constituer une formation de compromis durable entre sa phase primaire de socialisation au catholicisme (« *Scout catho, éducation catholique...* ») et sa rencontre avec le marxisme à l'occasion des événements de mai 1968. Ce compromis s'est avéré effectivement durable pour nombre d'adhérents à la *Jeunesse ouvrière chrétienne* par exemple, comme nous l'a d'ailleurs évoqué Gustave H à propos de ses parents.
- D'autre part, cette multiplicité et cette conflictualité favorisent la critique : « *Le sujet moderne est en effet critique dans la mesure où il ne peut plus être qu'un sujet jouant de plusieurs références entrant sans cesse en concurrence, voire en conflit.* »<sup>712</sup> Paradoxalement, une relative "autonomie" peut advenir de cette "plurinomie", la lutte de différentes figures de l'Autre au sein de l'individu provoquant une suture relative et

---

A Darbel, J-P. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1963). Nous vous renvoyons aussi aux notes de lecture que nous en avons réalisées pour la *Revue ¿ Interrogations ?* (n°2, « La construction de l'individualité », juin 2006, [en ligne] [http://www.revue-interrogations.org/index.php?num\\_ID=3](http://www.revue-interrogations.org/index.php?num_ID=3). Concernant l'utilisation de l'expression de l'*habitus* clivé, nous vous renvoyons aux *Méditations pascaliennes* (op. cit.).

<sup>712</sup> D-R Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op. cit., p. 62.

fragile de sa subjectivité. Tout cela ne pouvant que cultiver, certes, l'angoisse et la névrose<sup>713</sup>, mais aussi le doute, la réflexivité et la critique, l'individu ainsi clivé agissant dans un monde où, selon lui, rien ne va de soi, pas même lui. Cela, Pierre Bourdieu l'a aussi relevé en soutenant que la constitution d'un *habitus* clivé constitue l'une des principales conditions sociales de possibilité du détachement du sociologue vis-à-vis de la *doxa*. Mais il a été aussi précédé par Karl Mannheim qui soutient, notamment dans *Le problème des générations*<sup>714</sup>, qu'une socialisation plurielle ou une importante rupture en termes d'environnement, d'entourage, de culture, etc., favorise le pluriperspectivisme et par conséquent une certaine lucidité vis-à-vis de l'historicité et de la relativité du monde social.

On peut toutefois noter combien cette configuration subjective conduit le sujet moderne à un état d'incrédulité relative à l'égard de l'Autre et de ses diverses déclinaisons. Elle contient donc "en germe" sa restructuration à venir sous la forme d'une subjectivité hypermoderne au sein de laquelle l'individu refuse d'investir et de croire en la moindre figure symbolique pour finalement se replier sur lui-même, en se prenant lui-même comme Autre.

Mais avant d'évoquer de front cette phase d'hypermodernité, nous pouvons avancer une autre caractéristique essentielle de la modernité et qui prépare "en germe" l'avènement de l'individu hypermoderne. Cette caractéristique est la réduction de la distance entre les sujets et les figures de l'Autre (autrement dit la désymbolisation du monde social). En effet, si un bref regard historique révèle la pluralité des figures de l'Autre et le fait que ces dernières maintiennent leur statut de garant transcendantal, leur distance avec les sujets tend, bien que de façon discontinue, à se réduire. Car il y a incontestablement une différence radicale entre la figure de l'Autre antique qu'est la *Physis* et celles, modernes, du Peuple, de la Nation ou de la Classe ; la figure du Roi divin constituant une phase intermédiaire au sein de ce processus historique d'*humanisation de l'Autre*.

Corrélativement, l'Autre tend à s'effacer, comme l'illustre Dany-Robert Dufour à travers l'exemple de la monnaie. En effet, les échanges monétaires ne sont plus régulés désormais par l'étalon-or. Depuis 1972, le dernier lien entre la monnaie et l'or a été rompu depuis que le dollar, dernière monnaie de papier qui était encore convertible, a vu sa convertibilité suspendue *sine*

---

<sup>713</sup> « Mais ce sujet critique est ipso facto sujet à la névrose. C'est de l'impossibilité pour tout individu normalement constitué de pouvoir suivre l'ensemble des maximes morales d'action exigibles du sujet transcendantal (celles-là mêmes que Kant expose dans sa Critique de la raison pratique) que naît le sujet freudien » (D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op. cit., p. 62).

<sup>714</sup> K. Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Éditions Nathan, 1990.

*die* : le dollar n'est plus indexé sur cet élément tiers, l'or, et participe de ce fait à la croyance fétichiste que la monnaie peut se passer de tout garant absolu pour déterminer sa propre valeur<sup>715</sup>. À cette supposée autodétermination de la monnaie se joint « *l'apparition d'une monnaie sans adage, sans portrait de « grand homme », sans valeur culturelle proclamée* »<sup>716</sup>, l'euro. Les illustrations des billets de la monnaie européenne se limitent à la mise en scène de différents styles architecturaux, on y trouve des portes, des fenêtres et des ponts mais plus aucune effigie comme, jadis, Napoléon Bonaparte, Cérès, Pierre Corneille, Pierre et Marie Curie, Eugène Delacroix, René Descartes, Gustave Eiffel, Victor Hugo, Mercure, Minerve, Blaise Pascal, Louis Pasteur, Voltaire, etc. Bref, on n'y trouve plus aucune figure de l'Autre comme la divinité, l'État ou la Raison<sup>717</sup>. Or, rappelle Dany-Robert Dufour :

*« L'argent n'est pas que de l'argent. Notre langue distingue en effet l'argent et la « monnaie ». Celle-ci n'est pas seulement le signe de celui-là : la monnaie symbolise également tout un ensemble de représentations patrimoniales qui se transmet de l'acheteur au vendeur. Au fil du temps, le franc a ainsi diffusé une galerie de tableaux qui, de Pasteur à Pascal et de Descartes à Delacroix, place toute transaction sous l'égide du « génie français » dont le « franc » n'est pas dissociable ». Les billets en euro rendent donc manifeste le rejet de notre dette symbolique dont nous ne voulons rien savoir. L'euro « est ainsi, si l'on peut dire, le symbole même de la désymbolisation, la réduction de toutes les valeurs à l'unique valeur bancaire. »<sup>718</sup>*

Les garants transcendants sont donc de moins en moins perçus comme étant irréductibles au plan humain. La coupure entre le monde sensible et le monde des Idées s'estompe, et tend même à s'abolir lorsque l'autre s'identifie en autodidacte et se prend pour l'Autre.

---

<sup>715</sup> Cela correspond au passage de ce que Karl Marx nomme « *le système monétaire* » à ce qu'il nommait « *le système de crédit* » : nous n'avons plus affaire à des signes monétaires mais à de simples signes de crédit, dont la validité repose tout entière sur la foi des sujets qui les échangent dans la seule force coercitive des conventions contractuelles, donc de relations purement horizontales (entre ego et alter ego). Cependant, il faut ajouter que ces relations horizontales ne sont garanties en définitive que par cette figure de l'Autre qu'est l'État, ou plus exactement le système mondial des États, via le FMI. Ce qui montre bien qu'un ordre purement horizontal est impossible et doit nécessairement se référer à un Tiers (conçu comme figure de l'Autre).

<sup>716</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Éditions Denoël, 2003, p. 239.

<sup>717</sup> En avançant cela, nous ne soutenons pas que ces différentes figures de l'Autre n'existent nulle part aujourd'hui. Nous affirmons par contre qu'elles sont plus en plus défaillantes voire inexistantes dans certaines activités sociales ou encore dans certaines productions sociales (comme la monnaie). Pour autant, nous avançons avec non moins de certitude que plusieurs figures de l'Autre résistent. À l'image de l'État qui est, de toutes les figures modernes de l'Autre, celle qui résiste le mieux. Et cela sans compter celle du Capital, qui demeure pour le moment une idole indéboulonnable !

<sup>718</sup> D-R. Dufour, *idem*, p. 240.

Or, cette désymbolisation du monde, nous l'avons d'ores et déjà souligné lorsque nous avons introduit notre problématique de recherche, tout en mentionnant que les recherches sociologiques contemporaines portant sur l'identité constatent que les individus ont tendance à produire des revendications identitaires narcissiques et autoréférentielles, en se référant moins à une ou plusieurs figures de l'Autre qu'à eux-mêmes et ce à partir de catégories désocialisées comme leur personnalité ou leur physique. Cela ne peut que nous conduire à poser l'hypothèse que la pluralité et le conflit des figures de l'Autre ne constituent plus la caractéristique essentielle de nombreuses structurations identitaires contemporaines et que ces dernières peuvent être davantage marquées par un mode d'énonciation autoréférentielle<sup>719</sup>.

De plus, de nombreuses recherches psychanalytiques et écrits philosophiques établissent un tel diagnostic. Ainsi, les auteurs postmodernes, Jean-François Lyotard en tête<sup>720</sup>, défendent l'idée que notre époque actuelle se caractérise par la disparition des grands récits de légitimation et le désinvestissement des différentes figures symboliques, comme l'illustre ce passage du célèbre livre de Gilles Lipovetsky : « *Ici comme ailleurs le désert croît : le savoir, le pouvoir, le travail, l'armée, la famille, l'Eglise, les partis, etc., ont déjà également cessé de fonctionner comme des principes absolus et intangibles, à des degrés divers plus personne n'y croit, plus personne n'y investit quoi que ce soit.* »<sup>721</sup> Traduit dans un langage lacanien, la thèse postmoderne et nietzschéenne de la mort de Dieu affirme que les individus ont désinvesti, abandonné l'Autre, pour se complaire dans des relations imaginaires avec leurs semblables ainsi qu'avec eux-mêmes<sup>722</sup>.

Du côté des psychanalystes, Dany-Robert Dufour reprend lui aussi cette thèse postmoderne de « *la fin des idéologies* » et constate « *l'absence d'énonciateur collectif* » au nom de qui les sujets parlaient, agissaient et évaluaient jusqu'alors : « *l'Autre, en somme, après s'être décliné,*

---

<sup>719</sup> On peut craindre que de telles revendications identitaires conduisent aux pires dérives meurtrières si un sujet, suite à ce déclin du symbolique, est tenté de se prendre littéralement pour l'Autre et « *se pare alors des signes de la toute-puissance et s'octroie droit de vie et de mort sur ses semblables en se dotant de pouvoirs supposés magiques. Les actes de violence les plus crus, comme ceux de Littleton par exemple, peuvent alors déferler sans aucune retenue.* » (D-R. Dufour, « Cette nouvelle condition humaine. Les désarrois de l'individu-sujet » in *Le Monde Diplomatique*, février 2001, [en ligne] <http://www.monde-diplomatique.fr/2001/02/DUFOUR/14750>. Page consulté le jeudi 2 août 2007). On doit toutefois ajouter qu'à la violence de tels actes démiurgiques risque de répondre la violence légitime de l'Autre (à travers ses figures policières et juridiques) et que si certains sujets déviants ne veulent rien savoir de l'Autre et le rejette dans le déni ou l'oubli, lui ne risque pas de les oublier s'il les attrape !

<sup>720</sup> J-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

<sup>721</sup> G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993, p. 50.

<sup>722</sup> En citant ainsi plusieurs philosophes postmodernes à propos de la défaillance et du déclin des différentes figures de l'Autre, nous devons préciser que des philosophes comme Jean-François Lyotard et, de manière plus ambiguë, Gilles Lipovetsky, se réjouissent de cette mort des dieux (ou idoles) modernes. Ce qui les distingue nettement par exemple de la philosophie et de la psychanalyse de Dany-Robert Dufour.

*l'Autre s'incline* »<sup>723</sup>. Nous sommes rentrés dans « *l'ère du vide* » (pour reprendre la célèbre formule de Gilles Lipovetsky), c'est-à-dire dans l'ère du narcissisme où le règne de l'autoproclamation tend à s'imposer :

*« La post-modernité, démocratique, correspond en effet à l'époque où l'on s'est mis à définir le sujet non plus par sa dépendance et sa soumission au grand Sujet, mais par son autonomie juridique, par sa totale liberté économique, et où l'on s'est mis à donner du sujet parlant une définition auto-référentielle : le nouveau sujet n'est plus sujet de Dieu, du Roi ou à la République, mais sujet de lui-même »*<sup>724</sup>.

Concernant les causes structurelles et historiques de ce processus de désymbolisation, nous ne pouvons, encore une fois, que nous montrer succincts et souligner le rôle déterminant des institutions juridiques (les Droits de l'Homme) et économiques (le mode de production capitaliste et sa forme contemporaine dite néolibérale). Dany-Robert Dufour met l'accent de son côté sur ces deux épisodes historiques "impensables" que sont l'Holocauste et le Goulag. En effet, en commettant l'innommable au nom de l'Autre (la Race pour l'un, le Proletariat pour l'autre), Dany-Robert Dufour pose l'hypothèse d'un trauma collectif, qui a "troué" le registre symbolique déjà déclinant des générations qui ont vécu ou à qui on a raconté les horreurs du fascisme et du communisme soviétique : « *Je pense qu'on peut situer l'irréversible déclin de toute figure possible du grand Sujet à Auschwitz. [...] La civilisation qui a produit ces grands Sujets successifs censés nous sauver s'est autodévorée. Auschwitz a défait toute loi possible [...]* »<sup>725</sup>. Nous n'adhérons pas pleinement à cette hypothèse, du fait que Dany-Robert Dufour isole trop, selon nous, des événements socio-historiques comme Auschwitz ou le Goulag de leur contexte socio-historique (et en particulier économique) afin de justifier le déclin de « *toute figure possible du grand Sujet* », déclin qui ne nous semble en aucun cas « *irréversible* » qui plus est... Cela dit, les entretiens que nous avons effectués avec les apprentis sociologues nous ont permis d'entrevoir l'effet déterminant de ces épisodes traumatiques sur la frilosité voire le rejet que certains d'entre eux expriment à l'égard des figures de l'Autre, et surtout par rapport aux figures de la Race et de la Classe, qui sont effectivement associées à la Shoah et au Goulag.

---

<sup>723</sup> D-R Dufour, « La condition subjective dans les sociétés démocratiques », *op. cit.*, p. 37.

<sup>724</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>725</sup> *Idem.*, p. 69.

Un autre point sur lequel nous ne sommes pas à proprement parler en désaccord avec Dany-Robert Dufour mais sur lequel nous marquons une certaine distance à son égard, c'est la portée générale du processus de désymbolisation des subjectivités contemporaines. En effet, si Dany-Robert Dufour relève avec raison les effets pervers de ce processus de désymbolisation et avance que le sujet ne peut que tendre dans ces conditions anoniques vers un état dépressif, noyé dans ses désirs de toute-puissance, nous ne souscrivons pas à la généralisation de ce type de configuration subjective à l'échelle macrosociologique, distinguant ainsi une modernité dominée par des pathologies névrotiques (causées par un sentiment de culpabilité inconscient) et une postmodernité dominée par des troubles psychotiques et caractérisées d'un côté par « *le sentiment de toute-puissance quand on y arrive et de toute-impuissance quand on n'y arrive pas* »<sup>726</sup>. Nous préférons tenir un propos plus mesuré et parler de l'amplification certaine des individualités narcissiques dans le contexte contemporain mais sans aller jusqu'à parler de société postmoderne ou hypermoderne, s'il faut y entendre par là une société dont *le type moyen* est un sujet excessivement narcissique. Il s'agit selon nous davantage d'un *idéaltyp*e que d'un type moyen. Et nous pensons que l'idéaltyp du sujet symbolique a encore tout à fait un sens pour étudier la subjectivité de milliers d'individus et de groupes sociaux contemporains.

Ajoutons à cela que nous demeurons très perplexe quant au fait que le sujet imaginaire soit *réellement* affranchi de l'ordre symbolique. Toute la question est de déterminer si ce sujet est *réellement* ou *supposé être* affranchi du symbolique (de la même manière que Jacques Lacan parle de l'analyste comme d'un sujet *supposé* savoir). Car s'il est indéniable que des individus *se perçoivent* comme des sujets imaginaires (s'identifiant comme tels et parvenant à être identifiés comme tels), cela n'implique pas qu'*on* ne puisse le *concevoir* autrement (depuis notre position de chercheur qui effectue un travail d'objectivation des subjectivités contemporaines). Et c'est l'étude des dits et écrits des apprentis sociologues qui nous a permis d'introduire cette nuance dans l'analyse du sujet imaginaire. Car si nous avons pu témoigner de la présence de discours sociologiques désinvestissant de manière ostentatoire le registre symbolique, en concevant les individus en interactions comme des configurations autosuffisantes (dont l'étude intrinsèque se suffit à elle-même afin d'en atteindre une pleine compréhension), nous avons pu aussi nous apercevoir qu'*il y a* quand même de l'Autre dans

---

<sup>726</sup> *Idem*, p. 41. Nous pouvons toutefois préciser ici que l'existence des névroses narcissiques a été reconnue et explorée par Sigmund Freud, bien avant que les sociologues et psychanalystes contemporains évoquent l'avènement d'une hypermodernité narcissique. Par ailleurs, plutôt que d'opposer ici psychose et névrose comme le propose Dany-Robert Dufour, peut-être vaudrait-il mieux recourir à celle effectuée par Sigmund Freud entre névroses de transfert et névrose narcissiques, celles-ci pouvant aller jusqu'aux états *border line*. C'est tout du moins une piste de recherche que nous espérons explorer davantage à l'avenir.

leurs discours, et pas rien qu'un peu ! Mais il s'agit d'un semblant d'Autre, ou plutôt d'un Autre mis en position de semblant, posé là dans le texte, mine de rien, mais sans être aucunement interrogé ni explicité : démontrant différents types de stratégies par lesquelles l'individu parvient à s'adapter ou négocier sa réalité, l'apprenti sociologue va par exemple se contenter d'avancer que « *aujourd'hui, on doit être des individus autonomes* », sans interroger qui est ce « *on* » et au nom de quoi les individus « *doivent* » s'y plier avec évidence, à croire que les voix de ce « *on* » sont impénétrables.... Et le signifiant qui est donc le plus souvent mis en position de semblant d'Autre<sup>727</sup>, c'est indéniablement le marché (mot-écran désignant le capital dans la novlangue néolibérale<sup>728</sup>).

Nous pensons donc qu'il faut ne pas sous-estimer ce semblant d'Autre qu'est le Marché, qui résiste au processus de désymbolisation des subjectivités contemporaines tout en y contribuant (en institutionnalisant le sujet imaginaire<sup>729</sup> et corrélativement en œuvrant à la désinstitutionnalisation des autres figures de l'Autre<sup>730</sup>). Nous pouvons d'ailleurs établir ici toute la différence qui sépare l'éthique ascétique du capitaliste tel que le concevait Max Weber

---

<sup>727</sup> Ce dont nous avons pu nous rendre compte à la fois de manière qualitative, à travers la lecture des entretiens, et de manière quantitative, à travers l'analyse textuelle effectuée à partir du logiciel *Lexico*.

<sup>728</sup> Nous nous référons ici à l'ouvrage que Alain Bihr a consacré à *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste* (Lausanne, Éditions Page Deux, 2007) et en particulier à la section traitant du concept de marché (pp. 141-146).

<sup>729</sup> En exacerbant le culte de la performance ; en accroissant le principe de concurrence interindividuelle à la quasi intégralité des univers sociaux (comme les Universités par exemple) ; en déterritorialisant le Capital et par ce biais les travailleurs (en effet, le maintien du registre symbolique de l'identité nécessite une certaine fixité des positions sociales (chacun devant rester à sa place en quelque sorte). Or, le discours et la pratique capitalistes « *ruine toute fixation à une identité sociale* » et « *la fixité traditionnelle des positions idéologiques (autorité patriarcale, rôles sexuels déterminés, etc.) est devenue un obstacle à la course effrénée à la consommation dans la vie quotidienne* », S. Zizek, *L'intraitable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, Paris, Anthropos-economica, 1993, p. 152) ; en opérant une *marchandisation* des figures de l'Autre, qui sont de plus en plus réduites au statut de biens de consommation (tel est le cas par exemple de la religion lorsqu'elle « *est perçue bien plus comme un bien de consommation - comme le sexe d'ailleurs - que comme une avenue possible pour instaurer une limite dans la jouissance, c'est-à-dire que le renouveau spirituel n'arrive pas à mettre en place et à maintenir un Nom-du-Père comme principe séparateur comme le faisait la religion à l'époque* », A. Gilbert, « Malaise dans la civilisation du corps », *Calame.ca*, août 2005, [en ligne], [http://www3.sympatico.ca/jbeili/Programme\\_annuel/Lecorps.htm](http://www3.sympatico.ca/jbeili/Programme_annuel/Lecorps.htm). Page consultée le 10.07.07. Et sachant que les sujets, tout comme les figures de l'Autre, sont embarqués dans ce processus de marchandisation. Car, outre la nature, le capitalisme consomme et consume aussi des corps productifs, les hommes y sont « *eux-mêmes des produits, comme on dit, consommables tout autant que les autres* », J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 35), etc.

<sup>730</sup> Pierre Bourdieu reprend cette thèse et affirme que le néolibéralisme vise un affaiblissement des règles publiques au profit d'une place grandissante donnée aux mécanismes du marché. Identifiant la rationalité à la rationalité individuelle et prétendant instaurer un marché « pur et parfait » au service de l'individu, l'utopie néolibérale est un véritable « *programme de destruction méthodique des collectifs [...] visant à mettre en question toutes les structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur : nation, dont la marge de manœuvre ne cesse de décroître ; groupes de travail, avec par exemple l'individualisation des salaires et des carrières en fonction des compétences individuelles et l'atomisation des travailleurs qui en résulte ; collectifs de défense des droits des travailleurs, syndicats, associations, coopératives ; famille même, qui, à travers la constitution de marchés par classes d'âge perd une part de son contrôle sur la consommation* » (P. Bourdieu, « Le néolibéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites » in *Contre-feux*, Paris, Éditions Raisons d'Agir, 1998, pp. 109-110).

(le capitaliste se soumettant alors à l'exigence d'accumulation du capital en renonçant à la jouissance qu'il pourrait en dégager, au nom d'une figure de l'Autre comme Dieu ou au nom du cycle symbolique du don qui l'oblige à rendre toujours un peu plus que ce que ses prédécesseurs lui ont donnés) et la focalisation des capitalistes contemporains sur leur jouissance personnelle (en se soumettant toujours à l'exigence d'accumulation du capital mais non pas au nom du Père mais au nom de la jouissance, de la consommation ostentatoire, afin de glorifier la figure imaginaire du *self made man*).

Ainsi, si le marché capitaliste déterritorialise et marchandise toutes les figures de l'Autre traditionnelles, il faut aussi se demander s'il constitue lui-même une figure de l'Autre aux yeux du sujet imaginaire. Car si ce dernier se perçoit et désire être perçu comme un Autre (autofondé, autosuffisant...), comment perçoit-il le marché, si ce n'est comme une réalité *sui generis*, naturelle, omnipotente, indépassable, universelle et située au-delà des interactions ? N'apparaît-il pas à ses yeux comme *le* principe de réalité universel, représentant la forme ultime de rationalité et auquel tout être humain (trop humain) doit se soumettre, pour le bien-être de tous (grâce au mécanisme de la main invisible). Ce qui correspond tout simplement à ce que Karl Marx nommait le fétichisme capitaliste.

## **12.5. PRÉSENTATION DE LA LOGIQUE FORMELLE DU REGISTRE D'IDENTIFICATIONS IMAGINAIRES**

Nous pouvons présenter cette autoréférentialité du registre d'identifications imaginaires par les principes logiques d'identité, de non-contradiction et enfin du tiers exclu. En ce qui concerne le registre symbolique d'identifications, loin d'y être étranger, nous pouvons avancer que plus les identifications symbolique qu'effectuent le sujet reprennent elles aussi chacun de ces principes logiques, plus elle prennent elles-mêmes un caractère fétichiste.

Néanmoins, dans ce point, nous rattachons uniquement ces trois principes logiques au registre imaginaire de l'identité. Nous effectuons ce choix parce que ce registre se caractérise nécessairement par ces trois principes logiques tandis que leur présence est plus contingente au sein du registre symbolique et traduit plutôt un état pathologique (une dérive fétichiste, que nous retrouvons par exemple sous la forme du racisme ou du nationalisme) que normal de ce registre identitaire. Tâchons donc de présenter les trois principes logiques caractéristiques du registre imaginaire des identifications.

### ***A. Le principe logique d'identité***



L'identité personnelle, dans son registre imaginaire, est substantielle et auto-référentielle. Reprenant le principe d'identité aristotélicien selon lequel A est A<sup>731</sup>, l'identité du sujet imaginaire (idéaltypique) « n'est et ne doit être qu'en rapport avec elle-même » ; elle est « censée n'exister qu'en et par elle-même, et n'avoir besoin de rien d'autre que d'elle-même, de l'apport d'aucune autre identité, pour exister ». De même, elle est « censée ne se référer qu'à elle-même et n'avoir besoin que d'elle-même pour se définir »<sup>732</sup>.

Relativement à notre recherche doctorale, si l'apprenti sociologue ou le sociologue raconte sa sociologie et son histoire de vie en mettant l'accent sur ses expériences personnelles, ses mérites, ses compétences, ses exploits, ses réussites..., s'il fait donc principalement intervenir son ego tout en délaissant les influences et apports de ses contemporains et prédécesseurs, on peut en déduire la prévalence de ce registre imaginaire (narcissique et égocentrique par excès).

Par ailleurs, le recours à la linguistique peut être utile afin d'explicitier ce principe logique caractéristique du registre imaginaire de l'identité personnelle. Assimilant le sujet imaginaire à un signifiant (le moi et l'ego pouvant par ailleurs être considérés comme les maîtres-mots du sujet imaginaire), nous pouvons souligner que le sujet imaginaire (*i.e.* le sujet qui privilégie le registre imaginaire, voire qui ne veut connaître ni reconnaître qu'elle) s'identifie comme un signifiant qui ne s'inscrit pas dans une chaîne signifiante. Les différents maîtres-mots qui le désignent ne se définissent pas par leurs différences d'avec d'autres signifiants mais sont « pris isolément » et considérés comme les représentants nécessaires et suffisants de cet « objet absolu » qu'est ego. On retrouve ici la définition de l'imaginaire dans ses rapports avec les signifiants que propose Alain Juranville dans son ouvrage *Lacan et la philosophie* : « Car l'imaginaire, c'est d'une certaine façon le signifiant pris isolément, présence illusoire de l'objet absolu qu'il évoque, que l'on croit qu'il est. »<sup>733</sup>

Le sujet imaginaire, de par le caractère autoréférentiel et substantiel de ces revendications identitaires, peut donc être représenté par ce procédé logique qu'est le quantificateur existentiel  $\exists!$  et qui signifie « il existe un seul et unique ». Dans le registre imaginaire, l'identité est régie par un principe d'exclusivité et d'unicité : il n'y a dans ce monde imaginaire que des monades, pas même des fils uniques, puisque l'idée même de "fils", fût-il unique, implique un lien de filiation que le sujet imaginaire dénie, rejette.

---

<sup>731</sup> Aristote, (trad. et notes Jules Tricot), *Organon*, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1983-1990, 5 vol.

<sup>732</sup> A. Bihr, « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? » in *L'actualité d'un archaïsme. La pensée d'extrême droite et la crise de la modernité*, Lausanne, Éditions Pages deux, 1999, p. 182. Nous reprenons l'ensemble de son argumentation bien que cette dernière soit rattachée dans son étude au discours identitaire des militants frontistes, soit au fétichisme du registre symbolique de l'identité sociale.

<sup>733</sup> A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 [1984], p. 84.

## ***B. Le principe logique de non-contradiction***

Second principe qui caractérise le registre imaginaire par lequel un sujet imaginaire (idéaltypique) s'identifie, le principe de non-contradiction : A n'est pas non-A. Nous pouvons associer ce principe à la proposition logique de la *disjonction exclusive*, représentée par l'écriture  $A \mid B$  ou encore  $A \leftrightarrow \neg B$  et qui signifie littéralement : « A implique non B ». En effet, dans le registre imaginaire, l'identité personnelle revendiquée présuppose la négation de l'autre. Non seulement, le sujet imaginaire nie toute influence, tout emprunt à autrui, mais il ne *supporte* pas autrui à moins que ce dernier ne *porte* son estime. L'unique fonction de l'autre de l'interaction est de reconnaître la valeur, la toute-puissance et la singularité du sujet imaginaire. Aux yeux du sujet imaginaire, autrui doit constituer un « miroir reconnaissant » *par lequel* il est reconnu comme un *self made man* et non pas un « miroir réfléchissant » *dans lequel* il se reconnaît, pire se confond. Le sujet imaginaire tient à être identifié non pas comme un semblable mais au contraire comme un sujet « qui n'est pas comme les autres » (« qui n'est pas comme tout le monde »), notamment parce qu'il a ce « quelque chose », que les Argonautes du pacifique nomment *mana*, et qui le sépare irréductiblement du monde sensible, humain trop humain. Tout rapprochement avec un semblable ne peut par conséquent que provoquer chez lui haine, rejet, phobie. C'est ici que s'entrevoit la dimension paranoïaque et agressive de ce registre identitaire qui évoque en plusieurs points la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave<sup>734</sup>.

En effet, dans ce registre imaginaire de l'identité, chaque interaction prend la forme de l'allégorie hégélienne dans laquelle un homme accède à la conscience de soi (et au sentiment profond d'exister) suite à sa rencontre avec un semblable qu'il provoque dans un combat à mort. Toutefois, si l'homme se connaît parce qu'autrui le reconnaît, cette reconnaissance, il ne conçoit pas qu'elle puisse se réaliser sans le recours à la lutte et à la domination. De cette rencontre avec autrui s'inaugure une lutte symbolique qui ne laisse à chaque protagoniste qu'une alternative. Soit le besoin de reconnaissance prime sur l'instinct de survie et invite le sujet à s'engager corps et âme dans une lutte à mort dans laquelle il est donc prêt à risquer sa vie pour être reconnu comme le seul et unique sujet absolu (on retrouve cette attitude dans nombre de défis où l'honneur prime sur la raison). Soit le sujet préfère revoir ses prétentions narcissiques et démiurgiques à la baisse, accepte d'être identifié comme un simple sujet et préfère vivre dans la servitude que risquer sa vie. Selon Hegel, la première attitude serait celle du maître tandis que la seconde serait celle de l'esclave.

---

<sup>734</sup> G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, chapitre IV, A, Paris, Gallimard, 2002.

Le sujet imaginaire est celui qui est prêt à risquer sa vie en faisant de l'ostentation sa marque de fabrique et qui attend d'autrui qu'il se conduise en miroir reconnaissant. Il conçoit chaque interaction à la fois comme une opportunité et un risque. Une opportunité dès l'instant qu'autrui prend la place de l'esclave, l'interaction prenant alors la forme d'un "show". Un risque s'il refuse cette place et prétend lui aussi assumer le statut de maître. Dans cette configuration, il n'y a pas de choix : "C'est ou moi ou l'autre", de la même manière qu'il ne peut exister deux Dieux dans la conception monothéiste de la divinité.

L'autre, mon semblable, loin de devoir être reconnu et respecté, doit me servir de garant de ma toute-puissance. Le registre imaginaire de l'identité personnelle présuppose donc « *le refus et le rejet, la phobie et la haine de l'altérité* », tout objet extérieur, étranger étant immédiatement « *perçu comme une menace pour le maintien de son intégrité* », une menace de morcellement, de dissolution mais aussi de « *perte d'elle-même* »<sup>735</sup>.

### ***C. Le principe logique du tiers exclu***

Dernier principe logique que le registre imaginaire de l'identité personnelle reprend : le principe du tiers exclu, conséquence du principe de non-contradiction, et que l'on peut représenter logiquement par la formule : tout  $x \in A \vee \neg A$  et qui signifie littéralement que tout  $x$  (tout individu) appartient nécessairement soit à  $A$  soit à non- $A$  ( $\neg A$ ). Selon ce principe, aucun élément ne peut donc constituer un mixte de  $A$  et de  $\neg A$  ou s'inscrire ni en  $A$  ni en  $\neg A$ , ni au-delà ni en deçà de  $A$  et de  $\neg A$ .

En effet, comme nous l'avons d'ores et déjà souligné, le registre imaginaire de l'identité personnelle dénie toute influence, toute imitation, tout emprunt dans son fondement au semblable. L'individu défend une frontière, un mur infranchissable entre lui et les autres. Ego ne ressemble à personne. Il refuse d'être rapproché d'un semblable même par un simple "trait" (comme on parle d'un trait de caractère)<sup>736</sup>.

De même, le tiers exclu, soit « *la médiation et le médiateur, celui qui, en cas de tension et de conflit, peut s'installer entre  $A$  et non- $A$  pour calmer le jeu* » n'est pas reconnu. Tout individu

---

<sup>735</sup> A. Bihl, « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? », *op. cit.*, p. 182.

<sup>736</sup> Nous pouvons noter ici que si, au début du XXe siècle, la psychanalyse a mis en évidence que le processus primaire (régissant le fonctionnement de l'inconscient) ignore le principe de non-contradiction, celui-ci est désormais récusé par de nombreux sociologues contemporains relativement à la question de l'identité. Ils observent ainsi d'une part qu'il n'existe pas d'identité sans altérité, l'identité se nourrissant, puisant dans l'altérité (via l'identification). D'autre part, ils observent aussi la présence au sein d'un même individu de différents et parfois même contradictoires *schèmes* (Bernard Lahire), *logiques d'action* (François Dubet), *rôles* (Jean-Claude Kaufmann), *formes identitaires* (Claude Dubar), *Soi* (François de Singly), etc., démontrant ainsi empiriquement que peut coexister dans un même sujet  $A$  et non  $A$  ( $\neg A$ ). Cela signifie par conséquent que les identités réelles ne sont pas des identités logiques mais des identités dialectiques, soumises à la contradiction, tant internes qu'externes.

susceptible de représenter ce tiers, un diplomate, un journaliste, un homme de science, un simple passant, etc., est automatiquement renvoyé au statut de rival, d'adversaire, de concurrent dans cette dimension imaginaire de l'identité : tous les semblables sont transformés « *non seulement en menaces potentielles pour la permanence de l'identité de référence, mais encore en ennemis potentiels : des rivaux avec lesquels aucune entente n'est, en définitive, réellement possible* ». Dès lors, dans cet état de « *paix armée* », l'« *exaltation de la pugnacité, des vertus du combat et de la lutte* »<sup>737</sup> est particulièrement adéquate et opportune.

Ce principe du tiers exclu présuppose enfin l'absence même de tout garant transcendantal, de tout « *principe supérieur commun* » pour reprendre la terminologie que Luc Boltanski et Laurent Thévenot utilisent pour présenter le modèle des cités, en un mot de toute Loi. En effet, chaque cité constitutive du monde social (en l'occurrence les cités inspirée, domestique, de l'opinion, civique, industrielle et marchande) ne peut acquérir une légitimité durable si elle ne reconnaît pas certains axiomes tel celui de la *commune humanité*<sup>738</sup>. Ainsi, afin de constituer un ordre de grandeur légitime, la cité domestique doit à la fois proposer plusieurs places différenciées (celles de père, de mère, de fils, de frère, etc.) et intégrer l'ensemble de ses membres sous un même titre, une même catégorie collective et transcendante (l'humanité). La cité domestique est donc régie par un *principe de dissemblance* selon lequel le père se distingue du fils par exemple, mais le fils est identifié *au même titre* que son père comme un être humain et il est *ni plus, ni moins* humain que lui. À l'opposé, toute construction politique basée sur des principes eugénistes ou esclavagistes ne constitue pas un ordre de grandeur légitime, à l'image de la Grèce antique où l'esclave est identifié comme un animal (ou un objet animé) et non comme un être appartenant à l'ordre de l'humanité à la différence du citoyen grec.

En résumé, le sujet imaginaire refuse logiquement de reconnaître et de s'intégrer à de tels principes supérieurs communs. Il dénie l'existence de tout tiers symbolique transcendant les identités individuelles (comme la classe sociale) et les identités collectives (comme la commune humanité) et prétend ne se soumettre qu'à sa propre loi, de la même manière que Dieu ne peut

---

<sup>737</sup> A. Bihr, « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? », *op. cit.*, p. 183.

<sup>738</sup> « *Le premier axiome (a1) est le principe de commune humanité des membres de la cité. Le modèle suppose en effet une identification de l'ensemble des personnes susceptibles de s'accorder, les membres de la cité, et il pose une forme d'équivalence fondamentale entre ces membres qui appartiennent tous au même titre à l'humanité. De plus, les métaphysiques politiques que nous étudierons ont en commun d'admettre une même définition de l'humanité, de sorte qu'elles s'accordent toutes sur la délimitation de l'ensemble des êtres humains et sur le principe suivant lequel, à l'intérieur de cet ensemble, tous les êtres humains sont aussi humains les uns que les autres. Ce principe de commune humanité exclut les constructions politiques qui connaissent des esclaves ou des sous-hommes* » (L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Éditions Gallimard, 1991, pp. 96-97).

être défini comme la créature d'une divinité qui le transcende sous peine de perdre justement son statut de divinité.

## 12.6. LA CONNAISSANCE PARANOÏAQUE DU SOCIOLOGUE AU CARREFOUR DES ASPECTS MOTEURS ET LEURRANTS DU REGISTRE IMAGINAIRE

Lorsque nous mobilisons dans ce travail de recherche le concept d'imaginaire, nous ne reprenons donc pas son acception développée par Cornélius Castoriadis en tant qu'« *imaginaire radical* », « *source inépuisable et toujours indéterminée de significations* »<sup>739</sup>. Nous nous tournons davantage vers la dimension spéculaire de l'imaginaire. Mais sans pour autant le réduire à cette dimension et sans pour autant exclure de notre raisonnement sa part d'inventions et sa production de connaissances (même s'il s'agit de connaissances et d'inventions paranoïaques). Les identifications imaginaires *génèrent* effectivement une « *dynamique créative* » qui est spécifique du fait que ces identifications sont fondées sur un rapport paranoïaque au réel. Certes, une identification imaginaire participe à un délire d'interprétation dans lequel le sujet prend ses désirs (d'autofondation, d'omniscience, de rapport immédiat et exhaustif au réel...) pour une réalité. Mais cette interprétation, aussi délirante soit-elle, *engage* néanmoins le sujet dans une véritable dynamique créative. Elle peut ainsi constituer le moteur de l'imagination de l'apprenti sociologue et stimuler ses divers investissements dans le champ sociologique. Ce faisant, cette dynamique, nous la situons comme la résultante des identifications imaginaires plutôt que comme une faculté *a priori* à la disposition du sujet (une création *ex nihilo*). C'est probablement sur ce point que nous nous détachons le plus de la conception de l'imaginaire que propose Cornélius Castoriadis. Mais nous reconnaissons donc aux identifications imaginaires leur aspect « *moteur* »<sup>740</sup> à partir de leur dimension de leurre. C'est bien parce que le sujet imaginaire « *croit possible l'impossible* », pour reprendre l'expression d'Eugène Enriquez, qu'il s'engage dans une dynamique créative. Ainsi, comme nous allons pouvoir le mettre en évidence, c'est notamment à partir d'identifications imaginaires de soi ou d'autrui que des apprentis sociologues s'engagent dans la discipline et dans une dynamique créative, qui rend féconde leur production sociologique. C'est notamment parce qu'ils croient faire une sociologie « hors du commun », « extraordinaire » mais aussi parce qu'ils croient que leur maître à penser (un professeur, leur directeur de thèse...) réalise une telle

---

<sup>739</sup> F. Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, op. cit., p. 69.

<sup>740</sup> « *Sans imaginaire il n'existe pas de projet, de rêve à réaliser, d'utopie, de monde à construire* » (E. Enriquez, *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997)

sociologie qu'ils s'y investissent. Et corrélativement, c'est notamment parce qu'ils prétendent faire une sociologie "hors du commun" et qu'ils attendent ce faisant une reconnaissance non pas symbolique mais imaginaire de leur sociologie qu'ils doivent s'engager dans une dynamique créative, afin de ne pas perdre "la face"<sup>741</sup> (et non pas leur modeste place de chaînon dans un ordre symbolique). Cette croyance imaginaire est donc à la fois leurrante et moteur. Cette forme de relation spécifique à soi et au monde qu'est l'identification imaginaire, en dépit de son aspect aliénant (puisque le sujet se prend pour l'Autre qu'il n'est pas ou prend autrui pour l'Autre qu'il n'est pas), n'en demeure pas moins une riche source de connaissances que Jacques Lacan qualifie de *paranoïaque* : « *J'ai été conduit à considérer le mécanisme de l'aliénation paranoïaque de l'Ego comme l'une des conditions préalables à la connaissance humaine.* »<sup>742</sup> Les identifications imaginaires sont la source d'une connaissance paranoïaque parce que, tout en l'aliénant, cette identification à une image idéale de soi et/ou de l'autre engage le sujet dans l'appropriation de nombreuses expériences et connaissances, en *saisissant* les choses dites par ses semblables.

Cette saisie des choses dites par les semblables qu'opère le sujet imaginaire constitue parfois une véritable *capture* imaginaire puisque, par le jeu du transitivisme qui caractérise la relation imaginaire à l'autre (nous développons cet aspect dans la présentation lacanienne de la phase du miroir), le sujet imaginaire considère en gros que "ce qui est à toi est à moi". Nous avons pu nous rendre compte de ce processus dans nos situations d'observation participante, avec des apprentis sociologues qui se montrent très jaloux à l'égard de ceux qui ont ce dont eux sont privés, *i.e.* du savoir, et dénotent de capacités assez incroyables pour s'approprier le savoir de l'autre tout en déniait quasiment dans l'immédiat sa provenance initiale. Par conséquent, il s'agit moins d'une appropriation que d'une confiscation. Le sujet imaginaire confisque le savoir des autres afin que demeure sa prétention à être ou devenir un "sujet supposé tout savoir". Une fois le savoir de l'autre confisqué, le sujet imaginaire devient alors logiquement obsédé par la question du plagiat et ne cesse de vérifier sur Internet si autrui n'a pas osé voler Ses idées... Ainsi advient la connaissance paranoïaque du sujet imaginaire :

---

<sup>741</sup> « *L'imaginaire se présente donc comme ce qui permet la construction libidinale, l'investissement dans les objets ou dans le moi narcissique. En ce sens, il est un "moteur" dans la quête de la preuve de l'identité dans le regard de l'autre.* » (F. Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, *op. cit.*, p. 102)

<sup>742</sup> J. Lacan, « Quelques réflexions sur l'ego » in *Le cop-héron*, 1980, n° 78, pp. 3-13. Il s'agit de la traduction d'un texte intitulé « Some reflections on the ego », lu par J. Lacan lu à la *British Psycho-Analytical Society* le 2 mai 1951 et publié dans *International Journal of psychoanalysis*, 1953, volume 34, pp. 11-17.

« Toute connaissance humaine prend sa source dans la dialectique de la jalousie, qui est une manifestation primordiale de la communication. [...] La connaissance dite paranoïaque est une connaissance instaurée dans la rivalité de la jalousie, au cours de cette identification première que j'ai essayé de définir à partir du stade du miroir. [...] Cette dialectique comporte toujours la possibilité que je [ego, en tant que sujet imaginaire] sois mis en demeure d'annuler l'autre, pour une simple raison. Le départ de cette dialectique étant mon aliénation dans l'autre, il y a un moment où je peux être mis en posture d'être moi-même annulé parce que l'autre n'est pas d'accord. La dialectique de l'inconscient implique toujours comme une de ses possibilités, la lutte, l'impossibilité de la coexistence avec l'autre. »<sup>743</sup>

Quand nous parlons d'identifications imaginaires, la formule la plus rigoureuse que nous devrions emprunter, vu l'acceptation que nous proposons de ce concept, consiste à avancer que nous étudions des identifications à une *figure* imaginaire (à savoir à la figure mythologique de Narcisse ou encore à la figure contemporaine du *self-made-man*). Figure que nous qualifions d'imaginaire parce qu'elle trouve son fondement psychique dans le narcissisme de l'individu, dans ses pulsions narcissiques pouvons-nous aussi avancer et qui sont sous l'égide du principe de plaisir (se traduisant ainsi en des fantasmes de totalité, de fusion entre le dedans et le dehors, entre le moi et l'autre...). Et c'est d'ailleurs « *parce qu'il dépend du principe de plaisir, [que] l'imaginaire est leurrant (leurre de l'unité présente)* »<sup>744</sup>. Partant de cette réalité psychique, nous nous intéressons pour notre part à la manière dont cette figure imaginaire se génère et peut se renforcer à travers un processus de socialisation mais aussi comment elle peut se transposer d'un univers social à un autre, en se convertissant en *disposition sociale* (durable et transposable).

Poser ainsi l'hypothèse de la conversion d'un registre d'identifications en disposition sociale constitue peut-être une erreur de notre part. Ce que nous voulons simplement interroger ici, c'est la mobilisation récurrente, prédominante voire systématique de certains schèmes spécifiques de perception par lesquels le sociologue ou l'apprenti sociologue va s'identifier ou identifier autrui, en puisant en l'occurrence dans le registre d'identifications imaginaires. Parler ainsi de disposition consiste d'abord à poser l'hypothèse d'un penchant, d'une *propension* ou encore d'une *inclination* à se percevoir et à percevoir autrui d'une certaine manière. Et qualifier

---

<sup>743</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, pp. 49-51.

<sup>744</sup> *Idem*, p. 101

cette disposition d'imaginaire permet notamment d'indiquer que cette perception constitue une « *relation imaginaire avec le Savoir* » (sur soi et sur autrui) et une volonté *narcissique* de savoir (et de pouvoir), pouvant *noyer* le sociologue dans ses certitudes (en tant qu'il est en quête ou prétend disposer d'un « *Savoir Tout, sans trous, sans failles* », n'admettant « *pas de doutes, de trous, mais seulement des certitudes et des garanties délirantes* »<sup>745</sup>).

Nous avons d'ores et déjà introduit dans cette section le fait que ce registre d'identifications imaginaire instaure, dans une certaine mesure, à la fois un délire d'interprétation et une dynamique créative. Or, il se trouve que ce lien entre la création et le délire d'interprétation a notamment été problématisé par un personnage énigmatique : Salvador Dalí. En effet, en créant une « *méthode paranoïaque-critique* », Salvador Dalí propose « *une méthode spontanée de connaissance irrationnelle, basée sur l'objectivation critique et systématique des associations et interprétations délirantes* »<sup>746</sup>. Par ailleurs, sa problématique n'est pas sans lien de parenté avec l'approche lacanienne de la paranoïa (comme le met notamment en évidence José Ferreira<sup>747</sup>). Nous nous y sommes donc intéressé et si nous en parlons ici, c'est parce que c'est en lisant Salvador Dalí que nous nous sommes intéressés à un *symptôme* spécifique dans le discours des sociologues, révélateur de la dimension imaginaire de leur identité, à savoir *leurs idées obsédantes* :

« *La paranoïa se sert du monde extérieur pour faire valoir l'idée obsédante, avec la troublante particularité de rendre valable la réalité de cette idée pour les autres. La réalité du monde extérieur sert comme illustration et preuve, et est mise au service de la réalité de notre esprit.* »<sup>748</sup>

S'il peut sembler tout de même excessif, voire outrancier, que de poser l'hypothèse d'une connaissance *paranoïaque*, produite grâce aux *délires* d'interprétation du sociologue, cela est peut-être plus raisonnable que de poser l'hypothèse de la présence d'idées obsédantes, circulant dans le discours des sociologues, prenant racine dans leur histoire de vie et participant à la dynamique créative de leur discours sociologique. Cette idée obsédante, nous pouvons la présupposer chez les sociologues qui parviennent constamment à trouver un étayage empirique

---

<sup>745</sup> S-F. Conte de Almeida, « Psychanalyse et éducation : quelques observations et hypothèses », [en ligne], Les Etats généraux de la psychanalyse, <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte227.html> . Page consultée le 13 février 2007.

<sup>746</sup> S. Dalí, *Oui. La révolution paranoïaque-critique, l'archangélisme scientifique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971

<sup>747</sup> J. Ferreira, *Dalí-Lacan. La rencontre. Ce que le psychanalyste doit au peintre*, Paris, L'Harmattan, 2003

<sup>748</sup> S. Dalí, « L'Ane pourri » [1930] in *Oui 1. La révolution paranoïaque-critique, l'archangélisme scientifique, op. cit.*, p. 156



à leur théorie, peu importe le phénomène étudié et même lorsque tout semble la récuser<sup>749</sup>. Comme si une idée sociologique les obsédait (la lutte des classes, la domination symbolique, la rationalité des acteurs, la transmission ou... la trilogie lacanienne du symbolique, de l'imaginaire et du réel) et avait trouvé dans la matière empirique recueillie un moyen de la « *faire valoir* », non seulement à leurs yeux mais aussi aux yeux de leurs semblables (convaincus qu'il y a effectivement une lutte des classes, une domination symbolique...) <sup>750</sup>. Cette hypothèse est bien entendu polémique puisqu'elle pose le fait que le terrain de recherche du sociologue peut être notamment « *mis au service de la réalité de son esprit* » sociologique. Le caractère systématique de certaines de ses idées pouvant ainsi prendre la forme d'idées obsédantes ou encore d'idées fascinantes, à partir desquelles il va *tout* associer et *tout* expliquer (et nous retrouvons donc ici les traces d'une *relation imaginaire au Savoir*). L'étude que Ruth Amossy consacre à la méthode paranoïaque-critique de Salvador Dalí constitue ici un apport essentiel à notre réflexion sur la connaissance paranoïaque de l'apprenti sociologue ou du sociologue :

*« Ce qui le passionne avant tout dans la paranoïa, c'est qu'il s'agit d'un délire d'une logique rigoureuse, doté d'une étonnante capacité à intégrer les éléments les plus divers dans une image unifiée. [...] la paranoïa relie avec une précision obsessionnelle tous les éléments du réel dans un ensemble qui comporte une configuration et une signification inattendues. [...] C'est "à la faveur exclusive de l'idée obsédante" que se trouve déclenchée l'activité délirante d'association et d'organisation. [...] l'art de Dali entend dévoiler la façon dont l'univers se reconstruit et se redéploie autour d'une idée fascinante. C'est alors le délire, ou le désir, qui ordonne la logique d'une vision du monde à la fois aberrante et totalement cohérente. [...] Il en ressort clairement que cette*

---

<sup>749</sup> Nous nous introduisons aussi ici dans la problématique de la dissonance cognitive, explorée par les psychologues depuis la contribution fondatrice de Leon Festinger en 1957 (*A theory of cognitive dissonance*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1957).

<sup>750</sup> Afin d'illustrer la dynamique créative que peuvent provoquer les idées obsessionnelles d'un sujet, nous pouvons évoquer l'histoire de vie d'un incontestable sujet obsessionnel, Frederick Taylor. Celui qui est le père fondateur de l'Organisation scientifique du travail est aussi cet adolescent névrosé qui détestait notamment les rêves parce qu'ils représentaient ce qu'il exécrait, à savoir l'irrationnel (« *ce surgissement soudain de l'irrationnel lui était insupportable* », explique Paul Ariès dans le documentaire de Jean-Michel Carré *J'ai (très) mal au travail*). Ainsi, afin de se défendre de cette insupportable irrationalité, le jeune Taylor s'est conçu un système de harnais l'empêchant de se retourner pendant son sommeil. Pourquoi ? Parce qu'il s'était rendu compte qu'il rêvait moins lorsqu'il dormait sur le dos ! Et cette idée obsessionnelle à partir de laquelle il tentait d'exclure l'irrationnalité de son sommeil, il va l'appliquer à l'ensemble des activités de sa vie quotidienne (ainsi, dans la domaine du sport, il voulait transformer les règles du base-ball pour le rendre plus efficient). Ou encore il comptait systématiquement le nombre de pas séparant sa chambre de la cuisine pour déterminer le trajet le plus court. Et c'est dans le domaine du travail qu'il va surtout parvenir à faire valoir son idée obsédante de la rationalité, pour le plus grand bonheur des capitalistes...

*psychose dite raisonnante rattache autour d'une obsession centrale les éléments les plus hétéroclites, au gré d'un travail délibéré et minutieux qui produit des enchaînements là où l'homme dit normal n'en perçoit pas. »<sup>751</sup>*

En associant des termes qui peuvent sembler *a priori* antinomiques, soit la folie, le délire d'un côté et la raison, la logique, la rigueur, l'organisation, la cohérence de l'autre côté, Salvador Dalí propose une thèse très proche de celle que Jacques Lacan propose alors sur la psychose paranoïaque durant la même période (soit au début des années 1930)<sup>752</sup>. Il souligne combien le délire d'interprétation paranoïaque peut être moteur dans le raisonnement de l'individu, que ce raisonnement soit artistique, philosophique ou scientifique. Dans cette configuration subjective, le sujet est stimulé par son désir imaginaire de produire une « *image unifiée* » de la réalité, une vision du monde « *totale­ment cohérente* » et pleinement significative, et qu'il produit à partir d'une idée obsessionnelle (d'où il tire cette unité et cette cohérence). Par contre, cet imaginaire moteur demeure un imaginaire leurrant, et si le sujet finit par s'identifier à son délire d'interprétation, devenant à proprement dit un sujet imaginaire, son destin risque d'être celui de Narcisse, finissant par se noyer dans le délire de son idée obsédante (pensons par exemple à la figure imaginaire qu'est Antonin Artaud). Ainsi, les analyses de Salvador Dalí sur la paranoïa associées à celles de Jacques Lacan nous permettent d'intégrer l'aspect moteur de l'imaginaire que défend Cornélius Castoriadis, mais en le faisant advenir de son aspect leurrant (de la même manière que nous affirmons paradoxalement que le déterminisme *est* la liberté, nous posons ici l'hypothèse que l'imaginaire leurrant *est* moteur).

Maintenant, si nous n'allons qu'effleurer cette piste de recherche dans ce présent travail de recherche, nous pouvons néanmoins rendre compte de certains éléments issus de notre terrain de recherche. Tout d'abord, c'est bien cette problématique de l'idée obsédante à laquelle se réfère Clément A (apprenti sociologue de Mélodie A qui a soutenu une thèse sur l'improvisation musicale) lorsque nous abordons la question de l'objectivité du sociologue :

*« [...] l'objectivité, c'est un truc vers lequel on peut tendre et qu'on atteint jamais totalement. Je pense que, automatiquement, même de manière souvent très détournée, même à la limite à travers le choix du terrain de recherche, on arrive toujours à retomber dans quelque chose... voilà. Moi je pense qu'à un moment donné, nul*

---

<sup>751</sup> R. Amosy, *Dalí ou le filon de la paranoïa*, Paris, PUF, 1995, pp. 16-17 et p. 86

<sup>752</sup> Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa* [1932], Paris, Éditions du Seuil, 1975

*chercheur, quand il fait une enquête sur quelque chose, et puis qu'il s'investit de manière durable sur un travail, c'est qu'il a envie quelque part de démontrer quelque chose.* » (Clément A)

L'idée obsédante, c'est ici le « *quelque chose* » que l'apprenti sociologue tient à tout prix à démontrer. Et Clément A précise d'emblée l'aspect moteur de ce « *quelque chose* » puisqu'il participe à l'investissement durable de l'apprenti sociologue. À partir de là, nous pouvons nous demander si les sociologues et apprentis sociologues de notre échantillon appréhendent notamment leurs divers terrains et problématiques de recherche à partir d'un « *quelque chose* » qui les obsède, c'est-à-dire à partir d'une idée à la fois obsédante et fascinante, qui a valeur de postulat et qui n'est pas sans lien par ailleurs avec leur histoire de vie ? Ne peut-on ainsi concevoir l'insistance avec laquelle Barbara B défend l'idée qu'elle se fait de la transmission comme une idée obsédante ? N'est-ce pas une idée qui l'accompagne durant chaque travail de recherche mais aussi durant chaque encadrement de recherche, à partir de laquelle elle intègre les éléments empiriques et théoriques les plus divers et qu'elle relie, qu'elle associe d'une façon précise et organisée, parvenant à faire valoir ses associations d'idées aux yeux des différents apprentis sociologues de son « équipe transmission » (en trouvant de la « transmission » là où aucun de ses apprentis sociologues n'en trouvait jusqu'alors) ? Et les différents postulats que nous avons pu constater dans les écrits des sociologues et des apprentis sociologues de notre échantillon ne reposent-ils pas, parfois et en partie, sur de telles idées obsédantes ? Postulant par exemple que « *la sphère économique prend une place toujours plus grande dans le monde actuel* » (Carl D) ou encore que « *l'individu est toujours sensible à l'image qu'autrui se fait de lui* » (Clément A) ? Idées obsédantes qui peuvent donc trouver leur racine dans l'histoire de vie du sociologue. Ainsi, « l'idée fixe » que défendent avec insistance Barbara B et plusieurs de ses apprentis sociologues et selon laquelle les individus ne sont pas des « *idiots culturels* » sont effectivement liées à leurs expériences biographiques et à certains leitmotifs qui *circulent* dans leur milieu d'origine (soit par exemple qu'« on peut être intelligent sans être pour autant instruit »...).

Par ailleurs, les interprétations que les apprentis sociologues proposent dans leur travail de recherche peuvent être interprétées comme telles par leur directeur de thèse, soit comme des idées fixes voire des idées obsédantes dont ils sont absolument convaincus<sup>753</sup>, que leur directeur

---

<sup>753</sup> Gérard A, un apprenti sociologue de Mélodie A qui a réalisé sa thèse sur le rock en région, nous parle ainsi de ses « prises de tête » avec sa directrice de thèse à propos de ce que cette dernière percevait comme une idée fixe postulée par Gérard A et biaisant son regard sociologique. Gérard A s'en défend mais tout en ajoutant une réflexion

tente parfois de faire déconstruire, en ayant bien conscience que ces idées fixes ne sont pas sans lien avec leur histoire de vie. C'est ce que nous évoque Mélodie A lorsqu'elle nous parle de l'existence d'un « *fil rouge* » qu'elle repère dans le discours de ses doctorants et qu'elle identifie dans son propre cas comme un « *quelque chose* » qu'elle tient absolument à démontrer et qui circule ainsi en amont de chacun de ses travaux de recherche :

« *Je n'ai jamais pris un sujet, ils correspondent tous, que ce soit les personnes âgées ou... etc., ils correspondent tous à une volonté que j'avais de démontrer quelque chose. J'avais un objectif derrière ma recherche. Je n'ai jamais pris une recherche pour faire une recherche.* » (Mélodie A).

Même si Mélodie A évoque alors le travail de « *rupture* » qu'elle s'impose vis-à-vis de ce « *quelque chose* » une fois qu'elle a entamée sa recherche, on peut évidemment se poser la question de la persistance de ce « *quelque chose* » durant son procès de recherche, qui se « fixe » durablement en tant qu'« idée fixe » voire obsédante ?

Parmi les apprentis sociologues de notre échantillon, nous pouvons ainsi nous arrêter sur la thèse de sociologie et l'entretien que nous avons réalisé avec Michel B, apprenti sociologue de Barbara B et qui a effectué sa thèse sur les carrières professionnelles ou bénévoles des intervenants en gymnastiques de forme. L'insistance avec laquelle il met l'accent sur les capacités stratégiques des individus, intégrant, associant et organisant aussi bien une diversité d'éléments empiriques qu'une diversité d'éléments autobiographiques à partir de cette idée d'un *homo strategicus*, nous met ainsi sur la voie d'une idée obsédante liant son histoire de vie et ses prises de position sociologique.

Si nous n'allons pas reprendre les nombreux éléments discursifs que nous avons pu recueillir de Michel B dans le cadre de nos observations participante et dans lesquels il fait étalage de ses capacités stratégiques et de sa vision du monde stratégique, nous pouvons par contre reprendre plusieurs passages tirés de sa thèse de doctorat ainsi que de son entretien. Ainsi, étudiant les carrières professionnelles ou bénévoles des intervenants en gymnastiques de forme, Michel B soutient que les stratégies mises en œuvre par ces individus (de manière plus

---

qui d'une certaine manière confirme la présence de telles idées fixes (voire obsédantes), à partir desquelles le sociologue « bricole » à sa façon la réalité phénoménale : « *C'est clair que... Pour elle, clairement, je ne voyais sur le terrain que ce que j'avais envie de voir. Ca c'est... Et moi j'étais convaincu que ce que je voyais je ne l'inventais pas... C'était quand même là, qu'elle le veuille ou non, c'était là quoi... Mais clairement on a été en opposition là-dessus tout le long... [...] enfin, je veux dire... on ne sait pas en réalité du coup ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, parce que... parce que, voilà, il suffit de prendre des bouts d'entretiens çà et là, et effectivement, on peut en... en prenant des extraits d'entretien, tu peux faire dire ce que tu veux à quelqu'un...* » (Gérard A)

ou moins consciente) constituent « *un aspect essentiel de [leur] conduite sociale* ». Il analyse alors « *différentes stratégies de réponses aux crises identitaires traversées* » par ces individus et distingue notamment plusieurs types de stratégies, à savoir une « *stratégie de conciliation* », « *une stratégie de compensation* », « *une stratégie de substitution* » ainsi que des « *stratégies familiales de reproduction* ». De même, à l'occasion de notre entretien, Michel B soutient que l'être humain « *est un très bon stratège* » et estime notamment que « *on devrait faire un peu plus de place à la théorie des jeux* » en sociologie. Il avance par ailleurs qu'un contexte socio-historique qui n'est pas propice à la stratégie est quelque chose qui « *n'a jamais existé* » et constitue de ce fait « *une pure utopie* ». Critiquant la conception bourdieusienne de la domination symbolique, Michel B affirme que « *les individus, pour la plupart, ont conscience de leur domination* ». Et lorsque nous lui demandons d'où provient cette capacité à percevoir sa propre domination, il nous répond que « *c'est peut-être la croyance pour [lui] qu'il y aurait une espèce de socle anthropologique* ». Enfin, dans un registre autobiographique, Michel B revient notamment sur son passé de sportif et transparaît alors dans son discours une subjectivité focalisée sur la compétitivité et la mise en concurrence avec autrui (au-delà de l'environnement sportif proprement dit), Michel B étant « *toujours dans une logique super compétitive. La gagne* ». Nous reprenons dans le tableau suivant plusieurs énoncés discursifs de Michel B attestant de la récurrence avec laquelle il se réfère aux capacités et actions stratégiques des individus :

Entretien	Thèse de doctorat
<p>« L'individu, il est évidemment déterminé en partie, il n'est évidemment pas conscient de tout, mais c'est aussi un très bon stratège. Alors quand je dis stratège, je reprends toujours l'idée de la rationalité limitée bien entendu, et pas celle du calcul au sens où tu me le disais, c'est-à-dire pragmatique. Et je pense qu'on devrait faire un peu plus de place à la théorie des jeux, avec cette notion de valeur qui à un moment fait un choix qui lui paraît le plus favorable, et pas le plus rationnel. C'est ça la stratégie pour moi. »</p>	<p>« C'est négociation avec le mari pour permettre de comprendre un aspect essentiel de la corrélation sociale de l'activité. En effet, bien que nous observons une stratégie de substitution de la place d'animatrice par une place d'institutrice, celle-ci s'inscrit toujours dans une stratégie globale de conciliation d'un territoire personnel avec une disponibilité familiale. »</p>
<p>« Maintenant, est-ce qu'il y aurait une stratégie sans forcément de contacts précises à ce qu'il y ait de la stratégie... On n'en sait rien puisque de toute façon, moi, pour moi, cela n'a jamais existé... Parce que pour moi, c'est une pure utopie. C'est une pure utopie que de croire que les hommes peuvent vivre dans une communauté dans laquelle ils ne cherchent jamais à se diriger les uns des autres, ne serait-ce que par rapport aux tâches qu'ils vont répartir, qui vont forcément créer du pouvoir, et donc de la domination, et donc de la division des tâches, et tout. Dès, ça, cela n'existe pas. Cela n'a jamais existé. »</p>	<p>« La mise en œuvre de stratégies de reproduction familiale s'observe bien lorsque par exemple, l'absence de la femme ne parvient pas à devenir enseignante comme s'en paraient. »</p> <p>« À ce titre, l'analyse des récits montre que l'identification des acteurs à une place d'animatrice ou de B.E.M.F. est due à différents stratégies de réponses aux crises identitaires traversées. »</p> <p>« Ces modèles résistent comment l'appropriation spécifique d'une place d'animatrice ou de B.E.M.F. sont des stratégies de réponses aux situations critiques traversées. Ces stratégies sont perceptibles et difficiles à établir à travers les négociations identitaires effectuées par les acteurs. Nous employons ici la notion de stratégies parce qu'elle renvoie à des procédés, plus ou moins conscients, qui sont mis en œuvre afin d'atteindre une finalité. »</p>
<p>« ... C'est que l'individu, ce n'est pas un débile. Il sait très bien que... Là où je ne suis pas d'accord avec Bourdieu, c'est que Bourdieu il va traiter la question de la domination, mais qui va réduire les dominés à des individus relativement passifs ou inerte devant leur domination. Il en arrive à dire qu'il faut que les dominés prennent conscience de leur domination. Mais, les individus, pour la plupart, ont conscience de leur domination. Moi je pense qu'ils ont conscience de leur domination. »</p>	<p>« Devenir animatrice constitue pour les femmes et mépris au foyer, une véritable stratégie de conciliation. »</p> <p>« L'appropriation d'une place d'animatrice pour les employés du secteur tertiaire apparaît comme une stratégie de compensation. »</p>
<p>PF : Mais, cette capacité à voir où il est, ça vient d'où ? « Je ne sais pas. Alors c'est peut-être la français sait très bien que par exemple, on va prendre un exemple très concret, que dans le sens commun, être un médecin par exemple ça va être plus prestigieux, plus important qu'être un ouvrier. Et que, à un moment donné, si un médecin lui dit "mais toi tu n'es qu'un ouvrier", et bien il la perçoit la violence symbolique, parce qu'il a conscience de cette hiérarchie existante. Et donc, à un moment donné, il a conscience de sa domination. Donc, là où moi je ne suis pas d'accord... Et je pense que des sociologues me suivent dans ces idées, par exemple par rapport au mouvement féministe, et il y a eu des mouvements féministes, c'est bien parce qu'ils avaient conscience de leur domination sinon pourquoi elles se seraient soulevées ? C'est ça moi que je reproche. Et c'est en ça que pour moi la stratégie, au sens du calcul comme je l'entendais tout à l'heure, a un véritable un sens dans la sociologie et à mon sens trop occulté. »</p>	<p>« En effet, l'appropriation d'une place de maître de conférences est à comprendre comme une stratégie de substitution du projet insatisfait de devenir enseignant d'Education Psychique et sportive. »</p>
<p>« Et puis moi toujours dans une logique super compétitive. La guerre. »</p>	

## 12.7. LE REGISTRE IMAGINAIRE D'IDENTIFICATIONS DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES

### A. Synthèse idéaltypique du sujet imaginaire

Le sujet imaginaire s'identifie donc comme un *self made man*, de manière autoréférentielle. Ce faisant, si nous avons résumé la manière dont s'identifie un sujet symbolique par la phrase "Je ne suis pas tout, je ne suis pas pour autant rien, je suis simplement quelque chose", nous pouvons résumer toute définition de soi privilégiant le registre imaginaire d'identifications (voire rendant ce registre exclusif lorsque nous l'appréhendons dans sa forme idéaltypique), par la phrase suivante :

**"Je ne suis pas rien, je suis bien plus que quelque chose, je suis tout."**

Parmi les éléments qui séparent les registres identificatoires imaginaire et symbolique, nous pouvons souligner le fait que le registre imaginaire n'est constant que dans sa forme, sa logique, son contenant : en l'occurrence, le mythe de l'autofondation constitue un *invariant* qui caractérise toute assertion identitaire imaginaire. Peu importe la nature des prédicats à partir desquels le sujet imaginaire s'identifie (je suis grand, riche, compétent, etc.), la *manière* de s'identifier demeure la même (dans les termes de la logique formelle classique, on pourrait dire que le sujet (ego) prime sur le prédicat et se trouve substantialisé *ipso facto*). Le sujet imaginaire s'identifie comme un *self made man*, de manière autoréférentielle et son discours identitaire reprend les trois principes logiques aristotéliens présentés plus haut (les principes logiques d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu).

Par contre, le contenu de ses assertions ne cesse de s'accommoder aux différents contextes dans lesquels elles s'actualisent. Le sujet imaginaire excelle dans son aptitude à s'adapter au public avec lequel il se met en scène. Il peut ainsi faire preuve d'anti-intellectualisme avec son camarade ouvrier et, à l'inverse tâcher, de démontrer ses talents d'introspection avec un ami étudiant. S'il est fidèle à lui-même, c'est bien davantage en termes de contenant identitaire que de contenu identitaire : meilleur footballeur du monde le dimanche, il sera le meilleur conducteur de voiture le lundi matin avant de devenir le meilleur carrossier durant son temps de travail tout en étant le porteur de l'esthétique pure au détour d'une conversation durant la pause, etc.

Corrélativement, à ses aptitudes et ses efforts d'*accommodation* se lient ceux d'*assimilation*. Le sujet imaginaire excelle dans sa capacité à *s'adapter* au monde environnant

mais aussi à le *modifier* afin que les interactions dans lesquelles il intervient soient ramenées à sa préoccupation obsédante : la reconnaissance de son omniscience et de sa toute-puissance. Pour cela, l'un des objectifs du sujet imaginaire est d'imposer une définition de la situation qui le mette en valeur, au centre de l'interaction, tout en veillant scrupuleusement à ne pas perdre la face. Afin qu'il puisse prétendre se prendre pour le "Tout" et être reconnu comme tel, le sujet imaginaire doit à la fois intégrer une multiplicité de rôles (celui de mari, d'ouvrier, de sportif, d'artiste, de militant, etc.), démontrer qu'il tient pour chacun d'entre eux le "premier rôle" ("je suis le meilleur mari, le meilleur ouvrier, sportif, artiste, militant, etc.") tout en constituant chacun de ces rôles comme une simple manifestation, un échantillon représentatif de son "Être", qui reste et demeure quant à lui le même (l'Un, le Tout). Nous retrouvons donc dans cette présentation du sujet imaginaire les deux mécanismes psychologiques présentés par Jean Piaget et qui le constituent donc comme une véritable *unité dialectique* où coexistent à la fois un processus de différenciation (adaptation, accommodation) et son envers, un processus d'unification (généralisation, assimilation).

À l'inverse, le registre symbolique de l'identité personnelle témoigne d'une bien moins grande préoccupation à l'accommodation, et ce d'autant plus qu'elle se fétichise. Non seulement le contenant identitaire demeure le même (le sujet symbolique se présentant comme un maillon, l'élément d'une chaîne qui lui est transcendant, le précède et lui survivra) mais aussi le contenu identitaire : s'il fétichise la nation, le sujet symbolique demeurera et tiendra à être identifié comme un "Français" même si le "public" ne s'y prête pas. Il en est de même concernant un sujet fétichisant sa religion, son ethnie, sa classe sociale, etc., bref, toute autre figure de l'Autre. On ne change pas d'Autre comme de chemises, pourrait-on dire ! Ce faisant, l'identité symbolique tend à rejeter « *le devenir-autre de cette même identité, condamnée à se répéter identiquement à elle-même, à se transmettre telle qu'elle a été reçue, sans transformation aucune* »<sup>754</sup>. Elle est la garantie d'une certaine constance à soi-même (puisque'elle s'inscrit dans la continuité historique), garantie que n'assure en aucun cas le registre imaginaire de l'identité<sup>755</sup>.

Par ailleurs, parmi les idées essentielles que nous avons défendues dans ce chapitre, nous espérons avoir suffisamment insisté sur le fait de distinguer la manière dont se perçoit le sujet

---

<sup>754</sup> A. Bihr, « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? », *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>755</sup> Bien sûr, cette présentation est totalement invalidée dans le contexte historique de la modernité présentée plus haut puisqu'il suffit que coexistent au sein d'un même individu plusieurs figures de l'Autre pour que son discours identitaire devienne hétérogène et contradictoire, ouvrant ainsi la voie à la versatilité des assertions identitaires imaginaires. Loin de méconnaître cette configuration historique, l'exposé de notre problématique et notamment notre volonté de différencier les registres imaginaires et symboliques de l'identité nécessitent la construction *idéaltypique* de ces dernières.



imaginaire (“il n’y a pas d’Autre, le seul Autre imaginable c’est moi, je suis un *self-made-man* et je veux être perçu comme tel”) et la manière dont on [la science] peut concevoir le sujet imaginaire (en débusquant la rhétorique du sujet imaginaire). Car si le sujet imaginaire se prétend autofondé et s’il ne veut rien savoir des entités et énonciateurs collectifs auxquels se soumet le sujet symbolique, le registre imaginaire n’en demeure pas moins assujéti à l’autre (par un jeu de miroirs entre le sujet imaginaire et le regard de ses alter ego). Mais cette reconnaissance que le sujet imaginaire souhaite obtenir du regard admiratif de ses semblables s’avère très incertaine. Et le sujet imaginaire ne peut que soupçonner la mauvaise volonté de ses semblables pour qu’il soit véritablement reconnu comme un sujet imaginaire (surtout s’il présume, de manière totalement paranoïaque, en bon sujet imaginaire qu’il est, que le semblable prétend lui aussi être l’Autre...). Le sujet imaginaire se retrouve alors contraint et forcé à faire « *appel à l’Autre symbolique* ». Contre toute attente, il ne peut se passer des « *autrui généralisés* »<sup>756</sup> pour ratifier son identité. Nous pouvons ainsi avancer avec Brigitte Hatat, que ce sont surtout dans la parole des *autrui généralisés* que sont les institutions que l’individu cherche la confirmation de ses prétentions identitaires, qu’elles soient d’ordre symbolique (“je suis quelque chose”) ou imaginaire (“je suis tout”) :

*« Bref, on en appelle à l’Autrui généralisé, on compte sur lui, on nourrit une attente. Cette instance de réassurance peut passer aussi bien par la réussite scolaire et l’inscription dans un travail stable que par la connivence avec le facteur, une certaine familiarité avec des travailleurs socioculturels de proximité, les rapports avec l’appareil d’assistance sociale... ou les propos tenus à l’enquêteur sociologue. Cette structure d’altérité est décisive puisqu’elle reconnaît l’insuffisance radicale du proche, du semblable, des Autrui significatifs, de tous ceux qui partagent mon territoire (et de plus ma couleur de peau ou ma religion) à définir une place et à légitimer mon existence »*<sup>757</sup>.

Dès lors, puisque seule la *nomination* émise par une instance symbolique assure l’*ancrage* identitaire du sujet imaginaire, le discours identitaire imaginaire peut être considéré comme un mécanisme de défense visant à *dénier* l’existence d’un Autre irréductible au sujet et le

---

<sup>756</sup> « On peut appeler la communauté organisée ou le groupe social qui donnent à l’individu l’unité du soi « l’autrui-généralisé ». L’attitude de l’autre-généralisé est celle de toute la communauté », G-H Mead, *L’Esprit, le Soi, la Société*, Paris, PUF, 1963, p. 131.

<sup>757</sup> J-M. de Queiroz, « Discrimination et mixité. Ingénierie sociale ou art des mélanges ? », *Ville-École Intégration Enjeux*, n° 135, décembre 2003, p. 62.

déterminant. Le *déni*, plus que le refoulement, exprime selon nous le rapport ambivalent que le sujet imaginaire entretient avec les figures de l'Autre, déni qu'il ne cesse d'articuler à travers la célèbre formule proposée par Octave Mannoni du « *Je sais bien mais quand même.* »<sup>758</sup> : *Je sais bien* que mes prétentions d'autofondation sont illusoires, *mais quand même*, c'est tellement jouissif que je ne parviens pas à me faire à ce satané principe de réalité.

Maintenant, si nous essayons de mettre en scène de manière très synthétique le sujet imaginaire, nous pouvons à nouveau nous référer aux productions cinématographiques, de la même manière que nous nous sommes référés au documentaire *Jesus Camp* afin de mettre en scène de manière idéaltypique le sujet symbolique. Concernant l'idéaltype du sujet imaginaire, nous n'allons pas nous référer à un documentaire mais un film de fiction, lui-même tiré d'un roman.

Quand nous nous sommes mis en tête de "mettre en scène" le sujet imaginaire, nous sommes partis à la recherche d'un film dans lequel nous pouvions retrouver les dérives et les excès qu'impliquent la désymbolisation du monde : individualisation et précarisation des références identitaires, réduction du rapport au temps à l'immédiateté événementielle, désinvestissement de la sphère politique et à l'inverse surinvestissement narcissique d'un corps sommé d'être "performant", etc. Sachant que cette désymbolisation, nous ne l'identifions pas comme les symptômes d'une individualité postmoderne mais plutôt comme ses rejets et effets pervers et qui ont incité certains chercheurs à substituer au terme de postmodernité celui de surmodernité<sup>759</sup> ou encore celui d'hypermodernité<sup>760</sup>.

Or, si le documentaire *Jesus Camp* nous a permis de mettre en scène l'exacerbation du registre d'identifications symboliques, nous retrouvons l'exacerbation du registre imaginaire à travers le personnage central du roman de Bret Easton Ellis *American psycho*<sup>761</sup>, édité en 1991 et adapté au cinéma par Marry Harron en 2000. On y retrouve donc Patrick Bateman, un « *yuppie* », c'est-à-dire un *golden boy* (on dirait aujourd'hui un *trader*) conduit sur la voie de l'excès parce que véritablement assujetti à l'image de perfection qu'il désire renvoyer. Le fait qu'il appréhende son corps comme un fétiche, une idole, l'amène ainsi à utiliser quotidiennement toute une gamme de produits cosmétiques (gel moussant, crèmes, gommage,

---

<sup>758</sup> Nous nous référons ici à Octave Mannoni et à son article « Je sais bien, mais quand même » publié dans les *Clés pour l'imaginaire ou l'Autre scène. Le Théâtre et la Folie* (Paris, Éditions du Seuil, 1969), cette formule indiquant parfaitement selon lui comment une idée peut survivre au démenti de l'expérience.

<sup>759</sup> M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

<sup>760</sup> N. Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Érès, 2004.

<sup>761</sup> B. E. Ellis, *American psycho*, Paris, Seuil, 1998

masque hydratant, etc.). De même, il surveille et entretient de façon effrénée son hygiène corporelle (à travers d'intenses séances de musculation, un régime drastique, etc.). Obsédé par la crainte de paraître ringard, il prête une attention minutieuse à son apparence vestimentaire et témoigne d'une susceptibilité exacerbée (par exemple lorsqu'il constate qu'un collègue possède une carte de visites plus esthétique que la sienne ou qu'on ose le confondre avec un autre *golden boy*, ce qui fait de lui "un semblable parmi les semblables", quelle horreur !). Enfin, il souffre de plusieurs addictions, comme en témoigne son appétit insatiable pour le sexe, les drogues ou encore le travail (il se définit d'ailleurs comme un « *bourreau de travail* », toujours « à 100% »).

*American psycho* est une critique acerbe de l'*American way of life* actuel en s'attachant à sa double face saine/malsaine puisque le personnage central, Patrick Bateman, est publiquement un véritable "modèle de réussite", une idole hypermoderne qui épate par ses performances professionnelles, sportives, intellectuelles, sexuelles. Mais il est aussi ce psychopathe qui massacre des individus à la tronçonneuse ou à coup de hache. Patrick Bateman est donc « à la fois la métaphore du malsain (psychopathe) et la métaphore du sain (yuppie). [...] *American psycho* suggère ainsi que le golden boy et le psychopathe (le rêve et le cauchemar américains) sont les deux faces d'une même médaille [...] »<sup>762</sup>. L'analyse que David Roche réalise de l'ouvrage et de la version cinématographique d'*American psycho*<sup>763</sup> confirme l'interprétation que nous opérons de ce personnage et que nous érigeons ainsi en idéaltype du sujet imaginaire. Ainsi, David Roche explicite toute "la mise en scène de la vie quotidienne" d'un personnage qui se focalise sur l'image idéale de son corps et le regard des autres. C'est un être de surface, Bret Easton Ellis jouant d'ailleurs sur le mot "hypergood/hypergod" afin de marquer le fait que le personnage s'identifie en démiurge (il se prend pour l'Autre) à partir de ses performances "hors du commun" :

« Les personnes que rencontrent Patrick sont toujours décrites en fonction de leurs vêtements et de manière plus générale de leur apparence, au point que Patrick les décrit à chaque fois qu'ils changent de parure comme si ce n'était plus les mêmes individus. [...] l'être est entièrement conçu en terme d'avoir [...] réifié, le soi est très littéralement sa "self-image". [...] L'étiquette-yuppie est toute entière concernée par le regard de

---

<sup>762</sup> David Roche, *L'imagination malsaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 71-72.

<sup>763</sup> David Roche y analyse aussi les films de David Cronenberg et David Lynch.

*l'autre [...] Dans le monde diégétique de American Psycho, devenir une célébrité, c'est accéder au statut de prophète : c'est en quelque sorte devenir un 'hypergo(o)d'.* »<sup>764</sup>

Et nous retrouvons aussi à travers ce personnage cette quête éperdue de l'excellence dans laquelle le sujet imaginaire (Narcisse) finit par se noyer. L'égoïsme exacerbé et les délires de grandeur de Patrick Bateman le conduisent à utiliser chaque scène de son quotidien pour se convaincre et convaincre autrui de sa toute-puissance. Ses attentes de reconnaissance ne s'inscrivent pas dans un registre symbolique mais s'énoncent « *dans le contexte narcissique du superlatif* », comme le précise parfaitement Jean Cournut : « *Encore faut-il distinguer deux niveaux de revendications : en termes de comparatif ou en termes de superlatif. Se défoncer pour démontrer que l'on est plus fort que... : c'est le registre œdipien de la rivalité du fils et du père, ou de la fille et de ses propres idéaux. Par contre, se défoncer pour démontrer que l'on est, non pas puissant, non pas plus fort que..., mais le plus fort, celui qui a pris tous les risques et qui en a triomphé, on est alors dans le contexte narcissique du superlatif, du fantasme de toute-puissance.* »<sup>765</sup> Patrick Bateman "se défonce" (et défonce autrui à coups de hache) parce qu'il est poussé par ce désir de devenir-Autre, en dépit de son insatisfaction interminable à pouvoir s'en assurer : « *C'est que ce code de l'épurement du corps est fait pour pousser le soi à bout, comme le montre l'emploi du comparatif dans cette devise qu'énonce Patrick : "On peut toujours être plus mince [...] On peut toujours... être mieux".* »<sup>766</sup>

Sur un plan plus général, nous pouvons avancer que le personnage Patrick Bateman incarne, de manière idéaltypique, une individualité hypermoderne. Étiquette par laquelle nous désignons les individus qui se distinguent par leur démesure et leur volonté de jouer constamment avec les limites, à commencer par celles de leur propre corps, à l'image des pratiquants du sport extrême. Le préfixe "hyper" désigne l'excès avec lequel ils appréhendent notre modernité et notamment :

- la consommation, par exemple à travers la volonté de toujours posséder le dernier téléphone portable *high tech* ou le costume dernier cri ;

- l'entretien et la présentation de son corps. Nous vous renvoyons ici aux nombreux rituels quotidiens du *golden boy* mis en scène dans *American psycho* ;

---

<sup>764</sup> *Idem*, pp. 112-113

<sup>765</sup> J. Cournut, « Les défoncés » in *L'individu hypermoderne*, op. cit., p. 68.

<sup>766</sup> *Idem*, p. 156

- la volonté de contrôler et d'exploiter la nature, à travers la déréglementation des OGM, l'exploitation des ressources du sous-sol, etc., et au détriment des écosystèmes et de la santé publique ;

- la volonté de transformer voire de ré-engendrer l'humain. Nous pensons ici à la pratique excessive de la chirurgie esthétique mais aussi aux projets de modifications génétiques prénatales (invitant par exemple les parents à choisir la couleur des yeux de leur futur enfant...). Projets nourrissant le fantasme de donner naissance à une post-humanité (le cyborg, etc.) ;

- la volonté de créer une autre réalité, une réalité virtuelle plus "réelle que le réel", excès particulièrement en vigueur au Japon où des individus vont jusqu'à construire une conjugalité virtuelle à travers l'achat d'une poupée moulée que l'individu habille, avec qui il mange, regarde la télévision, a des relations sexuelles, etc.

L'individu hypermoderne réalisant ces excès avec ostentation, afin de se différencier des gens ordinaires tout en misant sur le fait que ces derniers reconnaissent sa perfection et sa supériorité. Loin de cultiver la culture bourgeoise de l'entre soi, il n'hésite pas à emprunter la voie du populisme afin que autrui, réduit au statut de public, puisse reconnaître, mais aussi se soumettre, à son omniscience et son omniprésence. Il se différencie de l'ordinaire en se dépassant, mieux, en se défonçant, quitte à en faire un peu trop...

L'individu hypermoderne, idéal type du sujet imaginaire, est donc ce "héros" qui se réalise à travers une quête permanente de dépassement. Sa raison d'être ne se situe pas dans le registre du temps long mais dans celui de l'instant. C'est la sensation de l'urgence, de la pression, la submersion et la fuite en avant qui donnent un sens à son vécu. Ce faisant, la pratique du sport extrême, gage de sensations fortes, est un des meilleurs moyens de se réaliser et de se trouver une raison d'être :

*« On pourrait dire que le sens est donné par la sensation unique éprouvée par le sportif de l'extrême, sensation qu'il cherchera à renouveler pour se sentir exister. [...] la quête de jouissance par le débordement permanent [...], la cavalcade et le "maelström permanent" constituant une façon de se sentir exister et de tromper l'ennui, tout en conjurant l'angoisse de la mort. »<sup>767</sup>*

## **B. Identifications imaginaires et interactionnisme**

---

<sup>767</sup> N. Aubert, « L'intensité de soi » in N. Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Érès, 2004, p. 85.

Nous avons d'ores et déjà mis en évidence plusieurs passages des dits et écrits des (apprentis) sociologues de *l'Université* dans lesquels nous retrouvons des identifications imaginaires de soi ou d'autrui. Ainsi pouvons-nous revenir sur les extraits d'entretien de Louis C, professeur de sociologie à *l'Université*, dans lesquels il met en scène de façon imaginaire sa trajectoire biographique au sein de la section, avançant qu'avant lui « *il n'y avait rien* » (ce faisant « *tout était à faire* ») et que de ce « *rien* » est advenue une des meilleures sections de sociologie française des années 1990 (une des « *plus dynamiques* », « *c'était très actif* »). Louis C énonce donc son histoire de vie au sein de la section « *dans le contexte narcissique du superlatif* », en vantant tout ce qu'il a pu « *créer* » et qualifiant d'« *incroyable* » tout ce qui lui et son collègue Nathan I ont pu produire (« *on a produit, on a produit, on a fait des trucs... c'était incroyable* »). Son discours s'inscrit alors dans le mythe de l'autofondation et Louis C s'engouffre dans la figure du *self made man* puisqu'il ne rattache à aucune condition sociale de possibilité le développement « *incroyable* » de la section.

Avant d'aborder des extraits significatifs dans lesquels le discours des apprentis sociologues s'inscrit dans le registre identificatoire imaginaire, nous pouvons tout d'abord appréhender à partir de cette grille de lecture la manière dont les sociologues interactionnistes tendent à identifier leur population d'étude<sup>768</sup>. En effet, nous pouvons constater que le discours sociologique interactionniste tend à se focaliser sur la spatialité des interactions en face à face (la définition de la situation), plutôt que d'interroger leur contexte socio-historique d'émergence (économique, juridique, idéologique, politique, etc.) ou les différentes figures symboliques interpellées par les acteurs (constituant une forme d'altérité transcendant ego et son alter ego et ainsi un troisième terme structurant leurs interactions). Ce qui laisse à penser que tout se joue dans le présent de l'interaction. Or, Dany-Robert Dufour remarque justement que l'autoréférentialité identitaire implique un rapport au temps très spécifique puisqu'en l'absence d'une figure de l'Autre, « *le sujet ne parvient pas à se déployer dans une spatialité et une temporalité suffisamment amples. Il reste englué dans un présent où tout se joue.* »<sup>769</sup>

---

<sup>768</sup> Nous nous intéressons particulièrement ici au paradigme interactionniste mais il est évident que nous retrouvons aussi des identifications imaginaires dans les discours sociologiques s'inscrivant dans d'autres paradigmes. Cela dit, ce sont à travers nos lectures des sociologues interactionnistes et les entretiens que nous avons effectués avec des (apprentis) sociologues qui s'identifient comme tels que nous avons retrouvé avec le plus de récurrence et de prégnance de telles identifications. Enfin, le paradigme interactionniste n'est pas aussi homogène que nous pouvons sembler ici le présumer et ce sont avant tout nos lectures de Herbert Blumer, Erving Goffman et Anselm Strauss ainsi que les entretiens effectués avec quelques (apprentis) sociologues de *l'Université* que nous prenons ici comme terrain d'analyse, soit une portion des sujets qui s'identifient comme interactionnistes et ne représentent aucunement la totalité du paradigme.

<sup>769</sup> *Idem*, p. 41.

Le fait de rester « *englué dans un présent où tout se joue* » conduit le sujet imaginaire à être extrêmement captif mais aussi susceptible vis-à-vis des paroles que ses alter ego lui adressent, parce qu'elles sont perçues (sur un mode souvent paranoïaque) comme ce qui va lui faire “perdre la face” et lui faire perdre le « *contrôle de l'interaction* »<sup>770</sup>. Or, cette perception paranoïaque de son alter ego remet en question le lien social mais aussi l'exercice collectif de la dispute, puisque le sujet imaginaire, afin de ne pas perdre sa majestueuse face, tend à agresser son alter ego dès qu'il lui adresse la moindre critique, prétendant être en situation de légitime défense parce qu'il se persuade qu'autrui est en train de l'agresser et de le nuire (voire de l'anéantir). La situation peut sembler surinterprétée mais c'est pourtant bien à ce type de scènes paranoïaques que nous avons assistées à l'occasion de notre observation participante au sein de *l'Université*, la prépondérance du registre imaginaire parmi certains apprentis sociologues les rendant d'une susceptibilité extrême à l'égard de toute critique, comme si c'est tout leur être qui se jouait à chaque interaction. Situation paranoïaque que relève aussi Dany-Robert Dufour, voyant dans l'avènement du sujet imaginaire (s'autoproclamant Autre et surinvestissant sa dimension narcissique) une véritable inhibition de la réflexivité et des débats scientifique, du fait que l'enjeu en est moins la vérité que la notoriété, la reconnaissance, bref, le fait de ne pas “perdre la face” :

« *C'est tout l'univers critique qui se trouve ainsi atteint. On commence à voir en amphithéâtre d'université des situations où une remarque critique d'un étudiant envers la proposition d'un autre peut déclencher une bagarre dans la mesure où le sujet critiqué “subit la honte” et se trouve atteint dans sa personne même.* »<sup>771</sup>

Or, en considérant que ce genre de lecture paranoïaque du réel va de soi, *i.e.* en se contentant de proposer un “compte-rendu” de ce type de mise en scène de la vie quotidienne, sans le rattacher à ses conditions sociales et socio-historiques de possibilité, le sociologue interactionniste constitue non pas l'analyste mais plutôt l'idéologue du sujet imaginaire, lequel trouve dans la littérature interactionniste une rationalisation à ses délires d'interprétation. Le

---

<sup>770</sup> En passant du sujet symbolique au sujet imaginaire, nous passons d'une problématique de *la place* (inscrivant le sujet au sein d'un espace social de positions) à une problématique de *la face* (inscrivant le sujet dans un face à face avec son alter ego, avec notamment enjeu le contrôle de l'interaction). Ce que résume parfaitement Gérard Mauger dans le compte-rendu d'un ouvrage d'Anselm Strauss, à l'occasion de sa traduction française : « *toute interaction expose au danger de “perdre la face” ou de “la faire perdre” (Goffman), stratégies et tactiques mises en œuvre (interruptions, excuses, actes de validation, etc.) visent à conserver le contrôle (inconscient ou conscient) de l'interaction.* » (G. Mauger, « Compte rendu à Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme », *Politix*, vol 6, n°21, 1993, p. 143)

<sup>771</sup> *Idem*, p. 41.

sujet imaginaire est naturalisé dans la sociologie interactionniste, il devient “naturel” de se percevoir, s’apprécier et de construire son identité en restant « *englué dans un présent où tout se joue* », à travers le rôle de miroir d’autrui (le semblable, l’alter ego) et ses « *capacités d’auto-réflexivité* » qui semblent ni plus ni moins que tomber du ciel :

« *En d’autres termes, l’homme a une “capacité d’auto-réflexivité” (Mead) et une des facettes de l’interactionnisme est de définir un processus interprétatif (de soi-même, de l’autre influencé par soi-même, de soi-même influençant l’autre et influencé par l’autre...), mais toujours enraciné dans le flot de l’interaction et de la vérification des anticipations.* »<sup>772</sup>

Et c’est bien dans le registre imaginaire des identifications que Gérard Mauger inscrit des sociologues interactionnistes comme Herbert Blumer, Erving Goffman et Anselm Strauss lorsqu’il souligne que ces trois auteurs « *reconnaissent l’importance à accorder aux opinions d’autrui ou aux évaluations en miroir* » tout en affirmant le rôle majeur des capacités d’auto-réflexivité des acteurs (en concevant les acteurs sociaux comme des « *êtres volontaires et ingénieux*. *En d’autres mots, ils plaident en faveur d’un retour à un aspect subjectif et spontané du soi que George Herbert Mead (1934) a appelé métaphoriquement le “Je”* »<sup>773</sup>).

### **C. La rencontre des apprentis sociologues avec les figures imaginaires de l’Université**

Tous les sociologues et apprentis sociologues que nous avons interrogés nous ont fait part de rencontres clés : un parent, un grand-parent, un instituteur, un professeur du secondaire mais

---

<sup>772</sup> I. Baszanger, « Introduction. Les chantiers d’un interactionnisme américain » in A. Strauss, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, Éditions L’Harmattan, 1992, p. 15.

<sup>773</sup> G. Mauger, « Compte rendu à Miroirs et masques. Une introduction à l’interactionnisme », *op. cit.* Si nous appréhendons les philosophies contemporaines à partir de cette grille de lecture, c’est probablement dans la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre que nous trouverions une explicitation des identifications imaginaires. Ainsi pouvons-nous relever deux passages de *L’être et le néant*, dans lesquels est identifié un sujet totalement captivé et insécurisé par le regard de l’autrui et ce faisant toujours en conflit avec lui, comme dans le portrait sociologique que livrent les sociologues interactionnistes précédemment cités : « *Sans cesse ballottés de l’être-regard à l’être-regardé, tombant l’un à l’autre par des révolutions alternées, nous sommes toujours, quelle que soit l’attitude adoptée, en état d’instabilité par rapport à autrui* » ; « *Les descriptions qui vont suivre doivent être envisagées dans la perspective du conflit. Le conflit est le sens originel de l’être-pour-autrui* » (J-P. Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1943, p. 459 puis p. 413). Et nous pouvons d’ailleurs nous référer à l’analyse que Louis Pinto réalise de la philosophie sartrienne concernant cette problématique : « *Exposé au regard, le corps est vulnérable, ou plutôt il est la vulnérabilité d’autrui rendue manifeste parmi les choses [...] L’expérience de l’autre semble ainsi enfermée dans l’alternative, quelque peu brutale et inquiétante, d’une sorte de jeu à somme nulle toujours recommencé (ou bien ma liberté ou bien la sienne). [...] Comme il y a nécessairement un vainqueur et un vaincu, il en résulte que la rencontre de l’autre oscille entre deux “attitudes primitives” symbolisées par le sadisme et le masochisme.* » (L. Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 143).



aussi un professeur de sociologie. Plutôt que de nous attarder sur l'identité de ces différentes "figures clés" de leur histoire de vie, nous souhaitons surtout rendre compte de la manière dont ces figures sont identifiées.

Or, si ces figures clés sont souvent identifiées comme des figures symboliques, c'est-à-dire comme les porte-parole d'une figure de l'Autre, à l'instar par exemple du grand-père maternel de Modeste D qui constitue l'agent de transmission par lequel circule la mémoire ouvrière de sa famille<sup>774</sup>, nous ne pouvons toutefois réduire les figures clés des sociologues et des apprentis sociologues à leur fonction de relais symbolique. Car, bien souvent, ces figures clés sont aussi identifiées par leur caractère « *exceptionnel* » ou « *extraordinaire* », sans être spécifiquement rattachées à des conditions sociales de possibilité (qui relativiseraient le caractère "hors du commun" de ces figures). On peut ainsi avancer que les figures clés des (apprentis) sociologues constituent à la fois des figures symbolique et imaginaires. Et nous nous intéresserons particulièrement ici au registre imaginaire par lequel elles sont identifiées.

Ainsi, Anna B ne tarit pas d'éloges concernant Nathan I, professeur de sociologie à l'Université durant les années 1990, avançant qu'il « *donnait des cours extraordinaires* » tandis que Marina E perçoit César E comme « *un directeur de recherche exceptionnel* », trait hors du commun qu'il partage avec Théodore G, un maître de conférences de l'Université actuellement encore en activité et qui a co-tutellé ses mémoires de licence et de master avec César E et que Marina E estime constituer un membre de jury « *extrêmement critique et érudit* ». Et lorsque Stanislas B nous décline les différentes figures clés de son histoire de vie avec la sociologie, il évoque à de nombreuses reprises Nathan I, que Stanislas B perçoit comme un « *enseignant brillantissime* », rien que ça ! De même, il nous parle des « *apports fondamentaux* » qu'il a reçus de Nathan I et revient notamment sur un de ses cours qui restera à jamais gravé dans sa mémoire d'apprenti sociologue (désormais devenu maître de conférences) :

« *C'est à dire que moi j'ai des souvenirs de ces enseignements, que j'ai toujours là dans ma tête, c'est quelque chose que je n'ai pas oublié, parce que ils m'ont vraiment... ils*

---

<sup>774</sup> La fonction symbolique des rencontres clés des sociologues et apprentis sociologues ne consiste pas uniquement à constituer le *relais symbolique* d'une chaîne signifiante. Ces rencontres clés et plus largement les éléments clés d'une histoire de vie peuvent aussi constituer des *repères symboliques*. On peut se référer ici à la fonction de repère symbolique qu'a eu le paradigme structuraliste pour Stanislas B. En effet, lorsque nous lui demandons de nous raconter sa rencontre avec les divers auteurs et courants sociologiques, les sympathies et antipathies qu'elles ont provoquées chez lui, Stanislas B nous répond alors que le structuralisme lui a redonné un sens à sa vie (à la fois signification et direction), ce qui donne par ailleurs un aspect religieux à sa rencontre avec la sociologie : il estime donc avoir eu « *un engouement très prononcé pour... au sens large, tout ce qui était approche structuraliste. Et je pense que c'est lié au fait que c'était en première année et deuxième année de licence. Après ça n'émerge pas, enfin... ça émerge à un moment de mon histoire personnelle qui fait que tout ça m'a aidé à donner du sens même dans ma vie...* » (Stanislas B)

*m'ont vraiment donné de solides bases sur les enjeux pour le coup philosophiques et épistémologiques. Et notamment le cours de Nathan I, qui pour moi est le grand cours que j'ai eu à l'Université. » (Stanislas B)*

Nous pouvons préciser ici que le caractère « *brillantissime* » rattaché à la personne du sociologue est aussi associé, par contiguïté, aux objets produits par ce sociologue, tel un livre par exemple. Ce livre sera lui aussi coupé, isolé de son historicité, c'est-à-dire qu'il ne sera pas conçu comme un relais symbolique et un maillon, pris dans une chaîne de livres qui le précèdent, l'excèdent et lui survivront, mais sera avant tout perçu comme ce par quoi l'apprenti sociologue en « prend plein la face » (demeurons dans le champ discursif de la « *face* », propre au registre imaginaire). Stanislas B inscrit donc son discours « *dans le contexte narcissique du superlatif* »<sup>775</sup> lorsqu'il nous parle de *Devenir des sociétés paysannes*, un ouvrage de Georges Augustin qui constitue à ses yeux un « *livre remarquable* », « *magistral* », un livre qui est « *la référence* » indépassable :

*« Et à cette époque, je découvre un livre remarquable de Georges Augustin, qui s'appelle Devenir des sociétés paysannes et... je ne me rappelle plus exactement le titre, qui est donc une véritable historiographie, de l'histoire des modes de transmission des patrimoines fonciers en Europe. C'est un livre magistral, pour moi c'est la référence, je pense qu'il n'y a personne qui a fait mieux... » (Stanislas B)*

Autre lecture sociologique qui lui en a « mis plein la face », l'article de Pierre Bourdieu « La jeunesse n'est qu'un mot », que Stanislas B évoque comme une « *révélation* » qui l'a « *explosé* » par sa force critique. Pierre Bourdieu constitue par ailleurs l'auteur clé de Stanislas B (en dehors des professeurs de Louis C) et l'a « *beaucoup passionné* ».

Plus largement, quand il évoque l'équipe pédagogique dont il a bénéficiée lors de sa formation au sein de *l'Université*, il estime avoir eu affaire aux « *meilleurs profs qu'il y a eu à [l'Université]* ». Et s'ajoute donc à l'enseignement « *brillantissime* » de Nathan I le « *contenu extraordinaire* » des cours de Robert L, lui aussi professeur de sociologie à *l'Université* durant les années 1990.

Un autre symptôme discursif nous permet d'avancer que les figures clés que les apprentis sociologues évoquent lorsqu'ils nous racontent leur histoire de vie avec la sociologie constituent

---

<sup>775</sup> J. Cournut, « Les défoncés » in *L'individu hypermoderne*, op. cit., p. 68.

notamment des figures imaginaires. En effet, les apprentis sociologues mettent souvent en avant les prouesses théâtrales de ces figures clés, qui sont ainsi identifiées pour leur mise en scène, leurs effets dramatiques mais aussi le fait que ces professeurs constituent de véritables séducteurs. Ainsi, Stanislas B parle en ces termes de Robert L (« *c'est un grand séducteur* »), évoquant le fait que ce côté séducteur (on pourrait parler avec Max Weber d'autorité charismatique) « *donnait une force à son enseignement* ». Chaque cours magistral de Robert L a des allures de spectacle, avec un acteur qui effectue sa performance face à un public autant médusé qu'amusé : « *En fait derrière je dirais tout le foin qu'il faisait, parce que c'est qu'il est... on était mort de rire tout le temps, c'était incroyable. Pourtant derrière, il y avait énormément de contenu* ».

Ce côté à la fois séducteur et théâtral, nous l'avons retrouvé à de nombreuses reprises parmi les récits de vie des apprentis sociologues de *l'Université* lorsqu'ils nous ont parlé de Louis C. Nous avons déjà évoqué le « *personnage* » atypique qu'est Louis C au sein de *l'Université* dans notre première partie. Nous pouvons ici confirmer le registre imaginaire à partir duquel Louis C se donne à voir, se mettant souvent en scène comme un rebelle, hors la Loi ou jouant constamment avec les limites et donc avec les règles du champ. Louis C se chargeant notamment chaque année d'un cours d'introduction à la sociologie pour la première année de licence, plusieurs apprentis sociologues nous affirment être « *rentrés en sociologie* » grâce à Louis C et ses talents de « *rabatteur* » (ce que nous ont d'ailleurs confirmés plusieurs de ses collègues de *l'Université*). On peut constater ici un certain décalage entre la manière dont Louis C s'identifie et la manière dont les apprentis sociologues l'identifient, puisque ce dernier prétend justement ne pas être « *dans la séduction avec les gens* »<sup>776</sup>.

Ainsi, s'il existe bien une figure clé imaginaire dans l'histoire de vie de Stanislas B avec la sociologie, c'est indéniablement Louis C. Ce dernier est ni plus ni moins que la personne qui a fait « *rentrer [Stanislas B] en sociologie* » :

« *Moi Louis C, je vais dire les choses telles qu'elles sont, là j'assume, je suis rentré en sociologie grâce à [Louis C]. C'est [Louis C] qui fait que je suis rentré en sociologie... [...] Et je considère que [Louis C] est un événement clé dans mon parcours*

---

<sup>776</sup> Louis C nous déclare ne pas être dans la séduction en nous parlant de la relation qu'il entretient avec une de ses doctorantes et à qui il n'a pas hésité à dire qu'elle pouvait aller voir ailleurs si elle n'était pas satisfaite de ses remarques : « *Et moi je l'ai toujours fait chier, c'est même un point où à un moment, elle s'est posée la question de changer de directeur de thèse, je lui ai dit "mais, changez !", je lui ai dit, parce que je ne suis pas dans la séduction avec les gens.* » (Louis C)

*quoi, c'est une figure. Voilà quoi, c'est une figure, qui a joué un rôle à un moment donné, dans mon adhésion, enfin ce n'est même plus de l'adhésion, dans ma passion, parce que moi la sociologie c'est vraiment une passion.... » (Stanislas B)*

De même, la rencontre d'Anna B avec la sociologie est d'abord sa rencontre avec le personnage Louis C, un acteur au sens plein du terme, qui l'a « *subjugué* ». Mais il est tout aussi intéressant de relever que si Louis C constitue une figure imaginaire pour beaucoup d'apprentis sociologues de *l'Université* et s'il a joué un rôle important dans leur goût et leur investissement pour la sociologie, beaucoup d'apprentis sociologues nous ont aussi fait part de la déconstruction progressive de cette figure imaginaire, au fur et à mesure de leur parcours universitaire, à force d'assister au même « *show* » année après année. Faute de renouveler son répertoire théâtral mais aussi du fait que certains apprentis sociologues n'ont plus les mêmes attentes dès lors qu'ils sont arrivés à un stade ultérieur de leur formation, Louis C perd de son autorité charismatique :

*« Mon premier cours de socio c'était avec [Louis C], qui m'a en plus subjugué, dans sa manière de faire... très théâtrale, et on ne peut pas dire, c'est quand même un rabatteur de la socio, en tout cas à l'époque... [...] mon tout premier cours, à mon premier cours de socio avec [Louis C], quand je l'ai vu faire son théâtre, et bien je me suis dit "putain, je bosserais bien sur le rire"... [...] Et après je t'avoue que... Le show de [Louis C], si on peut appeler ça, mais quand tu as 20 ans, tu trouves ça génial... Et donc du coup ça m'a vraiment... voilà... » (Anna B)*

Et c'est de nouveau à cette figure imaginaire de professeur « hors la Loi » que Michel B se réfère lorsqu'il nous parle de sa rencontre avec le personnage Louis C, qu'il compare d'ailleurs avec le célèbre personnage télévisuel du « *Docteur House* », docteur hors du commun, qui consulte par exemple en basket et sans blouse médicale, délivrant des diagnostics dont seul lui a le secret... Michel B nous fait aussi part du temps d'adaptation nécessaire qu'il lui a fallu pour ne plus être « *subjugué* » par le personnage, qui inspire d'abord la peur avant d'apparaître plutôt dans le rôle du pitre de service :

*« [...] maintenant, je suis tout à fait à l'aise... depuis un an et demi on va dire, par rapport au type de provocation qui fait partie de sa propre personnalité, "à la docteur House", qui est parfois assez rigolo. Parfois il me fait marrer. Ça peut être marrant.*

*Ca peut rentrer dans le débat par la polémique. Ça peut être bien pour des gens confirmés. Parce que, au début, sans déconner, surtout quand tu viens d'ailleurs, comme le STAPS, alors là ça m'aurait paralysé. Parce que déjà que moi je me souviens, quand je suis arrivé au premier séminaire de socio avec [César E] et [Barbara B], c'est à peine si j'osais bouger le bras pour prendre mon stylo. Et ça, je ne sais pas s'ils en sont rendus compte, mais j'étais loin d'être le seul, parce que M. c'était le cas. Je pense que... [...] Alors c'est évident qu'une personnalité comme celle de [Louis C] d'emblée, bien là ça m'aurait plus conduit à abandonner qu'à continuer [i.e. s'il n'avait pas été sous la direction de Barbara B lors de sa bifurcation des STAPS à la section de sociologie et d'anthropologie de l'Université mais sous celle de Louis C] » (Michel B)*

Nous revenons à cette occasion sur une séance de séminaire du laboratoire à laquelle a participé Michel B et qui a été marquée par l'attitude provocatrice, emprunte de grivoiserie, de Louis C. Nous lui demandons alors comment il a vécu cette scène et notamment s'il a trouvé l'attitude de Louis C "normale" : « *Ça ne m'a pas du tout paru normal. Je me suis dit "mais qu'est-ce qu'il fabrique ce mec ?". Et je voyais bien que pour certains, ça ne les mettait pas bien à l'aise non plus...* » (Michel B). Enfin, si la figure imaginaire qu'est Louis C fait « rigoler » ou peut faire « peur » aux nouveaux venus au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de l'Université, s'il est souvent perçu dans un premier temps comme quelqu'un de « brillantissime » qui a « le don » commercial de « vendre » la sociologie aux étudiants inscrits en première année (en excellent rabatteur qu'il est), la face destructrice du sujet imaginaire apparaît aussi dans ses actes. Actes d'autant plus destructeurs que cette face imaginaire dispose d'une place hautement symbolique en tant que professeur des universités (et qui est reconnu par les apprentis sociologues par le mécanisme bien connu de la violence symbolique et que Louis C, sociologue bourdieusien, exerce en toute connaissance de cause). Il y a bien des témoignages que nous ne nous permettrons pas d'insérer ici (issus des témoignages informels de certains ex-étudiants et parfois amis ayant côtoyé de près le personnage Louis C et touchés de plein fouet par son langage performatif). Nous nous contenterons d'évoquer le témoignage de Stanislas B, qui reste dans un style assez « politiquement correct » et lapidaire lorsqu'il évoque le comportement incorrigible du sujet imaginaire Louis C :

*« [...] Et j'ai bifurqué direct en sociologie. Et ça c'est [Louis C], parce que je pense que... [Louis C] a ce don, en tout cas à l'époque, il avait le don de nous mettre face à*

*la question des prénotions, et nous pousser à rompre avec les évidences. Et je trouve que, là-dessus il est très fort. Après, à partir de la licence je pense que ce n'est pas un bon enseignant parce qu'il... enfin moi en tout cas, je trouve que... c'est dommage, c'est un vrai gaspillage des fois je me dis [Louis C]... Bref... Mais je ne comprends pas parce que c'est un... je trouve que c'est un type brillant, franchement je trouve que c'est un sociologue brillantissime, mais... bon, après dans le suivi des étudiants, bien... je ne sais pas, moi, en tout cas à l'époque, des gens qui étaient avec lui, il y a eu beaucoup de gâchis, des amis très proches... » (Stanislas B)*

Mais même les défauts avérés de certains enseignants semblent ne pas faire le poids face à leurs facultés “hors du commun”, qui compensent largement leurs défauts “humains” mais qui semblent si développés qu'ils en deviennent de nouveau “hors du commun”, à l'instar de Marcel M (professeur qui a enseigné à l'Université durant les années 1990) :

*« Alors [Marcel M], il avait à mon sens un grand problème, c'est que c'était un fainéant absolument extraordinaire... Donc il venait quasiment en cours les mains dans les poches... Et en même temps il avait cette faculté extraordinaire de nous transmettre énormément de choses. » (Stanislas B)*

Enfin, même si ce sont avant tout des professeurs de sociologie qui constituent des figures imaginaires clés dans le récit de vie des apprentis sociologues, ces derniers mettent aussi en scène des rencontres clés ayant lieu dans d'autres univers sociaux, même si on demeure souvent dans l'univers scolaire. C'est le cas par exemple de Michel B qui déclare avoir eu un professeur d'histoire au lycée qui « *était génial* » tandis que Stanislas B nous parle d'un professeur de français qu'il a eu aussi au lycée et qui constitue à ses yeux « *une figure* » que nous pouvons qualifier, entre autre, d'imaginaire, puisque Stanislas B le peint comme « *un fou* » :

*« Et parmi tout ça il y avait un prof, voilà... à qui j'ai envoyé mon livre quand je l'ai fini en 2004, un prof de français, qui a été, qui pour moi là aussi est quelqu'un... tiens encore une figure. Voilà c'était mon prof de français, qui était un type... c'était un fou... un mec brillantissime, et qui m'a fait vraiment aimer la littérature et l'écriture quoi, puisque j'écrivais très très mal et... voilà, il m'a appris à écrire... » (Stanislas B)*

De même, Anna B revient sur son professeur d'histoire quand elle était en troisième au collège, qui était « *vraiment quelqu'un* » et elle nous parle ainsi de son professeur de sciences économiques et sociales en seconde. De son côté, Marie C nous parle de son professeur de philosophie en terminale, qui était une professeur « *géniale* » et qui l'a ouvert au marxisme (nous sommes alors en 1970, l'ouverture des professeurs du secondaire durant les années 1990 se situant plutôt au niveau de l'écologie, passant ainsi de la figure symbolique de la Classe à celle de la Nature).

Quand la figure imaginaire (exceptionnelle, extraordinaire, hors du commun, géniale...) n'est pas un professeur de sociologie ou un professeur du secondaire, il s'agit très fréquemment du père de l'apprenti sociologue. Nous quittons donc l'univers social de la *skolè* pour investir celui de la famille où c'est une figure spécifique de père imaginaire que nous rencontrons : celui qui est brillant, talentueux mais qui a été contraint de ne pas effectuer de longues études, pour des raisons qui ne lui appartiennent pas (être l'aîné de la fratrie, injonction parentale pour intégrer la vie active, une guerre, etc.). Ce faisant, l'apprenti sociologue reprend le flambeau du moi idéal paternel frustré, réalisant un désir qui n'a pu être assouvi par la génération antérieure. Nous retrouvons notamment ce genre de roman familial dans le récit de vie de Marie C :

*« ... Et bien mon père en fait..., mon père en fait, je pense qu'il était assez brillant intellectuellement. Je pense ça. Simplement, il a fait l'école de l'horlogerie, à [X]., qui est l'époque, bon c'était..., bon c'est vrai que c'était un technique, il aimait la musique, il faisait de la musique d'ailleurs, il faisait de l'accordéon. C'est quelqu'un... Je pense qu'il était assez doué intellectuellement... à la fois technique et... on va dire un peu type ingénieur quoi, voilà. Il avait un peu ce profil là. Et que, donc il a fait l'école d'horlo., qui à l'époque, était quand même un bon diplôme, hein. [...]. Et, après son école d'horlo, et bien il voulait faire des études ou... voilà, sauf que, je crois que... je ne sais même pas s'il a... alors, est ce que ça s'est coupé parce qu'il y a eu la guerre, après il y a eu la guerre et il n'a pas pu faire les études qu'il voulait, après il a fait le service militaire, après bon voilà. Je crois même qu'il n'a pas pu faire sa dernière année, enfin bon, ça a coupé net, et voilà. Et après c'était un peu fichu quoi. Il n'y avait pas la possibilité de récupérer... Et je pense que lui, oui, il était aussi très favorable, voilà il avait la même... alors lui pour le coup je pense que, lui il était l'aîné de quatre... et donc, [...] Après mon père, il a été menuisier pendant un temps et puis après il a été fonctionnaire, il était agent d'entretien dans la menuiserie, donc il ne gagnait pas... il était fonctionnaire mais, à un niveau pas très élevé, voilà... Mais il aimait lire, oui je*

*pense, il était très curieux, en tout cas intellectuellement, ça c'est clair hein.* » (Marie C)

Le poids de la transmission du moi idéal familial se fait par contre sentir chez certains apprentis sociologues, qui subissent autant qu'ils vénèrent les prouesses exceptionnelles de leur père, sujet supposé savoir. C'est particulièrement prégnant dans le récit de vie de Michel B, où nous retrouvons tout comme dans le récit de Marie C la mise en scène d'un père (sur)doué, qui « collectionnait les prix à l'école primaire », qui dispose d'« une certaine culture » et d'une « approche de l'histoire intelligente », mais sans pour autant obtenir un important capital scolaire (il possède un baccalauréat). Mais on retrouve aussi dans le récit de Michel B le fait qu'il ait été fortement comparé à ce père exceptionnel durant la phase primaire de sa socialisation<sup>777</sup>, du moins est-ce ce que Michel B s'est imaginé, comme le révèle le lapsus révélateur qu'il commet lors de notre entretien :

*« Chez mon père, il y a un enjeu d'ascension sociale puissant, mon père il collectionnait les prix à l'école primaire, ma grand-mère j'ai entendu parler de ça toute ma jeunesse, d'autant plus que j'étais nul "alors, t'as vu, ton père, ce n'était pas comme toi"... Non, non, non. En plus, ce n'est pas vrai, je mens. Ma grand-mère n'a jamais dit "ton père, ce n'était pas comme toi", mais qu'est-ce que j'ai pu entendre que mon père c'était le meilleur. Et puis avec le premier prix de français, et il avait le premier prix de maths, il avait le premier prix de machin... Bon, donc "fait chier quoi la mamie !". » (Michel B)*

À travers l'obtention d'un doctorat en sociologie, Michel B s'inscrit dans la lignée paternelle et son désir d'ascension sociale (car, « chez [son] père, il y a un enjeu d'ascension sociale »). En ce sens, il s'inscrit dans un ordre symbolique, en tant qu'il est bien « le fils de » son père, mais cet ordre symbolique se noue avec le registre imaginaire qui l'oblige à être digne de l'exceptionnalité de la lignée paternelle, son père constituant une véritable figure mythique du *self-made-man*, défiant les statistiques des sociologues « déterministes », envers qui Michel B a la dent dure... On peut ainsi supposer que c'est notamment en puisant dans son imaginaire familial que Michel B trouve les meilleurs arguments pour rejeter les sociologues « déterministes » (signifiant qui a valeur de stigmaté dans les schèmes de perception de Michel B), Pierre Bourdieu en tête :

---

<sup>777</sup> Ce qui est peut-être aussi le cas de Marie C mais elle ne nous en a aucunement parlé en tout cas.



« Mon père il a eu son baccalauréat. Il s'est engagé dans l'armée et en fait il a passé tous les concours à l'armée. En fait, ce qui est très particulier chez mon père, peut-être qu'il y a une relation à faire là, je n'en sais rien, il est passé officier par le rang. Parce que, normalement, pour être officier, il faut aller à St Cyr. Or, lui, il est passé par le rang et il a passé des examens par le rang. Il y en a 2% par an qui passent officiers par le rang, c'est très très rare, et il est passé officier par le rang. Et il n'est pas passé officier dans n'importe quel truc en plus. » (Michel B)

#### **D. Sujet imaginaire, es-tu là ?**

Maintenant, concernant le fait de savoir si les apprentis sociologues s'identifient ou non comme des sujets imaginaires (*i.e.* si certaines de leurs assertions sont marquées par la prédominance du registre d'identifications imaginaires), nous pouvons tout d'abord avancer que l'imaginaire est généralement le registre le moins mobilisé par les apprentis sociologues dans le cadre de leur récit de vie (ce qui signifie donc bien qu'il est susceptible d'être bien plus fortement mobilisé dans d'autres contextes d'énonciation). Pour autant, cela ne signifie pas pour autant que ce registre soit absent des récits de vie. Nous le retrouvons de manière plus ou moins éparse, par exemple quand l'apprenti sociologue met l'accent sur son originalité ou sa marginalité qui font de lui un être moins commun qu'hors du commun. Citons par exemple le cas de Marie C qui déclare plusieurs fois durant l'entretien être identifié comme un « oiseau bizarre », que ce soit au sein de sa famille durant son enfance ou au sein de son univers professionnel<sup>778</sup>.

Mais parmi tous les entretiens effectués, c'est certainement en la compagnie de Michel B, dont nous venons d'évoquer le poids pesant du moi idéal familial, que nous avons retrouvé le plus d'identifications imaginaires. Ainsi, à de nombreuses reprises durant son récit de vie Michel B s'identifie comme une personne qui n'est pas comme ses semblables. Certes, il y rattache parfois des conditions sociales de possibilité, à commencer par le rôle socialisateur de son père, mais c'est pour le mettre alors en scène de façon imaginaire, comme nous avons pu

---

<sup>778</sup> « Et alors ce qu'il y a assez de marrant c'est que, en fait, comme je suis bien quand même repérée comme un oiseau bizarre, c'est souvent que les collègues ils me disent "Bon alors explique nous, donne nous les clés de lecture parce que là, nous..." » ; « Non, mais moi, par rapport à ça, moi je n'ai jamais été confronté aux sociologues, en réalité, d'abord parce que j'étais quand même un oiseau bizarre, donc on me tolérait dans les cercles ou quand je venais aux séminaires, etc., on m'écoutait poliment. » (Marie C) ; « Rebelle, très, très rebelle. Marginale, pas forcément, mais rebelle oui, contre tout. Et contre mes parents en particulier. Mais donc, voilà, c'est comme ça... » (Marie C)

en rendre compte (ce n'est pas n'importe qui, qui le socialise afin de devenir original, c'est un *self-made-man* !<sup>779</sup>).

Cette mise en scène imaginaire est plus ou moins marquée dans son discours. On la retrouve quand il nous parle rétrospectivement de ses cours de sciences économiques et sociales au lycée, durant lesquels il a pu se rendre compte qu'il disposait d'une forme de réflexivité que n'avait visiblement pas ses camarades de classe, même si Michel B modère ses capacités auto-réflexives en soulignant sa « *logique profane* ». Il n'empêche que le lycéen Michel B se perçoit comme un élève qui se démarque de la masse des étudiants, en se posant des questions que les autres ne se posent pas :

*« Bon, ça ne va peut-être pas paraître très modeste ce que je vais dire-là, ça ne fait rien. Je me suis dit [durant la période de son lycée] ‘Mais moi finalement, je m’interroge des fois’, des fois hein, ce n’est pas systématique, sur le fait que ‘Bien tiens. Ils ne sont pas comme nous. Ils ne sont pas comme nous, et ça peut s’expliquer’, avec une logique profane quand même. Si tu veux, ça n’allait pas forcément bien loin. Puis je me dis ‘Mais, les autres, ils n’ont pas compris ça. Je veux dire euh, ils ne se posent pas vraiment de questions’ des fois, je me suis dit. Bon. Et quand on a abordé, en plus, avec [le professeur de sciences économiques et sociales], Alain Girard, et que là on a vu, mais alors là c’était absolument génial comme entrée, parce que, sur le mythe du coup de foudre en plus, et qui montre comment ça se passe, tu te dis ‘Mais putain, c’est puissant ce truc. C’est génial ! Il explique exactement comment les gens, ils arrivent à se mettre ensemble sans le savoir. Et qu’en plus ils sont contents d’être ensemble parce qu’ils se ressemblent. Mais ils se ressemblent pourquoi ? Parce qu’ils ont eu, bon avec ma logique profane encore, la même vie...’ Alors, en plus, derrière moi, il y avait des*

---

<sup>779</sup> En mettant en évidence le fait qu'il ait « *appris l'autonomie* » et « *l'organisation* » à travers son « *éducation familiale* », Michel B confirme l'hypothèse posée par Louis C quant à la construction d'un *habitus* volontariste, généré par l'intériorisation de « *systèmes de valeurs fortement volontaristes...* » et qui se trouvent statistiquement surreprésentés parmi les professions militaires (le père de Michel B ayant été militaire de carrière pendant plusieurs années). Michel B nous parle ainsi de « *la vision de l'éducation de mon père, plus particulièrement, qui était pour l'autonomie et la responsabilité. C'est pour ça que ça me fait toujours rire les clichés du militaire, avec les gosses, ou le mec qui gueule sur ses hommes, son fils qui fait son lit au carré. On ne m'a jamais demandé de faire mon lit au carré, ma chambre, elle n'était pas rangée comme tous les gosses... J'allais faire le con, on faisait des grosses conneries, j'allais dans les bois, j'ai fait des conneries, j'ai fabriqué des lances pierres, j'ai tiré sur mes copains... Bien voilà quoi* » (Michel B). De la même manière, nous retrouvons dans le récit de vie de Michel B un lien intéressant entre son terrain biographique et ses prises de position sociologique. En effet, il y a un air de famille entre d'un côté le fait que Michel B mette l'accent sur les capacités stratégiques des individus et critique le phénomène de reproduction sociale et de l'autre côté le fait qu'il ait connu à travers son père une situation de mobilité sociale : « *Non, non, attention, parce que il a démissionné de l'armée. C'est-à-dire que j'ai connu mon père militaire jusqu'à 12 ans. Après il est devenu opticien. Il s'est reconverti. Parce que tu vois, c'est pareil, le changement, la mobilité professionnelle, je l'ai vue.* » (Michel B)

*nenettes qui étaient évidemment choquées : ‘‘Mais comment ça ?...’’ Et moi je me suis dit ‘‘Mais putain, c’est génial la sociologie’’.* (Michel B)

Dans cet extrait, on peut apercevoir un lien de correspondance entre le fait de trouver « *géniale la sociologie* » et le fait de se trouver plutôt génial dans ce type d’enseignement introduit au lycée (Michel B se démarquant des autres élèves qui « *eux* » ne sont pas dans une posture d’analyse). Mais si cette expérience d’initiation avec les sciences sociales au lycée interprétée dans un registre imaginaire par Michel B a pu jouer un rôle sur sa bifurcation ultérieure vers la sociologie universitaire<sup>780</sup> (s’orientant là où son moi idéal se sent le plus ‘‘comme un poisson dans l’eau’’), cette première rencontre avec la sociologie appréhendée à travers le registre imaginaire se trouve aussi liée à des expériences précédentes de Michel B. Car cet aspect original que Michel B reconnaît chez lui dans le cadre de l’enseignement des sciences sociales au lycée, nous le retrouvons aussi dans son discours lorsqu’il nous parle de son expérience du catéchisme, point inaugural de son ‘‘troisième œil’’ (pour reprendre l’expression de Louis C par laquelle il déclare être devenu anthropologue à 11 ans suite à l’expérience traumatique de l’internat) qui l’amène à se poser des questions que ses semblables ne se posent pas :

*« [...]j’ai très vite posé des questions, ça a commencé par rapport au catéchisme. Mon père, je lui ai demandé pourquoi il m’avait envoyé au catéchisme [...] Je posais des questions en disant ‘‘Mais attends...’’ Je me suis souviens, je lui ai dit [à la personne s’occupant du catéchisme] ‘‘Vous êtes sûr que ce sont bien les gens que vous dites qui ont écrit la Bible ? Vous êtes sûr que ça s’est vraiment passé ?’’ Mais c’était impossible de poser des questions pareilles ! »* (Michel B)

Et lorsque Michel B nous parle de sa trajectoire scolaire et de la manière dont s’est déroulée son enseignement primaire puis secondaire, s’il nous fait part de ses indéniables difficultés au sein de l’institution scolaire (s’y estimant « *nul* »), Michel B nous fait aussi part du roman familial imaginaire que ses parents ont élaboré à son propos, donnant une toute autre version à ses difficultés scolaires. Là où des parents interprètent les difficultés scolaires de son enfant comme le fait ‘‘qu’il n’est pas fait pour l’école, que ce n’est pas un intellectuel et qu’il serait

---

<sup>780</sup> Michel B a effectué une ‘‘première carrière’’ universitaire dans une UFR STAPS après le lycée, son moi idéal se sentant aussi plutôt ‘‘comme un poisson dans l’eau’’ dans l’univers de performance qu’est le sport. Ce n’est qu’à partir du DEA qu’il a intégrée la section de sociologie et d’anthropologie de l’Université.

plus à sa place dans une formation technique et professionnelle”, les parents de Michel B estiment certes que l’institution scolaire n’était pas faite pour lui mais sans remettre en question ses capacités réflexives et intellectuelles. Au contraire, l’École a plutôt « *détruit* » et fait « *régresser* » Michel B, et nous retrouvons donc les traces du moi idéal familial par lequel Michel B est identifié comme un être “hors du commun”, la surabondance de l’adverbe « *très* » inscrivant son discours dans le *contexte narcissique du superlatif* :

*« Non, ils m’ont fait confiance tout le temps [ses parents], même quand j’étais nul, mais je n’arrive pas à comprendre pourquoi, il faut que je lui pose la question. Comment il a fait pour croire que ça pouvait marcher, vu le temps que ça n’a pas marché ? Alors mon père il me disait, non c’est ma mère qui m’a dit ça, de toute façon ma mère, avec moi, elle est trop chauvin, donc je ne la crois pas qu’à moitié. Il paraît que quand j’étais petit, j’étais très en avance, je parlais très vite... tout petit, avant d’entrer à l’école, il paraît que j’étais très en avance, machin et tout. Bon, après. Mon père me dit la même chose, donc lui il a tendance à moins mentir, enfin, moins être chauvin que ma mère... Mais il paraît, mon père m’a dit, “le système scolaire ça t’a détruit”. Il m’a dit “le système scolaire, ce n’était pas fait pour toi”. Il m’a dit “dès que tu es arrivé à l’école, c’était fini”. Il m’a dit “on avait l’impression que tu régressais”. » (Michel B)*

Ce faisant, Michel B n’interprète pas son expérience scolaire difficile comme une expérience symbolique (*i. e.* qui le met à “sa place”, dans une lignée familiale qui n’a pas construit son capital symbolique par le fait de “faire des études”) mais plutôt comme une blessure narcissique, qui lui a fait “perdre la face” (par rapport au moi idéal familial plutôt que son idéal du moi<sup>781</sup>). Dit encore autrement, son expérience traumatique de l’École n’est pas vécue tant sur le registre de la culpabilité que sur le registre de la honte, honte de ce que Michel *est* au sein de l’institution, un moins que rien plutôt qu’un élève génial. L’identité acquise au sein de l’institution scolaire est totalement en rupture avec son identité espérée et héritée du moi idéal familial. L’expérience scolaire a fait un trou dans la structuration identitaire de Michel B, elle l’a “troumaté” pour reprendre le néologisme lacanien. Mais fort heureusement, son moi idéal (et ses pulsions narcissiques) se trouve aussi reconnu par d’autres figures symboliques

---

<sup>781</sup> Contrairement à ce qu’avance Sigmund Freud, ces deux instances sont très différentes et même opposées car chacune relève d’un registre différent : l’idéal du moi relève du symbolique tandis que le moi idéal relève de l’imaginaire : « *Il y a lieu de distinguer radicalement l’idéal du moi et le moi idéal. Le premier est une introjection symbolique, alors que le second est une projection imaginaire* » (J. Lacan, *Le transfert* (1960-1961), *Livre VIII du Séminaire*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 418)

que ses parents. En effet, Michel B puise aussi dans le “verdict” du psychologue une attestation de son caractère hors du commun. Ouf, le moi idéal familial est sauf ! La *culture du narcissisme* (à laquelle participent pleinement les professionnels en psychologie scolaire en créant des multitudes de petit génie à coups de tests de QI) a joué son rôle pour sauver le soldat Ego :

*« Et puis j’ai été dévalorisé à l’école. J’ai été stigmatisé, dévalorisé à l’école. A un tel point que, en CE1, je suis allé voir un psychologue scolaire, on se demandait si ce mec là il avait quand même les neurones qu’il fallait. Et le psychologue il avait dit “Bien écoutez il est au-dessus de la moyenne, donc ce n’est pas ce que vous dit votre instit”... Alors bon, après, j’étais le gamin qui allait chez le psy. Et puis en CM2, j’ai redoublé mon CM2, ce qui est invraisemblable au jour d’aujourd’hui, pour après redoubler ma sixième, pour te dire à quel point ça m’a servi. Et là... La seule année où j’ai compris ce que c’était la satisfaction d’avoir une bonne note, c’est quand j’ai redoublé, c’est quand j’ai redoublé ma sixième. Tu te rends compte ? ... L’instit de CM2 a dit à mes parents “de toute façon, pour votre fils, c’est la voie de garage” J’ai presque envie de lui envoyer un courrier ! » (Michel B)*

Autre univers social de socialisation qui a renforcé le moi idéal familial de Michel B, celui du sport, Michel B ayant pratiqué le tennis de manière durable, trouvant dans la compétition sportive « *un moteur dans le progrès personnel* » mais qui ne se traduit pas pour autant par la volonté de « *bouziller* » l’adversaire mais plutôt dans celle de se dépasser. Cela dit, c’est bien à une conception guerrière du sport que Michel B se réfère lorsqu’il s’appuie sur l’analyse de Jean-Marie Brohm :

*« Quand il te décrit ce qu’est le sport de compétition, tu ne peux que dire que c’est vrai. Surtout quand tu en as fait quoi. Il a une phrase, ça je trouve que c’est le phrase culte de Brohm : “Le sport de compétition, le but, c’est d’empêcher les autres d’en faire”. Mais oui ! C’est d’empêcher les autres d’en faire. Merde, quand je fais un match, je veux le battre, donc l’empêcher d’en faire. Parce que s’il je le bat, je l’élimine... » (Michel B)*

Nous pensons donc qu’il ne faut pas sous-estimer le rôle déterminant du moi idéal *socialisé* dans l’investissement et même le sur-investissement qu’un individu peut effectuer auprès d’une

institution comme *l'Université*, là où une lecture durkheimienne poserait d'emblée que seule la socialisation du registre symbolique (par lequel on est construit comme sujet de l'Autre) fonde l'investissement des individus dans les choses de "la société". Cela nous conduit à interroger l'entrelacement des registres symbolique et imaginaire dans la manière dont l'apprenti sociologue perçoit et investit son travail de recherche. Et la manière dont il se positionne par rapport aux auteurs de référence de sa recherche est symptomatique de cet entrelacement et des relations dialectiques entre le symbolique et l'imaginaire. Car si d'un côté l'apprenti sociologue a intérêt à rattacher sa pensée sociologique à une tradition intellectuelle afin de se faire une place dans l'ordre symbolique de la Sociologie, citant ce faisant à tour de bras les précurseurs, fondateurs et spécialistes confirmés de son champ de recherche, l'apprenti sociologue a aussi intérêt à s'extraire de toute tradition intellectuelle afin de marquer l'originalité de son travail de recherche, sa créativité conceptuelle, afin de satisfaire son moi idéal socialisé.

C'est cette problématique que nous avons souhaité explorer en posant la question du plagiat à plusieurs apprentis sociologues de notre échantillon et la réponse que nous a apportée Michel B est particulièrement symptomatique de cet entrelacement dialectique entre les enjeux symbolique et imaginaire de son discours sociologique. Ainsi, Michel B se montre très remonté face à l'idée qu'un autrui ose "voler ses idées" en prétendant qu'elles sont les siennes :

*« [...] ça me rendrait fou furieux de voir que j'ai un étudiant ou quelqu'un d'autre qui me repique un truc dans ma thèse et qui dise que c'est lui, même si c'est quelque chose qui n'est pas forcément "à casser des barreaux de chaises". Parce que, j'estime que ça, c'est le respect du travail de l'autre. » (Michel B)*

On aperçoit aussi dans le discours de Michel B l'angoisse du sujet imaginaire, qui désespère à l'idée de n'avoir rien inventé en Sociologie et qui doit se contenter d'être un petit "chaînon" qui fait circuler la mémoire collective du champ en n'y apportant qu'une faible touche personnelle. Ainsi, le point nodal où se confrontent les registres imaginaire et symbolique au sein du discours sociologique de Michel B se situe au niveau d'un auteur, Claude Dubar, et son couple conceptuel de l'identité pour soi et de l'identité pour autrui. L'enjeu imaginaire de Michel B consiste à parvenir à se convaincre et convaincre autrui (ses co-directeurs de thèse, ses camarades apprentis sociologues, ses lecteurs...) qu'il a apporté une contribution conceptuelle originale à ce propos, en bricolant un modèle d'identité « à trois pieds », Michel B ajoutant ainsi au couple conceptuel de Claude Dubar l'existence d'« *identifications d'autrui par soi* ». Or, cette croyance imaginaire est remise en question lorsque Michel B se rend compte

que d'autres sociologues le précédant ont construit eux aussi « *des identités triptyques* », à l'instar de Vincent de Gaulejac et Philippe Corcuff. Ces prédécesseurs remettant en question sa créativité tant espérée, Michel B dit « *merde* » et craint finalement ne point être un sujet imaginaire, créateur de concepts. Il trouve alors un compromis entre les enjeux symbolique et imaginaires de son discours sociologique, satisfaisant son moi idéal en défendant le fait que l'originalité de son travail tient dans la « *cuisine* » qu'il effectue à partir des différents auteurs qui constituent les ingrédients de sa sociologie. La triple obligation symbolique du don (donner-recevoir-rendre) l'amenant à préciser « *qu'il ne faut jamais oublier que c'est une cuisine* » et non pas une création *sui generis*. Le compromis est malgré tout difficile à trouver et Michel B regrette avoir trop inscrit son discours dans un registre symbolique (en citant de manière récurrente Claude Dubar), faisant ainsi dissoudre son registre imaginaire aux yeux d'autrui :

« [...] *j'essaye de citer les auteurs pour montrer la cuisine que j'en fais, comme j'espère l'avoir fait pour l'identité avec Dubar, je pense que je l'ai même un peu trop fait. Parce que du coup, je suis sûr que maintenant on croit que l'identité d'autrui par soi c'est Dubar alors que... Moi je défendrai mordicus que ce n'est pas à lui, et à ma soutenance de thèse j'ai eu l'impression que c'est ce qu'on disait quoi. Alors, mis à part, [Barbara B] et [Benjamin F] qui me disaient que c'était ça l'originalité de mon approche de l'identité, quoique à un moment donné [Barbara B] m'a mis un peu... elle m'a dit "Es-tu sûr que Dubar ne dit pas ça ?". Alors j'ai repris tous les bouquins de Dubar, j'ai relu en diagonale, l'horreur... Bon, voilà...* » (Michel B)

## **CHAPITRE XIII – LE RAPPORT AU RÉEL ET AU MANQUE À ÊTRE**



### 13.1. LES TROIS PALIERS EN PROFONDEUR DU REGISTRE RÉEL DES IDENTIFICATIONS

Contrairement à la mise en évidence des registres symbolique et imaginaire des identifications de soi et d'autrui opérées par les (apprentis) sociologues, nous n'allons pas partir de la manière dont ces derniers se perçoivent ou se conçoivent (et corrélativement la manière dont ils perçoivent ou conçoivent autrui) ; mais nous allons partir d'une perspective plus objectiviste, en nous demandant comment "on" peut identifier leurs identifications. Par conséquent, nous délaissions quelque peu le versant subjectif des identifications pour nous attacher uniquement à leur versant objectivé et ce n'est que dans un second temps que nous nous demanderons si certains apprentis sociologues privilégient explicitement ce registre d'identifications que nous qualifions de réel (dans leurs dits et écrits sociologiques).

Ainsi, c'est le réel de la science que nous mobilisons pour définir le troisième registre d'identifications. Il s'agit en quelque sorte de ne rien vouloir savoir *a priori* de la manière dont les (apprentis) sociologues s'identifient et de tâcher d'objectiver cet objet d'étude qu'est leur identité personnelle et celle de leur sociologie. Cela, à partir de l'ensemble des moyens de production scientifique auxquels on peut avoir recours aujourd'hui.

Or, ce souci d'objectivation nous a conduit à concevoir le registre réel de l'identité comme un registre se déclinant en trois dimensions, trois paliers pouvons-nous aussi avancer, en l'occurrence un palier anthropologique spécifique (propre à l'espèce humaine), un palier socio-historique et enfin un palier proprement individuel :

- Le palier anthropologique du registre réel de l'identité personnelle résulte de l'entrée dans la vie spécifique de l'être humain et que nous avons déjà évoquée dans le chapitre précédent. L'être humain advient de manière prématurée, ce qui le condamne nécessairement à un manque à être. Ce manque à être constitue une détermination de nature ontologique puisque aucun individu ne peut y échapper. Pour autant, il conditionne aussi le désir (puisque ce dernier implique un manque) ainsi que la négativité du sujet, c'est-à-dire sa capacité de nier l'existant et le donné.

- Le palier socio-historique du registre réel de l'identité personnelle est une conséquence de son palier anthropologique : advenant prématurément et se définissant par un manque à être constitutif, le petit d'homme « *ne peut donc s'accomplir de par sa propre nature, il doit en sortir pour se réaliser. En tant qu'être inachevé, il dépend d'un autre être*

*susceptible de remédier à cet inachèvement.* »<sup>782</sup> Le petit d'homme s'humanise donc en s'insérant dans des rapports sociaux<sup>783</sup> : il est un être social, qui trouve ses ressources dans des rapports sociaux synchroniquement déterminés (*i.e.* des rapports sociaux de classe, de génération et de genre) et des rapports sociaux diachroniquement déterminés (*i.e.* une histoire<sup>784</sup> mais aussi un avenir, se réalisant sous la forme d'un projet existentiel). Ces rapports sociaux synchroniques et diachroniques se structurent sous la forme d'un « *espace des possibles* » identitaires, concept bourdieusien essentiel, et constituent donc à la fois des contraintes, des handicaps et des opportunités, des capitaux.

- Enfin, le palier proprement individuel du registre réel de l'identité personnelle résulte du nécessaire processus d'individuation par lequel le petit d'homme s'humanise. L'individu est un être *surdéterminé* synchroniquement et diachroniquement, il n'est pas uniquement déterminé par *une* position sociale mais par l'ensemble des positions sociales qu'il a occupées simultanément et successivement ; de même, il n'est pas uniquement déterminé par une disposition sociale (son origine sociale par exemple) mais par une multitude de dispositions sociales (ses capitaux culturels et sociaux, ses croyances religieuses, politiques, etc.). Et c'est grâce à (et non pas en dépit de) cette surdétermination que l'individu s'individualise, recourt à la réflexivité et se construit une incontestable marge d'autonomie (que certains chercheurs nomment par exemple la distance au rôle). L'individu est un « *homme pluriel* »<sup>785</sup>, qui s'individualise et se construit une trajectoire biographique proprement individuelle de par la multiplicité, l'hétérogénéité et la conflictualité des rapports sociaux qui le constituent.

Nous pouvons aussi introduire les trois paliers en profondeur du registre réel de l'identité personnelle en nous référant aux travaux de Jean-Claude Milner<sup>786</sup> et en avançant simplement que la proposition thétique « il y a » introduit le réel, que nous concevons de ce fait de manière matérialiste : *il y a* le manque à être (palier anthropologique) ; *il y a* le devenir (palier socio-historique) ; *il y a* l'individuation (palier proprement individuel). Telles sont les trois assertions constitutives du registre réel de l'identité personnelle.

---

<sup>782</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes*, *op.cit.*, p. 230.

<sup>783</sup> « *L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux* » (K. Marx, « Thèses sur Feuerbach » [1845] in Marx&Engels, *L'Idéologie allemande*, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 140).

<sup>784</sup> Puisque « *l'histoire d'un individu pris à part ne peut en aucun cas être isolée de l'histoire des individus qui l'ont précédé ou sont ses contemporains : son histoire est au contraire déterminée par la leur* » (K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p 481).

<sup>785</sup> B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 2001

<sup>786</sup> J-C. Milner, *Les noms indistincts*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 7.

Le réel identitaire (*i.e.* le registre réel de l'identité personnelle) ne doit donc en aucun cas être confondu avec la réalité phénoménale, c'est-à-dire avec la réalité telle qu'elle est perçue, représentée par le sujet. Le statut du registre *réel* de l'identité personnelle est empirique et non pas phénoménale (ce qu'est par contre le registre imaginaire de l'identité puisque la réalité phénoménale relève de l'imaginable). Nous allons nous expliquer.

Toute la réalité empirique et tous les concepts qui peuvent en rendre compte ne sont pas représentables. Ainsi, nous ne pouvons pas avoir une image mentale claire de la mort ou encore de la lutte des classes. Cela n'étant pas une contrainte réservée au sociologue. Le physicien lui aussi *bute* sur le réel non représentable qu'est un électron dans un état superposé de position pour reprendre un exemple de Hervé Zwirn dans *Les limites de la connaissance*<sup>787</sup>.

Toutefois, si toute la réalité empirique n'est pas représentable, le sociologue et le physicien peuvent la concevoir, ce qui est différent. Au grand dam des positivistes, la réalité empirique ne se donne pas mais elle nécessite une opération conceptuelle ; elle ne peut pas être décrite mais uniquement théorisée :

*« C'est bien là l'idée d'une réalité empirique qui nous impose nos perceptions de l'extérieur et fait que la réalité phénoménale n'est pas notre œuvre propre. D'une certaine manière, nous fabriquons la réalité phénoménale à partir de la réalité empirique, et il convient donc d'abandonner le fameux face-à-face entre le sujet et le monde. La réalité phénoménale est conceptualisable et représentable par définition. En revanche, la réalité empirique est conceptualisable du fait même que nous sommes capables de fabriquer des théories qui rendent compte de sa structure, mais elle n'est pas représentable. »*<sup>788</sup>

L'écart entre la réalité empirique et sa conception limite la connaissance et rend impossible l'établissement d'une vérité absolue. Comprendons ici que le sociologue ne peut rendre compte que d'une partie du palier socio-historique de l'identité personnelle. Il est certes mieux armé que le sens commun pour en concevoir une partie mais son discours ne peut accéder à l'exhaustivité :

---

<sup>787</sup> H. Zwirn, *Les limites de la connaissance*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

<sup>788</sup> A.Cochet, « En lisant le livre du physicien Hervé Zwirn, "Les limites de la connaissance". La science et l'ineffable », *Transfinito. International Webzine* [en ligne] [http://www.transfinito.net/article.php3?id\\_article=235](http://www.transfinito.net/article.php3?id_article=235). Page consultée le mercredi 19 septembre 2007.

*« Encore faut-il noter [que la réalité empirique] n'est conceptualisable que de manière partielle car il est impossible de recoller les différentes pièces du puzzle conceptuel pour en obtenir une description globale. Les concepts qui la décrivent n'en constituent pas une description univoque, elle reste au-delà de toute description exhaustive. »<sup>789</sup>*

Si donc chaque apprenti sociologue peut concevoir une partie du palier socio-historique constitutif de son identité personnelle (et de l'identité de sa sociologie) et si nous pouvons nous-mêmes en fournir une plus complète explicitation, la co-production des connaissances relatives aux structurations des identités des apprentis sociologues via cette recherche doctorale demeure nécessairement limitée. Nous promouvons donc le « *pas-tout* » cher à Jacques Lacan et affirmons que ce qui est conceptualisable n'épuise pas tous les registres sociaux de l'identité personnelle.

Dès lors, en prenant en compte le registre réel de l'identité personnelle dans notre problématique de recherche, nous sommes amenés à réinterpréter les deux autres registres d'identifications précédemment présentés :

- le registre imaginaire de l'identité personnelle fétichise la réalité représentée (sous la forme de figures imaginaires de l'autre) ;
- le registre symbolique fétichise la réalité conçue (sous la forme de figures symboliques de l'Autre) ;

En ce qui concerne le registre réel, il relève de l'*ek-sistence*, ce concept heideggerien renvoyant à ce qui se trouve au-delà du discours et qui pourtant est conditionné par lui (et c'est d'ailleurs justement pour rendre compte de cette "impossible à dire" que Jacques Lacan a investi le terrain des mathématiques et de la topologie). Autrement dit, le registre réel relève pour partie de l'ineffable et le défi heuristique qui s'impose au sociologue consiste à conceptualiser le réel sans le fétichiser :

*« Nous sommes ainsi conduit à différencier trois niveaux : le représentable, le conceptualisable (dont la plus grande partie n'est pas représentable) et cet X ineffable. Ce troisième niveau, c'est au fond celui qu'on ne peut caractériser que négativement. Le fait de dire que "quelque chose" existe à ce niveau est impropre, mais le mentionner est déjà indiquer une sorte d'existence, d'*ek-sistence* au sens lacanien. Face à lui, le langage s'arrête. D'où l'on déduit la place même du Réel. »<sup>790</sup>*

---

<sup>789</sup> *Idem.*

<sup>790</sup> *Idem.*

Par ailleurs, la réalité empirique n'attend pas d'être conçue pour être agissante et exerce par conséquent des effets sur les subjectivités. Comme Slavoj Žižek l'a parfaitement souligné, le réel correspond au *trauma*, le sujet subissant effectivement l'action extérieure et violente d'un réel qui ne peut être symbolisé et qui divise, morcelle le sujet du fait qu'il ne parvient pas à l'assimiler (d'où le néologisme lacanien de *troumatisme*).

Le réel identitaire regroupe donc ces réalités empiriques traumatiques que sont le manque à être, le sexe, la mort, la lutte de classes, les différences générationnelles et de genre, bref, autant de réalités empiriques que Sigmund Freud, Jacques Lacan, Karl Marx, Karl Mannheim et d'autres chercheurs ont révélées. Nous pouvons d'ailleurs noter que le réel est l'objet de prédilection de nombreux réalisateurs tels Alfred Hitchcock ou David Lynch (auxquels s'est intéressé Slavoj Žižek), les films d'horreur ayant la fonction d'*imaginariser* le réel en le mettant en scène, tout comme le rêve.

Dès lors, on peut définir le registre réel de l'identité personnelle comme ce qui regroupe tout ce qui *excède* l'individu, tout ce qui le dépasse. Elle touche donc moins à l'impensé, ce dont le sujet ne *veut* rien savoir, qu'à l'impensable, ce que le sujet ne *peut* pas savoir.

Le registre réel de l'identité personnelle révèle trois limites qui excèdent, tourmentent les registres symbolique et imaginaire d'identifications :

- une limite anthropologique, le fait que l'individu advienne sans la moindre raison d'être ;
- une limite socio-historique, le fait que l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux (elle ne réside aucunement dans une mythique conscience collective ou, à l'inverse, dans une non moins mythique intériorité) ;
- une limite individuelle, le fait que l'individu tire son individualité de la surdétermination qui le constitue.

Ainsi, il est important d'assumer les conséquences méthodologiques qu'implique la nature de ce registre identitaire, puisque si le récit de vie constitue notre principale méthode d'investigation de la manière dont se structure l'identité des (apprentis) sociologues et de leur sociologie, force est de constater que « *si loin qu'on se souvienne, on ne se souvient pas de tout. L'historisation d'une biographie [s'arrêtant] à une limite que Lacan appelle le réel* »<sup>791</sup>. Autrement dit, à travers le recours aux récits de vie, nous recueillons l'identité personnelle de chaque apprenti sociologue interrogé de manière rétrospective d'une part (dans un mouvement

---

<sup>791</sup> B. Vandermersch, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964) » in *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan. 1964-1979, op.cit.*, p. 48.

d'après-coup) et telle que ces derniers la perçoivent et la conçoivent d'autre part. Dès lors, l'identité narrative ainsi constituée en source empirique est loin d'englober la totalité des structures identitaires. Ce qui rend nécessaire :

- l'adoption d'un regard clinicien, sensible aux actes manqués, aux lapsus et autres indices révélant l'en deçà et l'au-delà de leurs discours identitaire ;

- l'adoption d'un regard socio-historique et d'une perspective macro-sociale, pour rendre compte de ce qui excède l'individu, du mieux qu'on le puisse, puisque la réalité empirique doit se concevoir comme « *une limite à l'infini qui ne peut être qu'approchée par nos représentations finies tendant vers elle* »<sup>792</sup>.

Dans le cadre de ce présent travail de recherche, notre regard analytique s'est concentré sur la première voie méthodologique (l'adoption d'un regard clinicien, sensible aux incohérences et bévues émanant des discours des (apprentis) sociologues), tandis que nous réservons l'adoption rigoureuse d'un regard socio-historique dans le cadre de nos recherches ultérieures.

## 13.2. L'ÊTRE ET/EST LE NÉANT

### **A. Retour sur le palier anthropologique du registre d'identifications réelles**

Si la mise en évidence du registre symbolique de l'identité nous conduit sur la voie d'une *anthropologie de la dette*, le registre réel nous conduit sur celle d'une *anthropologie du vide*. Nous sommes en effet amenés à convoquer une certaine « *idée de l'Homme* »<sup>793</sup> afin de présenter ce registre réel de l'identité, en nous référant pour cela à des philosophes comme Martin Heidegger, Blaise Pascal mais aussi des sociologues comme Émile Durkheim et Pierre Bourdieu et enfin un psychanalyste comme Jacques Lacan.

Ainsi, selon Blaise Pascal, l'Homme est contraint de passer par le divertissement pour “se détourner” du vide qui le traverse. Car ce dont le sujet imaginaire aussi bien que le sujet symbolique ne veut rien savoir, c'est justement que l'homme naît *sans raison d'être* : « *L'homme qui n'aime que soi ne hait rien tant que d'être seul avec soi. Il ne recherche rien que pour soi, et ne fuit rien tant que soi : parce que, quand il se voit, il ne se voit pas tel qu'il le désire, et qu'il trouve en soi-même un amas de misères inévitables et un vide de biens*

---

<sup>792</sup> A. Cochet, *op.cit.*

<sup>793</sup> Plutôt que de la laisser à l'état d'implicite, nous préférons en effet défendre ici l'idée que nous nous faisons de l'homme sans prétendre un instant qu'il s'agit d'une anthropologie nécessaire et suffisante pour appréhender l'identité personnelle. Nous suivons ici la démarche entreprise par Pierre Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes* dans laquelle il tente d'explicitier « *l'idée de 'l'homme' que, inévitablement, [il a] engagée dans [ses] choix scientifiques* » (*Méditations pascaliennes, op. cit., p. 17*).

*réels et solides qu'il incapable de remplir.* »<sup>794</sup> Toutefois, ce divertissement se traduit aussitôt en assujettissement et l'individu se trouve alors asservi par ces deux « *puissances trompeuses* » que sont l'imaginaire et la coutume. Cette donnée anthropologique a d'ailleurs été dévoilée, volontairement ou pas, par la science sociologique qui, dès ses premiers développements, est partie en guerre contre l'anthropologie naturaliste en historicisant pour cela toutes les qualités, toutes les valeurs, tous les aspects jugés jusqu'alors propres, naturels, *a priori* à l'Homme, tels l'échange, l'individualisme, l'altruisme, l'amour paternel, etc.

D'autre part, nous avons aussi d'ores et déjà introduite cette donnée anthropologique en évoquant des recherches menées en biologie et en physiologie et notamment la théorie de la *foetalisation* développée Louis Bolk selon laquelle l'être humain est un *néotène* qui a besoin de l'autre, et de son image, pour se former une subjectivité. Le sujet, loin de constituer une donnée naturelle, se forme à partir d'une *béance* naturelle déterminée par l'absence chez l'Homme d'un patrimoine instinctuel suffisamment développé et auquel vient se substituer un patrimoine social extérieur à l'individu et que ce dernier intériorise à travers un processus de socialisation.

Telle est la première affirmation que nous pouvons avancer concernant le registre réel de l'identité personnelle, à savoir que l'Homme se définit avant tout par une béance, un manque à être qui fait de lui cet animal social, contraint de trouver dans la société et ses institutions la raison d'être qui lui manque *a priori* :

*« Il est un être sans raison d'être, habité par le besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance. Or, comme Pascal le suggère, dans cette recherche de justifications d'exister, ce qu'il appelle « le monde », ou « la société », est la seule instance capable de concurrencer le recours à Dieu. »*<sup>795</sup>

Nous retrouvons une thèse similaire du côté du père fondateur de la sociologie française, lequel affirme que si toute existence ne peut être menée sans raison d'être, l'individu ne peut la chercher en lui-même : l'individu « *à lui seul, n'est pas une fin suffisante pour son activité. Il est trop peu de chose* » car borné dans l'espace comme dans le temps. « *Quand donc nous n'avons pas d'autre objectif que nous-mêmes, nous ne pouvons pas échapper à cette idée que nos efforts sont finalement destinés à se perdre dans le néant, puisque nous devons y rentrer.* »<sup>796</sup>

---

<sup>794</sup> B. Pascal, *Les Pensées*, Paris, Flammarion, 1926, p. 214.

<sup>795</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>796</sup> É. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 1999, p. 224.

Petite parenté empirique, nous retrouvons notamment dans les études sociologiques des addictions une attention certaine vis-à-vis de l'expérience de ce palier anthropologique. Notre interprétation peut bien sûr être sujette à des critiques, mais il nous semble qu'il se dégage une certaine lucidité, teintée de cynisme, dans la manière dont par exemple des individus font part de leur alcoolisme. Ainsi pouvons-nous reprendre l'extrait d'un entretien que les sociologues Pascale Ancel et Ludovic Gausso ont réalisés avec un alcoolique et qui constitue selon nous une identification *réelle* de soi (c'est-à-dire une identification qui privilégie voire mobilise de manière exclusive le registre réel, en se "désobjectivant" totalement par conséquent) :

« On devient plus rien si on va jusqu'au bout, si on se laisse entraîner. On est un déchet ; on devient un déchet. On est végétatif. On ne compte plus pour personne. Les autres ne comptent plus pour vous. On n'apprécie plus rien. On n'est plus apprécié par personne. On devient RIEN. On reste rien jusqu'à la fin de sa vie. C'est un cercle infernal. »<sup>797</sup>

### **B. La réfutation goffmanienne du moi "authentique"**

Ainsi, le manque à être constitutif de l'être humain l'inscrit dans la dépendance de l'autre. Il n'est pas « *une fin suffisante* » pour pouvoir demeurer, contrairement à ce que la phase du miroir peut illusoirement laisser augurer. Cela, nous l'avons d'ailleurs déjà évoqué en remarquant que le sujet imaginaire ne peut se passer de la reconnaissance des différentes figures symboliques afin qu'il trouve à son existence un véritable fondement.

Mais il faut aller encore plus loin et ne pas restreindre autrui à une simple fonction de validation ou de reconnaissance comme le fait par exemple François de Singly<sup>798</sup>. Les rapports sociaux *constituent* l'identité personnelle, ce qui est plus raide et nous introduit dans le second palier constitutif du registre réel de l'identité personnelle. Palier que nous avons qualifié de "socio-historique" en ce qu'il signifie que tout petit d'homme ne peut s'humaniser sans s'insérer dans l'activité (trans)formatrice des rapports sociaux, au double sens de l'activité des rapports sociaux qui (trans)forme l'individu et de l'activité par laquelle l'individu lui-même (trans)forme ces rapports en retour.

---

<sup>797</sup> P. Ancel et L. Gausso, *Alcool et alcoolisme. Pratiques et représentations*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 108. Dans le même registre, nous pouvons citer le passage suivant de Marguerite Duras : « *L'alcool. Le monde est vide et voilà. Tout à coup il y a Dieu et le monde est bon et resplendissant. J'ai parlé avec quelqu'un que j'aime beaucoup, cet été, qui boit, de façon moins régulière que moi. Et qui me dit ça : "L'absence de Dieu, c'est la cause", et j'étais complètement éblouie par cette évidence. Et des gens étaient là autour de la table, et tout le monde s'est tu devant nous, (...), tout le monde a cru ce qu'on disait, c'est-à-dire tout le monde s'est mis à croire des alcooliques, c'était bien.* » (M. Duras, « C'est Dieu l'alcool, extrait d'une interview radiodiffusée », *Psychotropes*, n°3, 1985)

<sup>798</sup> F. de Singly, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin, 2003.



Dès lors, afin de clairement affirmer la fonction de constitution des rapports sociaux, et non simplement leur fonction de reconnaissance, nous devons revenir à la présentation de notre cher sujet imaginaire. Pour cela, nous nous sommes notamment inspirés de la sociologie d'Erving Goffman, et ce afin de souligner que le sujet imaginaire conçoit le monde social comme une scène de théâtre dont un des enjeux est de « *ne pas perdre la face* ». Or, s'il est effectivement utile de se plonger dans les écrits d'Erving Goffman afin de témoigner de la conception théâtrale de la vie sociale que certains individus peuvent avoir, il nous semble tout aussi important de noter qu'Erving Goffman n'est pas dupe du caractère fictif de ces mises en scène et de l'hétéronomie des acteurs qui s'y investissent parfois à corps perdu. En effet, les écrits d'Erving Goffman sont parfois l'objet de mauvaises interprétations, nous semble-t-il, lorsque, se référant à la division de l'espace social que Erving Goffman opère entre les « *régions antérieures* » (où se déroulent les représentations) et les « *régions postérieures* » (à savoir les coulisses), certains de ses lecteurs qualifient le moi public de superficiel et l'opposent à l'authenticité d'un moi privé, celui des coulisses, « *véritable* » moi de l'acteur.

Car, en réalité, Erving Goffman n'accorde pas plus de réalité et de « *profondeur* » au moi privé qu'au moi public. Le moi, selon Erving Goffman, est un « *effet dramatique* » et, surtout, une « *construction collective* », construite dans l'interaction et utilisant la personne et son corps comme simples supports :

« *En analysant le moi, on est donc amené à se désintéresser de son possesseur, de la personne à qui il profite ou coûte, parce que cette personne et son corps se bornent à servir pendant quelque temps de support à une construction collective. Les moyens de produire et d'entretenir un moi ne résident pas à l'intérieur du support, mais sont souvent fournis par les organisations sociales.* »<sup>799</sup>

Comme le met en évidence Edouard Gardella, le moi n'a selon Erving Goffman « *aucune essence a priori* » et corrélativement « *l'acteur psycho-biologique n'a pas grand intérêt pour le sociologue, n'étant qu'un support transitoire pour une construction situationnelle ("collective")* »<sup>800</sup>. Dès lors, loin de défendre l'existence d'un « *super ego* » qui unirait l'ensemble des différents rôles construits par les différentes situations sociales que rencontre

---

<sup>799</sup> E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 239.

<sup>800</sup> E. Gardella, « Le self comme interprétation chez Goffman », *Revue Tracés*, n°4, *L'interprétation*, [en ligne] <http://traces.ens-lsh.fr/archives/quatre/pdf/goffman.pdf>. Page consultée le jeudi 20 septembre 2007.

un même individu, Erving Goffman avance que la seule unité à laquelle puisse se rattacher un même individu se situe plutôt dans le « déjà là » que renferment *Les cadres de l'expérience*<sup>801</sup>. L'unité de l'individu se situe donc en réalité davantage au niveau de son extériorité, dans l'articulation et la contiguïté des cadres de l'expérience : « *La structure unifiée du Moi, c'est-à-dire le fait de se donner un sens au cours du temps, se fait alors dans l'articulation, non pas tant entre les Moi (qui serait psychologique), mais comme articulation entre les cadres, qui est, elle, socialement organisée.* »<sup>802</sup>

Ainsi, si Erving Goffman relève l'importance de cette croyance fictive qu'est le moi "authentique" pour beaucoup de ses contemporains et s'il en présente toute la mise en scène, il tient à signaler que « *cette illusion est elle-même engendrée par le cadre de l'interaction* »<sup>803</sup>. Nous retrouvons donc chez Erving Goffman les paliers anthropologique et socio-historique de l'identité personnelle puisque le moi est selon lui à la fois entretenu et produit par les rapports sociaux, l'absence de ces derniers ne révélant pas une substance authentique mais le néant<sup>804</sup>.

### 13.3. L'ÊTRE SOCIAL RÉEL EST LE DEVENIR SOCIO-HISTORIQUE

#### A. *Le réel de la lutte des classes*

Afin d'introduire le palier socio-historique du registre réel de l'identité personnelle, nous allons tout d'abord nous appuyer sur un passage de Jacques Lacan. Ce passage est étonnamment clair et traite de la distinction des registres imaginaire et symbolique de l'identité personnelle que Jacques Lacan reprend à travers l'opposition entre le moi idéal et l'idéal du Moi :

« *Le Moi idéal, c'est le fils de famille, au volant de sa petite voiture de sport. Avec ça, il va vous faire voir du pays. Il va faire le malin. [ ...] Quoi qu'il en soit, c'est bien là le registre où il aura à se montrer, où à ne pas se montrer, et à savoir comment il convient de se montrer, plus fort que les autres, même si cela consiste à faire dire qu'il y va un peu fort. Le Moi idéal c'est ça. [ ...] L'idéal du Moi, qui a le plus étroit rapport avec le*

---

<sup>801</sup> E. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

<sup>802</sup> E. Gardella, *op.cit.*

<sup>803</sup> D. Martuccelli, *Sociologie de la modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, p. 457.

<sup>804</sup> Il n'est d'ailleurs pas surprenant qu'Erving Goffman ait toujours refusé sa filiation avec le courant de l'interactionnisme symbolique tant, tout en lui réservant une place déterminante, il ne cesse de mettre l'accent sur les cadres de l'expérience qui conditionnent l'interaction. Au jeu des étiquettes, Erving Goffman nous apparaît comme un excellent "interactionniste structuraliste" !

*jeu et la fonction du Moi idéal, est bel et bien constitué par le fait qu'au départ, s'il a sa petite voiture de sport, c'est parce qu'il est le fils de famille, qu'il est le fils à papa. »*<sup>805</sup>

Outre le fait que cet exemple illustre à merveille l'articulation dialectique qui noue les registres imaginaire et symbolique de l'identité personnelle, puisqu'une même pratique, un même comportement les exprime simultanément, nous souhaitons prolonger cette illustration et ajouter que si ce fils à papa est en pleine démonstration imaginaire tout en s'inscrivant dans un ordre symbolique, il nous semble impératif d'ajouter qu'*il y a* des fils à papa dans l'espace social qui peuvent s'approprier une voiture de sports et d'autres qui ne le peuvent pas. En d'autres termes, il s'agit de ne pas négliger le fait qu'au-delà de toutes les démonstrations identitaires imaginaire et qu'au-delà des inscriptions identitaire symbolique, l'espace social est structuré de telle sorte qu'on ne peut identifier (au sens de tenir pour identiques) *arbitrairement* l'ensemble de ses occupants.

Ainsi, *il y a* des individus qui doivent échanger leur force de travail contre un salaire afin d'assurer leur survie et leur reproduction et *il y a* des personnes qui sont les propriétaires des moyens de production et, qui de ce fait, peuvent s'approprier le surtravail des précédents et jouir ainsi d'une plus-value qu'ils doivent néanmoins réintroduire dans le circuit du Capital sous peine de faillite. Moyennant quoi nous désignons ici un aspect spécifique de la réalité socio-historique et qui prend la forme de rapports sociaux de classe et d'une lutte des classes. Cette réalité excède les individus en ce qu'elle n'est pas intégralement représentable ni conceptualisable tout en étant bel et bien réelle et constitutive d'un espace des possibles identitaires déterminé.

Comprenez ici que nous ne souhaitons pas tomber dans les tentations *nominalistes* qui sous-tendent nombre de recherches traitant de l'identité personnelle du fait qu'elles se focalisent exclusivement sur les revendications identitaire manifestes, *i.e.* sur la face subjective de l'identité personnelle, et qu'elles ne veulent rien savoir de sa dimension objective et notamment de son palier socio-historique.

Cette mise en garde nous amène d'ailleurs à porter un regard critique sur la sociologie bourdieusienne et plus précisément sur sa conception des classes sociales. En effet, selon Pierre Bourdieu, « *les classes sociales n'existent pas* »<sup>806</sup> et ne sont que « *des regroupements fictifs qui n'existent que sur le papier* »<sup>807</sup>. C'est dire à quel point nous sommes étrangers à cette

---

<sup>805</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII. Le transfert*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, pp. 397-398.

<sup>806</sup> P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques, op. cit.*, p. 28.

<sup>807</sup> *Idem*, p. 25.

conception idéaliste et nominaliste de la réalité sociale. Contrairement à Pierre Bourdieu, nous n'excluons pas cette réalité socio-historique qu'est la lutte de classes, qui, comme toute réalité socio-historique, n'en demeure pas moins relative et rattachée à des conditions sociales d'émergence et de perpétuation déterminées. Exclusion que Pierre Bourdieu parvient à justifier en travestissant totalement, qui plus est, l'acception marxienne du concept de classe sociale puisqu'il réduit cette dernière à la classe pour soi : « *la proximité dans l'espace social prédispose au rapprochement [...] Mais cela ne signifie pas qu'ils constituent une classe au sens de Marx, c'est-à-dire un groupe mobilisé en vue d'objectifs communs et en particulier contre une autre classe* »<sup>808</sup>. Or, ce que Karl Marx désigne par le concept de « *classe en soi* » est justement le fait qu'une classe sociale existe en dehors de sa subjectivation et qu'elle s'inscrit par conséquent non pas uniquement dans le registre symbolique de l'identité personnelle ou collective (au sein de laquelle elle peut être érigée en fétiche) mais aussi, et nécessairement, dans un registre réel. Par contre, sa présence est bien plus contingente dans le registre symbolique, comme c'est de plus en plus le cas aujourd'hui où nous constatons une quasi absence du grand récit historique de l'émancipation du Prolétariat (et plus concrètement encore le très faible taux de syndicalisation)<sup>809</sup>.

### ***B. Le réel de la lutte des champs***

Ce n'est pas par esprit de contradiction mais bien plutôt pour apprécier à sa juste valeur sa sociologie que nous allons désormais évoquer un autre aspect de la réalité socio-historique à laquelle sont confrontés les apprentis sociologues en nous référant à ce même Pierre Bourdieu. En effet, la sociologie bourdieusienne n'exclut pas la totalité du palier socio-historique de la dimension réelle de l'identité personnelle. La boîte à outils qu'il met à notre disposition en permet même une certaine approche.

En effet, si la lutte des classes nous permet d'illustrer un aspect synchronique du palier socio-historique, la lutte des champs en illustre parfaitement un aspect diachronique<sup>810</sup>. Relativement à notre population d'étude et à notre problématique, cela signifie que nous ne pouvons prétendre objectiver la structure identitaire d'une cohorte d'apprentis sociologues si

---

<sup>808</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>809</sup> Cela dit, si cela est vrai du prolétariat, ce n'est pas le cas de la bourgeoisie (la classe capitaliste) qui est plus présente que jamais et dont le « *récit* » (*i.e.* le discours idéologique qui la justifie et la fait exister comme classe en soi) est plus présent que jamais.

<sup>810</sup> Il est évident que nous ne réduisons pas la lutte de classes à sa simple manifestation synchronique, de nombreux exemples révélant combien l'histoire de la lutte des classes détermine notre quotidien. Nous vous renvoyons d'ailleurs à ce propos, entre autre, aux *Luttes de classes en France* et au *18 brumaire de Louis Bonaparte* de Karl Marx (Paris, Éditions de La Table Ronde, 2001). Nous désirons simplement démontrer que la lutte des champs illustre *aussi* l'aspect diachronique du palier socio-historique de la dimension réelle de l'identité personnelle.

nous faisons l’impasse sur l’histoire sociale du microcosme universitaire dans lequel ils sont inscrits d’une part et, plus largement, sur l’histoire sociale du champ universitaire d’autre part. Ainsi, nous devons nous demander par exemple quel(s) rapport(s) le microcosme de *l’Université* et le champ universitaire plus largement entretiennent avec la dette symbolique et cognitive qu’ils ont historiquement contractées avec une discipline comme la philosophie, ce que nous avons réalisé dans la première partie de ce travail de recherche<sup>811</sup>. Ce que nous désirons signaler ici est que chaque apprenti sociologue se trouve contraint, limité par le fait qu’il est nécessairement situé dans un « *situation sociale existentielle* » déterminée, situation qui le condamne à ne se représenter que partiellement la réalité historique du microcosme et du champ universitaire dans lequel il s’investit ainsi que de l’ensemble des champs sociaux qu’il a traversés durant son histoire de vie.

Afin d’articuler l’étude des aspects synchroniques et diachroniques du palier socio-historique, nous pouvons nous référer aux recherches menées par Danilo Martuccelli, qui constituent une contribution contemporaine importante dans le champ de recherche de la sociologie de l’individuation. On y trouve un véritable effort réflexif pour tenter d’articuler les dimensions objectives et structurales de l’identité personnelle d’un côté et ses dimensions subjectives et interactionnistes de l’autre.

Ainsi, à travers le concept d’épreuve, Danilo Martuccelli tente « *de relier les processus structuraux et les places sociales avec les itinéraires personnels* » et affirme que l’étude sociologique de l’individuation ne doit « *surtout pas renoncer à toute logique positionnelle au profit des simples interactions entre acteurs ou des seuls vécus individuels* »<sup>812</sup>. Cette articulation lui permet de comprendre *autrement* et *d’avantage* les subjectivités individuelles que ne leur permet le recueil strict de récits de vie, puisque si ces subjectivités sont l’objet de son analyse, elles n’en constituent pas pour autant le moteur. Son intention de recherche est « *d’écrire une histoire de vie collective à partir des récits individuels* »<sup>813</sup> :

« *Dans l’étude de l’individuation, l’acteur est donc à la fois au point de départ et d’arrivée de l’analyse mais il n’est jamais, vraiment, et pour paradoxal que cela puisse*

---

<sup>811</sup> Concernant les rapports existant entre la sociologie contemporaine et la philosophie, nous vous renvoyons à l’ouvrage de F. Dosse, *L’empire du sens : l’humanisation des sciences humaines* (Paris, Éditions La Découverte, 1995).

<sup>812</sup> D. Martuccelli, *Forgé par l’épreuve. L’individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 10.

<sup>813</sup> *Idem*, p. 19.

*paraître, le véritable objet d'étude. Au point de départ : c'est à ce niveau, y compris pour des raisons méthodologiques, que l'analyse s'enracine dans un premier moment. Au point d'arrivée : une fois l'excursus analytique accompli, ce sont bien les principales manières dont l'individu est fabriqué qui ont été décantées. Mais entre l'un et l'autre, l'analyse navigue et croise un nombre important de facteurs divers qui, même limités pour des raisons de recherche, n'en constituent pas moins la véritable chair de l'étude. L'ensemble des éléments structurant l'individuation (que ce soit sous forme de facteurs structurels, des places sociales ou des épreuves) ne se situe jamais au seul niveau de l'individu lui-même. »<sup>814</sup>.*

Nous pouvons résumer ce passage en soutenant simplement que Danilo Martuccelli explicite la thèse marxienne selon laquelle « *l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux* », thèse qui est le fondement même du palier socio-historique du registre réel de l'identité personnelle. C'est donc au palier socio-historique de l'identité personnelle que Danilo Martuccelli se réfère pour objectiver les épreuves que traversent un individu durant sa trajectoire biographique. Il n'y a par conséquent non pas rejet mais analyse, objectivation de la subjectivité : « *Dans cette interprétation, le témoignage de l'individu n'est qu'une voie méthodologique pour cerner davantage une dimension historique et sociale que biographique. L'étude de l'individuation passe donc au travers d'un processus de traduction, ou plutôt de saisissement, des expériences individuelles vécues au travers d'un système d'épreuves. C'est par ce biais, qu'il y a objectivation, sociale et historique, d'une série d'événements irréductiblement subjectifs et personnels* »<sup>815</sup>.

Danilo Martuccelli distingue ainsi quatre grands domaines de vie qui constituent autant d'épreuves sociales que rencontrent l'individu durant sa trajectoire biographique : l'expérience scolaire, le rapport au travail, le rapport à l'espace et enfin la vie familiale. Il y articule les différentes dimensions du lien social : le rapport au temps, le rapport aux collectifs, le rapport aux autres (l'autre sexe, l'autre génération, l'autre classe sociale, etc.) et enfin le rapport à soi-même.

Or, ce modèle d'analyse nous a incontestablement permis d'articuler le palier identitaire socio-historique et le discours sociologique des apprentis sociologues. Ainsi, certains d'entre eux produisent une sociologie centrée sur l'empirique, « *le terrain* » et sur l'inductif ; et ils

---

<sup>814</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>815</sup> *Idem*, p. 20.

désignent le théorique et l'hypothético-déductif comme étant dogmatique, abstrait, non-heuristique. Or, nous avons constaté que leurs assertions sociologiques (et identitaires) du type « *je ne suis pas un théoricien* », « *je ne suis pas un (bon) lecteur* », « *je suis un sociologue de terrain* », « *à quoi bon bouquiner des centaines de livres ?* », s'articulent avec des données socio-historiques verbalisées du type « *je n'avais pas le temps de lire* », « *je ne pouvais pas lire tranquillement* », etc. En d'autres termes, leurs prises de position sociologique renvoient en partie au rapport au temps qu'impliquent leurs conditions sociales d'existence. Soit au fait qu'ils (ou elles) avaient effectivement peu de temps durant leur adolescence pour « *lire tranquillement* » parce que leur quotidien consistait à jongler entre les petits boulots, l'entretien du domicile, la garde des petits frères et petites sœurs, etc.

Autre exemple : l'articulation entre un discours identitaire volontariste (où prime par conséquent le registre imaginaire) et les effets d'inertie (ou d'*hysteresis*<sup>816</sup>) d'un *habitus* générationnel (et en l'occurrence parental) déterminé. Tâchons de nous expliquer brièvement : une partie des apprentis sociologues que nous avons interrogés appartient à la même situation générationnelle (ils ont à ce jour autour de trente ans). Leurs parents sont nés globalement durant les années 1950 et ont connu par conséquent « l'âge d'or » des Trente Glorieuses. Il en résulte pour la plupart d'entre eux un discours très volontariste puisque leur expérience professionnelle de jeunesse a été marquée par le fait que la démarche de recherche d'un emploi était suffisante pour en obtenir un (« quand on veut, on peut »). Ce que la situation générationnelle de leurs parents ne permet pas de voir est que « *les portes de l'ascension sociale sont relativement ouvertes pour certaines générations à certaines périodes et dans d'autres phases, quels que soient les mérites personnels, elles sont largement et globalement fermées* »<sup>817</sup>. Certains apprentis sociologues ont donc baigné dans ce discours volontariste familial (et générationnel) et prennent même parfois à témoin la trajectoire sociale (ascendante) de leurs parents pour justifier leurs prises de position sociologique (axées sur les intentions, les stratégies, les projets, les désirs individuels, comme nous avons pu le remarquer concernant Michel B). Est ainsi scotomisé un aspect déterminé du palier socio-historique de leur identité personnelle, à savoir le compromis fordiste qui, un certain temps, a permis aux catégories sociales populaires (ouvriers, employés, petits artisans et commerçants) de connaître une ascension sociale et une certaine amélioration de leurs conditions d'existence.

---

<sup>816</sup> Concernant ce mécanisme, nous vous renvoyons aux écrits de Pierre Bourdieu et notamment à *La distinction* (*op. cit.*, pp. 159-164)

<sup>817</sup> D. Martuccelli, *op. cit.*, p. 112.

### ***C. Articulation du registre symbolique et du palier socio-historique des identifications***

Si le palier anthropologique constitue une véritable donnée invariable (le fait que l'être humain soit déterminé par son manque à être), le palier socio-historique d'un individu est bien plus *conditionnel* dans le sens où il résulte de la nature imparfaite du registre symbolique d'identifications. En effet, le palier socio-historique excède le sujet du fait que son inscription dans un ordre symbolique le limite. Et si son assujettissement à une figure (ou des figures) de l'Autre le limite, c'est parce que cette dernière (ou ces dernières) est toute aussi défailante, incomplète que le sujet. Développons cet aspect.

Se référant au paradoxe de la théorie des ensembles découvert par Bertrand Russell<sup>818</sup>, Jacques Lacan repère dans l'Autre une faille et souligne que si l'ordre du discours contient des signifiants qui ne se contiennent pas eux-mêmes (un signifiant n'a aucun sens en soi mais se définit par les relations d'équivalence ou d'opposition-exclusion qui l'unit avec les autres signifiants), on peut se demander si l'Autre, cette chaîne signifiante ordonnée par un maître-mot, se contient lui-même. Si tel est le cas, il ne répond plus à sa propre définition, un ensemble ne se contenant pas lui-même par définition. Si tel n'est pas le cas, l'ordre du discours ne peut que mythiquement prétendre contenir "tout ce qui peut être dit" et constitue donc un ensemble défailant, incomplet. Le paradoxe de Bertrand Russell donne donc lieu à une crise des fondements puisque si le fondement de chaque "parlêtre" se situe dans l'Autre, rien ne semble fonder ce dernier si ce n'est justement le néant<sup>819</sup>. L'univers du discours est donc un espace ouvert. Il est impossible de le clore puisque le maître-mot qui l'ordonne ne peut lui-même se contenir : « *En termes simples, cela signifie que dans un univers du discours, rien ne contient tout, et vous retrouverez à nouveau la béance (gap) que constitue le sujet.* »<sup>820</sup> Or, cette incomplétude de l'Autre est, paradoxalement, à la fois la condition de l'assujettissement et de la libération du sujet à son égard :

*« La propriété indispensable qui permet à l'Autre de se constituer comme tel, paradoxalement, c'est son incomplétude. Il est en effet toujours un point où l'on ne peut rendre compte de son incomplétude. [...] C'est en effet le défaut (partiel) de l'Autre qui*

---

<sup>818</sup> Bertrand Russell illustre ce paradoxe à travers l'exemple du barbier qui rase tous ceux qui ne se rasent pas. Bertrand Russell se demande qui rase le barbier [la figure de l'Autre] qui rase donc tous les hommes qui ne se rasent pas [les autres de l'interaction] ?

<sup>819</sup> C'est d'ailleurs pour résoudre ce paradoxe que l'Autre est réputé de nature substantielle : il existe en et par lui-même et n'a besoin de rien d'autre que lui pour exister (comme par exemple Dieu).

<sup>820</sup> J. Lacan, « Of structure as an inmixing of an prerequisite to any subject whatever », communication faite au *Symposium International* du *John Hopkins Center* à Baltimore. Paru dans *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*, R. Macksey et E. Donato (dir.), Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 193.



*me permet, à moi, petit sujet, d'y accorder une demande, aussi bien une demande de compte : pourquoi..., de quel droit... Si l'Autre était plein, tout glisserait et je ne pourrais rien demander. Je ne suis donc sujet de l'Autre que si je peux lui demander des comptes. En somme, je suis sujet de l'Autre pour autant que je puisse opposer une résistance à l'Autre. En ce sens, le sujet, c'est aussi bien la sujétion que ce qui résiste à la sujétion. [...] nul ne peut sortir de la soumission à l'Autre sans y être auparavant entré. »<sup>821</sup>*

Ici, la psychanalyse lacanienne et la sociologie clinique ont un air de famille à travers cette distinction de la liberté et de la libération<sup>822</sup>. Tandis que Jacques Lacan affirme qu'on ne peut se passer du Nom-du-Père<sup>823</sup> (métaphore de l'ordre symbolique) qu'après s'en être servi, les sociologues cliniciens soutiennent que l'individu est d'abord déterminé et que ce n'est que dans un second mouvement qu'advient une possible émancipation du sujet. Et cela, notamment parce qu'en travaillant dans un cadre clinique sur l'histoire sociale qui l'a produit, il se confronte aux incohérences et à l'incomplétude de ce qui le détermine.

En résumé, et formulé de manière plus sociologique, aucune figure de l'Autre ne peut, objectivement, absorber et ordonner l'ensemble des rapports sociaux. Cette insuffisance fonde le palier socio-historique de l'identité personnelle et qui forme donc une "part maudite", un reste, non symbolisé par le sujet.

#### ***D. La résistance du symbolique et de l'imaginaire au palier socio-historique de l'identité personnelle***

On peut considérer que les registres symbolique et imaginaire d'identifications constituent notamment des défenses (au sens psychanalytique du terme) à l'encontre du palier socio-historique du registre identitaire réel, et plus précisément à l'encontre de l'historicité, de l'hétérogénéité et enfin de la conflictualité qui le caractérisent. En effet, les sujets imaginaires et symboliques résistent à l'hétérogénéité et aux tensions inhérentes au réel (nous pensons ici à la lutte des classes mais aussi aux conflits de genres et de générations).

---

<sup>821</sup> D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op.cit., pp. 38-39. Cette thèse paradigmatique nous semble plus précise et plus pertinente que celles qui se contentent d'avancer que l'individu est "plus ou moins" déterminé et "plus ou moins" libre et conscient de ses actes.

<sup>822</sup> « En ce sens, l'état apparent de liberté promu par le libéralisme est tout à fait leurrant. On pourrait, à cet égard, dire que la liberté comme telle n'existe pas, mais qu'il existe seulement des libérations » (D-R. Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op.cit., p. 129).

<sup>823</sup> Le Nom-du-Père désigne « tout ce qui régit la dynamique subjective en inscrivant le désir au registre de la dette symbolique » (J-P. Hiltbrand, « Nom-du-Père » in R. Chemana et B. Vandermersch (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse/VUEF, 2003, p. 282).

Car, comme nous l'avons déjà affirmé, les figures symboliques de l'Autre de même que les figures imaginaires de l'autre sujet sont des constructions fictives. Leur fiction reposant sur une prétendue nature substantielle, le sujet imaginaire s'identifiant comme un individu tout-puissant, auto-fondé et unifié tandis que le sujet symbolique projette ces prétentions sur une figure de l'Autre déterminée. Or, il n'en est rien et aussi bien le sujet imaginaire que toute figure de l'Autre demeurent clivés et hétéronomes, puisque la réalité sociale d'où ils procèdent est discordante, hétérogène, conflictuelle.

Concernant le sujet imaginaire, il rejette purement et simplement la réalité non phénoménale (*i.e.* la réalité empirique qui échappe à la réalité phénoménale et qui correspond dans le cadre de notre problématique au registre réel de l'identité personnelle). Le sujet imaginaire doit se convaincre qu'il n'y a rien en dehors de ce qu'il perçoit afin de sauvegarder et d'entretenir ses revendications identitaires autofondées et démiurgiques. Rejeter le réel identitaire est une condition nécessaire pour se prétendre responsable et même créateur de sa réalité phénoménale (et ainsi apparaître comme un vrai "phénomène" pris dans le sens courant du terme...). Il est donc important de comprendre que le sujet imaginaire ne fait pas que dénier le registre symbolique de l'identité personnelle (et toutes les figures de l'Autre qui y sont attachées), il forclôt aussi les contraintes qui constituent la réalité empirique et le registre réel de l'identité personnelle.

D'autre part, l'existence nécessaire de cette part maudite sociohistorique de même que celle du palier anthropologique de l'être humain qui fait de lui un être qui advient sans la moindre raison d'être, peuvent d'ailleurs *excéder* le sujet, dans le sens cette fois-ci où il ne parvient pas à s'y faire. Il peut ainsi être tenté de *dénier* ces nécessités, soit refuser de reconnaître que, nécessairement, il ne peut pas échapper à cette réalité socio-historique qu'est la mort, au même titre qu'il ne peut pas éviter de se retrouver dans une chaîne générationnelle et dans un corps sexué socialisé. De même, on peut aussi évoquer le fétichisme d'une figure de l'Autre comme la Nation par exemple, le sujet pouvant dénier tout ce que son assujettissement à cette figure le fait occulter, comme la lutte de classes qui à la fois excède et divise cette figure de l'Autre.

Les revendications identitaires imaginaire et symbolique peuvent donc être considérées comme des mécanismes de défense, illustrant ce dont le sujet ne veut rien savoir, à commencer par la béance, le *manque à être* constitutif de l'essence humaine (constitutif du palier anthropologique de l'identité personnelle) et en second lieu l'excentration de cette même essence humaine en réponse à sa béance anthropologique (excentration où nous situons le palier socio-historique de l'identité personnelle).

### ***E. Le temps : ennemi intime des dimensions symbolique et imaginaire de l'identité personnelle***

Nous pouvons nous demander quelle temporalité implique chaque registre identitaire, comment à chacun d'entre eux s'articule un mode spécifique de temporalité. Or, ce qui réunit les registres imaginaire et symbolique de l'identité personnelle sont leur quête d'immuabilité, Jean-Claude Kaufmann parlant à ce propos de « *la fermeture* » et de « *la fixation* »<sup>824</sup> qui caractérise toute affirmation identitaire, que celle-ci se manifeste par sa prétention imaginaire ou son assujettissement à un ordre symbolique et qu'il illustre une fois de plus le principe d'identité : A est A... une fois pour toutes, pourrait-on dire<sup>825</sup>. Précisons toutefois concernant cette dernière que cette fixation ne se produit qu'en cas de fétichisme de l'ordre symbolique (*i.e.* d'un rapport fétichiste à l'Autre, alors qu'elle est consubstantielle au registre imaginaire).

Le registre imaginaire de l'identité personnelle peut être représenté comme « un arrêt sur image » tandis que le registre symbolique de l'identité personnelle (dans sa forme idéaltypique) peut être associé à la position militaire du « garde à vous ». Par contre, il est très difficile de définir le registre réel de l'identité personnelle du fait qu'elle nous apparaît justement comme indéfinissable, mieux, *insaisissable*.

En effet, on peut repérer le registre identitaire symbolique grâce à son aspect d'« *éternel retour* », le sujet étant pris dans un *circuit symbolique*, une *chaîne signifiante* qui l'amène à revenir sans cesse sur les mêmes signifiants et à la même place (aspect que nous pouvons rapprocher du mécanisme psychique de la compulsion de répétition). De même, le registre imaginaire est saisissable de par son nombrilisme (soit sa focalisation sur l'ego pris comme objet absolu). Tandis que le registre identitaire réel, lui, « ne s'arrête jamais ». Il ne correspond ni à un éternel retour, ni à la quête d'une éternelle image idéalisée de soi mais s'apparente bien plutôt comme un éternel devenir, au fleuve héraclitéen dans lequel jamais on ne se baigne deux fois, on pourrait même dire un éternel « ad-venir » (dans le sens d'un éternel surgissement de phénomènes). Ainsi, si Jean-Claude Kaufmann oppose l'identité (et sa logique de fermeture) à

---

<sup>824</sup> « *L'identité est un processus de fermeture et de fixation, qui s'oppose à la logique d'ouverture et de mouvement de la réflexivité* » (J.-C. Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin/SEJER, 2004, p. 110).

<sup>825</sup> Si Jean-Claude Kaufmann a raison de souligner l'opposition entre la logique fusionnelle de l'identité et la logique fissionnelle de la réflexivité, il nous semble qu'il faut ajouter la possible congruence entre ces deux discours, le discours de la science et celui de l'identité. Car il faut veiller à ne point confondre la réflexivité et la rationalisation, nombre de discours identitaires se justifiant ou plutôt tentant de se justifier en bricolant divers éléments de philosophie sociale, de psychologie, de psychanalyse, de sociologie, d'économie voire de théologie. Ainsi, le discours identitaire imaginaire peut s'appuyer sur une philosophie politique hobbesienne postulant une nature humaine égoïste mais aussi sur les théories comportementalistes, véritable *ego-psychology* tournée vers la défense d'un moi fort.

la réflexivité (et sa logique d'ouverture), nous ajoutons l'opposition qui se manifeste entre l'identité (subjective) et la temporalité.

Le registre identitaire réel est insaisissable, non symbolisable et unimaginable. On peut le rapprocher du ça freudien qui déborde nécessairement le moi du sujet et que ce dernier ne parvient jamais à totalement saisir, en tant que la réalité psychique est prise dans d'interminables tensions et contradictions entre chaque instance : le ça, le surmoi (dont fait partie l'idéal du moi) et le moi (dont fait partie le moi idéal).

Par ailleurs, il serait tentant de faire un rapprochement entre le registre réel de l'identité et l'objet en soi kantien. Mais un tel rapprochement nous semble dangereux car nous risquons à tout moment de retomber dans un certain fétichisme identitaire en réduisant ainsi l'identité à un objet (l'objet en soi). Parler de l'identité comme d'un objet revient à annuler la temporalité qui sans cesse modifie l'objet.

On peut aller jusqu'à dire que la temporalité est le véritable ennemi de l'identité – ce qui est une pure tautologie en définitive, puisque toute temporalité est synonyme d'*altération* de toutes les identités constituées. Et pour le démontrer, nous allons prendre un exemple très simple : le fait d'identifier la table de cuisine sur laquelle on dîne chaque soir comme la même (chaque soir, on mange sur cette même table) présuppose *l'annulation* des effets de la temporalité, à commencer par exemple par l'usure que crée le temps : il est en ce sens impropre de parler d'une « *même table* » ( $A \rightarrow A$ ) si on prend pleinement la mesure de son essence historique, cette essence qui la conduit nécessairement à se transformer.

Plus généralement, il faut comprendre le fétichisme d'une dimension identitaire, qu'elle soit réelle, symbolique ou imaginaire, comme l'application d'une *logique formelle* et non d'une *logique dialectique* à l'identité. Nous pouvons nous référer ici à l'ouvrage dans lequel Henri Lefebvre présente ces deux logiques, *Le matérialisme dialectique*<sup>826</sup>. La logique formelle « *cherche à déterminer les opérations intellectuelles indépendamment du contenu expérimental, donc particulier et contingent, de toute affirmation concrète* ». Elle constitue de ce fait une logique abstraite en ce que le contenu sur lequel elle s'applique est « *séparé, immobilisé, transposé métaphysiquement* »<sup>827</sup> et donc coupé de son historicité. Nous retrouvons ici la thèse hégélienne selon laquelle « *dans la logique formelle, il semble que le mouvement de la pensée soit une chose à part, qui n'a rien à faire avec l'objet que l'on pense* »<sup>828</sup>. On peut

---

<sup>826</sup> H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1990. Nous vous renvoyons aussi à ce propos à son ouvrage *Logique formelle, logique dialectique* (Paris, Éditions sociales, 1982).

<sup>827</sup> H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 13 et p. 16.

<sup>828</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, II* (Theorie Werkausgabe, Bd. 19), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, p. 410.

donc en déduire qu'une revendication identitaire qui s'inscrit dans une logique formelle se définit avant tout par l'immobilité et l'immuabilité (que ce soit celle d'une figure de l'Autre ou du sujet imaginaire). Elle "éternise l'instant" peut-on avancer. À l'opposé, la logique dialectique affirme qu'« aucune réalité ne peut rester « en soi », c'est-à-dire isolée et détachée, abritée du devenir, immobile dans la possession de l'être- de son être »<sup>829</sup>. Elle inscrit l'instant dans le devenir<sup>830</sup>.

Nous pouvons de nouveau évoquer ici les effets pervers inhérents au recueil d'un récit de vie. Comprendons que si nous sommes aussi critique et suspicieux à l'égard de cette méthode, c'est parce que nous désirons véritablement optimiser sa valeur heuristique et ne pas simplement la rejeter au moindre travers.

Car, le récit de vie participe à la *distorsion* du temps qu'opèrent les registres symbolique et imaginaire de l'identité personnelle. En effet, si le propre du temps *réel* « est d'abord de faire surgir le nouveau, l'imprévisible », si « dès qu'il y a temps, le « maintien » n'est pas sûr, puisque le « maintenant » y est emporté »<sup>831</sup>, le rapport au temps que nécessite le maintien des registres identitaire imaginaire et symbolique est un rapport d'*anticipation*, où tous les événements rencontrés sont automatiquement noués par des relations de finalité. Vous l'aurez compris, les temps *imaginaire* et *symbolique* sont les temps du *projet*.

Le temps du projet est celui qui réduit une trajectoire biographique à une ligne linéaire orientée par un projet originel. Il est celui qui rétrospectivement qualifie les actions passées comme de simples étapes s'inscrivant dans le déroulement d'un projet de vie explicite. Les temps imaginaire et symbolique n'ont qu'un sens, celui du projet initial. Aucune place n'est laissée à l'apparition d'un sens nouveau, tout nouvel événement étant ramené au projet originel, que celui-ci soit le propre d'un sujet imaginaire (ainsi autoréférent) ou projeté sur une figure symbolique qu'il s'agit alors d'interpeller :

« Ce temps est le temps de la représentation, à la fois tournée vers le passé puisqu'on se place d'avance à l'issue de toute un déroulement (tout est envisagé sous l'angle de l'accompli) et vers le futur puisqu'on ne laisse d'anticiper. Temps du futur antérieur [...] Le sens, en tant qu'anticipé, se conjoint alors dans le monde à l'idée de

---

<sup>829</sup> H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>830</sup> Pour de plus amples développements à ce sujet, nous vous renvoyons notamment à l'ouvrage d'Henri Lefebvre *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1982.

<sup>831</sup> A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003, p. 35.

*fin. Et le finalisme, comme mise en relation de tout ce qui survient, et au-delà, de tout le possible, avec une certaine fin anticipée, apparaît comme l'un des caractères les plus significatifs du monde et de l'être-au-monde. »*<sup>832</sup>

#### **13.4. L'ÊTRE SOCIAL DEMEURE NÉCESSAIREMENT INDIVIDUALISÉ**

Nous allons désormais revenir sur le troisième et dernier palier constitutif du registre réel de l'identité personnelle et qui en désigne la dimension proprement individuelle. En effet, l'individu est un être surdéterminé de par la multiplicité, l'hétérogénéité et la conflictualité des rapports sociaux qui le constituent. Or, s'il peut acquérir une certaine autonomie grâce à cette surdétermination, cette dernière lui échappe pour une bonne part, l'individualité d'une trajectoire biographique étant très loin d'impliquer sa pleine maîtrise.

Le palier individuel de l'identité personnelle renvoie aux rapports que l'individu entretient avec les trois registres sociaux de son identité personnelle, soit à la manière dont s'articulent les représentations imaginaires, les conceptions symboliques, le palier anthropologique et enfin le palier socio-historique de son identité personnelle. Or, certains chercheurs nous permettent d'appréhender ce palier individuel de l'identité personnelle, à commencer par Danilo Martuccelli qui précise que si les épreuves sociales que rencontre un individu ne sont pas indéterminées (leur nature et leur succession étant structurellement organisées, standardisées dans une situation sociale-historique déterminée), au niveau individuel, ces épreuves s'articulent de manière plus contingente.

Mais nous retrouvons aussi dans la sociologie de Pierre Bourdieu, à travers sa différenciation de l'*habitus* de classe et de l'*habitus* individuel, une véritable tentative d'appréhension et d'objectivation de l'individualité des trajectoires biographiques. Ainsi, nous pouvons tenter d'explicitier le palier individuel de l'identité personnelle en avançant qu'il est issu d'une *rencontre*, heureuse ou malheureuse, entre une nécessité structurale (ou plus exactement une pluralité de nécessités structurales et qui résultent des différents rapports macrosociologiques (de classes, de sexe, etc.) et des différents champs sociaux) et une contingence historique. En d'autres termes, les choix et expériences personnelles constitutifs de l'identité personnelle (par exemple arrêter ses études) résultent tout d'abord de la rencontre entre d'une part un *espace des possibles objectifs* (les enfants issus de familles défavorisées étant ainsi confrontés à un espace des possibles scolaires qui les oriente voire les élimine du

---

<sup>832</sup> *Idem*, pp. 35-36.

système scolaire, les incitant ainsi à s'autoéliminer de certaines filières : « *ce n'est pas pour moi* ») et d'autre part un *espace des possibles subjectifs* (ces enfants appréhendent l'institution scolaire à partir de dispositions incorporées et objectivées qui déterminent leur aisance et leur goût pour les activités scolaires). Dispositions qui ne sont pas elles-mêmes étrangères aux rapports sociaux qui les déterminent et qui structurent l'espace des possibles objectifs.

Cet espace des possibles objectif et subjectif constitue un *champ des possibles identitaires*, riche en opportunités et en potentialités, et que la contingence individuelle active ou laisse à l'état de potentialités, certaines *possibilités identitaires* demeurant *virtuelles* parce que l'individu n'a jamais été confronté durant sa trajectoire de vie à un contexte social (familial, amical, professionnel, politique, etc.) permettant leur activation. Ainsi, le champ des possibles identitaires propre à un apprenti sociologue délivre un certain nombre d'opportunités, « *un faisceau de trajectoires à peu près équiprobables conduisant à des positions à peu près équivalentes* » dit Pierre Bourdieu, ajoutant que « *le passage d'une trajectoire à une autre dépend souvent d'événements collectifs- guerres, crises, etc.- ou individuels - rencontres, liaisons, protections, etc.- que l'on décrit communément comme des hasards (heureux ou malheureux)* »<sup>833</sup>.

Cette contingence et ces opportunités individuelles ne sont pas pour autant dénuées de tout déterminisme et il est toujours bon de rappeler que « *les individus ne se déplacent pas au hasard dans l'espace social* » puisque nombre de ces événements et rencontres, heureuses ou malheureuses, « *dépendent eux-mêmes statistiquement de la position et des dispositions de ceux à qui ils arrivent* »<sup>834</sup>. Nous pouvons évoquer ici les rencontres *aménagées* par les familles bourgeoises dans les clubs et réunions de famille afin que la « contingence » s'opère au profit de leurs enfants et déterminent leurs choix scolaires, professionnels, amicaux et amoureux, etc.

Par ailleurs, le palier individuel de l'identité personnelle renvoie aux rapports que l'individu entretient avec les trois registres identificatoires. Nous ne pouvons donc pas complètement en rendre compte si nous nous contentons de mettre à jour l'espace des possibles identitaires propres à chaque apprenti sociologue. Nous devons aussi rendre compte des efforts réflexifs qu'il opère pour profiter des opportunités que leur champ des possibles identitaires leur offre.

À ce propos, nous pouvons notamment souligner que certains (apprentis) sociologues semblent victimes, au moment de notre travail de recherche, d'un certain *vieillesse sociale*. Entendez ici « *ce lent travail de deuil* », ce *désinvestissement* de « *tous les possibles latéraux, peu à peu abandonnés sur le chemin, et de toutes les espérances reconnues comme irréalisables* »

---

<sup>833</sup> P. Bourdieu, *Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 122.

<sup>834</sup> *Idem*.

à force d'être restées irréalisées »<sup>835</sup>. Concrètement, nous avons pu constater que le métier de sociologue constitue l'unique possibilité identitaire professionnelle pour certains d'entre eux. De même, tandis qu'ils n'ont pas encore obtenu leur titre de noblesse (ou viennent de l'obtenir), nous avons été étonné de voir que certains apprentis sociologues, actuellement doctorants, ont d'ores et déjà fait le deuil des multiples possibles latéraux paradigmatique, méthodologique et axiologique que leur situation sociale-historique leur permet pourtant d'actualiser...

### 13.5. LE REGISTRE IDENTITAIRE RÉEL DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES

#### A. Synthèse idéaltypique du sujet réel

Nous pouvons résumer nos efforts d'objectivation de l'identité personnelle en soutenant que le registre réel dans lequel s'inscrit objectivement le sociologue ou l'apprenti sociologue l'identifie comme *un (presque) rien* (de par son manque à être originel) **qui est déterminé par une réalité socio-historique qui le constitue et le limite** (dans ses prétentions) **mais de laquelle, de par son caractère surdéterminant générateur d'un espace des possibles identitaires, il peut tenter "de se passer" ou d'échapper provisoirement, pour faire advenir une véritable individualité**, les connaissances sociologique, historique ou encore psychanalytique participant pleinement à ce processus d'émancipation provisoire qui n'a rien à voir avec la liberté *a priori* des sociologues individualistes et autres sujets imaginaires.

À l'instar des deux autres registres d'identifications, nous pouvons tenter de mettre en scène de manière très synthétique le sujet réel (*i.e.* le sujet qui produit une identification *réelle* de lui-même en privilégiant ce registre d'identifications, au risque de totalement se "désubjectiviser"), en nous référant aux productions cinématographiques. Or, il se trouve que nous pouvons de nouveau nous référer au roman de fiction de Bret Easton Ellis *American psycho* (et sa version cinématographique), dans lequel nous avons précédemment mis en scène le sujet imaginaire (au narcissisme exacerbé). Mais cette fois-ci, nous n'allons pas nous focaliser sur la manière dont Patrick Bateman s'identifie et se met en scène publiquement mais plutôt sur la voix du narrateur, cette *voix off* que Bret Easton Ellis intègre dans sa trame, lorsqu'il nous laisse rentrer dans les pensées obscures de Patrick Bateman et nous donne à voir une autre figure du personnage, bien plus noire et mélancolique. Nous allons aussi nous appuyer sur l'analyse que David Roche réalise de cet ouvrage, mettant lui aussi l'accent sur le registre réel

---

<sup>835</sup> P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 123.



du personnage. D'ailleurs, plus largement, c'est le registre réel des multiples personnages des films de David Cronenberg et de David Lynch que David Roche met à jour dans son analyse. Ainsi, par exemple, il reprend la métaphore travaillée par Karl Marx, au sujet du capital, du « vampire » afin d'identifier le rôle de Max dans le film *Videodrome* de David Cronenberg. Max (Marx, sans le 'r') est donc la métaphore du capitaliste et de la société de consommation : « *Max est vampirique à plus d'un titre. De président d'une chaîne de télévision, maître vampire qui menace de contaminer la société avec des images interdites, il devient homme-machine au service d'abord de Spectacular Optical, puis de la Cathode Ray Mission. Videodrome décrit ainsi comment la société de consommation, notamment à travers son utilisation de l'image, transforme le sujet du désir (vampire) en un sujet de besoin (mort vivant) qui ne fait que répéter les slogans politiques (ou publicitaires ?) et exécuter les ordres de ses maîtres à penser.* »<sup>836</sup>

Identifié de la sorte, Max est réduit à ce presque rien surdéterminé par le réel capitaliste. Et David Roche reprend cette métaphore du vampire capitaliste, métaphore de la société de consommation, concernant Patrick Bateman (le golden boy d'*American psycho*) : « *Dans American psycho, le vampire est à la fois une métaphore de la société de consommation, comme chez Cronenberg, et une métaphore du 'faux self', comme chez Lynch.* »<sup>837</sup>

Si la métaphore du vampire renvoie à la réalité socio-historique du capitalisme, la métaphore du « faux-self », dont David Lynch fait un usage abondant dans la problématique de ses films, renvoie au palier anthropologique du manque à être. Ce faux-self correspond aux moments durant lesquels Patrick Bateman cesse d'être dupe de la fiction de ses identifications imaginaires. N'étant pas non plus dupe de la fiction des figures symboliques de l'Autre, il ne lui reste alors rien, ou plutôt le rien, le vide, la béance. Le sujet se confronte alors à des objets réels : la mort, la finitude de son corps. Et il se "désubjectivise" totalement, devenant ainsi déchets, excréments, organes, de la chair... Le "je" imaginaire et la consommation ostentatoire de Patrick Bateman (désirant en "foutre plein la vue" à ses collègues) ne deviennent plus qu'un "jeu", qui n'a d'autre fonction que de détourner l'individu de l'angoisse du vide ou le remplir illusoirement par une montagne d'objets (télévision, vêtement, femmes, etc.) :

« *En pleine conversation avec le détective Kimball, c'est-à-dire avec celui qui est à même de dévoiler sa "vraie" identité (de psychopathe), le narrateur remarque : "Kinmball n'est pas du tout conscient de la magnitude du vide qui m'habite", alors qu'en tant que personnage, il joue le rôle de l'homme d'affaires surchargé de travail.*

---

<sup>836</sup> D. Roche, *L'imagination malsaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 65-66

<sup>837</sup> *Idem*, p. 72.

*Son impression de non-être serait donc étroitement lié à son ‘je(u)’ social qui, nous le verrons, l'accapare complètement. »<sup>838</sup>*

Illustration idéaltypique du sujet réel, totalement déssubjectivé, l'extrait suivant de la version cinématographique d'*American Psycho*, où nous retrouvons le narrateur (la *voix off*) en pleine déconstruction de sa subjectivité imaginaire :

*« Il existe une idée de Patrick Bateman, une espèce d'abstraction, mais il n'existe pas de moi réel, juste une entité, une chose illusoire et, bien que je puisse dissimuler mon regard glacé, mon regard fixe, bien que vous puissiez me serrer la main et sentir une chair qui étreint la vôtre, et peut-être considérer que nous avons des styles de vie comparables, je ne suis tout simplement pas là. [...] Je suis un moi-même préfabriqué, je suis une aberration. Un être non-contingent. Ma personnalité est une ébauche informe, mon opiniâtre absence profonde de cœur. »*

Nous retrouvons donc ici à la fois les paliers socio-historique (le mode de production capitaliste et la société de consommation) et le palier anthropologique (le manque à être constitutif de l'homme) du registre réel de l'identité. Nous pouvons alors remarquer que c'est principalement le premier palier que nous retrouvons dans les dits et écrits des apprentis sociologues, le second (le manque à être) n'étant que très rarement abordé, ne serait-ce que furtivement.

### ***B. L'articulation des trois paliers du registre identitaire réel dans les dits et écrits des apprentis sociologues***

Parmi tous les apprentis sociologues de notre échantillon, c'est incontestablement Stanislas B qui interroge et inscrit le plus fréquemment son discours dans le palier socio-historique. Ainsi, lorsqu'il nous parle de sa situation professionnelle lors de notre entretien, lorsqu'il définit la sociologie, lorsqu'il nous parle de la démarche de recherche de son travail de recherche doctoral, lorsqu'il aborde avec nous la question du rôle d'un bon directeur de thèse, Stanislas B inscrit systématiquement son discours « *dans la conjoncture actuelle* » de la même manière qu'il inscrit son travail de recherche dans « *un contexte très local* » qu'il a comparé avec un autre contexte, une autre « *société* ». Et comme il le résume lui-même, face à nos diverses

---

<sup>838</sup> *Idem*, p. 73.

questions concernant ses prises de position sociologiques, il « *rattache ça à une lecture plus globale, sur le fonctionnement total du champ, de ce que c'est que la production scientifique et universitaire* ».

Stanislas B n'inscrit pas uniquement son discours dans un contexte synchronique (relatif au fonctionnement d'un champ, à une conjoncture, un contexte...) mais il l'inscrit aussi dans un contexte diachronique, relatif par exemple à l'histoire du champ sociologique quand il s'agit de définir la sociologie et notamment vis-à-vis de ses disciplines voisines :

*« Alors, la sociologie, qu'est-ce que c'est ? Je dirais plusieurs choses. La première, c'est que c'est une discipline qui a une histoire, qui ne s'inscrit n'importe comment dans l'histoire... je dirais des Lumières. Elle est née au XIXème siècle dans un contexte précis, c'est l'émergence d'une nouvelle classe sociale, c'est l'industrialisation, bref, toute une interrogation sur un monde changeant. Et elle émerge là dans un contexte socio-historique. Et après il y a toute une histoire avec des auteurs qui vont, bien... se confronter aux problématiques sur "qu'est-ce que c'est qui fait société ?" quoi, parce que c'est ça la grande question. [...] Alors là une fois encore, parce que c'est... tout est lié à l'histoire propre des disciplines. Je ne pense pas qu'il y ait "la" psychologie et "la" sociologie, je pense qu'il y a une dynamique historique dans l'histoire des disciplines. » (Stanislas B)*

Autre symptôme discursif qui nous permet de repérer l'inscription du discours autobiographique de Stanislas B dans le registre identitaire réel, le fait qu'il s'inscrive explicitement dans une « *génération* » d'apprentis sociologues qu'il inscrit elle-même dans une situation générationnelle et une certaine temporalité générationnelle. Ainsi évoque-t-il l'existence de générations locales, au sein de *l'Université*, lui faisant partie « *d'une génération qui a vraiment été formé au quali. C'est-à-dire qu'à [l'Université], l'enseignement du quantitatif a été une vraie catastrophe, en tout cas pour ma génération.* » (Stanislas B).

Stanislas B évoque aussi des ruptures générationnelles mais qu'il situe cette fois-ci à l'échelle macrosociologique de l'histoire du champ sociologique. Lorsqu'il est question de se positionner vis-à-vis de la philosophie, il avance que, à ce propos, « *il y a vraiment un effet de rupture générationnelle, c'est-à-dire entre les profs, qui sont eux issus, les derniers qui ont été d'abord formés à la philo puis se sont spécialisés en sociologie. Et puis les générations qui arrivent derrière, donc la génération des profs que nous on a eus plus jeunes.* »

La temporalité générationnelle est aussi abordée lorsque nous discutons du fait que les apprentis sociologues et récents sociologues ne lisent plus les grands auteurs, Stanislas B posant l'hypothèse que c'est lié au fait « *qu'on n'a plus le temps, enfin... Il y a des effets qui sont liés aussi au temps, au temps générationnel [...]* » (Stanislas B). La différence de temporalité étant grande entre le rapport au temps contraint des actuels doctorants (focalisés sur « l'actuel et le quotidien ») et le rapport au temps scolastique dont ont pu bénéficier les « *grands auteurs* » (Pierre Bourdieu par exemple, en tant que titulaire d'une chaire au Collège de France) et qui leur ont permis de produire des « *pensées globales* ». Seuls bénéficient aujourd'hui d'un tel rapport au temps les « anciens » (professeurs émérites) ou ceux qui ont une position dominante au sein des centres de recherche (en tant que directeurs de recherche au CNRS par exemple).

Un air de famille apparaît donc entre la manière dont Stanislas B identifie sa population d'étude dans sa thèse de doctorat (en l'inscrivant en priorité dans son contexte socio-historique avant d'aborder les registres symboliques ou imaginaires, auxquels il réserve une place plus marginale par conséquent) et la manière dont lui-même identifie son histoire de vie. Le signifiant « *génération* » scande son récit de vie et Stanislas B justifie ainsi son intérêt pour l'étude des femmes (sa thèse s'intéresse à « *La place des femmes dans la transmission familiale des exploitations agricoles* ») au contexte générationnel qui est le sien. En effet, autant il justifie le choix de son objet d'étude (l'agriculture) en s'inscrivant dans l'ordre symbolique familial (le fait qu'il soit « né dedans »), autant c'est avant tout parce qu'il fait partie de « *la génération Mitterrand* » qu'il justifie la place qu'il accorde à l'étude des femmes :

*« Non mais bon après je dirais que je suis le pur produit de la génération Mitterrand... c'est... une conscience féministe assez importante parce que on a baigné... moi j'ai baigné là-dedans, je veux dire les années 80, le début des années 90... on était dans une époque où la question du féminisme était vraiment, vraiment importante... Enfin je veux dire la question de l'égalité des rôles à la maison, enfin, moi, toute mon adolescence je m'en rappelle encore, c'est des trucs dont on parlait avec les copains. On s'engueulait, enfin c'était un truc qui était vraiment... c'est quand même... parce qu'on croit toujours 68, 68... ce n'est pas aussi simple. 68 ça a joué sur d'autres choses. Il y a eu la libération des mœurs, mais la question du partage des tâches, ça, c'est quand même vachement les années 80, c'est toutes les politiques... je veux dire c'est Mitterrand qui a quand même... les politiques de soutien au travail des femmes, le développement des crèches, enfin toutes ces politiques publiques d'aide au partage des activités, etc., ce sont les années 80 qui ont... et moi je suis de cette génération-là quoi. On en parlait vachement.*

*Donc ce n'est pas... ce n'est pas un hasard quoi. Je pense qu'il y a une sensibilité... et puis après il y a les aléas de la vie qui font que... je tombe sur des stat, enfin après voilà... Mais bon ce que je veux dire c'est que je pense que je suis vraiment un produit de ma génération... Ça c'est clair. » (Stanislas B)*

Tout comme dans le récit de vie de Modeste D, la “petite histoire” de Stanislas B apparaît bien infime par rapport à la “grande Histoire” dans lequel il « *a baigné* », celle qui le surdétermine en tant que membre de la « *génération Mitterrand* ». Génération qu’il qualifie parfois de « *génération Devaquet* » quand il nous parle de ses combats contre le processus de libéralisation des champs scolaire et universitaire. Génération Mitterrand à laquelle il rattache certains événements socio-historiques comme la peine de mort :

*« [...] la peine de mort, il ne faut pas oublier, ce n'est pas un petit détail, moi ça m'a marqué, j'avais 11 ans quand même, j'étais gamin, mais pourtant ça a du sens pour moi. Et du coup Sarkozy pour moi c'est l'antithèse de ça, c'est le type qui peut remettre la peine de mort. C'est... Moi ma génération, c'est 86 Touche pas à mon pote, c'est toute cette génération de ‘les gamins de la banlieue il faut les intégrer’... » (Stanislas B)*

L’inscription du discours de Stanislas B dans le registre réel se repère dans le fait qu’il fait un usage systématique d’un mode de pensée relationnel (mettant l’accent sur le fait que la sociologie est l’étude de la production des « *rappports sociaux* » et non pas de la société ou à l’inverse de l’individu, qui constituent quat à elles des identifications substantialistes de l’objet d’étude de la discipline). De même, son inscription dans le registre réel se repère dans l’importance qu’il accorde aux conflits sociaux et aux luttes sociales, mettant de ce fait en désordre la réalité sociale là où le registre symbolique tend à le mettre en ordre en inscrivant les signifiants dans une chaîne signifiante présidée par un maître-mot (Nation, Classe, Nature, etc.). Stanislas B avance ainsi que « *il y a bien du social qui nous traverse, qui fait qu’on est pris dans des enjeux, dans des rapports de conflits...* », ce qui nécessite à partir de là un positionnement critique (la production d’une « *sociologie critique* » qui s’attache à penser « *la question des inégalités sociales, de la différenciation sociale, de la structure sociale, des rapports sociaux, etc.* »).

Enfin, nous retrouvons aussi des traces discursives des deux autres paliers structurant le registre identitaire réel, à savoir le palier anthropologique et le palier de l'individualité. Concernant ce dernier, on le retrouve à travers la problématique de l'émancipation des sujets, qui constitue le thème de l'ouvrage collectif qu'il s'apprête à publier lors de notre entretien. Par ailleurs, Stanislas B nous fait part à plusieurs reprises de son intérêt pour la question de l'émancipation des femmes durant son récit de vie. Et il revient alors sur le processus par lequel des individus (en l'occurrence des femmes) surdéterminés par un contexte socio-historique parviennent néanmoins à se dégager une marge d'autonomie, en recourant notamment à une forme de réflexivité à partir de la structure chaotique de leur réalité.

Concernant le palier anthropologique, Stanislas B l'évoque en revenant sur un événement traumatique de son histoire de vie, la mort de son père, qui le confronte à son manque à être (à la problématique des raisons d'être pour emprunter la terminologie de Pierre Bourdieu), la rencontre avec la Sociologie constituant alors un re-Père symbolique, après avoir expérimenté d'autres univers sociaux comme le sport et le théâtre, qui constituent néanmoins davantage des expériences qui l'inscrivent dans un registre imaginaire que symbolique (Stanislas B nous parle notamment de l'aspect « guerrier » et « hyper compétitif » du sport et qui ne lui convenait pas du tout, tandis qu'il perçoit le monde de l'art de manière très négative, du fait qu'« *il y avait des ego trop surdimensionnés dans cet univers* »). C'est donc la Sociologie qui va le réenchâtrer et redonner un sens à son histoire de vie après le vide laissé par la mort de son père :

*« Ensuite, il y a, en gros, entre le moment où il meurt et mon entrée à l'université, il y a un véritable vide, à la fois dans l'identité, parce que bon c'est... c'est dur quand vous perdez un membre de la famille comme ça... [...] Et c'est vraiment l'entrée en fac qui a été une révolution... C'est une rupture... Quand je dis rupture, j'utiliserais même le terme de rupture épistémologique, parce que ça a fait un basculement dans ma tête. »*  
(Stanislas B)

La thèse de doctorat de Patricia B (sur l'erreur judiciaire), qui constitue une thèse de doctorat fortement influencée par la sociologie et les maîtres mots de Louis C (ce sont pour des raisons personnelles que Patricia B n'a pu s'inscrire sous la direction de Louis C, étant ainsi amenée à s'inscrire sous la direction de Barbara B), est elle aussi marquée par une référence et une réflexion s'inscrivant dans le palier anthropologique du manque à être. Or, nous retrouvons ce palier anthropologique dans le cadre de son récit de vie, ce qui manifeste par conséquent un

air de famille entre la manière dont elle s'identifie et la manière dont elle identifie sa population d'étude.

L'histoire de vie de Patricia B témoigne d'une relation intime avec le réel en tant que réalité innommable, réalité monstrueuse, réalité anormale. Nous pourrions d'ailleurs revenir ici sur les scénarios du réalisateur David Lynch et en particulier sur son film *Elephant Man*, dans lequel il se focalise sur la limite et la délimitation entre la normal et l'anormal, l'humain et le non-humain, l'être et le non-être ou le moins-être, en prenant comme personnage central un "homme éléphant", soit celui à qui il *manque* quelque chose et qui a à l'inverse quelque chose *en trop* (une difformité) pour être reconnu par autrui comme un être normal. Nous nous référons à ce film de David Lynch car il n'est pas sans allusion avec ce qu'a vécu Patricia B.

En effet, Patricia B nous fait part d'une expérience douloureuse durant sa scolarité primaire et dans laquelle elle se retrouve non pas victime mais davantage spectatrice d'un processus de stigmatisation et qui n'est donc pas sans nous rappeler la mise en scène magistrale de la problématique de la stigmatisation que David Lynch réalise dans *Elephant Man* :

« [...] il y avait des cas soc. quand j'étais en école primaire, qui étaient dans ma classe, bon on était une classe... c'est style on est deux par année... Et donc, ces cas soc., quand ils nous approchaient, si ils nous touchaient, pendant toute l'école primaire, on a eu un réflexe, c'était de faire ça... 'ils ont la peste', alors ma mère s'est battue avec toute l'école primaire contre ça, on n'en a pas démordu, tous les enfants le faisaient, c'était atroce... c'est terrible... Et ça a été aussi entretenu par les instituteurs... En fait, c'était une famille nombreuse, les pauvres, ils étaient je ne sais pas combien d'enfants, parce qu'il y en avait dans toutes les classes, il y en a qui restaient en plus, qui redoublaient et tout. Et puis, quand je suis arrivée, ça existait déjà avec les aînés, et tout le monde l'a toujours gardé... ils n'ont jamais joué avec nous... c'est monstrueux, et en fait, ça, je ne l'avais jamais réalisé qu'au collège, pendant des années... » (Patricia B)

À cette première scène biographique qui la confronte à la construction de l'anormal, du monstre, du moins-être vont se lier d'autres scènes biographiques qui vont la marquer durablement. Patricia B nous parle ainsi de la stigmatisation des élèves inscrits dans des sections d'enseignement spécialisé (SES) au sein de son collège, qui étaient aussi « *les parias du collège, dont tout le monde se foutait* ». Patricia B se montre alors sensible et s'attache à l'une de ces « *parias* », en l'occurrence « *une petite coréenne qui était sans arrêt la risée de toute le monde, moi je l'ai pris un peu sous mon aile, pour la défendre, parce que ça m'énervait. Et donc je*

*pense que c'est plus par là que ça a commencé à... à me poser des questions, même inconsciemment quoi* ». Ses derniers propos sont intéressants puisqu'ils indiquent un moment dans sa biographie où, face à cette vaste entreprise de stigmatisation du différent, émerge une réflexivité qui trouvera plusieurs années plus tard un terrain d'actualisation et d'expansion dans la sociologie de la déviance et une thèse consacrée aux erreurs judiciaires (au sein de laquelle Patricia B s'intéresse à la construction et à la déconstruction du "monstre" qu'est le criminel).

Mais entre ces deux moments dans la biographie de Patricia B (la prise de conscience et la défense du "différent disqualifié" durant son collège et son investissement dans le champ de la sociologie de la déviance à l'Université) s'intercalent plusieurs expériences biographiques au cours desquelles Patricia B accompagne des publics stigmatisés comme "anormaux" (elle travaille ainsi dès l'âge de 16 ans avec « *des handicapés mentaux* ») mais à l'occasion de ces expériences biographiques, elle s'intéresse et se confronte aussi à la dimension innommable (difficilement perceptible et concevable) du réel. Ainsi visite-t-elle Auschwitz dès l'âge de 16 ans ainsi que Birkenau, de son propre chef (« *j'y suis allé toute seule* »). De même, elle nous fait part de son intérêt pour la catastrophe nucléaire de Tchernobyl et surtout les témoignages qui en ont résulté, occasion de s'intéresser d'une autre façon au réel de la mort qu'à travers la visite de camps de concentration (« *J'ai toujours eu une curiosité sur... pareil, pour... 86... Tchernobyl, sur les suites et les témoignages de Tchernobyl... les témoignages, j'ai toujours bien aimé les témoignages en fait. Si c'est un homme, etc.* »).

Mais Patricia B nous donne un autre élément important pour comprendre son investissement dans la problématique sociologique de la stigmatisation des "anormaux" ou des "monstres", modalité d'analyse par laquelle elle appréhende le registre réel et plus précisément le palier anthropologique du manque à être. Car si elle nous fait part de son attachement et de son inclination à percevoir et apprécier le différent discrédité, elle nous indique aussi qu'elle a été elle-même socialisée comme personne différente et discréditée en tant que telle. Ce qui nous permet d'entrevoir un certain air de famille entre son terrain biographique et son terrain de recherche :

*« Par rapport à ça aussi, c'est que... moi, je viens de mes parents donc c'est "il ne faut pas vouloir faire comme tout le monde", s'habiller, moi je suis arrivée au collège, j'étais en jupe écossaise avec des collants en laine... et donc, quand je suis arrivée, vu que je venais d'un petit bled, là-bas on s'en foutait tous, mais arrivée au collège, tu arrives dans une classe de filles, alors déjà je ne traînais jamais avec des filles... Et en plus, j'arrivais donc... choc vestimentaire... "maman, maman, maman, je veux des*



*vêtements de marque'', donc d'un seul coup c'est venu, "mais tu ne vas pas faire comme tout le monde !", alors tu es pris entre deux valeurs, entre le fait que et bien "il ne faut pas vouloir faire comme les autres. Les autres, ce sont des moutons''. Et puis bon bien quand même la pression des autres, en te disant "ah là là." Tu n'es pas habillé comme il faut..." » (Patricia B)*

# **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Si la seconde partie de notre travail de recherche traite avant tout des registres identificatoires qui circulent dans les dits et écrits des apprentis sociologues de *l'Université*, nous avons privilégié dans sa première partie la perspective épistémologique de notre sujet d'étude. En effet, si nous y avons aussi proposé plusieurs liens significatifs entre l'histoire de vie des cinq professeurs de sociologie de *l'Université* que nous avons interrogés et plusieurs de leurs prises de position sociologiques, il nous a paru déterminant d'interroger de prime abord la manière donc chacun de ces professeurs construit son discours sociologique, d'un point de vue paradigmatique, méthodologique et axiologique.

Tel est l'objectif qui préside aux premiers chapitres de notre première partie au sein desquels nous avons introduit et explicité nos propres prises de position. En effet, en tant qu'apprenti sociologue ayant qui plus est effectué notre formation au sein de *l'Université*, nous ne pouvions faire l'impasse sur un travail épistémologique sur nos propres prises de position sociologiques, auquel nous avons joint certains éléments biographiques que notre travail socioanalytique a rendu significatif. Ce travail d'objectivation passe selon nous non pas par le déni de notre implication subjective au sein de *l'Université* mais plutôt par son explicitation, quitte à donner le sentiment de donner le bâton pour se faire battre en livrant ainsi à nos lecteurs des éléments qui nous exposent à la critique. Mais c'est aussi pour nous une façon de cultiver l'esprit de controverse qui nous semble si essentiel à la bonne santé de la discipline ! C'est donc dans cet esprit que nous n'avons pas hésité à adopter une perspective critique vis-à-vis de certaines prises de position des professeurs de *l'Université*. Pour autant, nous persévérons dans notre tenace intention d'effectuer un travail d'objectivation et nous nous sommes efforcés de systématiquement étayer nos prises de position critiques sur un matériau empirique (*i.e.* de nombreux extraits des dits et écrits sociologiques que nous avons étudiés) tout en leur faisant subir un travail du concept à partir d'un étayage théorique (*i.e.* à partir d'un travail de lectures avec des auteurs de référence de notre sujet de recherche).

## **I – HISTOIRES DE VIE ET POSITION ÉTABLIE OU MARGINALE AU SEIN DE *L'UNIVERSITÉ***

Si nous retenons de chaque chapitre de cette première partie les principaux éléments qui nous ont permis d'approfondir notre problématique de recherche interrogeant ici les liens entre

l'histoire de vie des professeurs de sociologie de *l'Université* et leur épistémologie, nous pouvons avancer une première distinction entre d'un côté les professeurs qui semblent se sentir parfaitement à leur place au sein de la sociologie et encore plus au sein de *l'Université* et ceux pour qui cela s'avère plus problématique. Concernant les premiers, il s'agit en l'occurrence de Barbara B et de Louis C, lesquels n'évoquent à aucun moment les limites heuristiques de la sociologie (ou de l'anthropologie, par rapport à laquelle préfère être étiqueté Louis C, sachant que cette anthropologie est à forte dominante sociologique) et semblent plutôt comme " des poissons dans l'eau " sous cette étiquette. S'ils ne sont pas réfractaires à la pluridisciplinarité, il s'agit plutôt pour eux d'un travail d'équipe avec d'autres disciplines (plutôt sous le patronage de la sociologie) et non pas de leur propre intrusion dans des disciplines voisines.

D'un autre côté se trouvent les professeurs qui ne se sentent donc pas totalement à l'aise dans le costume du sociologue. Non pas qu'ils s'y sentent incompetents mais ils reconnaissent à la sociologie des limites heuristiques qui rendent nécessaires l'acquisition de réelles compétences pluridisciplinaires, que ce soit du côté de la musicologie ou de la neurologie en ce qui concerne Mélodie A, que ce soit du côté de l'économie, de l'histoire et de la philosophie concernant Modeste D ou que ce soit du côté de la philosophie et de la psychanalyse concernant César E (pour ne mentionner que leurs principales disciplines de référence au principe d'une pluridisciplinarité que nous pouvons donc qualifier de *multipolarisée*). De même, ces trois sociologues ont des difficultés à se sentir à leur place au sein de *l'Université*, et ce notamment parce qu'ils n'y sont pas reconnus comme des « *sociologues sociologues* »<sup>839</sup> par le groupe des professeurs « *établis* » (nous avons surtout évoqué le binôme réunissant Barbara B et Louis C mais nous pourrions y intégrer plusieurs maîtres de conférences de *l'Université* mais que nous n'avons pas interrogés). Ce qui nous renvoie à leur histoire de vie puisque leur marginalisation au sein de *l'Université* n'est pas sans lien avec le fait qu'ils ne sont pas "nés dedans". De même, leur intrusion en tant qu'étrangers s'avère d'autant plus ostentatoire par leurs différentes trajectoires biographiques, au cours desquelles la philosophie ne fait pas l'objet d'un rejet, contrairement à ce qui se passe du côté de Barbara B et Louis C chez qui la philosophie fait office de « *repoussoir* », pour reprendre le terme de Louis C.

Un autre trait biographique les regroupe et les disqualifie aux yeux des professeurs "établis", le fait qu'ils aient chacun une longue carrière dans l'enseignement secondaire, faisant d'eux (et surtout de Modeste D et César E), des *lector*, se contentant de commenter des textes et des auteurs à longueur de journée plutôt que de faire preuve d'imagination

---

<sup>839</sup> Nous reprenons ici le pléonasme formulé par Louis C lors de notre entretien.

sociologique en étant “sur le terrain”. Mais il faut aussi ajouter ici que les professeurs « *marginiaux* » au sein de la configuration de *l’Université* ne se sont jamais vraiment sentis à leur place au sein d’une seule discipline, quelle qu’elle soit. C’est d’ailleurs même le cas de la philosophie concernant ceux qui sont justement disqualifiés par leur passé d’enseignants de philosophie, à savoir Modeste D et César E. Ce dernier nous fait ainsi part de son désir de « *sortir de l’enfermement de la philosophie* » tandis que Modeste D se sent autant à l’étroit dans le costume du philosophe que dans celui du sociologue. Mélodie A, pour sa part, érige en concept clé le phénomène social total et lui donne une conception qui le lie à la pluridisciplinarité. Ainsi nous avoue-t-elle qu’elle « *se retrouve dans le phénomène social total* » et lorsqu’elle nous parle de son intérêt pour l’École de Francfort, elle le justifie par sa pluridisciplinarité, ajoutant qu’on est ce faisant « *dans le phénomène social total, et je trouvais ça important* ». Enfin, lorsqu’elle nous parle de ses recherches actuelles et du fait qu’elle travaille à partir de travaux de neurologies, elle mobilise de nouveau ce concept en nous disant qu’elle « *avance toujours dans [son] phénomène social total* ». Ainsi, c’est toute l’histoire de vie de Mélodie A avec la sociologie qui se trouve liée par ce concept clé qu’est le phénomène social total. Plus largement, concernant ces trois professeurs marginaux, peut-être pouvons-nous voir dans leur récit de vie les traces d’un *habitus* indiscipliné aux frontières disciplinaires...

Si le phénomène social total constitue l’un des concepts clés de l’histoire de vie de Mélodie A avec la sociologie, le récit de vie de nos cinq professeurs de sociologie mettent en avant le rôle déterminant de “rencontres clés”, de “scènes clés” de même que d’“expérience clés”. C’est ainsi le cas de César E et sa « *formation au zen* » tandis que l’expérience de l’internat constitue une rupture biographique du côté de Louis C (et signe l’advenement de son « *troisième œil* » faisant de lui un anthropologue à l’âge de 11 ans). Concernant ce dernier, nous pouvons revenir sur une de ses “scènes clés”, à savoir l’image des « *cerveaux désincarnés* » que se représente Louis C lorsqu’il observe ses camarades apprentis philosophes. La scène clé de l’histoire de vie de Modeste D regroupant les événements de mai 68, que Modeste D qualifie lui-même comme étant sa « *scène primitive* ». Scènes clés dont on peut supposer qu’elles fixent les représentations de l’individu, dans le sens où il “n’en revient pas” (on peut ainsi supposer que Louis C n’est jamais revenu à la philosophie à partir de cette scène biographique de la même manière que Modeste D soutient qu’il n’est « *jamais sorti* » de sa scène primitive). Les histoires de vie des sociologues sont aussi scandées par des “rencontres clés”, que nous pouvons qualifier de “figures clés” à travers leur fonction de repère, à l’image du professeur de philosophie que Modeste D a eu durant sa Terminale au lycée et qui le conduit vers une autre

rencontre, celle du marxisme (rencontre avec le marxisme qui est elle-même conditionnée par le biais d'une autre figure clé, celle de son grand-père maternel et par qui circule la mémoire familiale ouvrière de Modeste D mais aussi une certaine disposition critique à laquelle va se lier la disposition scolastique que son expérience scolaire lui permet d'intérioriser). Le récit de vie de César E est notamment marqué par la figure clé qu'est la philosophe Jeanne Delhomme, son "maître à penser", au même titre que Jean Duvignaud concernant Louis C, lequel est l'une des figures clés de l'histoire de vie de Barbara B dans ses rapports à la sociologie (ce qui n'est pas sans lien avec les nombreux "airs de famille" que nous avons pu mettre en évidence entre leurs sociologies respectives).

## II – HISTOIRES DE VIE ET TENSIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

L'analyse des récits de vie a aussi révélé leur part d'ambiguïté et d'incohérences. Nous pouvons ainsi revenir sur la tension paradigmatique opposant déterminisme et liberté et qui transparaît au sein du discours de Barbara B. En effet, si Barbara B se reconnaît dans l'étiquette de sociologue interactionniste et soutient avec force qu'elle ne prend pas les individus pour des « *idiots culturels* » mais reconnaît leur savoir local (issu de leurs expériences pratiques), son discours est cependant émaillé de ce que nous pouvons appeler des déviations discursives (qui contreviennent à l'ordre de son discours). C'est notamment le cas lorsqu'elle nous parle de sa déconvenue vis-à-vis du travail réflexif qu'elle tenta d'influer à des étudiants et qui, malheureusement, s'est révélé être à ses yeux une « *psychologie de bas étage* » et « *une introspection sans intérêt* », causées par leurs « *défenses* ».

Or, la mise en relation de cette tension paradigmatique au sein du discours sociologique de Barbara B avec son histoire de vie permet d'entrevoir plusieurs liens compréhensifs. Ainsi, si elle ne prend pas les individus qu'elle interroge pour des « *idiots culturels* », le fait est que la majeure partie de ses contributions porte sur le milieu rural d'où elle provient (Barbara B s'identifiant explicitement comme « *une rurale* »). Lorsqu'on ajoute à cet indicateur objectif plusieurs éléments discursifs (issus de notre entretien, de notre observation participante au sein de *l'Université*, de la préface rédigée par un des "auteurs clés" de son histoire de vie avec la sociologie...), nous pouvons avancer l'existence d'un lien entre d'un côté son origine sociale (sur le plan géographique et socioprofessionnel) et sa trajectoire professionnelle (avant de

bifurquer vers la sociologie) et d'un autre côté son rejet de la position intellectualiste du sociologue, qui traite les individus comme des « *idiots culturels* » et notamment les paysans (réduits notamment au statut de « *classe objet* »<sup>840</sup> par un certain Pierre Bourdieu). Barbara B a traversé avant sa carrière de sociologue des milieux et des statuts sociaux socialement dévalorisés et stigmatisés, au sein desquels les individus sont souvent disqualifiés en tant que supposés « *idiots culturels* » : Barbara B est « *filles de fermier* » ; elle a vécu toute sa phase primaire de socialisation au sein d'un milieu rural ; elle a effectué sa scolarité secondaire au sein d'un lycée professionnel ; elle a « *poussé le balai* » pendant plusieurs années au sein d'un hôpital, etc. Or, à partir de ces éléments biographiques, elle ne peut reprendre la rhétorique déterministe de la sociologie sous peine de se percevoir elle-même (et percevoir du même coup probablement des proches) comme une ancienne « *idiote culturelle* ».

Et si elle dévalorise la réflexivité des étudiants (et leur « *psychologie de bas étages* »), c'est l'univers scolaire qui s'en trouve dévalorisé, celui qui consacre le rapport scriptural au monde et non pas celui qui consacre le rapport oral pratique au monde et auquel elle est rattachée par sa phase primaire de socialisation et ses premières expériences professionnelles. L'incohérence paradigmatique d'un point de vue épistémologique (autour de la problématique de « *l'idiot culturel* », que n'est pas l'agriculteur mais que semble être l'étudiant dans le cadre d'un exercice à visée socioanalytique) s'avère plutôt cohérente du point de vue de l'histoire de vie de Barbara B : « *l'idiot culturel* », c'est l'Autre monde, *i.e.* celui de l'École ou encore celui des futurs travailleurs sociaux qui vont notamment aller voir le paysan pour lui apprendre à gérer son budget... Mais la cohérence du point de vue de son histoire de vie est toutefois relative puisqu'elle se réintroduit dès qu'on pose l'identité acquise de Barbara B : elle est désormais une sociologue et appartient qu'elle le veuille ou non à l'univers des intellectuels. Ce faisant, être un sociologue anti-déterministe, qui ne prend pas les individus pour des « *idiots culturels* », peut être considéré comme une formation de compromis, qui évite une trop forte tension entre son identité sociale héritée (là d'où elle vient) et son identité sociale acquise (en tant que professeur de sociologie).

---

<sup>840</sup> La classe paysanne est selon Pierre Bourdieu une « *classe objet* », dans le sens où elle est contrainte de former sa propre subjectivité à partir de son objectivation, opérée les autres groupes sociaux (P. Bourdieu, « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°17/18, novembre 1977, pp. 2-5). On retrouve une illustration symptomatique de cette thèse à travers la réponse qu'une femme d'agriculteur délivre à Patrick Champagne, lorsque ce dernier lui demande précisément quel mot elle emploierait aujourd'hui pour se désigner. Elle lui répond alors : « nous sommes des "péquenots" ; je ne sais pas comment ça s'écrit, mais vous pouvez mettre ça sur votre questionnaire » (P. Champagne, *L'héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*, Paris, Seuil, 2002).

Cet exemple révèle la présence efficiente du “terrain biographique” du sociologue et dont nous avons pu entrevoir les effets parmi tous les professeurs de sociologie interrogés. César E, pour sa part, identifie explicitement ses expériences professionnelles en tant que professeur-inspecteur et les centaines de classes de campagnes qu’il a alors été amené à visiter comme un « terrain » (« *Donc, là, j’ai un terrain. J’en ai fait des terrains* »). De la même manière, Louis C est lui aussi marqué par divers éléments clés de son terrain biographique. Nous pouvons notamment mentionner ici la socialisation de la pulsion épistémophilique dont il a pu bénéficier au sein de son univers familial, à travers un modèle éducatif lui permettant de satisfaire cette pulsion, sur un mode parfois très expressif et libertaire. Un des “lieux clés” de cette socialisation sa chambre, véritable terrain d’explorations sportives aussi bien que culturelles et qui attire la curiosité des psychologues. D’ailleurs, il existe indéniablement un “air de famille” entre le style “hors norme” de son modèle éducatif et la posture souvent “hors norme” de Louis C dans le cadre de ses interventions. Air de famille qui transparaît aussi pour son goût analytique vis-à-vis de faits de déviance, soit vis-à-vis de ceux qui s’écartent des normes socialement établies.

Les récits de vie de Mélodie A et Modeste D évoquent aussi des expériences constitutives de leur terrain biographique mais le fait qu’ils inscrivent à de nombreuses reprises ces expériences dans un cadre social macrosociologique nous a mis sur la voie d’un autre terrain, que nous avons dénommé “terrain socio-historique”. Le terrain socio-historique du sociologue inscrit son terrain biographique dans des « *idéologies sociétales* »<sup>841</sup> (par exemple les idéologies des États-nations, l’idéologie de la modernisation, etc.) mais aussi dans des “événements sociétaux” (comme par exemple les événements de mai 1968, qui ont constitué de véritables tournants biographiques concernant Mélodie A et Modeste D, lesquels se considèrent comme des « *enfants de 68* »). À ce propos, nous aurions pu développer une analyse du terrain socio-historique des sociologies contemporaines, comme l’a notamment effectué Francis Farrugia lorsqu’il se demande si « *l’adoption somme toute facile et rapide par les sociologues français de ce paradigme empiriste américain, ne tient (...) pas aussi aux besoins nouveaux de la société française émergente [au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale], et à l’insistance croissante de la demande sociale* ». Francis Farrugia interroge bien ici le terrain socio-historique des sociologies contemporaines et, ce faisant, de leurs actuels représentants, en mettant en place « *un cadre théorique général historico-critique et généalogique* » afin

---

<sup>841</sup> P. Ansart, « Toute connaissance du social est-elle idéologique ? » in J. Duvignaud (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979, p. 37



d'étudier les « enjeux d'une époque » et l'intériorisation « de l'esprit d'un temps »<sup>842</sup>. Pour notre part, nous nous sommes concentré sur le terrain socio-historique évoqué directement par les professeurs interrogés, afin de suivre le fil conducteur de notre problématique qui consiste donc à interroger les terrains biographiques et socio-historiques d'un corpus de sociologues et d'apprentis sociologues à partir de leurs prises de position. Mais cela ne signifie aucunement que nous déniions l'existence d'un terrain socio-historique qui se situe au-delà du discours de ses propres acteurs, comme nous avons tenté de l'expliquer en avançant que le terrain socio-historique est le plus insaisissable des terrains et qu'il est celui sur lequel "bute" souvent le sociologue du fait que son terrain biographique est loin de totalement recouvrir son enracinement socio-historique. Par ailleurs, nous comptons bien explorer davantage cette perspective analytique socio-historique, au-delà des discours recueillis, dans nos recherches à venir.

Les questions que nous avons posées aux professeurs de sociologie de *l'Université* concernant la neutralité axiologique nous ont permis d'interroger la place (*i.e.* la légitimité) qu'ils accordent à leur terrain biographique au sein de leurs recherches sociologiques et à ses éventuels effets sur la manière de percevoir et concevoir leur terrain de recherche. Les prises de position se sont avérées très diversifiées, comme nous avons pu bien souvent le constater par ailleurs. Ainsi se distinguent ceux qui conçoivent la neutralité axiologique comme quelque chose de possible et qu'ils ont eux-mêmes expérimentée (comme c'est le cas pour Louis C) tandis que d'autres la juge impossible (évoquant par exemple l'impossible coupure entre « *l'homme savant et l'homme ordinaire* », à l'instar de Barbara B). Pour autant, si la neutralité est impossible, cela peut engager toutefois le sociologue à l'approcher, afin de demeurer dans le cadre d'un travail d'objectivation de la réalité sociale. Deux attitudes peuvent alors être repérées. D'un côté, si cette neutralité est impossible, elle nécessite toutefois de réels efforts de *rupture* épistémologique, comme le défend notamment Mélodie A. Efforts qui consistent à éradiquer autant que possible ses présupposés issus de son terrain biographique durant l'ensemble du procès de recherche. D'un autre côté est plutôt mise en avant une *vigilance* épistémologique, basée sur la mise à l'épreuve conceptuelle et empirique des présupposés issus

---

<sup>842</sup> F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 45-46. Cette étude comporte bien d'autres éléments d'analyse socio-historique de la reconstruction de la sociologie française après la Seconde Guerre Mondiale. Nous pouvons notamment retenir sa stimulante « hypothèse d'un matricide fondateur de la philosophie par la sociologie, et l'hypothèse corrélative de l'érection de celle-ci comme pôle de répulsion ou d'attraction pour la sociologie » (p. 77). Hypothèse que nous avons dans une certaine mesure confirmée au niveau local de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* (*cf.* notre premier chapitre et en particulier notre point consacré au travail du concept).

de son terrain de recherche (comme le défend plutôt Modeste D). Ce dernier soutient que la neutralité axiologique n'est ni possible, ni souhaitable, sans que cela soit incompatible avec l'intention de réaliser un travail d'objectivation puisque, comme Max Weber et Jürgen Habermas l'ont notamment démontré, le devoir d'objectivité n'implique aucunement une posture de neutralité mais un travail d'objectivation. Mais Modeste D insiste davantage que Max Weber et Jürgen Habermas sur le fait que c'est la structure même de la réalité sociale, et en l'occurrence sa structure conflictuelle, qui rend cette neutralité axiologique impossible.

Or, faute de dissocier la neutralité et l'objectivité, nous avons pu constater qu'une sociologue comme Mélodie A perçoit d'une certaine manière comme une faute professionnelle grave la mobilisation de ses présupposés (issus de son terrain biographique ou socio-historique) dans le cadre du procès de recherche, présupposés qui ne sont donc perçus qu'au titre de limites heuristiques et non pas dans leur potentielle portée heuristique (si et seulement si ils sont mis à l'épreuve d'un travail méthodique du concept et d'un travail méthodologique de terrain, mais qui ne consistent donc pas nécessairement à exclure d'emblée ces présupposés et par conséquent son terrain biographique). Même si elle ne l'évoque qu'à demi-mot, nous pensons ainsi que la portée heuristique de la sociologie de Barbara B ne se réduit pas au fait qu'elle soit allée "sur le terrain" et qu'elle ait mobilisé des modèles théoriques (comme ceux de l'interactionnisme et de l'anthropologie du don) aptes à en rendre compte. Nous pensons que la portée heuristique de sa sociologie n'est pas étrangère à la problématique implicite que son terrain biographique a fait émerger, dans le cadre d'un travail d'objectivation, l'amenant ainsi à refuser de concevoir les agriculteurs comme des « *idiots culturels* » et à l'inverse les sociologues comme des sujets omniscients, qui surplombent le monde sensible depuis leur tour d'ivoire. De la même manière, cette problématique générée par les terrains biographique et socio-historique des sociologues peut s'incarner dans l'intérêt politique à comprendre et émanciper les classes populaires de l'exploitation capitaliste, comme c'est le cas de la sociologie de Mélodie A et celle de Modeste D.

Nos questions concernant la neutralité axiologique du sociologue nous ont aussi permis de rendre compte de la place ambiguë de la subjectivité du chercheur au sein de son travail de recherche. Ainsi, les réactions que nous avons essayé de susciter en citant l'extrait d'entretien de Pierre Bourdieu dans lequel il avance que la science ne se fait pas avec des bons sentiments mais avec passion et qu'il entrevoit un lien entre sa colère et sa lucidité nous ont permis d'accéder à des propos inattendus, des déviances discursives relativement à l'ordre du discours de certains sociologues. C'est par exemple le cas de Barbara B qui est très attachée à distinguer le politique du scientifique et se montre très réservée quant au fait de faire de la sociologie avec

colère ou avec passion mais qui, d'un autre côté, se demande aussi à cette occasion si sa réserve ne se fonde pas justement sur le fait que sa sociologie est profondément engagée. Et que penser de Louis C, qui d'un côté ne cesse de répéter qu'il est « *totalelement extérieur* » par rapport à ses objets d'étude et s'inscrit dans une posture de neutralité axiologique mais qui, d'un autre côté, conçoit la souffrance à la fois comme une condition et un effet de la lucidité du sociologue ? Louis C nous fait alors part d'un désir visiblement totalement refoulé (ou dénié ?) dans le cadre de ses travaux de recherche, celui de tout « *faire sauter* » face à l'attitude des « *gens de pouvoir* ».

### **III – LA CIRCULATION DE DISPOSITIONS SOCIALES ET DE REGISTRES IDENTIFICATOIRES DANS L'HISTOIRE DE VIE DES PROFESSEURS DE SOCIOLOGIE**

Face à la multiplicité et à l'antagonisme des prises de position paradigmatique, méthodologique et axiologique des professeurs de sociologie de *l'Université*, seule la croyance, néanmoins fondamentale, selon laquelle cela vaut la peine de faire de la sociologie semble partagée parmi les professeurs de cette section de sociologie et d'anthropologie, et encore... Car si aucune unité identité paradigmatique, méthodologique et axiologique ne transparait dans leur discours, l'intention même de scientificité n'est pas garantie quand on prend en considération les déviances discursives relativistes et même nihilistes de Louis C, déviances perceptibles dans le cadre de notre entretien mais aussi dans l'observation de certaines de ses routines institutionnelles et qui sont loin d'être partagées et indiscutées (parce que indiscutables) par certains de ses collègues. De même, Modeste D marque explicitement ses distances vis-à-vis de *l'illusio* du champ sociologique en mettant l'accent sur sa présence fortuite et contraignante au sein de ce champ. Pour toutes ces raisons, la configuration de *l'Université* n'est pas simplement marquée par des tensions axiologiques (entre les pôles antithétiques de l'engagement ou de la critique et celui de la distanciation ou de la neutralité...), des tensions paradigmatiques (entre déterminisme et anti-déterminisme...), des tensions méthodologiques (entre le travail méthodique du concept et le travail méthodologique de terrain...) ou encore des tensions pluridisciplinaires (entre une pluridisciplinarité multipolarisée et une pluridisciplinarité socio-anthropologie...). La configuration qui structure les prises de

position et croyances sociologiques des professeurs de sociologie de *l'Université* peut être qualifiée d'anomique, puisque marquée par « *l'impuissance à s'accorder sur des normes* » aptes à réglementer et produire un savoir sociologique<sup>843</sup> et tant cette configuration institutionnelle constitue un « *univers instable, livré à la concurrence* »<sup>844</sup>, avec part de haine et de coups bas.

Nous ne nous sommes pas contentés d'étudier la configuration de ces diverses prises de position sociologique au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* mais les avons aussi appréhendées par le prisme conceptuel des positions et des dispositions sociales. Nous nous sommes ainsi inspirés des travaux de Norbert Elias et John L. Scotson en distinguant le groupe des professeurs établis de celui des professeurs marginaux, le premier groupe étant notamment marqué par son installation durable au sein de la section, au principe de l'accumulation et de la défense d'un « *capital d'autochtonie* »<sup>845</sup> auquel il faut ajouter une disposition ethnographique<sup>846</sup>. Or, ces capitaux et dispositions sont remis en cause par l'intrusion des professeurs marginaux (dont la marginalité se reflète notamment dans la manière dont ils nous racontent leur vécu au sein de cette section, Mélodie A témoignant ainsi de son « *rejet* » au sein de *l'Université*, opéré consciencieusement par les professeurs établis).

La position marginale de Mélodie A, Modeste D et César E au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de *l'Université* repose notamment sur des écarts dispositionnels vis-à-vis des professeurs établis et plus précisément à leur intériorisation au cours de leur trajectoire biographique (scolaire puis professionnelle) d'une disposition scolastique et critique, s'incarnant dans un « *rapport scriptural au langage et au monde* » à partir duquel ils ont accumulé un capital linguistique, intellectuel mais aussi social (sous la forme d'un réseau de relations nationales et internationales) et qui est directement rentré en concurrence avec le capital d'autochtonie des professeurs établis et leur disposition ethnographique (s'incarnant notamment dans un « *rapport oral-pratique au monde* »<sup>847</sup> et une certaine forme d'anti-intellectualisme).

---

<sup>843</sup> Le cordonnier est décidément le plus mal chaussé puisque cette section a développé le temps d'un plan quadriennal un master recherche ayant pour spécialité la « *socio-anthropologie des savoirs et des normes* »...

<sup>844</sup> L. Pinto, *Le café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Paris, Éditions du Croquant, 2009, p. 9.

<sup>845</sup> N. Renahy, « Ouvriers ruraux : l'isolement géographique n'a pas toujours été isolement social », *EMPAN* 2007/3, N° 67, pp. 50-54, 2007.

<sup>846</sup> Par disposition ethnographique, nous entendons à la fois une propension, une inclination et un profond goût pour l'expérience de l'intersubjectivité, la rencontre de l'autre, entendu aussi bien comme semblable (*alter ego*) et comme irréductible altérité (la rencontre de l'altérité lointaine, de l'exotique).

<sup>847</sup> B. Lahire, *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 13

Cette lecture structurale des prises de position, positions et dispositions sociales des professeurs de sociologie de *l'Université* nous a aussi permis de constater la mise en œuvre de schèmes cognitifs divisant la perception du champ et de la pratique sociologique. Ainsi, le schème fermé/ouvert est mis en œuvre dans les représentations que Louis C réalise de lui-même ou de certains de ses “collègues” comme Modeste D ou César E. La vie de laboratoire rêvée par Modeste D correspondant dans l’imaginaire de Louis C à la disposition scolastique par laquelle on s’enferme, on se retire du monde, tandis que la vie d’explorateur dont lui-même a rêvée pendant son enfance correspond à la disposition ethnographique d’ouverture sur autrui et à un rapport d’immanence avec le monde.

Enfin, le dernier chapitre de la première partie de ce travail de recherche nous a permis de présenter notre thèse selon laquelle ce ne sont pas uniquement des dispositions sociales qui circulent entre les expériences biographiques et socio-historiques des sociologues et leurs expériences de recherche sociologique, qu’y circulent aussi des registres identificatoires (symboliques, imaginaire et réels). Or, si ces registres sont plus ou moins présents au sein des écrits et des récits de vie des professeurs de sociologie de *l'Université*, nous avons néanmoins pu constater leur entrelacement, davantage inopiné qu’intentionnel, comme c’est le cas de Louis C. Nous avons ainsi pu repérer des failles imaginaires au sein de son discours à forte teneur symbolique, où à l’*homo donator*<sup>848</sup>, « *serviteur de l’État* », vient se nouer la figure du *self made man*. Cet entrelacement des registres d’identifications symboliques et imaginaires nous a ainsi permis d’explorer une problématique qui se situe à l’articulation de la sociologie et de la psychanalyse et dans laquelle Pierre Bourdieu s’est notamment engagée, en interrogeant les « *négociations entre les pulsions et les institutions* » et en faisant de « *ce double travail du désir sur les institutions et des institutions sur le désir* » l’objet d’une « *socioanalyse dépassant réellement l’opposition entre la psychanalyse et la sociologie* »<sup>849</sup>. L’histoire de vie des sociologues avec l’institution sociologique ne se résume pas alors à une histoire de *dispositions* mais constitue aussi une histoire de *pulsions*, qui vont circuler, se restructurer, s’activer ou s’inhiber d’un univers social à un autre.

Par ailleurs, le récit de vie de Mélodie A nous a permis d’explorer les restructurations du registre d’identifications symboliques au cours d’une trajectoire sociale. L’histoire de vie de Mélodie A avec la sociologie est ainsi marquée par la désolidarisation progressive de la chaîne symbolique de la Sociologie par rapport à la chaîne symbolique du Prolétariat, au fur et à mesure

---

<sup>848</sup> J. T. Godbout, *Le don, la dette et l’identité : homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000

<sup>849</sup> P. Bourdieu et J. Maître, « Avant-propos dialogué » à *L’autobiographie d’un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, p. VI puis p. XIX.

que Mélodie A est prise dans l'*illusio* du champ sociologique, en trouvant intéressant et même passionnant des choses qu'elle délaissait et méconnaissait totalement lors de son entrée dans le champ sociologique. Mais cette désolidarisation ne constitue pas pour autant une totale autonomie de la figure symbolique de la Science (sociologique) vis-à-vis de la figure symbolique du Prolétariat, puisque les critiques que Mélodie A portent à l'égard de la sociologie fonctionnaliste et positiviste durkheimienne manifestent la persistance selon nous de son Autre discours, celui dans lequel elle se met au service de l'encadrement de la classe ouvrière. De plus, nous avons souligné que son implication progressive au sein du champ sociologique va de pair avec son engagement dans une « *lutte des places* »<sup>850</sup> afin d'y obtenir la reconnaissance institutionnelle du champ d'étude de la musique. Lutte des places qui se déroulent sur le terrain du présent mais aussi du passé, Mélodie A s'engageant à faire reconnaître la présence historique et non pas uniquement contemporaine du champ d'étude de la musique au sein du champ sociologique<sup>851</sup>.

Nous avons aussi pu explorer le registre d'identifications réelles à travers la lecture dramaturgique que Louis C propose des procès d'assises. Sa lecture illustre notamment la subtile articulation entre le réel et le symbolique à travers le processus de symbolisation de la réalité sociale et au cours duquel une fiction (l'ordre symbolique de la Justice) devient une réalité effective, au nom de laquelle des individus mandatés posent des verdicts. Ce processus de symbolisation de la réalité sociale marque la prévalence de l'institué sur l'instituant<sup>852</sup> ou encore de la naturalisation sur l'historicisation. Et la « *totalité en marche* » conflictuelle, contradictoire et chaotique qu'est la réalité sociale se trouve alors sclérosée et chosifiée en « *ordre du discours* ». Par ailleurs, l'analyse de Louis C nous permet aussi d'entrevoir un autre aspect du registre d'identifications réelles et par lequel est identifiée une conception de l'Homme antagoniste à celle qui est présupposée dans le registre d'identifications imaginaires. En effet, alors que ce dernier registre consacre les inépuisables ressources d'ego et l'identifie en véritable *self-made-man* autofondé, l'individu se trouve plutôt identifié par une béance dans le registre réel. Ce qui nous ouvre la problématique anthropologique du manque à être

---

<sup>850</sup> V. de Gaulejac et I. Taboada-Léonetti, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994

<sup>851</sup> Nous pouvons de nouveau nous référer ici la sociologie de la connaissance critique de Francis Farrugia, lorsqu'il souligne que « *la maîtrise du passé permet en partie el contrôle du présent [...]. On comprend aisément que la reconstruction du passé de la sociologie soit, pour reprendre la formule de Bourdieu, un "enjeu des luttes scientifiques présentes"*. *Reconstruire le passé c'est une manière d'avoir raison, de se donner raison, et d'autant plus que l'on pourra démontrer que son histoire est objective et désintéressée.* » (F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, op. cit., pp. 22-23)

<sup>852</sup> Nous reprenons ici des concepts clés de l'analyse institutionnelle, élaborés notamment par René Lourau (*L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos, 1969) et Eugène Enriquez (*L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992).

constitutif de l'être humain et sa condamnation à trouver dans la Société les raisons d'être qui lui manquent *a priori*.

#### **IV – UNE MISE EN SCÈNE IDÉALTYPIQUE DE DIFFÉRENTES FORMES DISCURSIVES DU SUJET ASSUJETTI ET DU SUJET ÉMANCIPÉ**

Dans notre seconde partie, nous avons bien davantage exploré les trois registres identificatoires à partir desquels les (apprentis) sociologues s'identifient, identifient leur sociologie ou encore identifient leur population d'étude. Nos matériaux empiriques constituant avant tout des discours (écrits et oraux), nous nous sommes concentrés sur la manière dont peut se structurer leur identité narrative à partir des registres symboliques, imaginaires et réels.

En inscrivant leurs discours au sein de ces trois registres, nous avons mis en évidence autant de formes discursives d'assujettissement :

- Au sein du registre symbolique, l'apprenti sociologue ou sa population d'étude est le sujet de « *l'Autre de la culture* »<sup>853</sup> et plus précisément d'une ou plusieurs de ses différentes figures (la Classe, la Nation, la République). Figures de l'Autre qu'il interpelle et vers qui se concentrent ses attentes de reconnaissance.
- Au sein du registre imaginaire, l'apprenti sociologue ou sa population d'étude est le sujet de *la culture du narcissisme*<sup>854</sup> et de ses différentes figures mythiques (mythe de Narcisse, mythe du *self-made-man*...). Le sujet se retrouve soumis à son image idéale et à *la mise en scène de sa vie quotidienne*<sup>855</sup> que la quête ou le maintien de cette image idéale de soi exige. Le sujet interpelle alors ses semblables, réduit au statut de public, afin qu'ils reconnaissent la splendeur de son moi idéal (socialisé à travers une culture du narcissisme).
- Au sein du registre réel, l'apprenti sociologue ou sa population d'étude est le sujet de sa situation socio-historique, en tant que cette dernière le produit infiniment plus qu'il ne la produit. Le réel socio-historique étant le produit de rapports sociaux synchroniques et diachroniques qui pallient au manque à être anthropologique de l'homme. Le sujet

---

<sup>853</sup> M. Zafiropoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003, p. 87

<sup>854</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006.

<sup>855</sup> E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

reconnaît sa non-identité (s'il faut entendre par identité l'idée d'une permanence de l'être indépendamment du temps et l'espace, soit indépendamment de tout contexte socio-historique).

Si nous avons accordé une importance prégnante au premier mouvement dialectique qui définit l'apprenti sociologue comme *sujet* en tant qu'il est d'abord assujetti (à l'Autre, à son image idéale, à sa situation socio-historique), nous n'avons pas non plus fait abstraction du second mouvement dialectique qui définit l'apprenti sociologue comme sujet en tant qu'il peut provisoirement s'émanciper de "ce qui le cause" et en tant qu'il est producteur de connaissances :

- Le sujet symbolique (celui chez qui le registre d'identifications symboliques prédomine) peut être un *sujet critique*, de par la déclinaison de l'Autre de la culture en plusieurs figures symboliques qui, lorsqu'elles sont interpellées par le sujet met ce dernier dans l'impossibilité de répondre à chacun de leurs mots d'ordre. Cette déclinaison de l'Autre en de multiples figures irréductibles permet l'émergence d'une *disposition critique* dans la mesure où le sujet « *ne peut plus être qu'un sujet jouant de plusieurs références entrant sans cesse en concurrence, voire en conflit* »<sup>856</sup>.
- Le sujet imaginaire (celui chez qui le registre d'identifications imaginaires prédomine) produit une *connaissance paranoïaque*, ou plutôt il adopte une « *relation imaginaire avec le Savoir, en tant que Savoir Tout, sans trous, sans failles* », l'apprenti sociologue n'admettant « *pas de doutes, de trous, mais seulement des certitudes et des garanties délirantes* »<sup>857</sup>. Mais ce délire d'interprétation peut néanmoins créer une véritable dynamique d'appropriation de connaissances, afin que le sujet imaginaire puisse satisfaire ses désirs d'omniscience. La relation imaginaire avec le Savoir n'est donc pas que pur leurre de par son aspect « *moteur* »<sup>858</sup>. Nous pouvons parler ici d'une *disposition paranoïaque*, qui incline et engage l'apprenti sociologue dans la saisie, la capture voire la confiscation des choses dites par ses *rivaux* que sont ses semblables.
- Le sujet réel (celui chez qui le registre d'identifications réelles prédomine) peut être un *sujet sceptique*, de par le fait qu'il n'est pas dupe du caractère fictionnel de ce qu'il perçoit et conçoit (de lui-même comme d'autrui). Le fait que l'apprenti sociologue ne

---

<sup>856</sup> D-R Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op. cit., p. 62.

<sup>857</sup> S-F. Conte de Almeida, « Psychanalyse et éducation : quelques observations et hypothèses », [en ligne], Les Etats généraux de la psychanalyse, <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte227.html> . Page consultée le 13 février 2007.

<sup>858</sup> E. Enriquez, *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997



soit pas dupe de son manque à être et du fait qu'il a donc été "jeté" au monde sans la moindre raison d'être constituent un ressort anthropologique qui lui permet de nier, de résister ou encore de contester la réalité existante. *Disposition négative* qui est renforcée par le fait que les réalités psychique et sociale ont une structure chaotique (puisque marquées par des contradictions, des conflits, des ambivalences...).

Afin d'explicitier ces trois registres d'identifications, nous avons privilégié une mise en forme idéaltypique des dits et écrits des apprentis sociologues. Refusant par conséquent d'élaborer une typologie de notre échantillon d'étude, distinguant un certain nombre de "types moyens" (rassemblant ce que disent en moyenne certaines catégories d'apprentis sociologues), nous avons volontairement accentué ou minimisé certains aspects des narrations biographiques et sociologiques de notre corpus. Afin de pousser à son terme cette logique idéaltypique au sein de laquelle notre discours sociologique prend tout son sens, nous n'avons pas hésité à "aller voir ailleurs" que dans notre terrain de recherche. Nous nous sommes ainsi appuyés sur des productions documentaires, cinématographiques et littéraires afin de construire nos sujets idéaltypiques : le documentaire *Jesus Camp* nous a permis de construire l'idéaltype du sujet symbolique (s'inscrivant exclusivement dans un registre symbolique) tandis que le roman *American Psycho* et le film adapté à ce roman nous ont permis de construire l'idéaltype du sujet imaginaire (s'inscrivant exclusivement dans un registre imaginaire, à travers le personnage public Patrick Bateman) et l'idéaltype du sujet réel (s'inscrivant exclusivement dans un registre réel, à travers le narrateur ou la *voix off* de Patrick Bateman). À partir de la construction idéaltypique de ces différents sujets (symbolique, imaginaire et réel), nous avons pu constater et interroger leur écart manifeste avec les dits et écrits des apprentis sociologues (lesquels doivent, qui plus est, être conçus comme des individus épistémiques, *i.e.* produits par le biais de nos différentes grilles d'enquête).

Le fait que le même personnage, Patrick Bateman, incarne à la fois l'idéaltype du sujet imaginaire et du sujet réel met particulièrement bien en lumière l'entrelacement des registres identitaires et le possible basculement de la prédominance de l'un de ces registres selon la logique de la situation. Patrick Bateman bascule ainsi subitement de la "lutte imaginaire des faces" à l'errance existentielle par laquelle il n'est plus dupe de la fiction de sa face publique. Basculement subit de l'imaginaire au réel que nous avons retrouvé dans sa pleine mesure dans un extrait autobiographique non pas d'un sociologue ou d'un apprenti sociologue de notre échantillon mais... de David Douillet. Cela peut paraître bien surprenant de nous référer ici à

ce personnage public mais il se trouve que son discours autobiographique nous en apprend beaucoup sur l'entrelacement des trois registres d'identifications et le basculement foudroyant vers le réel du manque à être.

Car c'est bien cette angoisse existentielle dont David Douillet nous fait part au moment même où il semblait avoir atteint le sommet imaginaire d'une performance "hors du commun" tout en bénéficiant de la reconnaissance hautement symbolique de la figure de l'Autre de la Nation. Or il n'en est rien. Et la figure imaginaire hypermoderne qu'est David Douillet à travers son investissement excessif dans "le dépassement de soi", récompensé par le chant symbolique de la Marseillaise, se traduit en un inquiétant sentiment de vide, qui saisit alors le judoka après son premier titre olympique en 1996 :

*« En entendant La Marseillaise, j'ai pleuré car j'ai pris conscience que j'étais allé au bout. Au bout de tout. Je suis comme les explorateurs qui croyaient que la Terre était plate. Ils ne sont jamais allés au bout pour vérifier. Moi, j'y suis allé. Au bout, il n'y a rien. C'est le vide [...] la nuit blanche où je regarde, désespéré, ce trou béant qui s'est ouvert devant moi. »<sup>859</sup>*

## **V – TRAVAILLER LES CONCEPTS DE SYMBOLIQUE, D'IMAGINAIRE ET DU RÉEL PAR LE PRISME DE LA SOCIOLOGIE**

Concernant l'acception que nous avons donnée à ces trois concepts clés de notre travail de recherche que sont le symbolique, l'imaginaire et le réel, nous nous sommes à la fois distanciés de et associés aux conceptions déjà existantes de ces concepts dans le champ des sciences humaines :

**1/** En travaillant le concept de symbolique, nous nous sommes nettement démarqués de son acception interactionniste ou encore de son acception ethnologique (comme nous pouvons la retrouver dans les travaux de Dominique Schnapper sur *La relation à l'Autre*<sup>860</sup>). Par contre, nous sommes surtout référés à l'anthropologie du don, effectuant notamment une relecture

---

<sup>859</sup> *L'Équipe*, 23 septembre 2000.

<sup>860</sup> D. Schnapper, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1998.

d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss à partir des contributions d'Alain Caillé et de Camille Tarot. À cette anthropologie du don, nous avons associé la problématique psychanalytique de la dette symbolique, tout en intégrant différents éléments d'analyse proposés par Pierre Bourdieu à partir de son travail du concept d'*habitus*. Définissant la sociologie comme l'étude de la production d'un patrimoine social par des rapports sociaux et corrélativement l'étude de la conception et de la perception de cette production, nous avons défini les identifications symboliques comme une opération de fétichisme par laquelle le sujet (apprenti sociologue ou autre) accorde une existence propre et autonome au patrimoine social, en se représentant le produit de l'association des individus (*i.e.* le produit des rapports sociaux) comme une chose uniquement instituée et en la personnifiant sous la forme d'une figure symbolique. Ainsi, par exemple, lorsqu'un apprenti sociologue conçoit la sociologie comme la « *science des sociétés* » ou encore la « *science des institutions* », il définit son objet de manière symbolique.

Afin d'explorer davantage ces identifications symbolique de la réalité sociale et leur entrelacement avec des identifications que nous pouvons qualifier d'imaginaires, nous avons dégagé plusieurs éléments d'analyse des écrits psychanalytiques de Sigmund Freud et Jacques Lacan. Ainsi, Sigmund Freud souligne davantage qu'Émile Durkheim la *Spaltung*, la division du sujet entre son identité symbolique (en tant que produit et sujet des institutions) et son identité imaginaire (en tant qu'être égoïste, animé par des fantasmes de toute-puissance et d'omniscience), révélant l'*unité conflictuelle* de sa subjectivité.

Quant à Jacques Lacan, nous avons exploré sa critique de la psychologie intersubjective (qui n'est pas sans analogie avec la critique que Pierre Bourdieu réalise de l'interactionnisme) et sa distinction entre l'autre (le semblable, l'alter ego, remplissant une fonction imaginaire (*miraginaire*) dans la construction de l'identité d'Ego) et l'Autre (altérité radicale, remplissant une fonction symbolique dans la construction de l'identité d'Ego). Nous avons pris toutefois nos distances vis-à-vis de l'approche logocentrique du symbolique de Jacques Lacan, en ne définissant pas le symbolique comme l'Autre du langage mais plutôt comme « *l'Autre de la culture* »<sup>861</sup> ou encore la « *Loi de la Culture* »<sup>862</sup>. De même, les recherches menées par Dany-Robert Dufour nous ont permis d'historiciser l'Autre, lequel s'incarne et se décline en de multiples figures de l'Autre qui peuvent coexister au sein d'une même structure subjective (comme nous l'avons par exemple constaté avec Marie C et « *sa période schizo, avec les cathos marxistes* »). Enfin, Dany-Robert Dufour nous a aussi permis de mettre l'accent sur le fait que toute figure de l'Autre constitue une fiction bien fondée qui nécessite toute une mise en scène

---

<sup>861</sup> M. Zafiroopoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003, p. 87.

<sup>862</sup> L. Althusser, « Freud et Lacan », in *La nouvelle critique*, décembre/janvier, 1964/1965, p. 161.

ritualisée pour se maintenir durablement (que ce soit sous la forme de dogmes, de grammaires, de chants aussi bien que de peintures, de sculptures, de photographies, etc.

2/ En travaillant le concept d'imaginaire, nous nous sommes là aussi démarqués de certaines acceptions du terme, à commencer par celle que les sociologues postmodernes lui donnent. L'imaginaire constitue l'un des maîtres-mots de leur sociologie et prend une acception très large tout en empruntant une problématique radicalement différente de la notre. En effet, c'est une anthropologie de la nature humaine vers laquelle ils tendent, en classant et répertoriant un nombre fini d'images archétypales qui constitueraient « *le capital de l'homo sapiens* »<sup>863</sup>.

De même, nous avons marqué nos distances vis-à-vis de la conception *radicale* de l'imaginaire que propose Cornélius Castoriadis lorsqu'il le définit avant tout comme une « *création ex nihilo* » (mettant ainsi l'accent sur l'inventivité, l'évasion, l'imagination que suscite l'imaginaire). Pour autant, nous regrettons d'avoir aussi peu exploité les contributions récentes de Florence Giust-Desprairies sur le concept d'imaginaire collectif<sup>864</sup>, qui constitue malheureusement un concept absent de ce présent travail de recherche, faute d'avoir su et pu l'intégrer dans notre problématique. Nous ne pouvons que nous engager à rectifier le tir dans des contributions à venir, en nous confrontant à cette conception psychosociologique rigoureuse de l'imaginaire, qui a visiblement le mérite de pallier les excès et les insuffisances de la conception de l'imaginaire qu'on peut retrouver chez Cornélius Castoriadis.

Car notre acception de l'imaginaire dans ce présent travail de recherche s'avère en fait assez restreinte. Nous inspirant des écrits de Jacques Lacan, nous concevons le registre d'identifications *imaginaires* comme le registre au sein duquel le sujet se focalise sur une image idéale de lui-même et s'engage dans un jeu de « *miroirs et de masques* »<sup>865</sup> avec ses semblables (en se focalisant sur l'image mais aussi sur le regard que lui portent ses semblables). Ce faisant, l'imaginaire, dans notre acception, est moins de l'ordre de l'*imagination* que de l'*identification à l'image* de l'autre et notre problématique consiste à proposer une certaine lecture des interactions (et du même coup de l'interactionnisme) sous l'angle des identifications imaginaires dont elles constituent le terrain de prédilection.

Si dans une identification symbolique, le sujet se tourne vers une *conception* radicale de l'altérité (une figure de l'Autre), dans une identification imaginaire, le sujet se tourne vers une *perception* radicale de son image, générée par divers mécanismes psychosociologiques (comme

---

<sup>863</sup> G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 12

<sup>864</sup> F. Giust-Desprairies, *L'imaginaire collectif*, Paris, Éditions Érès, 2003

<sup>865</sup> A. L. Strauss, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Métailié, 1992

la *mimesis* et le transitivityisme psychologique) mis en évidence par les théoriciens du stade du miroir (Henri Wallon, Jacques Lacan, Françoise Dolto, etc.). Pour autant, si la conception lacanienne de l'imaginaire constitue le point de départ de nos investigations, nous n'avons pas hésité à imposer plusieurs torsions à son concept, que ce soit en prenant davantage en compte l'aspect moteur des identifications imaginaires (et non pas uniquement leur aspect de mirages) ou encore en opérant une lecture sociologique de ce concept, notamment à travers les travaux de Christopher Lasch sur la « *culture du narcissisme* »<sup>866</sup>, que nous avons inscrit dans le contexte socio-historique de l'hypermodernité.

Cette culture du narcissisme fait advenir une forme d'individualité qui « *reste engluée dans un présent où tout se joue* »<sup>867</sup>. Ce faisant, plutôt que d'engager sa subjectivité dans une lutte des classes ou une lutte des places, le sujet imaginaire (*i.e.* celui dont la subjectivité est marquée par la prédominance de ce registre identitaire) s'engage avant tout dans une « *lutte des faces* »<sup>868</sup> dont les principaux enjeux consistent à « ne pas perdre la face » et à garder le contrôle de l'interaction. Le sujet imaginaire se trouve ainsi captivé et insécurisé par le regard d'autrui, « *sans cesse ballotté de l'être-regard à l'être-regardé* »<sup>869</sup>.

Or, c'est du côté du paradigme interactionniste que le sujet imaginaire (ou le registre imaginaire d'identifications) bénéficie d'une place de premier choix, des sociologues comme Herbert Blumer, Erving Goffman et Anselm Strauss accordant un rôle très important « *aux opinions d'autrui ou aux évaluations en miroir* »<sup>870</sup> dans la construction identitaire des individus. Discours sociologique dont on peut parfois se demander s'il constitue un travail d'objectivation du sujet imaginaire ou une version de ses versions idéologiques lorsqu'il tend à considérer comme « allant de soi » (*i.e.* à naturaliser plutôt qu'à historiciser) « *la mise en scène de la vie quotidienne* »<sup>871</sup> qu'opère le sujet imaginaire.

Par ailleurs, en associant imaginaire et culture du narcissisme, nous avons essayé de prolonger une problématique esquissée par Pierre Bourdieu et qui s'attache à la socialisation des pulsions narcissiques<sup>872</sup>. À partir de cette problématique socioanalytique (qu'explorent

---

<sup>866</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006.

<sup>867</sup> C. Lasch, *La culture du narcissisme, op. cit.*, p. 41.

<sup>868</sup> P. Fugier, « "La lutte des faces" : symptôme du processus d'imaginarisation hypermoderne », Actes du colloque international *Voir/Être vu, l'injonction à la visibilité dans les sociétés contemporaines*, tome 2 : Sessions thématiques, le 29 mai 2008, Paris, pp. 29-40.

<sup>869</sup> J-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1943, p. 459

<sup>870</sup> G. Mauger, « Compte rendu à Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme », *Politix*, vol 6, n°21, 1993

<sup>871</sup> E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973

<sup>872</sup> P. Bourdieu et J. Maître, « Avant-propos dialogué » à *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, pp. V-XXII.

aussi les sociologues cliniciens), nous avons étudié l'instrumentalisation des pulsions narcissiques par un champ social comme le champ universitaire et réciproquement l'instrumentalisation du champ universitaire par les pulsions narcissiques des sociologues et des apprentis sociologues. En effet, nous avons étudié la manifestation et la force déterminante dans les dits et écrits des (apprentis) sociologues des identifications aux *figures* imaginaire et mythologique que sont Narcisse ou le *self-made-man*. Figures imaginaires qui se trouvent sous l'égide du principe de plaisir et se traduisent ainsi sous la forme de fantasmes de totalité, de fusion entre le dedans et le dehors, le moi et l'autre, etc. À travers les entretiens que nous avons effectués avec les professeurs de sociologie et les apprentis sociologues, nous avons ainsi pu rendre compte de la socialisation et de ce fait au renforcement de ce registre d'identifications au cours de l'histoire de vie d'un individu mais aussi à son intériorisation sous la forme d'une disposition durable et transposable, certains apprentis sociologues étant ainsi *inclinés* à se percevoir et à percevoir autrui à travers ce registre d'identifications lorsqu'ils investissent un nouveau champ social, comme c'est par exemple le cas de Michel B lorsqu'il passe de l'univers social du sport de compétition à celui de la recherche universitaire.

Si nous reprenons l'exemple évoqué plus haut concernant la manière dont peut être identifié l'objet de la sociologie dans le discours des apprentis sociologues de *l'Université*, nous pouvons avancer qu'en s'inscrivant dans le registre d'identifications imaginaires, l'apprenti sociologue définit la sociologie non pas comme l'étude de la société ou des institutions (ce qui constitue des identifications symboliques de l'objet de la sociologie) mais plutôt comme l'étude du jeu de *miroirs et de masques* qui se joue sur la scène des interactions. Dans ce registre d'identifications, le « *quelque chose* » qui se produit “en plus” dans les interactions est purement et simplement dénié voire rejeté (forclos). Seuls existent un ego et des miroirs, *i.e.* des alter ego, des semblables, à partir desquels ego construit, négocie et contrôle son image (sa « *présentation de soi* »<sup>873</sup>).

**3/** En travaillant le concept de réel, nous nous sommes avant tout confrontés à *la part maudite* de la réalité sociale des dits et écrits des (apprentis) sociologues, c'est-à-dire au fait que la réalité sociale ne peut être totalement perçue et conçue. Et c'est là une vérité à laquelle personne ne peut échapper, même les grandes figures imaginaires et symboliques de *l'Université* !

En creusant davantage en direction de cette part maudite qui limite la connaissance sociologique, nous nous sommes demandé quel portrait sociologique on peut réaliser de

---

<sup>873</sup> E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Editions de Minuit, 1973.

l'apprenti sociologue et de sa sociologie lorsqu'on prend comme point de départ non pas la manière dont il s'identifie et identifie sa sociologie mais le réel de la science sociologique. Quel portrait sociologique obtient-on lorsqu'on essaie d'objectiver les prises de position sociologiques et l'histoire de vie d'un sociologue au regard de la réalité sociale, ou plus précisément de toute la réalité sociale que les sociologues sont parvenus à concevoir jusqu'à maintenant ? Vaste et interminable question ! Nous avons toutefois tâché d'y répondre, dans les limites de la boîte à outils conceptuels que nous nous sommes bricolés depuis notre entrée dans la vie d'apprenti sociologue...

Partant du réel de la science sociologique, nous avons ainsi dégagé trois limites sur lesquelles bute l'apprenti sociologue (mais aussi nous, en tant que sujet qui s'efforce d'objectiver ce réel) afin de concevoir objectivement l'identité de son histoire de vie et de sa sociologie. Ces trois limites expriment ce sur quoi on bute quand on essaie de se mettre au bord de la réalité sociale telle qu'on peut se la concevoir. Ces trois limites sont aussi le terrain de nos tourments et de nos obsessions, quand on essaie de repousser les limites entre la réalité sociale conceptualisable et sa part maudite ineffable:

- La **limite anthropologique** sur laquelle on bute lorsqu'on se confronte à notre identité sociale ou à celle d'autrui, résulte du fait que l'individu advient sans la moindre raison d'être. Vérité anthropologique sur laquelle sont notamment venues buter les sociologies de Pierre Bourdieu<sup>874</sup> et d'Erving Goffman (lorsqu'il identifie comme une croyance fictive l'existence d'un moi "authentique") et qui trouvent dans la théorie de la nature néoténique de l'homínisation (avancée par Louis Bolk dès les années 1920) une confirmation dans le domaine de la biologie et de la paléoanthropologie.

- Une **limite socio-historique**, qui est une conséquence du fait que l'homme est jeté au monde sous une forme inachevée et sans la moindre raison d'être. Car de ce manque à être constitutif se dégage une essence humaine produite par une infinité de rapports sociaux qui constituent des totalités en marche que l'individu ne peut "pas tout entier" concevoir et au sein desquelles il est "presque rien". Ces totalités en marche, les sociologues se sont efforcés de les concevoir en sachant perpétuellement qu'un "reste" (non perceptible et non concevable) leur échappera toujours : les rapports sociaux (de sexe, de classe, de génération, de territoire...) sont ainsi conçus comme des réalités processuelles (processus de civilisation, processus de rationalisation, histoire sociale des sciences humaines...) dont les moteurs sont la contradiction, le conflit, la lutte (lutte des classes, lutte des places, lutte au sein du "champ du pouvoir"...).

---

<sup>874</sup> L'individu « est un être sans raison d'être, habité par le besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance. » (P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 282)

Nous avons retrouvé cette manière d'identifier la réalité sociale parmi les apprentis sociologues qui conçoivent la sociologie comme l'étude des rapports sociaux, affirmant que parler d'individus aussi bien que de société, « *ça ne veut rien dire* » (Paula A).

- Une **limite individuelle**, qui résulte du fait que l'individu tire son individualité de la surdétermination qui le constitue mais en sachant qu'il ne possède pas lui-même les clés sociologiques explicatives et compréhensives de son individuation. Et c'est notamment cette limite autour de la construction sociale de l'individualité sur laquelle viennent buter les sociologies de Danilo Martuccelli (en tentant « *de relier les processus structureaux et les places sociales avec les itinéraires personnels* »<sup>875</sup>) et de Pierre Bourdieu (en essayant de concevoir le « *faisceau de trajectoires* » potentielles qui s'offre à l'individu, dans les limites d'un espace des possibles non totalement saisissable puisque mouvant et surdéterminé par les rapports sociaux<sup>876</sup>).

Concernant l'articulation de ce registre réel (à partir duquel on peut identifier les apprentis sociologues et leur sociologie) avec les registres symboliques et imaginaires d'identifications, nous pouvons considérer que ces deux derniers constituent notamment des "registres identificatoires de défense", conduisant le sujet imaginaire à une perception fétichiste de soi et le sujet symbolique à une conception fétichiste de l'Autre. En effet, les sujets imaginaires et symboliques résistent au fait que leur essence est tout d'abord marquée par une béance. Manque à être qui constitue une blessure narcissique dont le sujet imaginaire ne veut rien savoir tandis qu'il conduit le sujet symbolique sur la voie névrotique de la dette inextinguible à l'égard de l'Autre, génératrice de culpabilité, figure symbolique sur laquelle il projette ses fantasmes d'autofondation et de toute puissance.

## **VI – LA CIRCULATION DU REGISTRE SYMBOLIQUE DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES**

---

<sup>875</sup> D. Martuccelli, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 10.

<sup>876</sup> Sachant que « *le passage d'une trajectoire à une autre dépend souvent d'événements collectifs- guerres, crises, etc.- ou individuels- rencontres, liaisons, protections, etc.- que l'on décrit communément comme des hasards (heureux ou malheureux)* » mais qui adviennent néanmoins dans les limites de cet espace des possibles et que le sociologue peut s'efforcer d'objectiver dans le cadre d'une sociologie de l'individuation (P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 122)



### ◆ Les associations d'idées collectives et chaînes signifiantes héritées dans le discours des apprentis sociologues

Notre lecture durkheimienne du symbolique nous a notamment permis d'interroger la fonction d'*autorité sociale* de ce qui symbolise le patrimoine social (totem, drapeau, etc.). Dans la continuité de cette problématique, les recherches de Pierre Bourdieu nous permettent de définir le pouvoir symbolique d'un sociologue comme le pouvoir qu'exerce un sociologue parvenu à être perçu et apprécié comme l'incarnation ou le porte-parole d'une institution scientifique (la Sociologie), patrimoine social institutionnalisé *au nom de* qui il exerce ce pouvoir. Or, la manière dont certains apprentis sociologues perçoivent leur directeur de thèse et plus largement leurs "maîtres à penser" (*i.e.* « *l'identité pour autrui* »<sup>877</sup> des professeurs de sociologie élevés au statut de "figures clés" dans leur histoire de vie avec la sociologie), est emprunte d'une certaine ambivalence. En effet, les "maîtres à penser" des apprentis sociologues sont souvent à la fois reconnus comme les porte-parole de la figure symbolique *au nom de laquelle* ils parlent (ils sont identifiés comme les agents de transmission du Savoir et de "l'Esprit" de la Science sociologique) et comme des figures imaginaires *prises pour* « *l'Autre de la culture* »<sup>878</sup> sociologique (ils sont identifiés comme des *sujets supposés tout savoir*, « *dans le contexte narcissique du superlatif, du fantasme de toute-puissance* »<sup>879</sup>).

À partir des recherches menées par Marcel Mauss concernant la logique symbolique des représentations collectives, nous avons interrogé les *associations d'idées collectives* à partir desquelles les apprentis sociologues se représentent la réalité sociale étudiée. Autrement dit, l'apprenti sociologue ne *recueille* jamais du sens. En interrogeant un individu, il n'accède jamais *immédiatement* au sens de ses actions ou de son discours mais il *produit* un sens, parce qu'il se *représente* les actions et le discours de l'interrogé à partir de représentations qui renvoient avant tout à d'autres représentations (avant de renvoyer directement à l'objet). Ainsi, nous pouvons par exemple avancer que Michel B se représente la sociologie (la discipline mais aussi ses relations avec les sociologues et les apprentis sociologues de même que ses objets d'étude sociologique) à partir d'associations d'idées collectives qui précèdent et excèdent ses expériences effectives au sein de cet univers social et renvoient, entre autre, à ses expériences sportives et familiales. La logique associative de son discours se repère notamment dans l'usage de conjonctions qui marquent le lien métaphorique entre la perception de deux expériences. Ainsi, lorsqu'on aborde la question de la concurrence entre apprentis sociologues, Michel B

---

<sup>877</sup> C. Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001.

<sup>878</sup> M. Zafiropoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003, p. 87.

<sup>879</sup> J. Cournot, « Les défoncés » in *L'individu hypermoderne, op. cit.*, p. 68.

associe cette expérience avec celle du sport : « *ça va être un moteur pour moi, comme quand je fais un match de tennis* » (c'est nous qui soulignons). De même, il associe le style pédagogique de sa directrice de thèse, Barbara B, à son propre style d'enseignement en tant que professeur de tennis : « *Moi j'ai été prof de tennis. Ma conception de l'enseignement, c'était plus celle de Barbara B [par rapport à celle de Louis C]. Et de toute façon, depuis que j'ai 16 ans, sur les cours de tennis, je donne des cours et c'est comme ça, c'est entre autre comme ça, que je m'y prenais.* » (c'est nous qui soulignons). Par ailleurs, Michel B associe la manière dont il se représente la sociologie de la transmission (sociologie qui est celle de « *l'équipe transmission* » dirigée par Barbara B) avec la manière dont il se représente son éducation familiale :

« *Moi je pense qu'il y a des liens, par exemple, là-dedans la transmission, la socialisation, je pense que c'est le respect des institutions. Bon, je n'ai pas été élevé au levé du drapeau hein. Mais, je l'ai déjà dit, j'ai eu du mal à critiquer les institutions en tant que sociologue au début, moi je pense que c'est à cause du respect des institutions. Parce que, bien évidemment, tu sers la patrie quand tu es militaire... Cette forme de fraternité véritablement existante, d'aspect familial, cette forme... parce que c'est un mot un peu fort quand même, je la retrouve d'une certaine manière dans l'équipe transmission...* » (Michel B)

Ces associations d'idées collectives rendent alors possibles (pensables) et en même temps impossibles (impensables) certaines manières de percevoir et d'apprécier les objets de connaissance. Concernant Michel B, produire une sociologie critique lui est impensable dans le sens où les associations d'idées collectives à partir desquelles il appréhende notamment les discours sociologiques l'inclinent « *au respect des institutions* » (de la Famille, de la Nation, de la République). Ce qui indique du même coup la mise en ordre de ses associations d'idées collectives par une figure de l'Autre que Michel B « *retrouve* » dans « *l'équipe transmission* » (dans "les mots d'ordre" de Barbara B et dans ceux, plus largement, du paradigme interactionniste).

Le fait que Michel B appréhende la sociologie à partir d'associations d'idées collectives qui l'excèdent et qui sont ordonnées par des mots d'ordre (« *respect des institutions* », effectuer un « *travail d'équipe* » mais aussi se plier à la « *logique d'équipe* », etc.) ne signifie pas que c'est la même chaîne signifiante qui se trouve opérante lorsqu'il est au sein de sa famille durant son enfance, lorsqu'il est en position d'enseigner le tennis ou lorsqu'il est au sein de « *l'équipe transmission* ». Car chaque espace de positions (*i.e.* chaque champ social ou chaque institution)

impose des restructurations et des traductions à la chaîne signifiante que Michel B a intériorisée au cours de la phase primaire de sa socialisation.

Ce faisant, la sociologie de la transmission prodiguée par Barbara B a du sens et de l'intérêt pour lui parce qu'il parvient à se la représenter à partir d'idées "héritées" de sa socialisation, et qui font que par exemple « *c'est dans cette idée-là* » et pas dans une autre qu'il perçoit la concurrence avec les apprentis sociologues de l'équipe transmission. Mais il est déterminant d'ajouter que le discours sociologique de Barbara B et ses différents mots d'ordre effectuent des déplacements discursifs aux idées héritées de Michel B. Par les procédés rhétoriques de la métaphore ou encore de la métonymie, le discours de Michel B est remanié dans le langage de Barbara B, porte-parole local (au sein de la section de *l'Université*) de l'interactionnisme symbolique. L'ordre du discours sociologique de Barbara B reconfigure le discours de Michel B ordonné par ses précédentes expériences biographiques et la manière dont il se les représente. Ce mouvement dialectique par lequel une nouvelle expérience prend sens parce qu'elle est représentée à partir d'associations d'idées collectives (héritées de la socialisation) tout en étant reconfigurée par cette nouvelle expérience, nous le retrouvons dans l'extrait d'entretien suivant de Michel B :

*« Je pense que je suis venu à l'interactionnisme par deux voies : par le fait de l'intérêt pour l'interactionnisme et de ce que ça pouvait représenter comme type de terrain par rapport à mon expérience, ou aux questions que je pouvais me poser à moi-même, évidemment... Et aussi, par rapport à l'équipe à laquelle j'appartiens évidemment. »*  
(Michel B, c'est nous qui soulignons)

La première « voie » évoquée par Michel B (qui est aussi une *voix*, un premier ordre du discours), c'est la voie de son « *identité héritée* »<sup>880</sup>, celle par laquelle il est « *venu* » à l'interactionnisme et à partir de laquelle il « *pouvait [se] représenter* » et apprécier l'interactionnisme. La seconde voie évoquée par Michel B, c'est celle par laquelle il se retrouve sujet d'un Autre discours, qui "efface" les traces de la première voie, "comme si" son histoire de vie importait finalement peu face à l'ordre du discours de l'équipe transmission à laquelle il « *appartient* »<sup>881</sup>.

---

<sup>880</sup> V. de Gaulejac, « Identité », in J. Barus-Michel, E. Enriquez, A. Lévy (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Érès, 2002, pp. 174-180

<sup>881</sup> Terme fort, qui indique son attachement et son adhésion au groupe mais aussi son assujettissement au service de l'équipe transmission, "famille" qu'il a « *du mal à critiquer* » publiquement, pour reprendre ses propos concernant le « *respect* » qu'il témoigne envers les institutions.

C'est d'ailleurs une des difficultés sur laquelle le sociologue "bute" quand il analyse un récit de vie : de quelle voix s'agit-il quand le sujet parle, raconte au sociologue son présent, son passé, son avenir... ? Est-ce plutôt la voix de son « *identité acquise* », la voix de sa situation (la rhétorique de Barbara B, celle de l'interactionnisme) ou est-ce plutôt la voix de son « *identité héritée* », la voix de ses dispositions (le discours de son père, celui de ses entraîneurs de tennis, celui de son professeur de sciences économiques et sociales de son lycée, etc.) ? Voire la voix de « *l'identité espérée* ». Le fait que l'interactionnisme, tout comme l'ethnométhodologie, emprunte une terminologie conceptuelle souvent voisine du sens commun (en réalisant des "comptes rendus de comptes rendus") ne pouvant que renforcer cette impression de cacophonie dans de tels discours sociologiques, qui apparaissent parfois comme un assemblage discordant de signifiants biographiques (ceux qui circulent dans sa famille, l'univers du tennis de compétition, l'univers scolaire...) et de signifiants "labellisés" sociologiques (ceux qui circulent dans l'équipe transmission : désignation, place, rôle, sens, transmission, etc.). Et cette confusion est d'autant plus forte du côté de certains apprentis sociologues de Barbara B qu'ils adoptent "à la lettre" l'ordre du discours de sa sociologie, lisant leur récit de vie par le prisme de la théorie de leur maître à penser, s'estimant ainsi tour à tour « *désignés* », pris dans une relation « *de maître à élève* », au cours de laquelle on leur transmet moins du savoir qu'une « *place* », etc. Illustration de ce que Pierre Bourdieu nomme « *l'effet théorie* », par lequel un individu reconstruit son identité à partir des mots d'ordre d'une figure de l'Autre. Ainsi, les apprentis sociologues de Barbara B s'identifient comme des « *désignés* » alors qu'une apprentie sociologue comme Patricia B (officiellement doctorante de Barbara B mais qui s'avère très attachée à la sociologie de Louis C) va s'identifier comme un « *héritier* », au sens bourdieusien du terme, ordre du discours sociologique de Louis C.

Un dernier extrait d'entretien de Michel B exprime ce nouage complexe entre les formes héritées de son discours sociologique (signifiants biographiques) et les formes acquises (signifiants sociologiques circulant au sein de l'équipe transmission). D'un côté, Michel B nous fait part d'un discours qui est "déjà là", un discours hérité de sa phase primaire de sa socialisation et qui l'incline à développer une sociologie individualiste<sup>882</sup>. En effet, son tout

---

<sup>882</sup> Sociologie individualiste par laquelle il s'intéresse avant tout au registre identitaire imaginaire, la dimension stratégique des acteurs qu'il étudie dans son premier mémoire sociologique s'inscrivant dans une "lutte des faces", dans le sens où il s'agit pour les femmes pratiquant une activité physique de mise en forme de ne pas "perdre la face" en dépit de la stigmatisation de telle ou telle partie de leur silhouette (ce qui nous renvoie bien à une problématique du narcissisme, soit de l'image idéale de son corps et de son objectivation par le regard d'autrui...) : « *Parce que c'était sur l'apparence physique des nenettes qui vont dans les salles de mise en forme, qui se font stigmatiser, et qui après changent leurs conduites par rapport à ça. C'est quand même une approche de l'individu... [...] acteur* » (Michel B)

premier mémoire sociologique « *a une forte connotation individualiste, déjà* ». À travers ce « *déjà* » s'expriment les traces de son *habitus* volontariste. Armé de cet *habitus*, Michel B va s'adapter facilement aux normes du discours de l'équipe transmission, lequel fustige notamment les sociologues qui prennent les individus « *pour des idiots culturels* » (le structuralisme de Pierre Bourdieu faisant office de bouc émissaire). Seulement, l'équipe transmission ne parle pas dans un langage sociologique individualiste (la sociologie de Raymond Boudon, réduite à l'étude de la rationalité instrumentale, s'y trouve autant disqualifiée que les sociologies déterministe). L'équipe transmission parle dans le langage de l'interactionnisme et qui plus est dans le « patois » de Barbara B (qui propose donc *une* version spécifique de l'interactionnisme, qui se trouve notamment associé à l'anthropologie du don). Ce qui implique plusieurs négociations discursives de la part de Michel B, qui reprend la rhétorique du « maître » mais en essayant d'y mettre « sa patte » personnelle, en mettant par exemple davantage en évidence la dimension stratégique des actions, pour rester fidèle à son *habitus* volontariste. Par conséquent, s'il se « *retrouve quand même avec des gens assez proches de [lui] dans les idées* » au sein de l'équipe transmission la chaîne signifiante qui structure son discours sociologique n'est en aucun cas le décalque de celle qui structure son récit de vie, un « air de famille » se dégageant néanmoins entre elles, comme Michel B nous a permis de l'entrevoir (en nous proposant plusieurs liens entre son histoire de vie et ses prises de position sociologiques).

#### ◆ *Habitus* et circuit fermé

Lorsque nous avons commencé à explorer la problématique de la dimension symbolique de l'identité personnelle, nous nous sommes demandé quel sort on pouvait réserver au concept d'*habitus*. La structure relationnelle du registre symbolique (*i.e.* le fait que chaque signifiant forme une chaîne signifiante ordonnée par un maître-mot...) nous a incité dans un premier temps à rapprocher l'*habitus* de ce registre symbolique voire à les confondre, ce qui était une erreur. L'*habitus* est un concept qui permet avant tout d'*objectiver* la médiation entre les structures sociales et les structures subjectives. Défini en tant que système de dispositions générateur de pratiques et de représentations, l'*habitus* s'agence par une série de négations symétriques et complémentaires résultant de la structure relationnelle de l'espace social. Ainsi, les manières de penser des apprentis sociologue de l'équipe transmission se définissent *objectivement* de manière relationnelle, l'identité de leur sociologie (l'ordre de leur discours

sociologique) se construisant dans et par la différence avec d'autres manières de penser, d'autres types de sociologues et de sociologies (que ce soit au sein de la configuration de *l'Université* ou plus largement à l'échelle du champ sociologique contemporain). Autrement dit, ce n'est pas l'équipe transmission "en soi" qui définit (qui met des limites à) son identité sociologique (de même que le paradigme interactionniste ne se définit pas "en soi" ...).

Or, si *objectivement* les apprentis sociologues de l'équipe transmission perçoivent autrui et se perçoivent à partir de schèmes de perception antithétiques qui trouvent leur fondement dans la structure relationnelle de l'espace social (*i.e.* la structure relationnelle du champ sociologique contemporain et du microcosme de *l'Université*), la manière dont ils rendent compte de l'identité de leur « *équipe* » et de celle de leur maître à penser (Barbara B) peut fonctionner "en circuit fermé". Ainsi, si le rapport oral-pratique qui caractérise leur discours sociologique se construit *objectivement* dans et par sa différence avec le rapport scriptural au langage et au monde (et réciproquement), nous avons pu constater que des apprentis sociologues de Barbara B peuvent certes critiquer le langage des "sociologues philosophes" (César E étant alors souvent pris pour cible) mais tout en prétendant que ce qui fonde leur identité collective et notamment leur façon de faire de la sociologie sont totalement indépendantes de la façon dont des sociologues philosophes comme César E font (ou prétendent faire) de la sociologie (laissant ainsi entendre qu'il pourrait très bien n'exister aucun sociologue philosophes sans que ça interfère sur l'identité de leur sociologie et leur identité d'apprenti sociologue).

L'*habitus* est donc un concept qui permet d'objectiver la dimension réelle de l'identité mais il peut néanmoins *générer* des identifications symboliques lorsque les individus substantialisent leur *habitus* (individuel ou de classe), en renvoyant chacune de ses propriétés à d'autres propriétés qui lui sont propres : le rapport oral pratique des apprentis sociologues de Barbara B est ainsi renvoyé à d'autres traits qui fondent leur sociologie lorsque discours fonctionne "en circuit fermé", sur un mode autoréférentiel.

#### ◆ Cycle du don et discours des origines

Cette logique "en circuit fermé" de l'ordre symbolique, nous l'avons retrouvé dans les écrits des apprentis sociologues qui s'intéressent à la pérennité du patrimoine social, au-delà des générations. Se référant alors fréquemment à l'anthropologie du don de Marcel Mauss, ces apprentis sociologues se demandent comment (par quelles modalités) se transmet (se donne, se reçoit, se rend) le patrimoine social. Et c'est notamment en s'efforçant de fixer une origine à ce patrimoine social (l'origine du skate-board par exemple, pour nous référer à la thèse de Jean-Michel B ou l'origine des représentations de l'olympisme pour nous référer à la thèse de David

D) que les apprentis sociologues peuvent enfermer le patrimoine social dans le circuit fermé du don (fixant une genèse de ce patrimoine, déterminant un premier maillon, un “signifiant premier” au cycle du don, à travers la mise en scène de précurseurs ou de pères fondateurs, au risque d’extraire cette chaîne symbolique du mouvement interminable de l’historicité).

Par ailleurs, c’est dans la thèse de Florence B sur les photographies de famille que nous avons pu retrouver de manière condensée la mise en évidence de la dimension symbolique des rapports sociaux. Ainsi, la photographie est identifiée comme ce “quelque chose” qui circule de manière transgénérationnelle à travers différents membres d’une famille, qui se soumettent à la triple obligation de donner, recevoir et rendre ce morceau de patrimoine social qu’est la photographie de famille.

#### ◆ **Arbre généalogique des thèses de doctorat contemporaines en sociologie**

La recherche comparative que nous avons consacrée aux auteurs clés des bibliographies de trois échantillons de thèses de doctorat (celui de *l’Université* ; l’échantillon TELIRIS, qui se compose de thèses provenant d’une dizaine d’universités françaises ; l’échantillon Cyberthèses, qui se compose de thèses se délimitant à la faculté d’Anthropologie et de Sociologie de l’Université Lyon 2) nous a permis de dégager plusieurs enseignements concernant la manière dont les apprentis sociologues actuels s’inscrivent dans l’histoire de la sociologie française tout en la reconstruisant.

Globalement, le principal auteur clé des thèses contemporaines en sociologie est Pierre Bourdieu, lequel bénéficie dans chaque échantillon d’une fréquence de citations bien supérieure à celle de ses compères. Sinon, les principaux auteurs clés parmi la génération des sociologues “pères fondateurs” sont Émile Durkheim et Marcel Mauss ; ceux parmi la génération de « *la reconstruction de la sociologie française* »<sup>883</sup> sont, outre Pierre Bourdieu, Norbert Elias et Erving Goffman. Tandis que parmi la troisième génération de sociologues, que nous nommons la génération des “sociologues établis”, seul François de Singly constitue un auteur clé dans chaque échantillon, cette troisième génération étant surtout marquée, à ce jour, par un véritable éparpillement d’auteurs clés.

De la même manière que les apprentis sociologues à l’échelle nationale reconstruisent l’arbre généalogique de la sociologie française tout en s’y inscrivant (en tant que maillons et agents de transmission d’un patrimoine social qui les précède, les excède et leur survivra), les apprentis sociologues à l’échelle locale de la section de sociologie et d’anthropologie de

---

<sup>883</sup> F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L’Harmattan, 2000

*l'Université* reconstruisent un arbre généalogique “local”, dans le sens où on y retrouve certes des auteurs clés nationaux (i.e. des auteurs clés transversaux à chaque échantillon, comme Pierre Bourdieu, Norbert Elias et Erving Goffman) mais aussi des auteurs clés “locaux” (outre des professeurs de *l'Université*, on y trouve aussi des sociologues comme Howard Becker, Daniel Bertaux, Patrick Champagne, Henri Mendras et Martine Segalen et qui constituent plus particulièrement les auteurs clés des apprentis sociologues de l'équipe transmission). Ces derniers témoignent d'une identité sociologique (paradigmatique, méthodologique et axiologique) conséquente vis-à-vis des autres apprentis sociologues de *l'Université* et plus globalement vis-à-vis des apprentis sociologues des autres échantillons (TELIRIS et Cyberthèses). Ce qui révèle la constitution d'une identité héritée parmi les apprentis sociologues de l'équipe transmission et qui s'avère souvent reconnue et revendiquée par ces derniers.

#### ◆ L'ordre symbolique du discours sociologique

De nombreux indicateurs quantitatifs (révélés par le logiciel d'analyse textuelle Lexico) et qualitatifs (révélés par l'analyse de contenu de chaque entretien thématique et récit de vie) nous ont permis d'identifier la présence d'un « *ordre du discours* »<sup>884</sup> parmi les dits et écrits sociologiques des apprentis sociologues de Barbara B (ce qui signifie pas que leurs discours se réduisent à cet ordre du discours ni que chaque apprenti sociologue de Barbara B soit également soumis à cet ordre du discours). En effet, le fait que Barbara B et ses apprentis sociologues tendent à partager un ensemble d'auteurs clés (« *Barthez* », « *Bertaux-Wiame* », « *Gotman* », « *Mendras* », « *Salmona* », « *Segalen* », « *Strauss* », « *Stroobants* », « *Zarca* »...) mais aussi de mots clés (« *place* », « *profession* », « *savoirs* », « *temps* », « *famille* », « *processus* », « *acteur* », « *territoire* », « *sens* », « *socialisation* », « *désignation* »...), mis en ordre par le maître mot qu'est la « *transmission* », nous permet d'identifier une identité sociologique héritée qui prend la forme d'un ordre du discours. Ces auteurs clés et mots clés forment une chaîne signifiante qui donne un sens (i.e. à la fois signification et direction) au discours des apprentis sociologues de Barbara B. Cette chaîne de signifiants est d'ailleurs personnifiée par la figure symbolique qu'est Barbara B, point d'origine de cette chaîne signifiante et que les apprentis sociologues vont interpeller, au nom de qui ils vont parler, pour qui ils sont prêts à se défendre ou encore envers qui vont se porter leurs attentes de reconnaissance.

---

<sup>884</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971



En ce sens, « *rentrer en sociologie* » au sein de « *l'équipe transmission* » consiste à adhérer mais aussi à se plier à des procédures linguistiques qui permettent le contrôle des discours des apprentis sociologues. Les entretiens effectués avec plusieurs apprentis sociologues de Barbara B nous ont permis d'entrevoir la solidarité entre les différents membres de « *l'équipe transmission* » ainsi que la relation de dévotion dont témoignent plusieurs apprentis sociologues vis-à-vis de leur (ex-)directrice de thèse Barbara B, souvent identifiée comme un « *chef de famille* » qui se montre autant bienveillante, protectrice qu'autoritaire et menaçante (car susceptible à tout moment de marginaliser tout apprenti sociologue de l'équipe s'il commence à jouer « hors-jeu », c'est-à-dire en dehors des jeux de langage de la sociologie de la transmission version Barbara B). De nombreux extraits d'entretien attestent du contrôle discursif que Barbara B effectue sur le discours sociologique de ses apprentis sociologues, conviés à répéter et commenter des ensembles discursifs ritualisés transmis par Barbara B, reçus par ses apprentis sociologue et qu'ils doivent faire circuler au sein de l'équipe, dès l'arrivée de nouvelles « recrues » (nous pensons notamment au rôle d'agent de transmission de « *la problématique du labo* » qu'ont remplis Anna B et Raymonde B lors de l'intégration de Michel B et Jean-Michel B). Mais le contre-don que les apprentis sociologues de Barbara B doivent effectuer ne consiste pas uniquement à faire circuler le patrimoine intellectuel qu'elle leur a transmis mais consiste aussi à apporter une plus-value à ce patrimoine, un petit « quelque chose » en plus qui complète la chaîne signifiante de la transmission.

Ce faisant, la reconnaissance dont bénéficie chaque apprenti sociologue en intégrant « *l'équipe* » et en se percevant comme « *désigné* » (« *élu* ») par son chef de bord, constitue aussi une reconnaissance de dette. Et cette dernière est d'autant plus admise que les apprentis sociologues ne se sentent pas *a priori* à leur place au sein de l'univers universitaire, s'y identifiant davantage comme des parvenus que des héritiers, que ce soit lié à leur arrivée tardive au sein de *l'Université* ou pour des raisons plutôt liées à leur trajectoire biographique et leur identité sociale héritée (une origine sociale populaire, l'absence de capital scolaire légitime au niveau familial, un parcours scolaire chaotique, une relative défaillance concernant le rapport scriptural au monde, à commencer par les jeux de langage d'ordre philosophique...). Nous pouvons ainsi avancer que Barbara B dispose d'un pouvoir symbolique sur les apprentis sociologues qui lui reconnaissent une dette symbolique, celle de leur avoir donné une place qui leur paraissait *a priori* illégitime ou tout du moins peu évidente.

Parmi les apprentis sociologues de Barbara B qui investissent le rôle d'agent de transmission de l'ordre du discours sociologique de la transmission (comme Anna B et Raymonde B), nous avons pu opérer un autre lien avec leur histoire de vie et qui concerne de

nouveau la problématique de leur « place » au sein de l'univers universitaire et plus particulièrement au sein de l'équipe transmission. Car si elles ne se sentent pas véritablement à leur place dans ce milieu (ça ne va pas de soi que de faire une thèse et d'avoir l'étiquette d'«intello», pour faire court), elle prennent une place au sein de l'équipe transmission qu'elle connaisse bien et dans laquelle elles se trouvent plutôt comme «des poissons dans l'eau» de par leur socialisation : celle de l'« *aidant* », qui est ainsi toujours prête à filer «un coup de main» au chef de famille (Barbara B) tout comme à l'ensemble des membres de la famille (« *les enfants de Barbara B* »). Le rôle d'aidants que ces apprentis sociologues investissent au sein de l'équipe transmission peut donc être considéré comme l'activation de dispositions sociales intériorisées dans la strate primaire de leur *habitus* et qui les inclinent à s'identifier avant tout dans un registre symbolique, se mettant ainsi au service de figures de l'Autre : à savoir, tout d'abord, le porte-parole de la Sociologie qu'est Barbara B mais aussi de l'État, à travers leur investissement dans une sociologie «de contrat» (où le sociologue «sert à quelque chose» en répondant aux appels d'offre de l'Autre).

#### ◆ **Les incarnations diverses de l'Autre qui circulent dans le récit de vie des apprentis sociologues**

Lorsque nous avons étudié la présence du registre symbolique dans le discours autobiographique des apprentis sociologues, nous avons repéré deux principales figures de l'Autre : celle de la Classe sociale (ou du Proletariat) et celle de la République (ou de l'État républicain). Ces deux figures de l'Autre pouvant être interpellées au sein d'un même discours autobiographique (à l'image du récit de vie de Stanislas B).

Ces figures de l'Autre parcourent l'histoire de vie des apprentis sociologues non sans restructurations selon les normes du champ social au sein duquel elles s'activent mais peuvent aussi être inhibées. Ainsi, si Gustave H bénéficie d'une socialisation essentiellement tournée vers le militantisme d'extrême gauche, ce qui va notamment l'incliner vers des sociologies critiques comme celles des théoriciens de l'École de Francfort ou d'Antonio Gramsci, le cadre normatif de la thèse va aussi le conduire à refréner la place accordée à la figure symbolique de la Classe et à certains aspects dissidents de la lutte des classes. Ainsi va-t-il orienter son sujet de thèse dans un sens institutionnel «plus correct», où la figure de l'Autre de la Classe sera davantage en position de retrait :

« Et en fait, ce que j'avais failli faire au début c'était en fait travailler sur le rôle des multinationales dans les actions illégales, je sentais vraiment qu'il y avait de quoi faire, mais je me suis dit "ça en thèse, c'est bon, je vais me faire exploser d'entrer" Donc j'ai dit "bon, reprenons un pas en arrière", un truc qui m'intéresse mais qui soit, voilà, un peu plus facile. Donc du coup je suis passé au commerce éthique tu vois, c'est assez en vogue, ça me permet de pas mal publier sans avoir trop de problèmes. » (Gustave H)

Et Gustave H évoque le même procédé inhibitoire quand il nous parle de sa soumission à l'ordre du discours sociologique, le contraignant à marginaliser des ensembles discursifs issus d'un autre ordre du discours, celui de la Psychologie (discours qui se trouve lui aussi lié à son histoire de vie et à sa socialisation, Gustave H investissant le domaine de la psychospiritualité depuis plusieurs années) : « Oui, enfin en même temps, quand j'ai fait ma thèse, il n'y avait pas de psycho, quasiment pas, sauf quelques allusions. J'ai vraiment essayé de faire le bon élève. Mais maintenant que je peux me lâcher, maintenant je remets des chapitres un peu de psycho [...] » (Gustave H)

La prise en compte des incarnations diverses de l'Autre au sein du récit de vie des apprentis sociologues nous permet à la fois de relativiser et de souligner le rôle clé de l'ordre du discours sociologique qui peut être incarné par la personne du directeur de thèse. En effet, quand on s'intéresse par exemple au récit de vie d'Anna B, on peut constater la co-présence de deux principales figures de l'Autre : d'un côté, elle nous raconte sa rencontre avec la figure de l'Autre du Prolétariat à travers son intégration au sein d'une famille "adoptive" (par laquelle elle réalise le roman familial freudien), famille « très populaire, très communiste », dont le père « était extrêmement militant ». D'un autre côté, Anna B nous raconte sa rencontre avec la figure de l'Autre de l'État Republicain au sein de sa famille natale, qui constitue une famille de « fonctionnaires » vouant un profond respect et une croyance en la vertu des institutions de la République (à commencer par celle de l'École, qui est tout sauf un appareil idéologique par lequel se reproduit la structure inégale des positions sociales). Or, alors qu'Anna B investit quelques temps la figure symbolique de la Classe en s'inscrivant notamment à la Jeunesse communiste, c'est surtout la figure symbolique de l'État Republicain qui va s'associer avec celle de la Science sociologique, de par la force d'inertie de son *habitus* familial (qui l'incline davantage à "aider" des individus en « fin de vie » ou « des personnes âgées » par la voie de l'institution plutôt que contre l'institution ou en souhaitant la renverser) mais aussi de par l'ordre du discours de Barbara B (qui l'incline vers une sociologie "respectueuse des

institutions'' comme l'est l'interactionnisme et corrélativement vers une sociologie mise au service de l'État, à travers la réalisation de rapports de recherche, même si Anna B reconnaît qu'elle commence à avoir « *marre d'être une technicienne de la socio* ». Indice peut-être de la résistance de la figure symbolique de la Classe dans son discours et qui aurait probablement pris davantage de place dans sa sociologie si elle avait rencontré un autre ordre du discours sociologique (comme ceux de Mélodie A ou Modeste D et dont nous avons déjà souligné l'inscription dans le registre symbolique de la Classe).

## VII – LA CIRCULATION DU REGISTRE IMAGINAIRE DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES

### ♦ Une mise en scène du sujet imaginaire

Lorsque nous avons travaillé sur le concept de narcissisme, nous avons veillé à le distinguer de celui d'individualisme non sans souligner leurs interactions. Ainsi, si selon nous le narcissisme constitue une structure anthropologique qui pour advenir doit néanmoins passer avec succès l'épreuve du miroir (« *le stade du miroir* »), nous définissons l'individualisme comme un cadre idéologique au sein duquel se construit un type spécifique d'individualité et qui se caractérise précisément par la prévalence du registre imaginaire (à travers une « *culture du narcissisme* » qui produit une forme d'individualité hypermoderne<sup>885</sup>, marquée par l'extrapolation et les excès du narcissisme).

Or, si les écrits des apprentis sociologues de *l'Université* tendent à privilégier le registre symbolique (à travers la problématique bourdieusienne de la violence symbolique, à travers l'anthropologie du don...), nous avons pu rendre compte de leur référence au registre imaginaire afin d'évoquer par exemple ce que nous nommons le processus d'*imaginarisation du symbolique* et qui va être identifié par Bertrand B comme « *un désir d'instantanéité* [qui]

---

<sup>885</sup> N. Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Érès, 2004

*produit une crise de l'Institution [et] qui est une crise de la transmission* ». Mais les apprentis sociologues (et particulièrement ceux qui se trouvent sous la direction de Barbara B) s'attachent alors avant tout aux groupes et professions qui résistent à ce processus de *désymbolisation* (en étudiant les agriculteurs, le métier de fromager, les bûcherons, le métier de maréchal-ferrant...) et développent ce faisant un positionnement plutôt critique vis-à-vis de ce processus. C'est depuis le registre symbolique (et ses enjeux de "transmission de savoirs et de places") qu'ils appréhendent le registre imaginaire, et non l'inverse.

Cela dit, une attention première est parfois accordée au registre imaginaire, comme nous avons pu particulièrement le constater dans la thèse de Michel B (consacrée à l'analyse des carrières professionnelles ou bénévoles des intervenants en gymnastiques de forme). Y est présentée « *la théâtralisation de la pratique* » sportive de sujets narcissiques, captifs des interactions en « *face à face* », qui ne cessent de « *faire face à un public* », dont un des « *enjeux* » est de « *ne pas perdre la face* » dans leurs efforts pour atteindre « *l'idéal corporel en vigueur* ». Cet idéaltype du sujet imaginaire se trouve ainsi assujéti au regard de ses semblables (« *autrui significatifs* ») tout en attendant de leur part qu'ils « *valident* » leur identité personnelle (et plus précisément leur conversion identitaire). L'inscription du discours sociologique de Michel B dans le paradigme interactionniste l'amène alors à interpréter les actes et les paroles de ses interrogés en termes de « *négociations de l'individu avec lui-même* » mais aussi de « *négociations de soi avec autrui* », ou encore de « *négociations de face à face* », afin que Ego puisse « *s'accomplir* » mais en sachant que son « *épanouissement personnel* » dépend de ses « *interactions* » avec ses semblables et de leur fonction de "miroir reconnaissant". On retrouve donc dans son discours l'égoïsme du sujet imaginaire mais aussi le fait que ses identifications imaginaires constituent des identifications transitives (par lesquelles le sujet « *s'éprouve* » dans l'autre, dans une relation de symétrie et de projection vis-à-vis d'autrui mais aussi dans une relation de rivalité, subissant sur un mode paranoïaque les « *agressions d'autrui* »)<sup>886</sup>.

---

<sup>886</sup> Nous vous laissons découvrir quelques-uns des extraits de la thèse de Michel B dans lesquels nous retrouvons cette mise en scène discursive du sujet imaginaire : « *Ces mots expriment ce que le sujet vit ou a vécu, son point de vue sur "le monde" qui est "son monde" et qu'il définit à sa manière, en même temps qu'il l'apprécie et qu'il tente de convaincre son interlocuteur de sa validité. [...]* »<sup>886</sup> ; « *Cette activité professionnelle n'est donc possible que si elle est d'abord validée par le mari.* » ; « *Les récits décrivent que les individus élaborent de véritables négociations identitaires. Il s'agit d'une part, d'une négociation de l'individu avec lui-même (subjective ou interne à l'individu), prenant en considération sa trajectoire passée, la situation critique traversée et ses aspirations. D'autre part, elle peut également consister en une négociation avec autrui qui vise à faire valider le projet élaboré au près d'autrui significatifs de la famille si celui-ci n'est pas immédiatement accepté* » ; « *Il s'agit donc ici d'une négociation de soi avec autrui (objective ou externe à l'individu), n'étant rien d'autre qu'une négociation de face à face entre les acteurs de notre échantillon d'étude et des membres de leur famille. La validation de ce projet par les autrui significatifs de la famille (le conjoint ou les parents) conduit les acteurs à s'inscrire en formation.* » ;

Maintenant, c'est aussi dans l'entretien que nous avons mené avec Michel B que nous avons retrouvé "l'air de famille" le plus manifeste entre une manière "imaginaire" de raconter son histoire de vie et une attention particulière accordée aux identifications et enjeux imaginaires de sa population d'étude<sup>887</sup>. Le récit de vie de Michel B rend compte de la circulation du registre d'identifications imaginaires au sein des différents univers sociaux qu'il a traversés et expérimentés durant son histoire de vie. Expériences biographiques qui vont d'autant plus renforcer ce registre d'identifications que Michel B est incliné à y prêter attention (plus que les autres registres), de par la force d'inertie de son *habitus* (et plus précisément l'*hystérésis* de son *habitus*). Ainsi, sa propension à se percevoir comme un individu original, hors du commun (ou tout du moins différent de ses semblables) se repère dans sa manière de raconter ses expériences scolaires (et notamment ses cours de sciences économiques et sociales au lycée, durant lesquels il se rend compte qu'il a à sa disposition une forme de réflexivité qui est loin d'être partagée par ses camarades de classe), son expérience du catéchisme (où là aussi il est amené à poser des questions qu'un enfant "normal" ne devrait pas poser) ou encore son expérience dans la pratique et l'enseignement du tennis (trouvant dans la compétition sportive « *un moteur dans le progrès personnel* » et un support pour « *se dépasser* »).

Mais si le registre imaginaire circule, se transpose et se renforce durant l'ensemble de son histoire de vie, influençant ce faisant ses prises de position sociologique, il faut aussi ajouter que ce registre d'identifications circule dans son milieu social d'origine, nous mettant ainsi sur la voie de sa socialisation à un moi idéal familial<sup>888</sup>. Par socialisation, nous entendons le fait

---

« Tout montre dans les discours que les acteurs semblent "perdre la face" dans ces situations. Les interactions avec la clientèle dans l'activité de nettoyage ne confirment pas la valeur sociale positive accordée à l'enseignement que les acteurs revendiquent. » ; « L'enjeu est donc de préserver un bon "état de forme" envers les clients pour ne pas perdre la face. » ; « Autrement dit, l'enjeu devient celui de mettre fin aux agressions d'autrui qui visent à afficher leur supériorité physique (dans le sens de force physique) tout en officialisant l'infériorité de l'enquêté à cette période de son existence. » ; « S'accomplir nécessite également d'être reconnu par autrui dans la mesure où l'épanouissement personnel ne peut être dissocié d'interactions avec les autres. » ; « c'est à travers une « mauvaise expérience » du regard des autres que certaines animatrices justifient, entre autres, leur « choix » de se réorienter vers une structure associative » ; « Pratiquer en association est pour les deux cas, le moyen de limiter le regard des autres et ainsi de ne pas être soumis aux possibles jugements à propos du degré de conformité en rapport à l'idéal corporel en vigueur. » ; « Au travers du regard des autres, elles éprouvent le sentiment d'être jugées sur leur corps. » ; « Dans ce cadre favorisant une véritable théâtralisation de la pratique, tout se passe comme si tout était réuni pour permettre à chacun de se regarder et de comparer son apparence physique au modèle à atteindre. » ; « Cela rejoint parfaitement l'observation d'Erving Goffman selon laquelle la face sociale, dépendante du regard de l'autre, est un prêt consenti qui est retiré dès lors que l'individu ne satisfait plus au comportement espéré » (Michel B, c'est nous qui soulignons)

<sup>887</sup> Parmi les professeurs de sociologie de l'Université, c'est le récit de vie de Louis C qui s'inscrit le plus dans le registre d'identifications imaginaires, Louis C s'engouffrant dans la figure du *self made man* lorsqu'il évoque son odyssée au sein de la section de sociologie et d'anthropologie de l'Université.

<sup>888</sup> Concernant l'influence de cette dimension imaginaire de son histoire de vie sur ses prises de position sociologiques, nous avons notamment avancé l'hypothèse que c'est en puisant dans son imaginaire familial que Michel B trouve les arguments biographiques (*i.e.* ceux issus de son terrain biographique) pour rejeter des sociologues « *déterministes* » comme Pierre Bourdieu. Les performances hors du commun de son père en terme

qu'on lui ait « *appris l'autonomie* » et qu'il ait plus globalement intériorisé un système de valeurs volontaristes. Mais nous entendons aussi le fait qu'il ait bénéficié d'une culture du narcissisme dans le cadre d'un roman familial qui le confronte à une image idéale de lui-même. Ainsi, face aux difficultés et échecs scolaires de Michel B, si ses parents évoquent le fait que l'École « ne soit pas faite pour lui », ce n'est pas dans le sens où ils conçoivent le discours scolaire comme un verdict qui remettrait Michel B « à sa place », celle d'un enfant qui n'est pas un *héritier* (au sens bourdieusien du terme). Au contraire, quand son père lui assure que l'École « n'est pas faite pour lui », c'est dans le sens où c'est l'institution scolaire qui le met en échec et qui est donc la responsable de son échec. C'est elle qui est inadaptée à Michel B et ne lui permet pas de réaliser et d'exploiter toutes ses compétences et talents. Au contraire, elle l'a « *détruit* » et l'a fait « *régresser* ». Et cette culture familiale du narcissisme de Michel B va trouver dans le verdict d'un expert en psychologie une reconnaissance institutionnelle, qui constitue un argument d'autorité pour récuser un autre verdict institutionnel, celui de l'instituteur, qui est lui *a priori* défavorable au moi idéal familial que Michel B a reçu en héritage. Le « dire vrai » du psychologue scolaire, qui assure que Michel B « *est au-dessus de la moyenne* », confirme effectivement un roman familial qui s'inscrit dans le *contexte narcissique du superlatif* : « *Il paraît que quand j'étais petit, j'étais très avancé, je parlais très vite... tout petit, avant d'entrer à l'école, il paraît que j'étais très en avance, machin et tout.* » (c'est nous qui soulignons).

#### ◆ **Histoires de vie et figures imaginaires clés des apprentis sociologues**

Si la propension avec laquelle un apprenti sociologue comme Michel B tend à inscrire sa population d'étude dans le registre imaginaire d'identifications résulte notamment de sa socialisation au sein des univers familiaux, scolaires, culturels ou encore sportifs, son récit de vie est aussi marqué par des figures clés qui constituent en quelques sortes des repères imaginaires. Autrement dit, les figures clés qui parcourent le récit de vie des apprentis sociologues ne sont pas uniquement identifiées comme des figures symbolique, soit comme les porte-parole ou les agents de transmission d'une figure de l'Autre et par lesquelles circulent ainsi le patrimoine social d'une Classe, d'une Nation, d'une Institution... Ces figures clés

---

de mobilité sociale déjouant par exemple la thèse bourdieusienne de la reproduction sociale et du rôle clé qu'y joue le capital scolaire légitime : « *Mon père il a eu son baccalauréat. Il s'est engagé dans l'armée. En fait, ce qui est très particulier chez mon père, peut-être qu'il y a une relation à faire là, je n'en sais rien, il est passé officier par le rang. Parce que, normalement, pour être officier, il faut aller à St Cyr. Or, lui, il est passé par le rang et il a passé des examens par le rang. Il y en a 2% par an qui passent officiers par le rang, c'est très très rare, et il est passé officier par le rang. Et il n'est pas passé officier dans n'importe quel truc en plus.* » (Michel B, c'est nous qui soulignons)

peuvent aussi être identifiées comme des figures imaginaires, soit comme l'incarnation d'une figure de l'Autre, caractérisée par son *unicité inconditionnelle* (dans le sens où elle n'est rattachée à aucune condition sociale de possibilité). Il s'agit en l'occurrence soit d'un parent (souvent le père de l'apprenti sociologue), soit d'un enseignant (instituteur, enseignant du secondaire, professeur des universités) et qui va ainsi être identifié comme un être "hors du commun" puisque « *exceptionnel* », « *extraordinaire* », « *extrêmement critique et érudit* », « *brillantissime* »... Traits caractéristiques qui, par contiguïté, s'appliquent à tout un monde d'objets produits par ces êtres hors du commun. Quand la figure imaginaire est un sociologue ou un professeur de sociologie, il est ainsi question d'un « *livre remarquable* » ou d'un « *cours magistral* » (au sens plein du terme) qui va littéralement « *subjugu*er » l'apprenti sociologue.

Si la fonction de « *figures* » de ces rencontres biographiques transparait clairement dans le récit de vie des apprentis sociologues, les registres par lesquels elles sont identifiées nous semblent par contre bien emmêlés. Il nous est difficile pour le moment de déterminer si ces rencontres biographiques constituent des figures *d'abord* imaginaire ou symboliques ou bien si elles sont *d'emblée* des figures à la fois imaginaires et symboliques. Autrement dit, nous avons recueilli autant d'éléments discursifs qui nous permettent d'avancer que ces figures constituent des re-pères symboliques (qui (re)donnent un sens symbolique à l'histoire de vie de l'apprenti sociologue), que des personnages imaginaires (qui (re)donnent un sens imaginaire à leur histoire de vie).

En effet, d'un côté, ces figures clés que sont souvent les professeurs de sociologie de *l'Université* apparaissent comme les relais symboliques par lesquelles l'apprenti sociologue va adhérer à un discours de l'Autre (discours de la Science avant tout, mais ce peut être aussi le discours de la Classe). L'apprenti sociologue « *rentrant en Sociologie* » comme on "rentre en religion", parlant ainsi *au nom de* la Sociologie, la défendant bec et ongle contre différents "axes du Mal" : son frère ennemi la Psychologie ; la Raison philosophique ; la Religion ; la Nature ; l'État républicain, etc. Autant de figures de l'Autre qui sont désavouées, critiquées, rejetées ou mises en position de sujétion relativement à celle qu'ils interpellent et qui constitue le principal repère symbolique de leur « *identité espérée* » : la Sociologie.

Mais ce "moment durkheimien" du récit des sociologues, durant lequel l'individu se confronte à des raisons d'être instituées et se les intériorise, ne doit pas éclipser la saga des sujets imaginaires qui planent dans les universités, au-delà du commun des mortels et de leur sens commun, trop commun... Le professeur des Universités n'est plus alors perçu comme celui qui donne une place à l'apprenti sociologue en parlant au nom du Père, il est ce sujet



supposé tout savoir, qui en “met plein la vue” à l’apprenti sociologue, quitte à parfois en faire trop en surjouant certaines scènes par lesquelles il parvient à « *subjugu*er » un public d’apprentis sociologues médusé par tant de « *dons* » ou de « *talents* ».

Parmi notre échantillon de professeurs de sociologie, Louis C se démarque par ses prouesses théâtrales, ses effets dramatiques mais aussi ses capacités à séduire son public (bien que Louis C affirme ne jamais être « *dans la séduction* »...). Véritable « *rabatteur* » de la sociologie, de nombreux apprentis sociologues nous ont parlé de « *sa manière... très théâtrale* » de faire vivre la sociologie, au sein de *l’Université* qui est « *son théâtre* » (n’oublions pas que cette section n’était rien avant lui et qu’elle est devenue « *l’une des meilleurs* » grâce à lui).

Si le récit de vie des apprentis sociologues laisse entrevoir la face agressive et destructrice de la figure imaginaire que peut être un professeur de sociologie, cette figure peut aussi être celle grâce à qui l’apprenti sociologue va adhérer, parfois « *avec passion* », à la sociologie. Tel est par exemple le lien que Stanislas B réalise entre sa rencontre avec la figure imaginaire qu’est Louis C et sa passion pour la sociologie : « *Voilà quoi, c’est une figure, qui a joué un rôle à un moment donné, dans mon adhésion, enfin ce n’est même plus de l’adhésion, dans ma passion, parce que moi la sociologie c’est vraiment une passion....* » (Stanislas B)

Il faudrait ici explorer bien davantage les facettes incohérentes de telles figures clés, qui constituent d’un côté des relais symboliques par lesquels des apprentis sociologue se dévouent et adhèrent au discours d’un Autre (Louis C interpellant les précurseurs, pères fondateurs et auteurs clés de la Sociologie) tout en constituant d’un autre côté une véritable figure “hors la Loi”, incarnant le “docteur House” de la Sociologie qui ne cesse de désavouer ses règles, en montrant qu’il ne s’agit que d’un jeu arbitraire, une scène de théâtre (Louis C avançant ainsi durant son entretien qu’il « *joue au professeur de sociologie* »). Ainsi, il pose la Loi pour bien montrer qu’il n’y est, pour sa part, pas soumis. Ce qui atteste de la forte composante narcissique de sa personnalité.

## **VIII – LA CIRCULATION DU REGISTRE RÉEL DANS LES DITS ET ÉCRITS DES APPRENTIS SOCIOLOGUES**

En ce qui concerne le registre réel, c’est surtout son palier socio-historique que nous avons repéré dans les discours sociologique et autobiographique des apprentis sociologues. C’est

particulièrement le cas de Stanislas B, ne cessant d'inscrire son discours dans les limites de certains cadres sociaux (il évoque ainsi les limites de sa sociologie, inhérentes à « *la conjoncture actuelle* » et au « *fonctionnement total du champ* » sociologique et universitaire). Contextualisation synchronique de son discours sociologique à laquelle il articule une contextualisation diachronique à travers laquelle il va par exemple réaliser une lecture historique du champ sociologique, lui permettant ainsi de ne pas nous proposer une définition réifiée de la sociologie mais aussi de *sa* sociologie.

La lecture socio-historique que Stanislas B opère de sa population d'étude et corrélativement de son histoire de vie se repère aussi dans le fait qu'il les inscrit dans leur situation générationnelle, relevant des événements socio-historiques mais aussi des ruptures générationnelles. Stanislas B s'identifie ainsi comme un des membres de « *la génération Mitterrand* » et nous propose plusieurs liens entre « l'air de son temps » et sa sociologie, à l'image de son intérêt pour l'émancipation des femmes qu'il relie au fait que « sa petite histoire » ait « *baigné* » dans « la grande Histoire » des années 1980-1990. C'est notamment parce qu'il a « *baigné là-dedans* », dans cet air du temps-là, celui de la « *génération Mitterrand* », qu'étudier la place des femmes dans les exploitations agricoles (sujet de sa thèse) et la problématique de leur émancipation a du sens pour lui : il ne s'agit pas d'un *sens imaginaire* (par lequel il se prendrait comme le grand Sujet, le Sauveur de l'oppression des femmes) ni d'un *sens symbolique* (par lequel il s'inscrirait dans un ordre du discours féministe, se construisant notamment des précurseurs et des pères fondateurs) mais d'un *sens socio-historique* (en tant qu'il s'identifie comme ce « presque rien », jeté au monde dans un « air du temps » spécifique, et dont il relève à la fois l'aspect chaotique et conflictuel lorsqu'il relève qu'« *il y a bien du social qui nous traverse, qui fait qu'on est pris dans des enjeux, dans des rapports de conflits...* »). Et c'est à partir de leur contexte socio-historique qu'il étudie la trajectoire biographique émancipatrice de certaines femmes, investissant de ce fait le palier individuel du registre réel de l'identité (de la même manière que Danilo Martuccelli tente « *de relier les processus structureaux et les places sociales avec les itinéraires personnels* »<sup>889</sup>).

En ce qui concerne le palier anthropologique du registre réel et qui identifie avant tout l'être humain par son manque à être et son absence *a priori* de raisons d'être, nous n'avons qu'effleurer ce registre durant les entretiens avec les apprentis sociologues même si plusieurs pistes d'entretien nous y conduisaient. Le récit de vie de Patricia B nous a ainsi permis d'entrevoir un lien entre sa sociologie (et son intérêt pour la construction et la déconstruction

---

<sup>889</sup> D. Martuccelli, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 10.

des criminels) et le fait que son histoire de vie l'ait confrontée à de nombreuses reprises "aux bords" de la réalité sociale, entre le normal et l'anormal, entre l'humain et le non-humain, entre l'être et le non-être ou le moins-être (celui qui a quelque chose en trop ou à qui il manque quelque chose pour être qualifié d'être "véritablement" humain).

Il s'avère néanmoins que la mise en mot de ce manque à être, comme problématique de recherche mais aussi et surtout comme vécu personnel est très difficile. Car si c'est bien à l'expérience de ce manque à être (et au besoin de trouver dans la société des raisons d'être et des re-Pères symboliques) que renvoie le discours des apprentis sociologues lorsqu'ils nous parlent des pathologies, de la maladie et de la mort de leurs proches (un père, une mère, un ami, un conjoint...), nous n'avons pas osé franchir le pas de la sociologie à la sociologie clinique dans le cadre de ces récits de vie, car cela nous aurait trop éloigné de la consigne initiale de l'entretien. Et pourtant, c'est bien à l'occasion de ces *troumatismes*, qui percent les défenses des registres symbolique et imaginaire, que certains apprentis sociologues ont fait l'expérience de la part maudite de la réalité sociale, expérience qui n'est pas sans lien avec leur lucidité, même si elle a la souffrance comme prix à payer<sup>890</sup>.

## **IX – PROBLÉMATIQUES ET MÉTHODOLOGIES À VENIR...**

Puisque le désir naît du manque, nous voilà embarqués pour bien des odyssées sociologiques tant ce travail de recherche ne nous a pas rassasié ! Au contraire, nous avons l'impression que nous n'avons jamais eu autant "de pain sur la planche" après avoir pourtant planché sur cette thèse pendant cinq ans. L'incomplétude et les défaillances de notre raisonnement sociologique laissent inaugurer encore bien des journées et des nuits de travail, si notre corps nous laisse un peu tranquille et que l'institution sociologique nous permet de travailler durablement en nous permettant de vivre au-delà du seuil de pauvreté.

Concernant la problématique générale de cette thèse, interrogeant les liens entre d'un côté l'histoire de vie des sociologues et des apprentis sociologues et de l'autre côté leurs prises de position sociologiques, nous pouvons affirmer que "l'air de famille" qu'il peut s'y dégager se fonde notamment sur le fait que les mêmes dispositions sociales et registres identificatoires

---

<sup>890</sup> Nous écrivons ces dernières lignes avec d'autant plus de conviction et d'émotion que notre propre histoire de vie est scandée par de tels *troumatismes*. Et nous n'avons probablement pas encore mesuré les conséquences qu'a pu avoir sur cette thèse le fait que nous l'ayons rédigée avec un corps en souffrance.

circulent entre les terrains biographiques et de recherche de l'apprenti sociologue et du sociologue, non sans quelques restructurations, chaque situation rencontrée par le sociologue les activant ou les inhibant, les renforçant ou les modérant ou encore les défigurant...

L'analyse des dits et écrits des professeurs de sociologie et apprentis sociologues de l'Université nous a ainsi permis de mettre à jour la circulation d'une « *disposition critique* », pouvant se lier à une « *disposition scolastique* » que l'expérience durable au sein de l'institution scolaire permet d'intérioriser. Mais il a aussi été question de la circulation d'une « *disposition ethnographique* », générant une propension et un profond goût pour l'expérience de l'intersubjectivité et le contact le plus proche possible (quasi imminent) avec l'altérité.

C'est ainsi en termes d'écart dispositionnels que nous pouvons appréhender les différentes positions et prises de position des apprentis sociologues et sociologues, écarts dispositionnels qui s'incarnent notamment dans la confrontation (et parfois le dialogue de sourds) entre ceux qui empruntent un « *rapport scriptural au langage et au monde* » et ceux qui empruntent un « *rapport oral-pratique au monde* ». Reste maintenant à déterminer si les registres identificatoires (symboliques, imaginaire et réels) qui circulent entre les expériences biographiques, socio-historiques et de recherche des sociologues peuvent être appréhendés dans le langage des dispositions. Est-il ainsi vraiment pertinent de parler de la « *disposition paranoïaque* » du sujet imaginaire, de la « *disposition critique* » du sujet symbolique (lorsqu'il interpelle des figures de l'Autre incohérentes voire antagonistes) et de la « *disposition négative* » ou « *sceptique* » du sujet qui puise dans son manque à être constitutif pour nier, résister, contester la réalité existante ?

Une autre piste de recherche s'ouvre quand on introduit le langage psychanalytique des pulsions... Car elles aussi circulent durant l'histoire de vie des apprentis sociologues et des sociologues. Or, dès l'instant que l'on prend en compte la logique propre des pulsions, irréductible à la logique propre des dispositions structurées dans le cadre d'un processus de socialisation, comment penser leurs articulations ? L'espace identificatoire, structuré par les registres d'identifications symboliques, imaginaires et réels peut-il être considéré comme un *espace transitionnel* au sein duquel circulent, se négocient, s'affrontent, se déforment les pulsions et les dispositions sociales ?

Deux principaux chantiers de recherche nous préoccupent particulièrement à l'issue de ce travail de recherche :

**1/ Étudier l'articulation des registres identificatoires, des dispositions sociales et des pulsions au sein des discours sociologiques et autobiographiques des sociologues.**

En effet, si nous avons mis en évidence la présence durable et transposable de certaines dispositions sociales, de pulsions socialisées et de registres identificatoires (à partir desquels les sociologues s'identifient et identifient leur population d'étude), la présentation idéaltypique que nous avons adoptée ne nous a pas permis pour le moment d'interroger concrètement comment tout cela s'articule au sein d'un même discours. Pourtant, nous disposons d'ores et déjà de plusieurs dizaines de pages d'analyse à ce sujet mais que nous ne sommes parvenues à formaliser dans le cadre de ce travail de recherche. Il est évident qu'on ne peut pas se contenter de juxtaposer de telles dispositions, pulsions et modalités d'identifications, en construisant des idéaltypes distinguant par exemple un sujet imaginaire et un sujet symbolique de même qu'une disposition ethnographique et une disposition scolastique. Mais il s'avère que ce premier moment analytique, durant lequel nous nous sommes concentrés sur la distinction de ces différents registres, était non seulement nécessaire mais aussi et surtout laborieux. Nous ne pouvions raisonnablement étudier dans le détail et formaliser les différentes modalités par lesquelles s'articulent les identifications symbolique, imaginaire et réelle au sein d'un même récit de vie et d'une même thèse de sociologie, parfois même au sein d'une seule phrase... Et il en est de même concernant le registre des dispositions sociales et des pulsions.

## **2/ Étudier l'articulation entre l'histoire de vie des sociologues et l'histoire de la sociologie.**

- En effectuant un examen épistémologique des sociologies que proposent les différents professeurs de *l'Université*, nous avons entamé un autre chantier mais que nous n'avons qu'effleuré malheureusement : celui qui consiste à mettre en lien "les petites histoires" avec la grande Histoire de la sociologie. Là aussi, nous disposons d'ores et déjà de bien des pages de travail que nous nous sommes bricolés à partir des récentes contributions en sociologie de la connaissance sociologique (Francis Farrugia<sup>891</sup>, Odile Pirou<sup>892</sup> ou encore, plus récemment, Gérard Houdeville<sup>893</sup>) mais aussi en sociologie des intellectuels (nous pensons plus particulièrement à l'histoire sociale des sciences sociales que réalise depuis maintenant plusieurs années les chercheurs du *Centre de sociologie européenne* dans la continuité des travaux menés par Pierre Bourdieu et rassemblant, entre autre, Patrick Champagne, Johan Heilbron, Remi Lenoir, Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Charles Soulié,

---

<sup>891</sup> F. Farrugia, *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan, 2000

<sup>892</sup> O. Piriou, *La sociologie des sociologues*, Paris, ENS Éditions, 1999

<sup>893</sup> G. Houdeville, *Le métier de sociologue en France depuis 1945. Renaissance d'une discipline*, Presses universitaires de Rennes, 2007

etc.<sup>894</sup>). Sans oublier les travaux épistémologiques menés ou coordonnés par Jean-Michel Berthelot<sup>895</sup>. Au carrefour de ces deux champs de recherche, les contributions en sociologie clinique retiennent particulièrement notre attention du fait précisément qu'elles proposent à la fois un cadre conceptuel et méthodologique apte à travailler le lien entre la sociologie et la psychanalyse mais aussi l'analyse biographique et l'analyse institutionnelle de même que le travail de terrain et le travail du concept. Nous nous sentons vraiment bien sur les différents bords qu'arparent les sociologues cliniciens !

Enfin, concernant les pistes méthodologiques que nous aimerions explorer prochainement, nous souhaitons à la fois approfondir notre travail d'analyse sur l'échantillon de *l'Université* et explorer bien davantage d'autres sections de sociologie de l'hexagone, bien au-delà de ce que nous avons réalisé avec les bibliographies de plusieurs dizaines de thèses de sociologie. Il s'agit concrètement d'opérer une analyse de contenu de l'intégralité de ces thèses mais aussi d'entamer une campagne d'entretiens et de récits de vie avec l'équipe pédagogique et plusieurs apprentis sociologues de ces autres sections universitaires.

Nous souhaitons aussi expérimenter un nouveau dispositif méthodologique, qui nous permettrait de réaliser un véritable travail de socio-analyse avec les sociologues et apprentis sociologues. Plusieurs apprentis sociologues se sont déjà déclarés intéressés par un tel dispositif qui s'inspire directement de ce que réalise depuis plusieurs années le Laboratoire de Changement Social de l'Université Paris VII et corrélativement l'*Institut International de Sociologie Clinique*. Ce dispositif permettrait d'explorer la problématique de recherche centrale de notre thèse (soit le lien entre les histoires de vie des sociologues et leurs prises de position sociologiques) mais en l'inscrivant dans un cadre collectif, sous la forme de séances d'implication et de recherche que j'animerais en proposant par exemple aux participants de construire l'arbre généalogique de leur sociologie et celui de leur histoire de vie ou encore en leur proposant de tracer une ligne de vie en positionnant différents événements biographiques et socio-historiques qui les ont marqués et qui ont marqué leur histoire de vie à leurs yeux. Un travail collectif sur leurs écrits sociologiques ou sur les entretiens et récits de vie effectués en parallèle pourrait aussi s'envisager. L'intérêt d'un tel dispositif consiste à "mettre du tiers"

---

<sup>894</sup> J. Heilbron, R. Lenoir et G. Sapiro (dir), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Fayard, 2004

<sup>895</sup> J-M. Berthelot, *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000

(des dessins, des arbres généalogiques...) médiatisant la relation duelle entre le sociologue-animateur et le sociologue-participant à de telles séances socio-analytiques.

Voilà, entre autres, ce que nous aimerions atteindre en boitant durant les années à venir...  
Mais, comme dit l'Écriture, boiter n'est pas pécher.

# BIBLIOGRAPHIES

## I – BIBLIOGRAPHIE ALPHABÉTIQUE

- Adorno T. et Popper K., *De Vienne à Francfort, la querelle allemande*, Paris, Éditions Complexe, 1979
- Althusser L., « Freud et Lacan », in *La nouvelle critique*, décembre/janvier, 1964/1965
- Amossy R., *Dali ou le filon de la paranoïa*, Paris, PUF, 1995
- Ancel P. et Gaussot L., *Alcool et alcoolisme. Pratiques et représentations*, Paris, L'Harmattan, 1998
- Ansart P., « Toute connaissance du social est-elle idéologique ? », in Duvignaud J. (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979
- Ansart P., *Les sociologies contemporaines*, Paris, Éditions du Seuil, 1990
- Aristote, *Organon*, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1983-1990, 5 vol
- Aubert N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Erès, 2004
- Aubert N., « L'individu hypermoderne. Une mutation anthropologique ? », in Molénat X. (coord.), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2006, pp. 155-166
- Aubert N. et de Gaulejac V., *Le coût de l'excellence* [1991], Paris, Éditions du Seuil, 2003
- Augé M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992
- Auregan P., *Les figures du moi depuis la Renaissance*, Paris, Ellipses/édition marketing S.A, 1998
- Bachelard G., *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1949
- Barnes B., Bloor D. and Henry J., *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, Londres, Athlone, 1996
- Baszanger I., « Introduction. Les chantiers d'un interactionnisme américain » in Strauss A., *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1992



- Bateson G., Jackson D., Haley J. and Weakland J.H., « Toward a theory of schizophrenia », *Behavioral Science*, 1:251-264, 1956. Traduction française dans Bateson G., *Vers une écologie de l'esprit*, tome II, Paris, Seuil, 1980, pp. 9-34
- Baudrillard J., *La société de consommation*, Paris, Denoël-SGPP, 1970
- Becker H.S., *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2002
- Benoist J-M., « Facettes de l'identité » in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 13-23
- Berger P. et Luckmann T., *La construction sociale de la réalité* [1996], Paris, Armand Colin, 2002
- Bernstein B., *Langage et classes sociales*, Paris, Éditions de Minuit, 1975
- Bernstein B., *Class, Codes and control : the structuring of pedagogic discourse, vol. 4: the structuring of pedagogic discourse*, London, Routledge, 1990
- Bertaux D., *Histoires de vie- ou récits de pratiques ? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*, rapport au CORDES, 1976
- Bertaux D., *Les récits de vie*, Paris, Éditions Nathan, 1997
- Bertaux D., « Récits de vie et analyse de l'agir en situation » in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue internationale de psychosociologie*, volume VI- n°14, Printemps 2000, pp. 73-87
- Berthelot J-M., *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000
- Bihr A., *Entre bourgeoisie et prolétariat : la classe de l'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1989
- Bihr A., *Du grand soir à l'alternative*, Paris, Éditions ouvrières, 1991
- Bihr A., « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? » in *L'actualité d'un archaïsme. La pensée d'extrême droite et la crise de la modernité*, Lausanne, Éditions Pages deux, 1999, pp. 179-191
- Bihr A., *Le crépuscule des Etats-Nations. Transnationalisation et crispations nationalistes*, Lausanne, Éditions Page Deux, 2000
- Bihr A., *La reproduction du capital. Prolégomènes à une théorie générale du capitalisme*, Lausanne, Éditions Page deux, 2001
- Bihr A., *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*, Lausanne, Éditions Page Deux, 2007

- Bihl A., « L'individu assujetti », *Revue ¿Interrogations?*, « L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales », n°5, décembre 2007, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=108>
- Bloor D., *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore, 1983
- Blumer H., *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press, 1969
- Boccara M., « Le trou noir du social ou les fondements mythiques de la société humaine », in Zafiroopoulos M. et Assoun P-L. (dir.), *La règle sociale et son au-delà inconscient*, Paris, Anthropos/Economica, 1994
- Bolk L., *Das Problem der Menschwerdung* [1926], « La genèse de l'homme » in *Arguments*, 1960, trad. J-C. Keppy
- Bolk L., « Le problème de la genèse humaine », *Revue française de psychanalyse*, tome XXV, n° 2, 1961, pp. 243-279
- Boltanski L. et Thévenot L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Éditions Gallimard, 1991
- Boudon R., *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995
- Boudon R., *Raisons, bonnes raisons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003
- Bouilloud J-P. (coord.), *Itinéraires de sociologues (suite...)*, Paris, L'Harmattan, 2007
- Bouilloud J-P., *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Paris, Éditions Érès, 2009
- Bourdieu P., « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°17/18, novembre 1977, pp. 2-5
- Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979
- Bourdieu P., « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 30, 1979, pp. 3-6
- Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980
- Bourdieu P., *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984
- Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984
- Bourdieu P., *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987
- Bourdieu P., « Comprendre » in Bourdieu P. (dir.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, 1993, pp.1389-1447
- Bourdieu P., *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994

- Bourdieu P., « La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, mars 1995, pp. 3-10
- Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997
- Bourdieu P., *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, INRA, 1997
- Bourdieu P., *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998
- Bourdieu P., « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites » in *Contre-feux*, Paris, Editions Raisons d'Agir, 1998, pp. 108-119
- Bourdieu P., « A contre pente », entretien réalisé avec Mangeot P., Grelet S., Patouillard V. et Revel J., 2000, in *Vacarme* [en ligne] <http://vacarme.eu.org/article224.html>. Page consultée le jeudi 13 septembre 2007
- Bourdieu P., *Science de la science et réflexivité*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001
- Bourdieu P., *Le bal des célibataires*, Paris, Éditions du Seuil, 2002
- Bourdieu P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2004
- Bourdieu P., Darbel A., Rivet J-P. et Seibel C., *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1963
- Bourdieu P. et Sayad A., *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964
- Bourdieu P. et Passeron J-C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris 1970
- Bourdieu P., Chamboredon J-C. et Passeron J-C., *Le métier de sociologue* [1968], Paris-La Haye, Mouton, 1983
- Bourdieu P. et Wacquant L., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éditions du Seuil, 1992
- Bourdieu P. et Chartier R., « L'habitus est un système de virtualité qui ne se révèle qu'en situation », entretien avec Roger Chartier diffusé sur *France Culture* dans le cadre de l'émission *Les chemins de la connaissance*, partie 4, 1988, retranscrit sur le site *Sociotoile*, [http://www.sociotoile.net/IMG/article\\_PDF/article\\_51.pdf](http://www.sociotoile.net/IMG/article_PDF/article_51.pdf)
- Bourdieu P. et Maître J., « Avant-propos dialogué » à *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, pp. V-XXII
- Bourdieu P., Mauger G., Pinto L. et Rosat J-J., « Questions à Bourdieu », in Mauger G. et Pinto L., *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994 – 1996*, Paris, 2000, Hermès Science Publications, pp. 197-223

- Bourdieu P. et Spire A., *Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner* [2001], Paris, Éditions de l'Aube, 2004
- Bourdieu P. et Boltanski L., « *La production de l'idéologie dominante* » [1976] in Bourdieu P., *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Paris, Agone, 2002, pp. 130-149
- Bourdieu P. et Chartier R., *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Agone, INA et Raisons d'agir, 2010
- Bouveresse J., *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* [1976], Paris, Les Éditions de Minuit, 1987
- Boyer R. et Coridian C., « Transmission des savoirs disciplinaires dans l'enseignement universitaire : une comparaison histoire/sociologie », *Sociétés contemporaines*, n°48, 2002
- Bozon M. et Héran F., *La formation du couple. Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Paris, La Découverte, 2006
- Brunel V., *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La découverte, 2004
- Cahier B., « Habitus, subjectivité et plateformes : la composition hologrammique de l'individualité », *Revue ζInterrogations?*, n°2, « La construction de l'individualité, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=36>
- Caillé A., « Présentation », in *La Revue du M.A.U.S.S.*, « Guerre et paix entre les sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité », n°10, 2e sem. 1997, pp. 5-20
- Caillé A., « Préface » à Tarot C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, pp. 9-22
- Caillé A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000
- Caillé A., « Marcel Mauss et le paradigme du don » in Fournier M. et Marcel J-C. (dir.), *Sociologie et sociétés*, « Présences de Marcel Mauss », Volume 36, n°2, 2004
- Callon M., « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques dans la Baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique*, n°36, 1986, pp. 169-208
- Castel R., « La sociologie et la réponse à la demande sociale » in Lahire B. (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, pp. 67-77
- Castel R., *La montée des incertitudes : Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009
- Castel R. et Haroche C., *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001
- Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975

- Castoriadis C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe V*, Paris, Éditions du Seuil, 1997
- Castoriadis C., *Les carrefours du labyrinthe. Domaine de l'homme*, tome 2, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- Champagne P., *L'héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*, Paris, Seuil, 2002.
- Charmillot M., Dayer C., Farrugia F. et Schurmans M-N. (dir.), *Émotions et sentiments : une construction sociale, approches théoriques et rapports aux terrains*, Paris, L'Harmattan, 2008
- Chemana R. et Vandermersch B., *Dictionnaire de la psychanalyse* [1995], Paris, Larousse, 2003
- Cochet A., « En lisant le livre du physicien Hervé Zwirn, "Les limites de la connaissance". La science et l'ineffable », *Transfinito. International Webzine* [en ligne] [http://www.transfinito.net/article.php3?id\\_article=235](http://www.transfinito.net/article.php3?id_article=235)
- Conte de Almeida S-F., « Psychanalyse et éducation : quelques observations et hypothèses », [en ligne], *Les Etats généraux de la psychanalyse*, <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives /paris2000/texte227.html>
- Cournut Jean, « Les défoncés » in Aubert N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Erès, 2004, pp. 61-72
- Corcuff P., *Les nouvelles sociologies*, Paris, Armand Colin, 2004
- Corcuff P., « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques » in Lahire B. (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, pp. 175-194
- Crapanzano V., « Le moment de la prestidigitacion : magie, illusion et mana dans la pensée de d'Emile Durkheim et Marcel Mauss » in Fournier M. et Marcel J-C. (dir.), *Sociologie et sociétés*, « Présences de Marcel Mauss », Volume 36, n°2, 2004
- Dal-Palu B., *L'énigme testamentaire de Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2004
- Dali S., *Oui. La révolution paranoïaque-critique, l'archangélisme scientifique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971
- Dambra S., « Durkheim et la notion de morale », *Revue ¿Interrogations?*, n°1, « L'actualité : une problématique pour les sciences humaines et sociales ? », décembre 2005, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=11>
- Dejours C., *Travail, usure mentale. Essai de psychopathologie du Travail* [1988], Paris, Bayard Presse, 1993
- Dejours C. (dir.), *Plaisir et souffrance dans le travail*, publié avec le concours du CNRS et du Ministère de la recherche, Éditions de l'AOCIP Orsay, 2 tomes, 1988

- Deleuze G., *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986
- Deleuze G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990
- Desanti R., « Représentations et usages scolaires des grands auteurs de la sociologie », *Idées*, n°131, mars 2003, pp. 74-83
- Diatkine G., « Angoisse de séparation et angoisse de morcellement », *Revue française de psychanalyse*, PUF, 2001/2, volume 65, pp. 395-408
- Diderot D., *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1972
- Donnat O. (dir.), *Les pratiques culturelles des français à l'ère numérique : Enquête 2008*, Paris, Éditions La Découverte, 2009
- Donzelot J., *La police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977
- Donzelot J., « A propos de “faire société” : la politique de la ville aux Etats-Unis et en France », conférence donnée à Profession banlieue, le 23 avril 2003
- Dosse F., *L'empire du sens : l'humanisation des sciences humaines*, Paris, Éditions La Découverte, 1995
- Dubar C., *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001
- Dubar C. et Demazière D., *Analyser les entretiens biographiques*, Saint-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 2004
- DUBET F. et MARTUCCELLI D., *A l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996
- Dufour D-R., *Les mystères de la trinité*, Paris, Éditions Gallimard, 1990
- Dufour D-R., « Cette nouvelle condition humaine. Les désarrois de l'individu-sujet » in *Le Monde Diplomatique*, février 2001, [en ligne] <http://www.monde-diplomatique.fr/2001/02/DUFOUR/14750>
- Dufour D-R., « Portrait du grand Sujet » in *Raisons politiques, La République des langues*, n°2, Presses de Sciences Po, mai 2001, pp. 9-25
- Dufour D-R., « Malaise dans l'éducation. La fabrique de l'enfant “post-moderne” » in *Le Monde Diplomatique*, novembre 2001, [en ligne] <http://monde-diplomatique.fr/2001/11/DUFOUR/15871#nb2>
- Dufour D-R., « La condition subjective dans les sociétés démocratiques » in Assoun P-L et Zafiropoulos M. (dir.), *L'anthropologie psychanalytique*, Anthropos, Paris, 2002, pp. 27-47
- Dufour D-R., *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Éditions Denoël, 2003

- Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Éditions Denoël, 2005
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1985
- Durand G., *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969
- Durkheim É., « Organisation et vie du corps social selon Schaeffle » [1885] in *Textes I. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 355-377
- Durkheim É., « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, 1909, 17
- Durkheim É., « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13
- Durkheim É., *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan, 1938
- Durkheim É., « La sociologie » [1905] in *Textes I. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 109-118.
- Durkheim É., « Apports de la sociologie à la psychologie et à la philosophie » [1909] in *Textes I. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 184-188.
- Durkheim É., *Les règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, Flammarion, 1988
- Durkheim É., *L'éducation morale* [1963], Paris, PUF, 1992
- Durkheim É., *De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1998
- Durkheim É., *Le Suicide* [1897], Paris, PUF, 1999
- Durkheim É., *Éducation et sociologie* [1922], Paris, PUF, 2003
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF, 2003
- Durkheim É., « Détermination du fait moral » [1898] in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2004.
- Duvignaud J., « Introduction. Le champ épistémologique de la sociologie à travers Durkheim et L'Année sociologique », in Durkheim É., *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 7-26.
- Ehrendberg A., *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995.
- Ehrendberg A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société* [1998], Paris, Éditions Odile Jacob, 2000
- Elias N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1974
- Elias N. et J. L. Scotson, *Logiques de l'exclusion* [1965], Paris, Fayard, 1997
- Ellis B. E., *American psycho* [1991], Paris, Seuil, 1998
- Enriquez E., *L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992

- Enriquez E., *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997
- Farrugia F., *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993
- Farrugia F., *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan, 2000
- Ferenczi S., *Bausteine zur Psychoanalyse III*, Berlin, Hans Huber Verlag, 1939
- Ferreira J., *Dalí-Lacan. La rencontre. Ce que le psychanalyste doit au peintre*, Paris, L'Harmattan, 2003
- Ferron C., « Formations de l'inconscient » in Chemana E. et Vandermersch B. (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse/VUEF, 2003 [1995], pp. 139-141
- Festinger L., *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1957
- Fosse-Poliak C. et Mauger G., « “Choix” politiques et “choix” de recherches : Essai d'auto-socio-analyse (1973-84) », *Cahiers du réseau Jeunesses et sociétés*, n°3-4-5, Février 1985, pp. 27-121
- Foucault M., *L'ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard, 1971
- Foucault M., *Histoire de la sexualité, vol. 1. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976
- Foucault M., *Dits et écrits, tome 1 : 1954-1975* [1994], Paris, Éditions Gallimard, 2001
- Freud S., « Les théories sexuelles infantiles » [1908] in S. Freud, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, pp. 14-27
- Freud S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber) » in *Cinq psychanalyses* [1954], Paris, PUF, 1984, pp. 263-324
- Freud S., « Le clivage du moi dans le processus de défense » [1938] in *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome II, Paris, PUF, 1985, pp. 283-286
- Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste* [1934], Paris, Éditions Gallimard, 1986
- Freud S., *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], Paris, Éditions Gallimard, 1987
- Freud S., *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* [1905], Paris, Éditions Gallimard, 1988
- Freud S., « Pour introduire le narcissisme » [1914] in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989, pp. 81-105.
- Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse* [1925-1926], Paris, PUF, 1999
- Freud S., *Essais de psychanalyse* [1920], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001
- Freud S., *Introduction à la psychanalyse* [1922], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001



- Freud S., *Psychopathologie de la vie quotidienne* [1901], Paris, Payot, 2004
- Freud S. et Breuer J., *Études sur l'hystérie* [1895], Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- Fromm E., *Gesamtausgabe Bd. I*, Francfort, Dtv, 1989
- Fugier P., *Introduction à une analyse socio-psychanalytique de la praxis sociologique*, mémoire de Master, Université de Franche-Comté, 2005
- Fugier P., « Le problème des générations de Karl Mannheim. Présentation et discussions », *Normes et rapports intergénérationnels*, journée d'études organisée par le LASA, Université de Franche-Comté, le 24 janvier 2006, Besançon
- Fugier P., « P. Bourdieu et A. Sayad. Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie », note de lecture pour la *Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, juin 2006, [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=46>
- Fugier P., « P. Bourdieu. Travail et travailleurs en Algérie », note de lecture pour la *Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, juin 2006, [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=47>
- Fugier P., « “La lutte des faces” : symptôme du processus d'imaginarisation hypermoderne », Actes du colloque international *Voir/Être vu, l'injonction à la visibilité dans les sociétés contemporaines*, tome 2 : Sessions thématiques, le 29 mai 2008, Paris, pp. 29-40
- Fugier P., « Sociologies et déterminismes », *¿ Interrogations ?*, « Le corps performant », n°7, décembre 2008, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=153>
- Fugier P., « Les discours et les terrains des sociologues », *¿ Interrogations ?*, « Le corps performant », n°7, décembre 2008, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=142>
- Fugier P., « La place du désordre dans la sociologie de Raymond Boudon », *Violences et société. III<sup>e</sup> Congrès de l'Association Française de Sociologie*, le mardi 14 avril 2009, Paris
- Gabel J., *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987
- Gagnon M., « Compte rendu de : Jeanne Delhomme, La pensée interrogative », *Philosophiques*, vol. 22, n° 1, 1995, pp. 169-173
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde ; une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985
- Gardella E., « Le self comme interprétation chez Goffman », *Revue Tracés*, n°4, *L'interprétation*, [en ligne] <http://traces.ens-lsh.fr/archives/quatre/pdf/goffman.pdf>
- Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewoods Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1967

- de Gaulejac V., *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et groupes, 1987
- de Gaulejac V., *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999
- de Gaulejac V., « Identité » in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Éditions Érès, 2002, pp. 174-180
- de Gaulejac V. (coord.), *Itinéraires de sociologues*, Paris, L'Harmattan, 2007
- de Gaulejac V., « Conclusion. Pour une clinique de l'historicité », in de Gaulejac V. et Legrand M. (dir.), *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle*, Paris, Éditions Érès, 2008, pp. 313-319
- de Gaulejac V., *Qui est 'je' ?*, Paris, Seuil, 2009
- de Gaulejac V. et Taboada-Léonetti I., *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994
- de Gaulejac et P. Roche, « Introduction » in de Gaulejac V., Hanique F. et Roche R. (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, pp. 7-18
- de Gaulejac V., Hanique F. et Roche R. (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007
- Geertz C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir* [1983], Paris, Presses Universitaires de France, 2003
- Gilbert A., « Malaise dans la civilisation du corps », *Calame.ca*, août 2005, [en ligne], [http://www3.sympatico.ca/jbeili/Programme\\_annuel/Lecorps.htm](http://www3.sympatico.ca/jbeili/Programme_annuel/Lecorps.htm)
- Girard A., *La réussite sociale en France. Ses caractères, ses lois, ses effets*, Paris, Presses universitaires de France, 1961
- Giust-Desprairies F., *L'imaginaire collectif*, Paris, Éditions Érès, 2003
- Glinne H. et Le Gendre A-C., « De la pulsion épistémophilique à l'identité du chercheur », communication au séminaire doctoral organisé par le *Laboratoire de Changement social* à Paris 7, le 27 janvier 2010
- Godbout J.T. (en collaboration avec Caillé A.), *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 1992
- Godbout J. T., *Le don, la dette et l'identité : homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000
- Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973
- Goffman E., *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979

- Gotman A., « La neutralité vue sous l'angle de l'E.N.D.R. », in Blanchet A. (dir.), *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1985
- Gould S. J., *Darwin et les grandes énigmes de la vie* [1977], Paris, Pygmalion, 1979
- Gould S. J., *Le pouce du Panda* [1980], Paris, Grasset, 1982
- Grassi V., *Introduction à la sociologie de l'imaginaire : Une compréhension de la vie quotidienne*, Paris, Érès, 2005
- Green A., « Atome de parenté et relations oedipiennes » in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp 81-107
- Grignon C., « Présentation » in Hoggart R., *33 Newport street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1991, pp. 7-21
- Grunberger B. et Chasseguet-Smirgel J., *L'univers contestataire* [1969], Paris, Éditions In Press, 2004
- Gurvitch G., *Déterminismes sociaux et liberté humaine, vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, Paris, PUF, 1955
- Gurvitch G., *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966.
- Gurvitch G., *Dialectique et sociologie* [1962], Paris, Flammarion, 1977
- Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Éditions Gallimard, 1976
- Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1978
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire* [1925], Paris, Éditions Albin Michel, 1994
- Halbwachs M., *La mémoire collective* [1950], Paris, Éditions Albin Michel, 1997
- Hatat B., « Miroirs de femmes. De Narcisse à Dionysos », Conférence à Liège, mai 2000, *Forum psychanalytique de Bruxelles. Forums du champ lacanien*, [en ligne], <http://www.fclb.be/spip.php?article136>
- Hatat B., « Miroirs. De Narcisse à Dionysos », *L'en-je-lacanien*, n°3, « Le corps parlant », Éditions Érès, 2004/2, pp. 7-24
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, II* (Theorie Werkausgabe, Bd. 19), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 426-430
- Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, tomes 1 et 2, Paris, Gallimard, 2002
- Heilbron J., Lenoir R. et Sapiro G. (dir.), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Fayard, 2004
- Héritier F., « L'identité Samo » in Lévi-Strauss C. (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 51-80
- Herreros G., « L'avènement du sujet » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Erès, 2007, pp. 131-148
- Hervieu-Léger D., *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001

- Hiltenbrand J-P., « Nom-du-Père » in R. Chemana et B. Vandermersch (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse* [1995], Paris, Larousse/VUEF, 2003, pp. 282-284
- Hoggart R., *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Editions de Minuit, 1970
- Houdeville G., *Le métier de sociologue en France depuis 1945. Renaissance d'une discipline*, Presses universitaires de Rennes, 2007
- Kant E., *Critique de la raison pure* [1787], Paris, PUF, 2001
- Kaufmann J-C., *L'entretien compréhensif*, Paris, Éditions Nathan, 1996.
- Kaufmann J-C., *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001
- Kaufmann J-C., *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin/SEJER, 2004
- Kaufmann J-C., *Quand je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*, Paris, Armand Colin, 2008
- Kuhn T., *La structure des révolutions scientifiques* [1962], Paris, Flammarion, 1995
- Jalley É., *Wallon lecteur de Freud & Piaget*, Paris, Éditions sociales, 1981
- Jung C. G., *Psychologie de l'inconscient* [1952], Paris, Georg éditeur, 1993
- Juranville A., *Lacan et la philosophie* [1984], Paris, PUF, 2003
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973
- Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de Premiers écrits sur la paranoïa* [1932], Paris, Éditions du Seuil, 1975
- Lacan J., *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1975
- Lacan J., *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre, Séminaire 1976-1977*, version AFI, Scribd, [en ligne], <http://www.scribd.com/doc/29365549/Le-seminaire-Livre-XXIV-L-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977>
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1991
- Lacan J., *Écrits I* [1966], Paris, Éditions du Seuil, 1999
- Lacan J., *Écrits II* [1966], Paris, Éditions du Seuil, 1999
- Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris, Éditions du Seuil, 2001

- Lacan J., « Les Noms du Père », Séance du 20 novembre 1963, [en ligne] <http://perso.orange.fr/espace.freud/topos/psycha/psysem/nomsdup.htm>
- Lacan J., « Quelques réflexions sur l'ego » in *Le cop-héron*, 1980, n° 78, pp. 3-13. Traduction de « Some reflections on the ego » (*British Psycho-Analytical Society*, le 2 mai 1951). Communication publiée dans *International Journal of psychoanalysis*, 1953, volume 34, pp. 11-17
- Lacan J., « Of structure as an inmixing of an prerequisite to any subject whatever », communication faite au *Symposium International du John Hopkins Center* à Baltimore. Paru dans *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*, R. Macksey et E. Donato (dir.), Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1970, pp. 186-195
- Lacan J., « Du discours psychanalytique » in *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra
- Lapassade G., *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme* [1963], Paris, Economica, 1997
- Lahire B., « Lectures populaires, les modes d'appropriation des textes », *Revue française de pédagogie*, 1993, n° 104, pp.17-24
- Lahire B., « La réussite scolaire en milieux populaires ou les conditions sociales d'une schizophrénie heureuse », *Ville-Ecole-Intégration*, n°114, septembre 1998, pp. 104-109
- Lahire B., *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Presses universitaires de Lyon, 2000
- Lahire B., *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* [1998], Paris, Nathan, 2001
- Lahire B., *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan/VUEF, 2002
- Lahire B., « Sociologie, psychologie et sociologie psychologique », *Hermès. Cognition, Communication, Politique, Psychologie sociale et communication*, n° 41, 2005, pp. 151-157
- Lahire B., *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004
- Lahire B., *L'esprit sociologique*, Paris, Éditions La Découverte, 2005
- Lahire B., « L'homme pluriel. La sociologie à l'épreuve de l'individu » in X. Molénat (dir.), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2006, pp. 59-66
- Lasch C., *La culture du narcissisme* [1979], Paris, Flammarion, 2006
- Le Breton D., *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004
- Lefebvre H., *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966

- Lefebvre H., *Hegel. Marx. Nietzsche ou le royaume des ombres*, Paris, Casterman, 1975
- Lefebvre H., *Logique formelle, logique dialectique* [1946], Paris, Éditions sociales, 1982
- Lefebvre H., *Le matérialisme dialectique* [1939], Paris, PUF, 1990
- Lefort C., *Les formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978
- Legendre P., *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000
- Legros P., Monneyron F., Renard J-B., Tacussel P., *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006
- Lenoir R., « Durkheim et la famille : entre sociologie et politique » in Heilbron J., Lenoir R. et Sapiro G. (dir), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Fayard, 2004, pp. 27-45
- Lepenies W., *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991
- Leroi-Gourhan A., *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1945
- Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole, 2 tomes, Technique et langage et La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962
- Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977
- Lévi-Strauss C. et Benoist J-M., « Conclusions » in *L'identité*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977, pp. 317-332
- Lévi-Strauss C. et Éribon D., *De près et de loin* [1988], Paris, Éditions Odile Jacob, 2001
- Lipovetsky G., *L'ère du vide* [1983], Paris, Gallimard, 1993
- Lorenzer A., *Sprachzertörung und Rekonstruktion*, Francfort, Suhrkamp, 1973
- Lourau R., *L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos, 1969
- Löwy M., « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 127 | 2004, mis en ligne le 25 juin 2007, <http://assr.revues.org/1055>
- Lukács G., *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960
- Lyotard J-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979
- Macherey P., « Bourdieu critique de la raison scolastique. Le cas de la lecture littéraire », *Hypothèses. La philosophie au sens large*, [en ligne] <http://philolarge.hypotheses.org/361>
- Maffessoli M., *La connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985
- Maffessoli M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes* [1988], Paris, Éditions de La Table Ronde, 2000
- Maffessoli M., *Éloge de la raison sensible*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005

- Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], Paris, Éditions Gallimard, 1963
- Mannheim K., *Le problème des générations*, Paris, Éditions Nathan, 1990 [1928]
- Mannheim K., *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956
- Mannoni O., « Je sais bien, mais quand même » in *Clés pour l'imaginaire ou l'Autre scène. Le Théâtre et la Folie*, Paris, Éditions du Seuil, 1969
- Maquet J., *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitrim. A. Sorokin* [1949], Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1969
- Marcos J-P., « Subversion de l'image. Contribution à une lecture d'" Au-delà du principe de réalité " », *Revue Essaim*, « Questions de style », Numéro 9, p. 81, [en ligne] [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_REVUE=ESS&ID\\_NUMPUBLIE=ESS\\_009&ID\\_ARTICLE=ESS\\_009\\_0065](http://www.cairn.info/resume.php?ID_REVUE=ESS&ID_NUMPUBLIE=ESS_009&ID_ARTICLE=ESS_009_0065)
- Marcuse H., « Le vieillissement de la psychanalyse » [1963], Conférence faite à New York à la réunion annuelle de l'*American political Science Association* sous le titre de « Obsolescence of Psychoanalysis ». Traduit de l'allemand par Bresson D. d'après *Kultur und Gesellschaft*, in *Culture et société*, Paris, Éditions de Minuit, 1970
- Martuccelli D., *Sociologie de la modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1999
- Martuccelli D., *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006
- Martuccelli D. et de Singly F., *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin, 2009.
- Marx K., « Thèses sur Feuerbach » [1845] in Marx&Engels, *L'Idéologie allemande*, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Éditions Sociales, 1966
- Marx K. et Engels F., *L'idéologie allemande* [1846], Paris, Éditions sociales, 1968
- Marx K., *Le Capital. Livre premier* [1867], Paris, Éditions sociales, 1977
- Marx K., *Misère de la philosophie* [1847], Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996
- Marx K., *Les Lutttes de classes en France* [1850] et *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* [1852], Paris, Éditions de La Table Ronde, 2001
- Mary A., « Le corps, la maison, le marché et les jeux. Paradigmes et métaphores dans le « bricolage » de la notion d'habitus » in *Lectures de Pierre Bourdieu, Cahiers du LASA, Laboratoire de Sociologie anthropologique de l'université de Caen*, 1er semestre 1992, n°12-13, coédition Arcane-Beaunieux, Caen
- Mauger G., « Introduction » et « Postface » in Mannheim K., *Le problème des générations* [1928], Paris, Éditions Nathan, 1990

- Mauger G., « Compte rendu à Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme », *Politix*, vol 6, n°21, 1993, pp. 142-146
- Mauger G., « Un apprentissage tardif du métier de sociologue » in Mauger G. (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris, Éditions du Croquant, 2005, pp. 239-257
- Mauger G., « Autour de Bourdieu... Gérard Mauger », entretien électronique coordonné par Raphaël Desanti avec les membres de la liste « Champs » du site *Pierre Bourdieu sociologue énervant*, Février 2005, [en ligne] <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/gmauger/entretien0502.html>
- Mauger G., « Comprendre le “monde des choses humaines” », entretien réalisé dans la revue *Agora*, n°48, 2008
- Mauger G. et Pinto L., *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994 – 1996*, Paris, 2000, Hermès Science Publications
- Mauger G. et Soulié C., « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *Regards sociologiques*, n°22, 2001, pp. 23-40
- Mauger G. et Pinto L. (dir.), *Lire les sciences sociales. Volume 5 / 2004-2008*, Paris, 2008, Éditions de la Maison des sciences de l'homme
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, PUF, 2001
- Mead G-H., *L'Esprit, le Soi, la Société*, Paris, PUF, 1963
- Melman C. et Lebrun J-P., *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002
- Milner J-C., *Les noms indistincts*, Paris, Éditions du Seuil, 1983
- Ministère de l'éducation nationale, *Les étudiants. Repères et références statistiques*, Édition 2009
- Montaigne M. E. (de), *Essais*, Paris, La Pléiade, 1962, Livre III
- Morin É., *La Méthode*, tome 5, « L'Humanité de l'humanité », Paris, Le Seuil, 2001
- Morin É., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005
- Morin É. et Vallejo-Gomez N., « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », *Synergies Monde*, n° 4, 2008, pp. 249-262, [en ligne] <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Monde4/nelson.pdf>
- Mucchielli L., *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, Éditions La Découverte, 1998
- Nietzsche, *Le gai savoir* [1882], Paris, Éditions Gallimard, 1982
- Nietzsche F., « Le cas Wagner » [1888] in *Le crépuscule des idoles*, Paris, G-F-Flammarion, 1985, pp. 189-236
- Nietzsche F., *Considérations inactuelles. I et II* [1967], Paris, Éditions Gallimard, 1990



- Nietzsche F., *La volonté de puissance*, t. 1., Paris, Éditions Gallimard, 1995
- Pagès M., *La violence politique, pour une clinique de la complexité*, Paris, Erès, 2003
- Pascal B., « Pensées » in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963
- Passeron J-C., *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991
- Pinto L., « Ne pas multiplier les individus inutilement », *Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, « La construction de l'individualité », juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=39>
- Pinto L., « Philosophie de l'esprit », in Mauger G. et Pinto L. (dir.), *Lire les sciences sociales. Volume 5 / 2004-2008*, Paris, 2008, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 185-189
- Pinto L., *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009
- Pinto L., *Le collectif et l'individuel. Considérations durkheimiennes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2009
- Pinto L., *Le café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Paris, Éditions du Croquant, 2009
- Piriou O., *La sociologie des sociologues*, Paris, ENS Éditions, 1999
- Plasse Bouteyre C., « Travail de soi, travail sur soi : mémoire et reconstruction identitaire » (*Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, *La construction de l'individualité*, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=45>)
- Poirier N., *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004
- de Queiroz J-M. et Ziolkowski M., *L'interactionnisme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes, 1997
- de Queiroz J-M., « Discrimination et mixité. Ingénierie sociale ou art des mélanges ? », *Ville-École Intégration Enjeux*, n° 135, décembre 2003
- Quivy R. et Van Campenhoudt L., *Manuel de recherche en sciences sociales [1995]*, Paris, Dunod, 2006
- Ragin C. C., *The Comparative Method : Moving beyond qualitative and quantitative strategies*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1987
- Renahy N., *Les Gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte, 2006
- Renahy N., « Ouvriers ruraux : l'isolement géographique n'a pas toujours été isolement social », *EMPAN*, 2007/3, N° 67, pp. 50-54, 2007
- Ricoeur P., *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985

- Roche D., *L'imagination malsaine*, Paris, L'Harmattan, 2007
- Roche P., « La subjectivation » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, pp. 161-185
- Russ J., *Les méthodes en philosophie*, Paris, Armand Colin, 1992
- Saint-Augustin, *Les confessions. Dialogues philosophiques. Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998
- Sartre J-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1943
- Saussure F. (de), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972
- Sayad A., « Les enfants illégitimes » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1<sup>ère</sup> partie, n°25 et 2<sup>e</sup> partie n°26/27, 1979
- Schnapper D., *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1998
- Schreber D-P., *Mémoires d'un névropathe* [1903], Paris, Éditions du Seuil, 1975
- Sennett R., *Les tyrannies de l'intimité* [1974], Paris, Éditions du Seuil, 1979
- Serra C., *Introduction à la Linguistique Générale*, Inst. de Ling. UniL 2005-06, [en ligne] [http://www.unil.ch/webdav/site/ling/shared/IntroductionLing/Serra/introd\\_ling\\_gen\\_2\\_3.pdf](http://www.unil.ch/webdav/site/ling/shared/IntroductionLing/Serra/introd_ling_gen_2_3.pdf)
- Sève L., *Marxisme et théorie de la personnalité* [1969], Paris, Éditions sociales, 1974
- Simonelli T., « Psychanalyse et théorie de la socialisation » in *Psychanalyse.lu*, [en ligne] <http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliLorenzer.htm>
- de Singly F., *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996
- de Singly F., *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin, 2003
- Sironneau J-P., *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, 2000
- Soler L., « Paradigme » in S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 843-847
- Soulié C., « Apprentis philosophes et apprentis sociologues », *Sociétés contemporaines*, n°21, mars 1995, pp. 89-101
- Soulié C., « Les étudiants en sociologie d'aujourd'hui : matériaux pour une histoire disciplinaire », *Lettre de l'ASES*, n°30, décembre 2001, pp. 15-24
- Soulié C., « Des déterminants sociaux des pratiques scientifiques : Etude des sujets de recherches des docteurs en sciences sociales en France au début des années 1990 », *Regards sociologiques*, n°31, 2006

- Soulié C., « Évolution des effectifs étudiants et crise de la vocation des universités (1994-2006) », *Lettre d'information* n°15 de l'ARESER, avril 2008
- Soulié C. et Le Gall B., « Des usages sociaux du D.E.U.G de Paris 8 : Ségrégation sociale, demandes pédagogiques et habitus disciplinaires » in M. Drosile Vasconcellos (dir.), *Obstacles et succès scolaires*, Éditions du conseil scientifique de l'Université Charles de Gaulle Lille 3, 2006, pp. 81-119
- Spinoza B., *Traité politique* [1677], Paris, LGF, « Le Livre de poche », 2002
- Strauss A., *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1992
- Strauss A., *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme* [1959], Paris, Métailié, 1992
- Strawson P. F., *Etudes de logique et de linguistique*, Paris, Seuil, 1977
- Tacussel P., *Imaginaire, champs et méthodes*, Paris, L'Harmattan, 1995
- Tarot C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999
- Tarot C., « Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même » in *Qu'est ce que le religieux ?*, Revue du M.A.U.S.S, Paris, La Découverte, 2003, pp. 270-297
- Thomas W. I. and Thomas D.S., *The child in America: Behavior problems and programs*, New York, Knopf, 1928
- Thomas W. I., Znaniecki F., *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, Paris, Nathan, 1998
- Tocqueville A. (de), *De la démocratie en Amérique, tome II*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1992
- Touraine A., *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978
- Vanderersch B., « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964) » in Safouan M., *Lacanian. Les séminaires de Jacques Lacan. 1964-1979*, Paris, Fayard, 2005, pp. 37-69
- Vernant J-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2005
- Weber M., *Essais sur la théorie de la science* [1965], Paris, Plon/Pocket, 1992
- Weber M., *Économie et société. Les catégories de la sociologie* [1971], tome 1, Paris, Plon/Agora, 1995
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Flammarion, 2000.

- Wittezaele J-J. (dir.), *La double contrainte. L'héritage des paradoxes de Bateson*, Bruxelles, De Boeck, 2008
- Wittgenstein L. *Recherches Philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, 2005
- Wright Mills C., *L'imagination sociologique* [1967], Paris, La Découverte, 1997
- Zafiropoulos M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001
- Zafiropoulos M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003
- Zimring F., « Carl Rogers. (1902-1987) », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n° 3/4, 1994 (91/92), pp. 429-442
- Zizek S., *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999
- Zizek S., *L'intraitable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, Paris, Anthropos-economica, 1993
- Zwim H., *Les limites de la connaissance*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000

## II – BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

### SOCIO-ANTHROPOLOGIE DE L'IDENTITÉ

- Augé M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992
- Auregan P., *Les figures du moi depuis la Renaissance*, Paris, Ellipses/édition marketing S.A, 1998
- Benoist J-M., « Facettes de l'identité » in Lévi-Strauss C. (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 13-23
- Bernstein B., *Langage et classes sociales*, Paris, Éditions de Minuit, 1975
- Bernstein B., *Class, Codes and control : the structuring of pedagogic discourse, vol. 4: the structuring of pedagogic discourse*, London, Routledge, 1990
- Bihr A., *Entre bourgeoisie et prolétariat : la classe de l'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1989
- Bihr A., *Du grand soir à l'alternative*, Paris, Éditions ouvrières, 1991

- Bihr A., « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? » in *L'actualité d'un archaïsme. La pensée d'extrême droite et la crise de la modernité*, Lausanne, Éditions Pages deux, 1999, pp. 179-191
- Bihr A., *Le crépuscule des Etats-Nations. Transnationalisation et crispations nationalistes*, Lausanne, Éditions Page Deux, 2000
- Bihr A., *La reproduction du capital. Prolégomènes à une théorie générale du capitalisme*, Lausanne, Éditions Page deux, 2001
- Bihr A., « L'individu assujetti », *Revue ¿Interrogations?*, « L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales », n°5, décembre 2007, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=108>
- Bourdieu P., « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°17/18, novembre 1977, pp. 2-5
- Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979
- Bourdieu P., « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 30, 1979, pp. 3-6
- Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980
- Bourdieu P., *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998
- Bourdieu P., *Le bal des célibataires*, Paris, Éditions du Seuil, 2002
- Bourdieu P., Darbel A., Rivet J-P. et Seibel C., *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1963
- Bourdieu P. et Sayad A., *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964
- Bourdieu P. et Passeron J-C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris 1970
- Bozon M. et Héran F., *La formation du couple. Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, Paris, La Découverte, 2006
- Cahier B., « Habitus, subjectivité et plateformes : la composition hologrammique de l'individualité », *Revue ¿Interrogations?*, n°2, « La construction de l'individualité, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=36>
- Caillé A., « Présentation », in *La Revue du M.A.U.S.S.*, « Guerre et paix entre les sciences. Disciplinarité, inter et transdisciplinarité », n°10, 2e sem. 1997, pp. 5-20
- Caillé A., « Préface » à Tarot C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, pp. 9-22
- Caillé A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000

- Caillé A., « Marcel Mauss et le paradigme du don » in *Sociologie et sociétés*, « Présences de Marcel Mauss », Volume 36, n°2, 2004, sous la direction de Fournier M. et Marcel J-C.
- Castel R., *La montée des incertitudes : Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009
- Castel R. et Haroche C., *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001
- Champagne P., *L'héritage refusé. La crise de la reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*, Paris, Seuil, 2002
- Crapanzano V., « Le moment de la prestidigitation : magie, illusion et mana dans la pensée de d'Emile Durkheim et Marcel Mauss » in *Sociologie et sociétés*, « Présences de Marcel Mauss », Volume 36, n°2, 2004, sous la direction de Fournier M. et Marcel J-C.
- Dubar C., *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001
- Dubar C. et Demazière D., *Analyser les entretiens biographiques*, Saint-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 2004
- Dubet F. et Martuccelli D., *A l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1985
- Durkheim É., *L'éducation morale* [1963], Paris, PUF, 1992
- Durkheim É., *De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1998
- Durkheim É., *Le Suicide* [1897], Paris, PUF, 1999
- Durkheim É., *Éducation et sociologie* [1922], Paris, PUF, 2003
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF, 2003
- Durkheim É., « Détermination du fait moral » [1898] in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2004
- Duvignaud J., « Introduction. Le champ épistémologique de la sociologie à travers Durkheim et L'Année sociologique », in Durkheim É., *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 7-26
- Ehrendberg A., *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995
- Ehrendberg A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société* [1998], Paris, Éditions Odile Jacob, 2000
- Elias N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1974
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde ; une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985

- Gardella E., « Le self comme interprétation chez Goffman », *Revue Tracés*, n°4, *L'interprétation*, [en ligne] <http://traces.ens-lsh.fr/archives/quatre/pdf/goffman.pdf>
- Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewoods Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1967
- Geertz C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir* [1983], Paris, Presses Universitaires de France, 2003
- Girard A., *La réussite sociale en France. Ses caractères, ses lois, ses effets*, Paris, Presses universitaires de France, 1961
- Godbout J.T. (en collaboration avec Caillé A.), *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 1992
- Godbout J. T., *Le don, la dette et l'identité : homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal, 2000
- Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973
- Goffman E., *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979
- Green A., « Atome de parenté et relations oedipiennes » in C. Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp 81-107
- Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire* [1925], Paris, Éditions Albin Michel, 1994
- Halbwachs M., *La mémoire collective* [1950], Paris, Éditions Albin Michel, 1997
- Héritier F., « L'identité Samo » in Lévi-Strauss C. (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 51-80
- Hervieu-Léger D., *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001
- Hoggart R., *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Editions de Minuit, 1970
- Kaufmann J-C., *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan, 2001
- Kaufmann J-C., *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin/SEJER, 2004
- Kaufmann J-C., *Quand je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*, Paris, Armand Colin, 2008
- Lahire B., *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* [1998], Paris, Nathan, 2001
- Lahire B., « L'homme pluriel. La sociologie à l'épreuve de l'individu » in X. Molénat (dir.), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2006, pp. 59-66
- Lahire B., *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004

- Lasch C., *La culture du narcissisme* [1979], Paris, Flammarion, 2006
- Lefebvre H., *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966
- Lefebvre H., *Hegel. Marx. Nietzsche ou le royaume des ombres*, Paris, Casterman, 1975
- Lefebvre H., *Logique formelle, logique dialectique* [1946], Paris, Éditions sociales, 1982
- Lefebvre H., *Le matérialisme dialectique* [1940], Paris, PUF, 1990
- Lefort C., *Les formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978
- Legendre P., *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000
- Leroi-Gourhan A., *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1945
- Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole, 2 tomes, Technique et langage et La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962
- Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977
- Lévi-Strauss C. et Benoist J-M., « Conclusions » in *L'identité*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977, pp. 317-332
- Lévi-Strauss C. et Éribon D., *De près et de loin* [1988], Paris, Éditions Odile Jacob, 2001
- Lipovetsky G., *L'ère du vide* [1983], Paris, Gallimard, 1993
- Lukács G., *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960
- Lyotard J-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979
- Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], Paris, Éditions Gallimard, 1963
- Martuccelli D., *Sociologie de la modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1999
- Martuccelli D., *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006
- Martuccelli D. et de Singly F., *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin, 2009
- Marx K. et Engels F., *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, PUF, 2001
- Mead G-H., *L'Esprit, le Soi, la Société*, Paris, PUF, 1963
- Plasse Bouteyre C., « Travail de soi, travail sur soi : mémoire et reconstruction identitaire » (*Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, *La construction de l'individualité*, juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=45>)
- Ricoeur P., *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985
- Sartre J-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1943



- Sayad A., «Les enfants illégitimes » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1<sup>ère</sup> partie, n°25 et 2<sup>e</sup> partie n°26/27, 1979
- Schnapper D., *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1998
- Sennett R., *Les tyrannies de l'intimité* [1974], Paris, Éditions du Seuil, 1979
- Sève L., *Marxisme et théorie de la personnalité* [1969], Paris, Éditions sociales, 1974
- de Singly F., *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996
- de Singly F., *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin, 2003
- Sironneau J-P., *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, 2000
- Strauss A., *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1992
- Strauss A., *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme* [1959], Paris, Métailié, 1992
- Tarot C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999
- Tarot C., « Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même » in *Qu'est ce que le religieux ?*, Revue du M.A.U.S.S, Paris, La Découverte, 2003, pp. 270-297
- Thomas W. I. and Thomas D.S., *The child in America: Behavior problems and programs*, New York, Knopf, 1928
- Thomas W. I., Znaniecki F., *Le paysan polonais en Europe et en Amérique*, Paris, Nathan, 1998
- Tocqueville A. (de), *De la démocratie en Amérique, tome II*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1992
- Vernant J-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2005

## ÉPISTÉMOLOGIE ET SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE SOCIOLOGIQUE

- Adorno T. et Popper K., *De Vienne à Francfort, la querelle allemande*, Paris, Éditions Complexe, 1979
- Ansart P., « Toute connaissance du social est-elle idéologique ? », in Duvignaud J. (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979

- Ansart P., *Les sociologies contemporaines*, Paris, Éditions du Seuil, 1990
- Bachelard G., *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1949
- Barnes B., Bloor D. and Henry J., *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, Londres, Athlone, 1996
- Berger P. et Luckmann T., *La construction sociale de la réalité* [1996], Paris, Armand Colin, 2002
- Berthelot J-M., *Sociologie. Épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000
- Bloor D., *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore, 1983
- Blumer H., *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press, 1969
- Boltanski L. et Thévenot L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Éditions Gallimard, 1991
- Bourdieu P., *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984
- Bourdieu P., *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994
- Bourdieu P., « La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, mars 1995, pp. 3-10
- Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997
- Bourdieu P., *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, INRA, 1997
- Bourdieu P., « A contre pente », entretien réalisé avec Mangeot P., Grelet S., Patouillard V. et Revel J., 2000, in *Vacarme* [en ligne] <http://vacarme.eu.org/article224.html>. Page consultée le jeudi 13 septembre 2007
- Bourdieu P., *Science de la science et réflexivité*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001
- Bourdieu P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2004
- Bourdieu P., Chamboredon J-C. et Passeron J-C., *Le métier de sociologue* [1968], Paris-La Haye, Mouton, 1983
- Bourdieu P. et Wacquant L., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éditions du Seuil, 1992
- Bourdieu P. et Chartier R., « L'habitus est un système de virtualité qui ne se révèle qu'en situation », entretien avec Roger Chartier diffusé sur *France Culture* dans le cadre de l'émission *Les chemins de la connaissance*, partie 4, 1988, retranscrit sur le site *Sociotoile*, [http://www.sociotoile.net/IMG/article\\_PDF/article\\_51.pdf](http://www.sociotoile.net/IMG/article_PDF/article_51.pdf)

- Bourdieu P. et Maître J., « Avant-propos dialogué » à *L'autobiographie d'un paranoïaque*, J. Maître, Paris, Economica, 1994, pp. V-XXII
- Bourdieu P., Mauger G., Pinto L. et Rosat J-J., « Questions à Bourdieu », in Mauger G. et Pinto L., *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994 – 1996*, Paris, 2000, Hermès Science Publications, pp. 197-223
- Bourdieu P. et Spire A., *Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner* [2001], Paris, Éditions de l'Aube, 2004
- Bourdieu P. et Boltanski L., « *La production de l'idéologie dominante* » [1976] in Bourdieu P., *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Paris, Agone, 2002, pp. 130-149
- Bourdieu P. et Chartier R., *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Agone, INA et Raisons d'agir, 2010
- Bouveresse J., *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* [1976], Paris, Les Éditions de Minuit, 1987
- Boyer R. et Coridian C., « Transmission des savoirs disciplinaires dans l'enseignement universitaire : une comparaison histoire/sociologie », *Sociétés contemporaines*, n°48, 2002
- Castel R., « La sociologie et la réponse à la demande sociale » in Lahire B. (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, pp. 67-77
- Charmillot M., Dayer C., Farrugia F. et Schurmans M-N. (dir.), *Émotions et sentiments : une construction sociale, approches théoriques et rapports aux terrains*, Paris, L'Harmattan, 2008
- Corcuff P., *Les nouvelles sociologies*, Paris, Armand Colin, 2004
- Corcuff P., « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques » in Lahire B. (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2004, pp. 175-194
- Dambra S., « Durkheim et la notion de morale », *Revue ¿Interrogations?*, n°1, « L'actualité : une problématique pour les sciences humaines et sociales ? », décembre 2005, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=11>
- Deleuze G., *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986
- Deleuze G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990
- Desanti R., « Représentations et usages scolaires des grands auteurs de la sociologie », *Idées*, n°131, mars 2003, pp. 74-83
- Dosse F., *L'empire du sens : l'humanisation des sciences humaines*, Paris, Éditions La Découverte, 1995
- Durkheim É., *Textes 1. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit.
- Elias N. et J. L. Scotson, *Logiques de l'exclusion* [1965], Paris, Fayard, 1997

- Farrugia F., *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993
- Farrugia F., *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan, 2000
- Fosse-Poliak C. et Mauger G., « “Choix” politiques et “choix” de recherches : Essai d'auto-socio-analyse (1973-84) », *Cahiers du réseau Jeunesses et sociétés*, n°3-4-5, Février 1985, pp. 27-121
- Foucault M., *L'ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard, 1971
- Foucault M., *Histoire de la sexualité, vol. 1. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976
- Foucault M., *Dits et écrits, tome 1 : 1954-1975* [1994], Paris, Éditions Gallimard, 2001
- Fugier P., « Sociologies et déterminismes », *Interrogations?*, « Le corps performant », n°7, décembre 2008, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=153>
- Fugier P., « Les discours et les terrains des sociologues », *Interrogations?*, « Le corps performant », n°7, décembre 2008, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=142>
- Fugier P., « La place du désordre dans la sociologie de Raymond Boudon », *Violences et société. III<sup>e</sup> Congrès de l'Association Française de Sociologie*, le mardi 14 avril 2009, Paris
- Gabel J., *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987
- Gagnon M., « Compte rendu de : Jeanne Delhomme, La pensée interrogative », *Philosophiques*, vol. 22, n° 1, 1995, pp. 169-173
- Grignon C., « Présentation » in Hoggart R., *33 Newport street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1991, pp. 7-21
- Gurvitch G., *Déterminismes sociaux et liberté humaine, vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, Paris, PUF, 1955
- Gurvitch G., *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966.
- Gurvitch G., *Dialectique et sociologie* [1962], Paris, Flammarion, 1977
- Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Éditions Gallimard, 1976
- Habermas, *La science et la technique comme idéologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1978
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, II* (Theorie Werkausgabe, Bd. 19), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 426-430
- Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, tomes 1 et 2, Paris, Gallimard, 2002
- Heilbron J., Lenoir R. et Sapiro G. (dir), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Fayard, 2004

- Houdeville G., *Le métier de sociologue en France depuis 1945. Renaissance d'une discipline*, Presses universitaires de Rennes, 2007
- Kant E., *Critique de la raison pure* [1787], Paris, PUF, 2001
- Kuhn T., *La structure des révolutions scientifiques* [1962], Paris, Flammarion, 1995
- Lahire B., « Lectures populaires, les modes d'appropriation des textes », *Revue française de pédagogie*, 1993, n° 104, pp.17-24
- Lahire B., « La réussite scolaire en milieux populaires ou les conditions sociales d'une schizophrénie heureuse », *Ville-Ecole-Intégration*, n°114, septembre 1998, pp. 104-109
- Lahire B., *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Presses universitaires de Lyon, 2000
- Lahire B., *L'esprit sociologique*, Paris, Éditions La Découverte, 2005
- Lenoir R., « Durkheim et la famille : entre sociologie et politique » in Heilbron J., Lenoir R. et Sapiro G. (dir), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, Fayard, 2004, pp. 27-45
- Lepenies W., *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991
- Le Breton D., *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004
- Macherey P., « Bourdieu critique de la raison scolastique. Le cas de la lecture littéraire », *Hypothèses. La philosophie au sens large*, [en ligne] <http://philolarge.hypotheses.org/361>
- Mannheim K., *Le problème des générations* [1928], Paris, Éditions Nathan, 1990
- Mannheim K., *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956
- Maquet J., *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitrim. A. Sorokin*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1969 [1949]
- Marx K., « Thèses sur Feuerbach » [1845] in Marx&Engels, *L'Idéologie allemande*, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Éditions Sociales, 1966
- Mauger G., « Un apprentissage tardif du métier de sociologue » in Mauger G. (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris, Éditions du Croquant, 2005, pp. 239-257
- Mauger G., « Autour de Bourdieu... Gérard Mauger », entretien électronique coordonné par Raphaël Desanti avec les membres de la liste « Champs » du site *Pierre Bourdieu sociologue énervant*, Février 2005, [en ligne] <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/gmauger/entretien0502.html>
- Mauger G., « Comprendre le “monde des choses humaines” », entretien réalisé dans la revue *Agora*, n°48, 2008

- Mauger G. et Pinto L., *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994 – 1996*, Paris, 2000, Hermès Science Publications
- Mauger G. et Soulié C., « Le recrutement des étudiants en lettres et sciences humaines et leurs objets de recherches », *Regards sociologiques*, n°22, 2001, pp. 23-40
- Mauger G. et Pinto L. (dir.), *Lire les sciences sociales. Volume 5 / 2004-2008*, Paris, 2008, Éditions de la Maison des sciences de l'homme
- Morin É., *La Méthode*, tome 5, « L'Humanité de l'humanité », Paris, Le Seuil, 2001
- Morin É., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005
- Morin É. et Vallejo-Gomez N., « La pensée complexe : Antidote pour les pensées uniques. Entretien avec Edgar Morin », *Synergies Monde*, n° 4, 2008, pp. 249-262, [en ligne] <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Monde4/nelson.pdf>
- Mucchielli L., *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, Éditions La Découverte, 1998
- Passeron J-C., *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991
- Pinto L., « Ne pas multiplier les individus inutilement », *Revue ¿ Interrogations ?*, n°2, « La construction de l'individualité », juin 2006, [en ligne] <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=39>
- Pinto L., « Philosophie de l'esprit », in Mauger G. et Pinto L. (dir.), *Lire les sciences sociales. Volume 5 / 2004-2008*, Paris, 2008, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 185-189
- Pinto L., *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009
- Pinto L., *Le collectif et l'individuel. Considérations durkheimiennes*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2009
- Pinto L., *Le café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Paris, Éditions du Croquant, 2009
- Piriou O., *La sociologie des sociologues*, Paris, ENS Éditions, 1999
- de Queiroz J-M. et Ziolkowski M., *L'interactionnisme symbolique*, Presses Universitaires de Rennes, 1997
- Ragin C. C., *The Comparative Method : Moving beyond qualitative and quantitative strategies*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1987
- Soulié C., « Apprentis philosophes et apprentis sociologues », *Sociétés contemporaines*, n°21, mars 1995, pp. 89-101

- Soulié C., « Les étudiants en sociologie d'aujourd'hui : matériaux pour une histoire disciplinaire », *Lettre de l'ASES*, n°30, décembre 2001, pp. 15-24
- Soulié C., « Des déterminants sociaux des pratiques scientifiques : Etude des sujets de recherches des docteurs en sciences sociales en France au début des années 1990 », *Regards sociologiques*, n°31, 2006
- Soulié C., « Évolution des effectifs étudiants et crise de la vocation des universités (1994-2006) », *Lettre d'information* n°15 de l'ARESER, avril 2008
- Soulié C. et Le Gall B., « Des usages sociaux du D.E.U.G de Paris 8 : Ségrégation sociale, demandes pédagogiques et habitus disciplinaires » in M. Drosile Vasconcellos (dir.), *Obstacles et succès scolaires*, Éditions du conseil scientifique de l'Université Charles de Gaulle Lille 3, 2006, pp. 81-119
- Spinoza B., *Traité politique* [1677], Paris, LGF, « Le Livre de poche », 2002
- Touraine A., *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978
- Weber M., *Essais sur la théorie de la science* [1965], Paris, Plon/Pocket, 1992
- Weber M., *Économie et société. Les catégories de la sociologie* [1971], tome 1, Paris, Plon/Agora, 1995
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], Paris, Flammarion, 2000
- Wittgenstein L. *Recherches Philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, 2005
- Wright Mills C., *L'imagination sociologique* [1967], Paris, La Découverte, 1997

## LINGUISTIQUE

- Milner J-C., *Les noms indistincts*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- Saussure F. (de), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
- Serra C., *Introduction à la Linguistique Générale*, Inst. de Ling. UniL 2005-06, [en ligne] [http://www.unil.ch/webdav/site/ling/shared/IntroductionLing/Serra/introd\\_ling\\_gen\\_2\\_3.pdf](http://www.unil.ch/webdav/site/ling/shared/IntroductionLing/Serra/introd_ling_gen_2_3.pdf)
- Strawson P. F., *Etudes de logique et de linguistique*, Paris, Seuil, 1977

## SOCIOLOGIE CLINQUE ET PSYCHOSOCIOLOGIE

- Althusser L., « Freud et Lacan », in *La nouvelle critique*, décembre/janvier, 1964/1965

- Amossy R., *Dali ou le filon de la paranoïa*, Paris, PUF, 1995
- Aubert N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Erès, 2004
- Aubert N., « L'individu hypermoderne. Une mutation anthropologique ? », in Molénat X. (coord.), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2006, pp. 155-166
- Aubert N. et de Gaulejac V., *Le coût de l'excellence* [1991], Paris, Éditions du Seuil, 2003
- Bateson G., Jackson D., Haley J. and Weakland J.H., « Toward a theory of schizophrenia », *Behavioral Science*, 1:251-264, 1956. Traduction française dans Bateson G., *Vers une écologie de l'esprit*, tome II, Paris, Seuil, 1980, pp. 9-34
- Boccara M., « Le trou noir du social ou les fondements mythiques de la société humaine », in Zafiroopoulos M. et Assoun P-L. (dir.), *La règle sociale et son au-delà inconscient*, Paris, Anthropos/Economica, 1994
- Bolck L., *Das Problem der Menschwerdung* [1926], « La genèse de l'homme » in *Arguments*, 1960, trad. J-C. Keppy
- Bolck L., « Le problème de la genèse humaine », *Revue française de psychanalyse*, tome XXV, n° 2, 1961, pp. 243-279
- Bouilloud J-P. (coord.), *Itinéraires de sociologues (suite...)*, Paris, L'Harmattan, 2007
- Bouilloud J-P., *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Paris, Éditions Erès, 2009
- Brunel V., *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La découverte, 2004
- Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975
- Castoriadis C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe V*, Paris, Éditions du Seuil, 1997
- Castoriadis C., *Les carrefours du labyrinthe. Domaine de l'homme*, tome 2, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- Cochet A., « En lisant le livre du physicien Hervé Zwirn, "Les limites de la connaissance". La science et l'ineffable », *Transfinito. International Webzine* [en ligne] [http://www.transfinito.net/article.php3?id\\_article=235](http://www.transfinito.net/article.php3?id_article=235)
- Conte de Almeida S-F., « Psychanalyse et éducation : quelques observations et hypothèses », [en ligne], *Les Etats généraux de la psychanalyse*, <http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives /paris2000/texte227.html>
- Cournut Jean, « Les défoncés » in Aubert N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Éditions Erès, 2004, pp. 61-72



- Dal-Palu B., *L'énigme testamentaire de Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2004
- Dali S., *Oui. La révolution paranoïaque-critique, l'archangélisme scientifique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971
- Dejours C., *Travail, usure mentale. Essai de psychopathologie du Travail* [1988], Paris, Bayard Presse, 1993
- Dejours C. (dir.), *Plaisir et souffrance dans le travail*, publié avec le concours du CNRS et du Ministère de la recherche, Éditions de l'AOCIP Orsay, 2 tomes, 1988
- Diatkine G., « Angoisse de séparation et angoisse de morcellement », *Revue française de psychanalyse*, PUF, 2001/2, volume 65, pp. 395-408
- Dufour D-R., *Les mystères de la trinité*, Paris, Éditions Gallimard, 1990
- Dufour D-R., « Cette nouvelle condition humaine. Les désarrois de l'individu-sujet » in *Le Monde Diplomatique*, février 2001, [en ligne] <http://www.monde-diplomatique.fr/2001/02/DUFOUR/14750>
- Dufour D-R., « Portrait du grand Sujet » in *Raisons politiques, La République des langues*, n°2, Presses de Sciences Po, mai 2001, pp. 9-25
- Dufour D-R., « Malaise dans l'éducation. La fabrique de l'enfant "post-moderne" » in *Le Monde Diplomatique*, novembre 2001, [en ligne] <http://monde-diplomatique.fr/2001/11/DUFOUR/15871#nb2>
- Dufour D-R., « La condition subjective dans les sociétés démocratiques » in Assoun P-L et Zafiropoulos M. (dir.), *L'anthropologie psychanalytique*, Anthropos, Paris, 2002, pp. 27-47
- Dufour D-R., *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Éditions Denoël, 2003
- Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Éditions Denoël, 2005
- Enriquez E., *L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992
- Enriquez E., *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997
- Ferenczi S., *Bausteine zur Psychoanalyse III*, Berlin, Hans Huber Verlag, 1939
- Ferreira J., *Dalí-Lacan. La rencontre. Ce que le psychanalyste doit au peintre*, Paris, L'Harmattan, 2003
- Freud S., « Les théories sexuelles infantiles » [1908] in S. Freud, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, pp. 14-27
- Freud S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber) » in *Cinq psychanalyses* [1954], Paris, PUF, 1984, pp. 263-324

- Freud S., « Le clivage du moi dans le processus de défense » [1938] in *Résultats, Idées, Problèmes*, Tome II, Paris, PUF, 1985, pp. 283-286
- Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste* [1934], Paris, Éditions Gallimard, 1986
- Freud S., *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], Paris, Éditions Gallimard, 1987
- Freud S., *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* [1905], Paris, Éditions Gallimard, 1988
- Freud S., « Pour introduire le narcissisme » [1914] in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989, pp. 81-105.
- Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse* [1925-1926], Paris, PUF, 1999
- Freud S., *Essais de psychanalyse* [1920], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001
- Freud S., *Introduction à la psychanalyse* [1922], Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001
- Freud S., *Psychopathologie de la vie quotidienne* [1901], Paris, Payot, 2004
- Freud S. et Breuer J., *Études sur l'hystérie* [1895], Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- Fromm E., *Gesamtausgabe Bd. I*, Francfort, Dtv, 1989
- Fugier P., « “La lutte des faces” : symptôme du processus d’imaginarisation hypermoderne », Actes du colloque international *Voir/Être vu, l'injonction à la visibilité dans les sociétés contemporaines*, tome 2 : Sessions thématiques, le 29 mai 2008, Paris, pp. 29-40
- de Gaulejac V., *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et groupes, 1987
- de Gaulejac V., *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999
- de Gaulejac V., « Identité » in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Éditions Érès, 2002, pp. 174-180
- de Gaulejac V. (coord.), *Itinéraires de sociologues*, Paris, L'Harmattan, 2007
- de Gaulejac V., « Conclusion. Pour une clinique de l'historicité », in de Gaulejac V. et Legrand M. (dir.), *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle*, Paris, Éditions Érès, 2008, pp. 313-319
- de Gaulejac V., *Qui est “je” ?*, Paris, Seuil, 2009
- de Gaulejac V. et Taboada-Léonetti I., *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994
- de Gaulejac et P. Roche, « Introduction » in de Gaulejac V., Hanique F. et Roche R. (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, pp. 7-18
- de Gaulejac V., Hanique F. et Roche R. (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007

- Gilbert A., « Malaise dans la civilisation du corps », *Calame.ca*, août 2005, [en ligne], [http://www3.sympatico.ca/jbeili/Programme\\_annuel/Lecorps.htm](http://www3.sympatico.ca/jbeili/Programme_annuel/Lecorps.htm)
- Giust-Desprairies F., *L'imaginaire collectif*, Paris, Éditions Érès, 2003
- Glinne H. et Le Gendre A-C., « De la pulsion épistémophilique à l'identité du chercheur », communication au séminaire doctoral organisé par le *Laboratoire de Changement social* à Paris 7, le 27 janvier 2010
- Grunberger B. et Chasseguet-Smirgel J., *L'univers contestataire* [1969], Paris, Éditions In Press, 2004
- Hatat B., « Miroirs de femmes. De Narcisse à Dionysos », Conférence à Liège, mai 2000, *Forum psychanalytique de Bruxelles. Forums du champ lacanien*, [en ligne], <http://www.fclb.be/spip.php?article136>
- Hatat B., « Miroirs. De Narcisse à Dionysos », *L'en-je-lacanian*, n°3, « Le corps parlant », Éditions Érès, 2004/2, pp. 7-24
- Herreros G., « L'avènement du sujet » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Erès, 2007, pp. 131-148
- Jalley É., *Wallon lecteur de Freud & Piaget*, Paris, Éditions sociales, 1981
- Jung C. G., *Psychologie de l'inconscient* [1952], Paris, Georg éditeur, 1993
- Juranville A., *Lacan et la philosophie* [1984], Paris, PUF, 2003
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973
- Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa* [1932], Paris, Éditions du Seuil, 1975
- Lacan J., *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1975
- Lacan J., *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre, Séminaire 1976-1977*, version AFI, *Scribd*, [en ligne], <http://www.scribd.com/doc/29365549/Le-seminaire-Livre-XXIV-L-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977>
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 1981
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1991
- Lacan J., *Écrits I* [1966], Paris, Éditions du Seuil, 1999
- Lacan J., *Écrits II* [1966], Paris, Éditions du Seuil, 1999
- Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001

- Lacan J., *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris, Éditions du Seuil, 2001
- Lacan J., « Les Noms du Père », Séance du 20 novembre 1963, [en ligne] <http://perso.orange.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/nomsdup.htm>
- Lacan J., « Quelques réflexions sur l'ego » in *Le cop-héron*, 1980, n° 78, pp. 3-13. Traduction de « Some reflections on the ego » (*British Psycho-Analytical Society*, le 2 mai 1951). Communication publiée dans *International Journal of psychoanalysis*, 1953, volume 34, pp. 11-17
- Lacan J., « Of structure as an inmixing of an prerequisite to any subject whatever », communication faite au *Symposium International* du *John Hopkins Center* à Baltimore. Paru dans *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*, Macksey R. et Donato E. (dir.), Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1970, pp. 186-195
- Lacan J., « Du discours psychanalytique » in *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra
- Lapassade G., *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme* [1963], Paris, Economica, 1997
- Lorenzer A., *Sprachzertörung und Rekonstruktion*, Francfort, Suhrkamp, 1973
- Lourau R., *L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos, 1969
- Mannoni O., « Je sais bien, mais quand même » in *Clés pour l'imaginaire ou l'Autre scène. Le Théâtre et la Folie*, Paris, Éditions du Seuil, 1969
- Marcos J-P., « Subversion de l'image. Contribution à une lecture d' " Au-delà du principe de réalité " », *Revue Essaim*, « Questions de style », Numéro 9, p. 81, [en ligne] [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_REVUE=ESS&ID\\_NUMPUBLIE=ESS\\_009&ID\\_ARTICLE=ESS\\_009\\_0065](http://www.cairn.info/resume.php?ID_REVUE=ESS&ID_NUMPUBLIE=ESS_009&ID_ARTICLE=ESS_009_0065)
- Marcuse H., « Le vieillissement de la psychanalyse » (1963), Conférence faite à New York à la réunion annuelle de l'*American political Science Association* sous le titre de « Obsolescence of Psychoanalysis ». Traduit de l'allemand par Bresson D. d'après *Kultur und Gessellschaft*, in *Culture et société*, Paris, Éditions de Minuit, 1970
- Melman C. et Lebrun J-P., *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002
- Pagès M., *La violence politique, pour une clinique de la complexité*, Paris, Erès, 2003
- Poirier N., *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004
- Roche D., *L'imagination malsaine*, Paris, L'Harmattan, 2007
- Roche P., « La subjectivation » in V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris, Éditions Érès, 2007, pp. 161-185

- Simonelli T., « Psychanalyse et théorie de la socialisation » in *Psychanalyse.lu*, [en ligne] <http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliLorenzer.htm>
- Vandermersch B., « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964) » in Safouan M., *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan. 1964-1979*, Paris, Fayard, 2005, pp. 37-69
- Wittezaele J.-J. (dir.), *La double contrainte. L'héritage des paradoxes de Bateson*, Bruxelles, De Boeck, 2008
- Zafiropoulos M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001
- Zafiropoulos M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003
- Zimring F., « Carl Rogers. (1902-1987) », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n° 3/4, 1994 (91/92), pp. 429-442
- Žižek S., *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999
- Žižek S., *L'introuvable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, Paris, Anthropos-economica, 1993.
- Zwim H., *Les limites de la connaissance*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000

## DICTIONNAIRES ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

- Becker H.S., *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2002
- Bertaux D., *Histoires de vie- ou récits de pratiques ? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*, rapport au CORDES, 1976
- Bertaux D., *Les récits de vie*, Paris, Éditions Nathan, 1997
- Bertaux D., « Récits de vie et analyse de l'agir en situation » in « Récits de vie et histoire sociale », *Revue internationale de psychosociologie*, volume VI- n°14, Printemps 2000, pp. 73-87
- Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984
- Bourdieu P., *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987
- Bourdieu P., « Comprendre » in Bourdieu P. (dir.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, 1993, pp.1389-1447

- Chemana R. et Vandermersch B. (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse* [1995], Paris, Larousse/VUEF, 2003, pp. 282-284
- Durkheim É., *Les règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, Flammarion, 1988
- Gotman A., « La neutralité vue sous l'angle de l'E.N.D.R. », in Blanchet A. (dir.), *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod, 1985
- Kaufmann J-C., *L'entretien compréhensif*, Paris, Éditions Nathan, 1996
- Lahire B., *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan/VUEF, 2002
- Mesure S. et Savidan P. (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 843-847
- Quivy R. et Van Campenhoudt L., *Manuel de recherche en sciences sociales* [1995], Paris, Dunod, 2006
- Russ J., *Les méthodes en philosophie*, Paris, Armand Colin, 1992

# **ANNEXES**

# ANNEXE 1 – GRILLE DES ENTRETIENS THÉMATIQUES

**Consigne générale** : quelle est l'identité de votre sociologie (sur un plan paradigmatique, méthodologique, axiologique ou encore pratique ?

## **1. Mettre des limites à sa sociologie, mettre des limites à la sociologie**

### **☐ 1.1. La sociologie c'est quoi ?**

- Avez-vous d'ores et déjà été amenés à définir la sociologie à des étudiants et/ou des proches (conjoint, famille, copains...) et/ou des professionnels (entreprise, travailleurs sociaux) ? Si oui, comment l'avez-vous alors définie (précisez éventuellement les définitions spécifiques à tel ou tel interlocuteur) ?
- Et vous, à titre personnel (sans tenir compte d'un quelconque interlocuteur), comment définissez-vous la sociologie ?
- De même, à titre personnel, comment définissez-vous votre propre sociologie ?

### **☐ 1.2. La sociologie, pourquoi ?**

- Si un interlocuteur (étudiant, un proche, un professionnel...) vous demande "la sociologie, ça sert à quoi ?" Que lui répondez-vous ?
- Selon vous, à titre personnel, à quoi est destinée la sociologie ? A quoi bon faire de la sociologie ?
- Selon vous, à titre personnel, à quoi est destinée votre sociologie ? A quoi bon faire votre sociologie ?

### **☐ 1.3. La sociologie. Pour qui ?**

- Votre discours sociologique s'adresse-t-il à quelqu'un en particulier (individu, groupe social, institution...) Si oui, à qui vous adressez-vous ?



- Le discours sociologique s'adresse-t-il à quelqu'un en particulier (individu, groupe social, institution...) Si oui, à qui s'adresse-t-il ?
- Selon vous, est-ce que la (votre) sociologie intervient, peut intervenir ou encore doit intervenir dans la vie de la cité (politique, morale, éthique...) ?
- Selon vous, est-ce que la (votre) sociologie a, peut avoir ou encore doit avoir une fonction clinique, soit une fonction d'accompagnement "au plus près" des personnes, de leur vécu, de leurs souffrances (le terme clinique provenant du grec *klinè* et signifie "se tenir au chevet de"...)?

#### ▣ **1.4. La sociologie et ses disciplines voisines**

- Comment identifiez vous votre sociologie par rapport aux autres SHS ? Et notamment l'histoire, la philosophie, la psychologie et la psychanalyse ?
- Comment identifiez vous la sociologie par rapport aux autres SHS ? Et notamment l'histoire, la philosophie, la psychologie et la psychanalyse ?
- Selon vous, quels sont les principaux points communs et à l'inverse les principaux points de rupture entre la sociologie et ses disciplines voisines ? Et notamment l'histoire, la philosophie, la psychologie et la psychanalyse ?
- Selon vous, votre sociologie s'élabore-t-elle (ou s'est-t-elle élaborée) plutôt contre ou plutôt avec d'autres disciplines ?
- Selon vous, la sociologie contemporaine s'élabore-t-elle (ou s'est-elle élaborée) plutôt contre ou plutôt avec d'autres disciplines ?

## **2. Les prises de position méthodologiques de l'apprenti sociologue**

### ▣ **2.1. Le terrain de recherche de la sociologie**

- Selon vous, est-ce que "tout" (toute matière, tout support, toute chose) peut constituer le "terrain" d'une étude sociologique ?
- Ainsi, est-ce qu'une période historique peut constituer le "terrain" d'une étude sociologique ?
- De même, est ce qu'un corpus d'autobiographies peut constituer le "terrain" d'une étude sociologique ?
- Est-ce que des activités ou des manifestations corporelles, affectives et émotionnelles peuvent constituer le "terrain" d'une étude sociologique ?

- Ou encore, est ce qu'un corpus de textes littéraires ou philosophiques peut constituer le "terrain" d'une étude sociologique ?

### ▣ **2.2. La sociologie descriptive**

- Selon vous, est-ce qu'un chercheur qui déclare n'effectuer qu'un compte-rendu (une description) d'un fait social ou d'une activité sociale déterminée, dénuée ce faisant de toute interprétation ou de toute explication, effectue un travail sociologique ?

### ▣ **2.3. La sociologie théorique**

- Selon vous, est-ce qu'un chercheur qui déclare n'effectuer que l'analyse (interprétative ou explicative) d'un concept, d'un auteur ou d'une pensée sociologique déterminée, effectue un travail sociologique ?

### ▣ **2.4. La démarche de recherche**

- Dans le cadre de votre thèse (ou dans des recherches ultérieures), quelle a été (ou est) votre démarche de recherche ? Chronologiquement, quelles en ont été (ou sont) les différentes étapes ou phases ?

- Selon vous, à quoi ça sert "le terrain" (le recueil de données empiriques) quand on réalise une étude sociologique ? Quelle place, quel(s) rôle(s) "le terrain" a-t-il dans le cadre d'une recherche sociologique ?

- On a coutume d'opposer démarche hypothético-déductive et démarche inductive, la première constituant un cheminement qui va de la théorie au terrain (le terrain met à l'épreuve la problématique et les hypothèses) tandis que la seconde va plutôt du terrain à la théorie (le terrain participe à la formulation même de la problématique et des hypothèses) ? Dit encore plus simplement, s'oppose d'un côté un cheminement qui mène le sociologue des lectures au terrain et de l'autre côté un cheminement qui mène le sociologue du terrain aux lectures. Comment vous situez-vous par rapport à ces deux cheminements ?

### ▣ **2.5. Le terrain biographique**

- Est ce qu'il vous est arrivé dans le cadre de la thèse (ou ailleurs) de mobiliser certaines expériences personnelles (antérieures ou extérieures à votre recherche) ? Si oui, pourquoi et comment ? Si non, pourquoi ?

### ▣ **2.6. Le terrain socio-historique**

- Selon vous, est ce que certains événements socio-historiques influencent (ou ont influencé) votre vision du monde (événements qui peuvent être d'ordre économique, politique, militaire, culturel, sportif, sanitaire, etc.) ?

- Si oui, iriez-vous jusqu'à avancer que ces événements socio-historiques influencent (ou ont influencé) non seulement votre vision du monde mais aussi votre sociologie (votre manière de "sociologiser", votre manière de faire le "métier de sociologue") ? Et dans ce cas, en quoi ?

## **3. Les prises de position paradigmatiques de l'apprenti sociologue**

### ▣ **3.1. Concepts, auteurs, ouvrages clés et maîtres à penser**

- Selon vous, votre sociologie (telle qu'elle transparaît dans votre thèse ou vos recherches antérieures ou ultérieures) se compose-elle de concepts clés et d'auteurs clés ?

- Selon vous, avez-vous le sentiment d'avoir (ou d'avoir eu) des "maîtres à penser" (enseignants, directeurs de mémoire, directeurs de thèse, auteurs de référence, camarades ou collègues...) ?

- Quel est (ou quels sont) votre (vos) ouvrage(s) de sociologie préféré(s) ? A l'inverse, quels est (ou quels sont) l'ouvrage(s) de sociologie qui vous a (ont) le plus déçu(s), déçu(s), énervé(s)... ?

### ▣ **3.2. La sociologie en héritage**

- A ce jour, vous situez vous dans la lignée d'un champ de recherche (la sociologie de l'éducation par exemple), d'une école de pensée (Ecole de Chicago, Ecole de Francfort...), d'un auteur (Raymond Boudon, Pierre Bourdieu, Emile Durkheim, Erving Goffman, Max Weber...) ou encore d'un paradigme (marxisme, structuralisme, interactionnisme symbolique, individualisme méthodologique...) ? Vous situez-vous plutôt au carrefour

de plusieurs champs de recherche et/ou plusieurs écoles de pensée et/ou plusieurs auteurs de référence et/ou plusieurs paradigmes ?

- Comment vous positionnez vous dans les diverses querelles académiques opposant holisme et individualisme, déterminisme et liberté, conscient et inconscient, compréhension et explication... ?

- Quels sont les champs de recherche, écoles de pensée, auteurs et paradigmes envers lesquels vous ressentez (ou avez ressenti) une certaine antipathie, de l'hostilité ou tout du moins de profonds désaccords ?

- Avez-vous le sentiment que vous construisez notamment votre sociologie (et avez notamment construit votre sociologie) contre certains champs de recherche, certaines écoles de pensée, certains auteurs ou certains paradigmes ?

### ■ **3.3. La sociologie face au sens commun**

- Avez-vous le sentiment que votre discours sociologique (tel qu'il transparaît dans votre thèse, vos travaux antérieurs ou postérieurs) se construit (ou s'est construit) plutôt avec, sans ou contre (en rupture avec) le "sens commun" ?

- Avez-vous déjà constaté un certain décalage entre ce que vous racontez sur vos interrogés (à partir de données empiriques ou théoriques) et la manière dont eux-mêmes "se racontent" ? Si oui, comment avez-vous interprété ou rendu compte de ce décalage : chacun sa vérité ? Il y a celle du sociologue et celle de l'acteur ? Ou plutôt : il y a la vérité du sociologue d'un côté et la fausse conscience, les rationalisations, la mauvaise foi ou encore les mensonges des interrogés de l'autre ? Etc.

## **4. Les prises de position axiologiques de l'apprenti sociologue**

### ■ **4.1. La neutralité axiologique**

- Selon vous, est ce que la neutralité axiologique est possible ?

- Par ailleurs, peu importe qu'elle soit ou non possible, est-elle selon vous souhaitable ?

- Selon vous, votre discours sociologique (tel qu'il transparaît dans votre thèse ou dans vos recherches antérieures ou ultérieures) témoigne-t-il d'une forme de neutralité axiologique ?

- Selon vous, à l'inverse, votre discours sociologique (et manière de "sociologiser") s'inscrit-il (un peu, beaucoup, passionnément, à la folie ou pas du tout) dans (ou contre) une vision (ou visée) idéologique ou utopique ?

#### ▣ **4.2. Les mauvais sentiments de Pierre Bourdieu**

- Je vous laisse découvrir l'extrait d'entretien suivant de Pierre Bourdieu, que vous êtes libres de commenter : « *Ce que je dis là est à peine articulé, mais je vois un lien entre mon impatience, mon énervement, ma révolte, mon indignation et la "lucidité"- je ne sais pas comment appeler ça. Le travail scientifique, cela ne se fait pas avec des bons sentiments. Ça se fait avec des passions ; après il faut les contrôler. [...] Pour travailler, il faut être en colère. Mais la colère ne suffit pas. Il faut aussi travailler pour contrôler sa colère* » (P. Bourdieu, « A contre pente », entretien réalisé avec Philippe Mangeot, Stany Grelet, Victoire Patouillard et Jeanne Revel, 2000, [en ligne] <http://vacarme.eu.org/article224.html>)

#### ▣ **4.3. Le vécu affectif du travail de thèse**

- Pendant votre travail de recherche (ou des recherches ultérieures), avez-vous été affecté (au sens de touché, énervé, choqué, ému, bouleversé voire traumatisé) :

- par votre "terrain" (telle ou telle parole d'un interrogé, telle ou telle attitude) ?

- par certaines lectures (tel ou tel passage, tel ou tel vocabulaire...) ?

- par les propos de tel ou tel sociologue (rencontré dans le cadre d'un colloque, d'une journée d'études...) ?

Pouvez-vous éventuellement m'apporter quelques précisions ou anecdotes à ce sujet ?

### **5. La quotidienneté de l'apprenti sociologue**

#### ▣ **5.1. La direction de thèse**

La relation avec l'Autre directeur de thèse

- Comment s'est déroulée (ou se déroule) votre thèse vis-à-vis de votre directeur de thèse ?

Quelles expériences (heureuses et malheureuses) en reprenez-vous ?

- Selon vous, est ce que votre directeur de thèse a un peu, beaucoup, passionnément, à la folie ou pas du tout influencé votre sociologie, votre manière de “sociologiser”, de concevoir le métier de sociologue ?

- Vous sentez-vous ou estimez-vous être “en dette” vis-à-vis de votre directeur de thèse ?

#### Représentations du bon et du mauvais directeur de thèse

- Selon vous, quels sont les différents rôles et missions d’un directeur de thèse ? Et ce faisant, quelles sont les différences selon vous entre un bon et un mauvais directeur de thèse ?

- Selon vous, le directeur de thèse doit-il intervenir dans “l’après-thèse” de son doctorant (soit dans son insertion professionnelle) ? Si oui, comment et pourquoi ?

### **▣ 5.2. La relation avec l’autre apprenti sociologue**

- Comment s’est déroulé (ou avez-vous vécu) votre parcours doctoral avec les autres doctorants ? Plutôt sous le signe de l’indépendance et/ou de l’indifférence, de la solidarité, du travail d’équipe, de la concurrence... ?

## **6. La vie quotidienne professionnelle**

- Actuellement, quelle est votre vie quotidienne professionnelle ?

- Depuis notre entretien (le XX/XX/XXXX), votre vie quotidienne professionnelle a-t-elle changé ? Si oui, en quoi ?

- Plus précisément, depuis notre entretien, la place prise par la sociologie (recherche, enseignement, formation, publication, réflexion...) a-t-elle changé dans votre vie quotidienne professionnelle ? Si oui, en quoi ?

## ANNEXE 2 – GRILLE DES RÉCITS DE VIE

### Consigne générale : Comment êtes-vous devenus (apprentis) sociologues ?

#### 1. Trajectoire des expériences familiales

- Rétrospectivement, quelles expériences familiales vous ont le plus marquées ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences familiales vous paraît-elle marquée par des “acteurs clés”, des “figures” centrales ou encore des leitmotivs (des “phrases clés”, des “mots clés”...) ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences familiales vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récidives... ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences familiales vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévues, des chocs, des traumas, des bouleversements... ?
  
- Quelles expériences familiales vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences familiales et vos expériences scolaires (du primaire à la fin de vos études supérieures) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences familiales et vos diverses activités d’ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d’exercer le “métier de sociologue”, etc.) ?

## **2. Trajectoire des expériences scolaires**

- Rétrospectivement, quelles expériences scolaires vous ont le plus marquées ? durant la maternelle ? Durant l'École primaire ? Durant le collège ? Durant le lycée ? Durant vos études supérieures ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences scolaires vous paraît-elle marquée par des “acteurs clés”, des “figures” centrales ou encore des leitmotivs (des “phrases clés”, des “mots clés”...) ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences scolaires vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récidives... ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences scolaires vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévues, des chocs, des traumatismes, des bouleversements... ?
  
- Quelles expériences scolaires vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences scolaires et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le “métier de sociologue”, etc.) ?

### **■ 2.1. La maternelle et l'école primaire**

- Rétrospectivement, quelles expériences scolaires vous ont le plus marquées durant la maternelle et l'école primaire ?
- Comment s'est déroulé votre apprentissage de la lecture, de l'écriture et de l'algèbre ?
- Quelles étaient vos matières préférées et à l'inverse celles que vous détestiez ou aimiez le moins ?
- Globalement, quel était votre niveau scolaire ?
- Comment investissiez-vous votre scolarité (un peu, beaucoup, passionnément, à la folie...) ?

### **■ 2.2. Le collège**

- Rétrospectivement, quelles expériences scolaires vous ont le plus marquées durant le collège ?



- Quelles étaient vos matières préférées et à l'inverse celles que vous détestiez ou aimiez le moins ?
- Globalement, quel était votre niveau scolaire ?
- Comment investissiez-vous votre scolarité (un peu, beaucoup, passionnément, à la folie...) ?

### ▣ 2.3. Le lycée

- Rétrospectivement, quelles expériences scolaires vous ont le plus marquées durant le lycée ?
- Quelles étaient vos matières préférées et à l'inverse celles que vous détestiez ou aimiez le moins ?
- Globalement, quel était votre niveau scolaire ?
- Comment investissiez-vous votre scolarité (un peu, beaucoup, passionnément, à la folie...) ?

### ▣ 2.4. L'université

- Rétrospectivement, quelles expériences scolaires vous ont le plus marquées durant vos études supérieures ?
- Quels étaient vos cours préférés et à l'inverse ceux que vous détestiez ou aimiez le moins ?
- Globalement, quel était votre niveau scolaire ?
- Comment investissiez-vous votre scolarité supérieure (un peu, beaucoup, passionnément, à la folie...) ?

## 3. Trajectoire des expériences politiques et idéologiques

- Rétrospectivement, quelles expériences politiques ou idéologiques vous ont le plus marquées ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences politiques ou idéologiques vous paraît-elle marquée par des "acteurs clés", des "figures" centrales ou encore des leitmotifs (des "phrases clés", des "mots clés"...) ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences politiques ou idéologiques vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récurrences... ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences politiques ou idéologiques vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévus, des chocs, des traumatismes, des bouleversements... ?

- Quelles expériences politiques ou idéologiques vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?
- Quelle place et signification la religion a-t-elle dans vos diverses expériences biographiques ?
- Quelle place et signification les idéaux (utopies, projets) communistes, marxistes ou encore altermondialistes ont-ils dans vos diverses expériences biographiques ?
  
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences politiques ou idéologiques et vos expériences scolaires (du primaire à la fin de vos études supérieures) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences politiques ou idéologiques et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le "métier de sociologue", etc.) ?

#### **4. Trajectoire des expériences culturelles**

- Rétrospectivement, quelles expériences culturelles vous ont le plus marquées ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences culturelles vous paraît-elle marquée par des "acteurs clés", des "figures" centrales ou encore des leitmotifs (des "phrases clés", des "mots clés"... ) ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences culturelles vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récidives... ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences culturelles vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévues, des chocs, des traumatismes, des bouleversements... ?
  
- Quelles expériences culturelles vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?

- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences culturelles et vos expériences scolaires (du primaire à la fin de vos études supérieures) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences culturelles et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le "métier de sociologue", etc.) ?

### **5. Trajectoire des expériences professionnelles**

- Rétrospectivement, quelles expériences professionnelles vous ont le plus marquées ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences professionnelles vous paraît-elle marquée par des "acteurs clés", des "figures" centrales ou encore des leitmotivs (des "phrases clés", des "mots clés"...)?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences professionnelles vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récurrences... ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences professionnelles vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévus, des chocs, des traumatismes, des bouleversements... ?
- Quelles expériences professionnelles vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences professionnelles et vos expériences scolaires (du lycée à la fin de vos études supérieures) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences professionnelles et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le "métier de sociologue", etc.) ?

## **6. Trajectoire des expériences sportives et de loisirs**

- Rétrospectivement, quelles expériences sportives et de loisirs vous ont le plus marquées ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences sportives et de loisirs vous paraît-elle marquée par des “acteurs clés”, des “figures” centrales ou encore des leitmotifs (des “phrases clés”, des “mots clés”...) ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences sportives et de loisirs vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récurrences... ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences sportives et de loisirs vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévus, des chocs, des traumatismes, des bouleversements... ?
  
- Quelles expériences sportives et de loisirs vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences sportives et de loisirs et vos expériences scolaires (du primaire à la fin de vos études supérieures) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences sportives et de loisirs et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le “métier de sociologue”, etc.) ?

## **7. Trajectoire des expériences de sociabilité**

- Rétrospectivement, quelles expériences de sociabilité vous ont le plus marquées ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences de sociabilité vous paraît-elle marquée par des “acteurs clés”, des “figures” centrales ou encore des leitmotifs (des “phrases clés”, des “mots clés”...) ?
- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences de sociabilité vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récurrences... ?

- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences de sociabilité vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévues, des chocs, des traumas, des bouleversements... ?

- Quelles expériences de sociabilité vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?

- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences de sociabilité et vos expériences scolaires (du primaire à la fin de vos études supérieures) ?

- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences de sociabilité et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le "métier de sociologue", etc.) ?

## **8. Trajectoire des expériences spatiales et environnementales**

- Rétrospectivement, quelles expériences spatiales ou environnementales vous ont le plus marquées ?

- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences spatiales ou environnementales vous paraît-elle marquée par des "acteurs clés", des "figures" centrales ou encore des leitmotivs (des "phrases clés", des "mots clés"...) ?

- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences spatiales ou environnementales vous paraît-elle marquée par des rites et rituels, des routines, des obsessions, des récurrences... ?

- Rétrospectivement, la trajectoire de vos expériences spatiales ou environnementales vous paraît-elle marquée par des discontinuités, des ruptures, des ratages, des imprévues, des chocs, des traumas, des bouleversements... ?

- Quelles expériences spatiales ou environnementales vous paraissent les plus significatives afin de comprendre votre trajectoire biographique (mettre du sens et des mots sur votre trajectoire biographique) ?

- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences spatiales ou environnementales et vos expériences scolaires (du primaire à la fin de vos études supérieures) ?
- Rétrospectivement, percevez-vous des interactions ou un lien (de continuité comme de discontinuité) entre vos expériences spatiales ou environnementales et vos diverses activités d'ordre sociologique (enseignements, recherches, interventions, prises de position sociologiques théoriques ou méthodologiques, manière de concevoir et d'exercer le "métier de sociologue", etc.) ?