

PREMIÈRE PARTIE :

**CHAMP THÉORIQUE, MÉTHODE ET
PRATIQUE DE RECHERCHE.**

INTRODUCTION

Après avoir présenté succinctement notre objet de recherche, il paraît des plus important de progresser dans sa construction.

C'est la raison pour laquelle cette étude qui vise à saisir les implications sociales et symboliques de certaines productions discursives se doit de débiter par une réflexion rigoureuse qui s'efforcera de construire notre cadre théorique et de spécifier notre démarche et méthode de travail.

Cette première partie qui se donne pour projet d'exposer les fondements de notre problématique et les principes de notre pratique de recherche restituera avec force et clarté les concepts utilisés et les opérations mises en oeuvre. Notre réflexion se devra aussi de s'interroger sur la technique d'enquête utilisée à la fois sur son degré d'adéquation au problème posé et sur le type d'abstraction qu'elle opère.

Nous tenterons de même d'explicitier les difficultés que nous avons été amenés à rencontrer. Ainsi, il convient, nous semble-t-il, d'avoir conscience de celles-ci pour nous interroger réellement sur les fondements d'une démarche de recherche. Nous devons prendre en considération, en effet, la réalité de l'invention scientifique qui est faite de doutes, de détours et de reniements.

Les questions théoriques qu'engage notre recherche ne pourront être abordées indépendamment des réflexions menées sur la pratique sociologique et sur "la science se faisant"¹ : "se demander ce que c'est que de faire la science ou, plus précisément, s'efforcer de savoir ce que fait le savant, qu'il sache ou non ce qu'il fait, ce n'est pas seulement s'interroger sur l'efficacité et la rigueur formelle des théories et des méthodes disponibles, c'est interroger les méthodes et les théories dans leur mise en oeuvre même pour déterminer ce qu'elles font aux

¹Bourdieu (P.), Chamboredon (J.C.), Passeron (J.C.), *Le métier de sociologue* (1968), n. éd., Paris, Mouton éditeur, 1983, p. 20.

objets et les objets qu'elles font "1.

Ce sont donc tous les choix théoriques et méthodologiques qu'il faudra soumettre à l'interrogation tant par rapport à la signification des concepts utilisés qu'à la pertinence des techniques privilégiées. Nous ne pouvons dissimuler toutefois ce que peut avoir d'un peu irréal cette reconstruction rétrospective.

Nous avons donc pris le parti de présenter longuement notre démarche de recherche et les différentes opérations qui ont permis de donner raison de manière systématique aux données recueillies. Bien que notre interrogation prenne pour point de départ le point d'arrivée, nous essaierons d'être le plus fidèle possible dans la reconstitution de l'ordre des différents actes constitutifs de cette recherche.

Dans un premier chapitre, nous serons amenés à conceptualiser notre modèle d'analyse, à en préciser les fondements, les orientations essentielles et les points d'ancrage. A la suite de cette réflexion, nous pourrons revenir plus précisément, dans le second chapitre, sur les conditions et les implications de la méthode ainsi que sur le choix de l'outil d'enquête.

¹ Bourdieu (P.), Chamboredon (J.C.), Passeron (J.C.), *Le métier de sociologue*, op. cit., p. 24.

CHAPITRE PREMIER :

MODÈLE ET THÉORIE.

SECTION I - PRÉAMBULE.

“Le point de vue, dit Fernand Saussure, crée l’objet”. C’est dire que la recherche scientifique s’organise autour d’objets construits contre les représentations communes conformément aux principes énoncés par Emile Durkheim.

On ne peut dès lors faire l’économie de cette tâche de construction qui représente une condition indispensable à une véritable rupture avec des objets préconstruits. Ainsi, notre sujet de recherche sera défini et élaboré en fonction d’une problématique qui permettra de soumettre à une interrogation systématique les différents aspects de la production autobiographique chez les universitaires de la Sorbonne entre 1880 et 1940.

C’est pourquoi, il est très important dans ce premier chapitre de procéder à une explicitation méthodique de notre problématique et des divers principes qui sont engagés dans nos questions.

C’est à son pouvoir de rupture, de description, d’explication et de généralisation que l’on pourra reconnaître la pertinence de notre modèle théorique. Dans la mesure où celui-ci cherchera à mettre en évidence des “homologies structurales” en tant que grammaire génératrice de pratiques et de représentations, nous espérons faire surgir des propriétés cachées et des systèmes de relations.

C’est à la présentation de quelques grandes théories centrées, partiellement ou totalement, sur l’analyse des représentations sociales que sera également consacré le premier chapitre de cette

thèse. Elle constituera surtout une invitation à la relecture de quelques auteurs et textes importants.

Cette approche s'accompagnera aussi de manière essentielle de la présentation schématique et du commentaire approfondi de notre théorie de référence.

Ce chapitre s'achèvera enfin par l'explicitation de ce qui constitue les bases de notre modélisation des écritures autobiographiques.

SECTION II - OBJET SOCIOLOGIQUE ET CONSTRUCTION DES HYPOTHESES.

Au travers d'un répertoire significatif d'autobiographies, nous souhaiterions témoigner des "normes" et "valeurs" de présentation de "soi". Cette recherche a pour objectif essentiel de reconstruire la définition que les différents universitaires donnent d'eux-mêmes. En s'attachant aux conditions et aux modalités d'émergence et d'affirmation des différentes manières de parler de soi, on voudrait saisir et comprendre les images historiques et sociales que les quatre auteurs retenus construisent indirectement de la figure de l'universitaire.

L'analyse des quatre autobiographies que nous avons décidé d'étudier posera, selon nous, un intéressant problème à la sociologie contemporaine. Elle donnera à voir, en effet, le répertoire complet des questions que pose aux sciences humaines, d'une part, l'étude de certaines pratiques symboliques et, d'autre part, plus généralement, le rapport des agents à ces dernières. Il conviendra d'en saisir les dimensions et d'en reconstituer les significations.

Notre étude cherchera, plus particulièrement, à rendre compte des catégories mentales de perception, d'évaluation et d'appréciation que les universitaires engagent pour se représenter et pour donner signification au monde. Il s'agira, premièrement, de repérer comment s'organisent la perception et la représentation de soi et, deuxièmement, de définir les limites de ce qu'il est possible et légitime d'écrire. C'est dire que cette recherche renvoie plus largement au

degré d' "estime de soi"¹ que cette profession s'accorde.

Il conviendra aussi de mettre en évidence les conditions de possibilité et les fondements du discours sur soi ainsi que les caractéristiques essentielles de cette "rhétorique universitaire"² qui peut nous donner à lire "l'univers des vertus professorales"³ et "le champ des qualités professorales professoralement reconnues"⁴.

Ainsi, nous serons amenés à concevoir les quatre autobiographies que nous présentons comme des pratiques d'écriture spécifique nous donnant à lire des systèmes de représentations particulièrement complexes. Nous tenterons d'en dégager la "grammaire" afin de mettre en évidence leurs conditions de production.

I/PROBLÉMATIQUE ET CONCEPTS.

Ces textes renvoyant à des trajectoires individuelles variées et à des contextes historiques différents mais fonctionnant finalement dans le même univers social nous donnent à découvrir des régularités et des constantes qui prennent la forme de similitudes que ce soit dans les sujets considérés, dans la chronologie adoptée, dans la manière de les traiter, dans le style ou dans les valeurs culturelles mises en avant. Malgré des différences importantes constatées entre les quatre textes et qui proviennent, selon nous, du fait qu'ils renvoient à autant d' "histoire(s) sociale(s) individuelle(s)"⁵, ces ressemblances et caractéristiques peuvent être portées au compte d'une logique générale qu'il conviendra de mettre en évidence.

D'où viennent ces récurrences que l'on constate ? Quelles sont leurs "origines" ? Sur quels principes reposent-elles ? Telles sont quelques unes des questions que l'on doit se poser et qui seront le

¹ Bourdieu (P.), Saint-Martin (M.) de, "Les catégories de l'entendement professoral", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, mai 1975, p. 87.

² Bourdieu (P.), *Homo academicus* (1984), n. éd., Paris, Éd. de Minuit, 1992, p. 12.

³ Bourdieu (P.), Saint-Martin (M.) de, "Les catégories de l'entendement professoral", op. cit., p. 86.

⁴ Ibid., p. 87.

⁵ Muel-Dreyfus (F.), *Le métier d'éducateur. Les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p. 9.

fondement même de notre problématique.

Les réponses de sens commun pourraient y déceler soit l'expression de conditionnements et d'automatismes, soit la forme subjective d'une vision unitaire du monde.

Pour échapper à ces fausses alternatives, nous nous référerons à un postulat fondamental de la sociologie de Pierre Bourdieu à savoir qu'il existe une relation prépondérante entre les structures sociales et les structures mentales. Les secondes étant en quelque sorte l'expression des premières¹. Ainsi, aux dires de cet auteur "les principes structurants de la vision du monde prennent leur racine dans les structures objectives du monde social"² et de préciser "les structures cognitives que les agents sociaux mettent en oeuvre pour connaître pratiquement le monde social sont des structures sociales incorporées...Etant le produit de l'incorporation des structures fondamentales d'une société, ces principes de division sont communs à l'ensemble des agents de cette société et rendent possibles la production d'un monde commun et sensé, d'un monde de sens commun"³.

Pierre Bourdieu introduit à cette occasion le concept d'"habitus"⁴. L'importance de celui-ci tient au fait qu'il est en mesure d'engendrer un ensemble cohérent de dispositions subjectives, capables à la fois de structurer des représentations et de générer des pratiques. L'habitus serait en réalité l'intériorisation par acquisition des structures sociales et l'extériorisation dans le même temps de l'acquis sous forme de pratiques. Pierre Bourdieu est donc amené fondamentalement à privilégier les expériences passées dans la mesure où celles-ci conditionnent en partie les expériences ultérieures : "A la différence des estimations savantes qui se corrigent après chaque expérience selon des

¹ Cf. les principaux ouvrages de Pierre Bourdieu relatifs à cette question *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972 ; *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979 ; *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980 ; *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980 ; *Leçon sur la leçon*, Paris, Éd. de Minuit, 1982 ; *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, 1987 ; *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éd. de Minuit, 1989 ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 1994...Bourdieu (P.), Wacquant (L.J. D), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

² Bourdieu (P.), "Espace social et genèse des 'classes'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, juin 1984, p. 6.

³ Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., pp. 545-546.

⁴ Sur le concept d'"habitus" cf. les ouvrages de Pierre Bourdieu cités ci-dessus.

règles rigoureuses de calcul, les anticipations de l'habitus, sortes d'hypothèses pratiques fondées sur l'expérience passée, confèrent un poids démesuré aux premières expériences..."¹. Ainsi, l'habitus en tant qu'incorporation du passé pourra être défini à la fois comme produit de conditions "objectives" intériorisées (position et trajectoire du groupe social d'origine) et comme producteur de représentations et de pratiques aboutissant à des effets "objectifs". Ce concept est donc pensé et analysé à la fois comme le produit d'une histoire collective et comme l'expression de la trajectoire des individus.

La problématique centrale de cette recherche repose sur trois principes élémentaires, principes qui ne sont pas indépendants les uns des autres.

Premièrement, nous affirmons que ces écritures pourraient nous donner à comprendre ce que Pierre Bourdieu et Monique de Saint-Martin ont été amenés à définir comme "l'entendement professoral"². Ce serait en effet dans les discours apparemment les moins académiques, les plus affranchis des contraintes d'école que s'exprimerait le mieux le rapport des professeurs à la culture et à l'institution scolaire sachant que "l'école pourvoit ceux qui ont été soumis à son influence directe ou indirecte, non pas tant de schémas de pensée particuliers et particularisés mais de cette disposition générale, génératrice de schémas particuliers, susceptibles d'être appliqués en des domaines différents de la pensée et de l'action, que l'on peut nommer *habitus cultivé*"³.

Deuxièmement, nous pensons qu'il existerait une

¹ Bourdieu (P.), *Le sens pratique*, op. cit., pp. 90-91.

² Ces auteurs ont été amenés en effet à étudier plus particulièrement les fondements et les principes sociaux des classements professoraux. Ces derniers ont été analysés à partir d'une source particulière : "l'ensemble des fiches individuelles tenues pendant quatre années successives, par un professeur de philosophie dans une première supérieure de Paris". L'obtention de deux sortes d'informations : d'une part des renseignements relatifs aux origines sociales des élèves et d'autre part des évaluations notées ont permis à ces chercheurs de vérifier les hypothèses suivantes : "les taxinomies que révèlent les formules rituelles des attendus du jugement professoral ("les appréciations") et dont on peut supposer qu'elles structurent le jugement professoral autant qu'elles l'expriment peuvent être mises en relation avec la sanction chiffrée (la note) et avec l'origine sociale des élèves qui font l'objet de ces deux formes d'évaluation". Bourdieu (P.), Saint-Martin (M.) de, "Les catégories de l'entendement professoral", op. cit., pp. 68-93.

³ Bourdieu (P.), "champ intellectuel et projet créateur", *Les temps modernes*, 246, novembre 1966, p. 904.

"correspondance" entre "l'ordre interne" de "l'univers autobiographique" et "l'ordre externe" des structures sociales et, plus précisément, un rapport entre l'espace des prises de position autobiographiques, conçu comme univers de formes, de styles, de thèmes, et l'espace des positions occupées par les auteurs, via leurs trajectoires, dans le champ universitaire et social plus généralement. Il s'agira donc de soumettre à l'analyse les thématiques biographiques, les modes d'expression, les contenus exprimés et de rechercher dans les trajectoires sociales, dans l'environnement immédiat et dans le champ universitaire lui-même les fondements de ces catégories de "l'entendement professoral". Ainsi, au travers de ces prises de position, on retrouverait l'influence des structures propres au champ universitaire, mais aussi les relations fondamentales qui se jouent entre trajectoires sociales, positions universitaires et schèmes mentaux. Dès lors, toute prise de position autobiographique s'ordonnerait et s'organiserait à partir d'une position déterminée dans le monde (et de son histoire au travers d'une trajectoire) étant entendu que "la position sociale, actuelle ou potentielle, est l'objet de perceptions et d'appréciations qui dépendent et de la trajectoire passée (donc de l'habitus) et des cadres de référence possibles, c'est-à-dire concrètement, des groupes qui fournissent les repères concrets de la position et des déplacements dans l'espace"¹.

Troisièmement, nous prétendons que ces productions autobiographiques constituent des pratiques discursives particulières en tant qu'énoncés se révélant par des modalités rhétoriques, formelles et thématiques précises dont on peut définir les conditions de production et les effets sociaux. Notre analyse qui s'attachera, en effet, à rendre compte de ces énoncés en tant qu'"énoncés performatifs"² prétendant faire exister ce qu'ils énoncent, visera à saisir précisément en quoi ces modes d'expression, ces pratiques d'écriture participeraient d'un véritable "travail de représentation"³ et de construction symbolique de l'image de soi. Comme l'écrit Pierre Bourdieu, "la représentation que les individus et les groupes livrent inévitablement à

¹ Bourdieu (P.), "Espace social et genèse des 'classes'", op. cit., p. 14.

² Bourdieu (P.), "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, novembre 1980, p. 67.

³ Bourdieu (P.), "Espace social et genèse des classes", op. cit., p. 5.

travers leurs pratiques et leurs propriétés fait partie intégrante de leur réalité sociale. Une classe est définie par son être-perçu autant que par son être, par sa consommation -qui n'a pas besoin d'être ostentatoire pour être symbolique- autant que par sa position dans les rapports de production (même s'il est vrai que celle-ci commande celle-là)¹. Ainsi, cette démarche nous permettra de mettre en évidence "tout ce qui est impliqué dans le fait que l'auteur écrit pour un public"². Pour Pierre Bourdieu, il est en effet "peu d'acteurs sociaux qui, autant que les artistes, et plus généralement, les intellectuels, dépendent dans ce qu'ils sont et dans l'image qu'ils ont d'eux-mêmes de l'image que les auteurs ont d'eux et de ce qu'ils sont"³. On ne pourra aborder toutes ces questions sans mettre en évidence de quelle manière ces écritures autobiographiques rédigées par des universitaires reconnus et consacrés dans leur champ professionnel d'appartenance contribuent parallèlement à renforcer leur "visibilité publique"⁴ par un gain de prestige, de notoriété et de "gratifications symboliques" de toutes sortes.

II/ UN CORPS D'HYPOTHESES.

La problématique que nous venons de formuler cherche à mettre en évidence de quelle manière les "je" autobiographiques nous informent à la fois sur les modalités variables des trajectoires individuelles et sur les modes différenciés d'appartenance et de positionnement au sein du groupe universitaire, donc, sur les diverses expressions du discours sur soi, mais aussi sur le partage de références et de représentations communes, fruits de l'habitus et de l'intériorisation des structures mentales propres à cet univers professionnel. Ainsi, ces textes partageraient, au-delà de certaines variations que l'on se devra d'explicitier et qui tiennent semble-t-il à des rapports différenciés quant à la trajectoire sociale et à des distinctions dans les positions universitaires, à des images "similaires" du corps professoral (images socialement produites) et à des manières

¹ Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., pp. 563-564.

² Bourdieu (P.), "Champ intellectuel et projet créateur", op. cit., p. 873.

³ Ibid., p. 873.

⁴ Charle (C.), *Paris fin de siècle. Culture et politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p. 105.

“partagées” d’être au monde comme intériorisation d’une condition et d’une position sociales sous la forme d’un habitus, comme expression d’une appartenance commune au champ universitaire et comme manifestation d’une certaine “identité”.

Selon Pierre Bourdieu, on peut en effet assimiler les différentes positions sociales donc les différentes classes d’habitus à autant d’identités sociales. Aux dires de cet auteur, l’identité sociale qui peut être conçue comme l’incorporation d’une condition objective serait aussi “cet être-perçu qui existe fondamentalement par la reconnaissance des autres”¹. C’est la raison pour laquelle on devra se questionner de même sur les enjeux sociaux de cet usage de l’écriture autobiographique, usage qui contribue fondamentalement pour cette catégorie sociale à “plaider extérieurement sa cause”.

On supposera donc dans cette étude que les contenus de ces productions littéraires sont l’intériorisation, par les auteurs, des dispositions associées aux trajectoires et aux positions sociales et universitaires. Ainsi, l’intérêt du matériau autobiographique résiderait précisément dans le fait qu’il est quasiment le seul outil qui puisse nous permettre de reconstruire précisément le rapport que les universitaires entretiennent à leur trajectoire et position sociales et à leur “destin social”. Dans ces conditions, l’étude d’autobiographies permettra donc d’engager et de fonder une réflexion sur le passé incorporé et sur les conditions de son “actualisation” dans des écrits rétrospectifs et “autoréflexifs”.

Cette recherche aura aussi pour objectif essentiel de montrer de quelle manière les auteurs, en tentant de faire prévaloir et de faire exister publiquement des représentations, des images d’eux-mêmes et du corps professoral plus généralement, agissent sur le réel en produisant l’image qu’ils souhaitent voir reconnaître d’eux-mêmes. Ce postulat reposant sur l’idée que “le monde social est aussi représentation et volonté, et exister socialement, c’est aussi être perçu, et perçu comme distinct”². Ainsi, ces discours autobiographiques pourront être envisagés comme de véritables formes de sociodécouverte dont l’efficacité et le pouvoir proviennent du fait qu’ils leur appartiennent “d’agir sur le

¹ Bourdieu (P.), “L’identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, op. cit., pp. 66-67.

² Ibid., p. 67.

réel en agissant sur la représentation du réel"¹ . On peut parler à cette occasion de "pouvoir symbolique" comme "pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde..."² .

Nous pensons que ces représentations produisent d'autant plus d'effets sociaux et sont prédisposées à être d'autant mieux perçues que les professeurs sont d'une part des personnes investies d'une "autorité d'institution"³ qui suppose la maîtrise des instruments de production des discours et qu'ils sont d'autre part détenteurs de "marque(s) distinctive(s)"⁴ au fondement même d'une "langue autorisée qui fait autorité"⁵ . Aux dires de Pierre Bourdieu en effet "ce qui fait le pouvoir des mots et des mots d'ordre, pouvoir de maintenir l'ordre ou de le subvertir, c'est la croyance dans la légitimité des mots et de celui qui les prononce, croyance qu'il n'appartient pas aux mots de produire"⁶.

En tant que "producteurs de représentations du monde social"⁷, les universitaires seraient de plus inmanquablement prédisposés à revendiquer "la prétention au monopole de leur propre objectivation"⁸ du fait de leur appartenance à "une institution qui est socialement reconnue comme fondée à opérer une objectivation prétendant à l'objectivité et à l'universalité"⁹ . C'est sans aucun doute ce pouvoir qui est au fondement de ce que l'on pourrait nommer un prophétisme professoral. Dans ces conditions, l'universitaire qui détient en terme de légitimité un pouvoir d'interprétation, véritable compétence donnant prestige et notoriété, est légitimement conduit à présenter sa vérité

¹ Bourdieu (P.), *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques*, op. cit., p. 124.

² Bourdieu (P.), "Sur le pouvoir symbolique", *Annales E.S.C.*, 3, mai-juin 1977, p. 410.

³ Bourdieu (P.), Saint-Martin (M.) de, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français", *Annales E.S.C.*, 25, janvier-février 1970, p. 164.

⁴ Bourdieu (P.), "Espace social et genèse des classes", op. cit., p. 8.

⁵ Bourdieu (P.), *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques*, op. cit., p. 64.

⁶ Bourdieu (P.), "Sur le pouvoir symbolique", op. cit., p. 401.

⁷ Hersant (Y.), "Intellectuels contre intelligentsia. La revue 'Acéphale'" in Le Goff (J.), Köpeczi (B.) (dir.), *Intellectuels français, intellectuels hongrois. XIIIème-XXème siècle*, Paris-Budapest, Éd. du C.N.R.S - Akadémiai Kiado, 1985, p. 255.

⁸ Bourdieu (P.), *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit., p. 11.

⁹ Bourdieu (P.), *Homo academicus*, op. cit., p. 291.

biographique pour "la vérité".

Aussi, conviendra-t-il, de rapporter, plus généralement, les écritures que nous allons envisager à des habitudes de métier, à un "sens pratique" afin de considérer celles-ci comme de réelles "pensées d'école"¹ qui donnent à lire tout l'implicite d'une condition sociale.

Les pratiques d'écriture que nous aborderons ne pourront de même être conçues indépendamment d'un processus de construction symbolique au terme duquel se fixe, dans le public, une image valorisée de l'universitaire et de l'intellectuel plus généralement. Cette représentation serait, par conséquent, un facteur de reconnaissance et de légitimation pour l'ensemble de la profession en rehaussant l'image de l'universitaire à l'extérieur des enceintes enseignantes proprement dites. Cette action étant d'autant plus performante que les auteurs sont le plus souvent des personnes consacrées, concentrant entre leurs mains un capital de reconnaissance intellectuelle et institutionnelle.

On pourra voir aussi dans ces "manifestation(s) publique(s) d'autorité"² comme autant d'efforts de la part du professeur pour attester de sa légitimité intellectuelle et sociale et pour renforcer son "capital symbolique"³ comme crédit et autorité que confèrent à un agent la reconnaissance et la possession des trois autres formes de capital qui sont aux dires de Pierre Bourdieu les capitaux "économique", "social" et "culturel". Notre hypothèse, à ce sujet, c'est que les écritures autobiographiques publiées en tant que mode particulier d'accès à la parole publique dépendraient à la fois de la position occupée par l'universitaire dans le champ universitaire et dans le champ intellectuel plus généralement. Les agents engageant dès lors dans ces pratiques d'écriture tout le capital symbolique et toute la renommée qu'ils ont pu acquérir lors de leur carrière.

Au terme de cette réflexion et en guise de conclusion, on

¹ Bourdieu (P.), "Champ intellectuel et projet créateur", op. cit., p. 903.

² Bourdieu (P.), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, op. cit., p.111.

³ Cf. les principaux ouvrages de Pierre Bourdieu relatifs au concept de "capital symbolique" : *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit. ; *Questions de sociologie*, op. cit. ; *Choses dites*, op. cit. ; *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit. ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit... Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit.

admettra comme particulièrement pertinents pour notre propre recherche ces quelques mots de Pierre Bourdieu selon lesquels "les dominants, ont entre autres privilèges, celui de contrôler leur propre objectivation et la production de leur propre image...c'est-à-dire par une théâtralisation et une esthétisation de leur personne et de leur conduite qui visent à manifester leur condition sociale et surtout à en imposer la représentation. Bref, le dominant est celui qui parvient à imposer les normes de sa propre perception, à être perçu comme il se perçoit, à s'appropriier sa propre objectivation en réduisant sa vérité objective à son intention subjective"¹.

III/ MÉTHODOLOGIE ET TECHNIQUE D'ENQUÊTE.

Les présupposés théoriques et méthodologiques de notre recherche reposent sur la conviction qu'il est essentiel pour une meilleure compréhension de l'ordre social de s'intéresser aux représentations collectives que les agents sociaux construisent en tant qu'expression de la perception du monde social. Comme notre problématique nous y invite, nous serons ainsi amenés à voyager de la catégorie sociale aux catégories mentales permettant ainsi de démontrer que la vision et les interprétations des agents et plus globalement la dimension symbolique, interprétative et constructive de ces pratiques d'écriture seraient une composante incontournable et essentielle de l'existence sociale.

Ainsi, cette recherche qui souhaite contribuer à construire une sociologie des symboles culturels tels qu'ils s'élaborent dans les oeuvres autobiographiques, s'attachera à surmonter et à dissoudre ce que l'on tend généralement à opposer, à savoir, les modes de connaissance subjectiviste et objectiviste étant entendu qu'il ne cesse d'y avoir, comme dit Pierre Bourdieu "intérieurisation de l'extériorité"².

Les documents autobiographiques retenus permettront en effet de rendre compte et de mettre à jour des structures mentales et culturelles fondamentales qui renverront à des processus sociaux de

¹ Bourdieu (P.), "La paysannerie, une classe objet", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18, décembre 1977, p. 4.

² Bourdieu (P.), *Le sens pratique*, op. cit., p. 92.

constitution particulièrement complexes.

Ainsi, notre sociologie est au coeur même d'une "sémiologie sociale" qui s'attachera plus particulièrement "à déchiffrer des significations et à porter au jour les opérations cognitives par lesquelles les agents les produisent et les déchiffrent"¹. Cette démarche s'inspirera de l'analyse de discours et appréhendera en tout premier lieu les textes retenus au travers des différents thèmes et sujets que les auteurs mettent en avant. Plus fondamentalement, on cherchera à dégager dans les thèmes développés, dans les figures marquantes, dans les portraits peints, dans les épisodes évoqués, dans les propos trop retenus, les cohérences enfouies et à scruter en détail l'élaboration de certaines "stratégies rhétoriques" afin de discerner avec exactitude non pas les lois générales, inhérentes à ces pratiques d'écriture, mais quelques principes fondamentaux de leur mode de fonctionnement. Cette démarche est la plus pertinente, selon nous, pour rompre avec "les modalités du faire-croire"² et pour pratiquer une "dénaturalisation" et une "défatalisation" de ces destinées individuelles³.

C'est pourquoi l'explication de ces expressions symboliques ne pourra se faire sans prendre en compte à la fois l'histoire de l'occupation d'une position sociale et l'histoire du champ universitaire et intellectuel plus généralement qui donne sens à celle-ci.

Aborder un échantillon de la production autobiographique des universitaires parisiens entre 1880 et 1940 nécessitera, comme on peut facilement le supposer, d'une part, de transcender plusieurs des antinomies qui divisent les sciences sociales, et, d'autre part, de "faire des emprunts", en cours de route, à des disciplines différentes de celles de la sociologie étant donné que l'analyse de cette production ne peut être dissociée de l'histoire des structures culturelles et sociales, plus généralement, qui transforment inmanquablement les référents de certains discours et symboles. Cette recherche a donc pour caractéristique essentielle de contester les divisions et cloisonnements habituels de la sociologie et de s'intéresser simultanément à l'histoire des intellectuels, de l'institution universitaire et du champ littéraire.

¹ Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., p. 562.

² Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

³ Bourdieu (P.), *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit., p. 15.

Notre recherche qui s'attache plus particulièrement aux représentations incorporées et aux modes d'appartenance aux groupes sociaux s'inscrira fondamentalement comme nous l'avons déjà écrit dans le cadre de la sociologie développée par Pierre Bourdieu. Recherche qui permettra, à travers "des études de cas"¹, de dégager la pertinence de ce cadre théorique pour l'analyse des pratiques symboliques.

Nous serons également amenés à faire références à quelques travaux centraux relevant de "l'histoire des Annales" et de l'"histoire des mentalités"². Des approches qui ont su renouveler de manière pertinente les objets et les méthodes des sciences historiques en s'attachant tout particulièrement à étudier les sensibilités collectives (face à la mort, à la famille etc...), les rapports entre les formes de culture savante et les cultures dites populaires (saisis par exemple par le biais des croyances religieuses), les manières différentes de s'approprier certains objets (comme les multiples usages de l'espace, de l'imprimé) ainsi que les catégories intellectuelles et mentales qu'engagent les individus pour donner sens à leur environnement naturel et social (comme le système médiéval des "trois ordres").

L'histoire culturelle dans la version développée par Roger Chartier nous a été plus particulièrement d'un grand soutien dans la mesure où cet auteur s'est engagé depuis plusieurs années dans une réflexion sur "la production, la circulation, les usages des textes"³. Selon lui, cette histoire qui s'attache de plus en plus à de nouveaux concepts

¹ Bourdieu (P.), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 250.

² Nous reviendrons ultérieurement sur les présupposés théoriques et méthodologiques contenus dans ces champs d'études et sur leur pertinence pour notre propre recherche. Pour une première approche de ce sujet cf. Ariès (P.), "L'histoire des mentalités" in Le Goff (J.) (dir.), *La nouvelle histoire* (1978), n. éd., Paris, Éd. Complexe, 1988, pp. 167-190 ; Bloch (B.), *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien* (1949), n. éd., Paris, Armand Colin, 1997 ; Bourdieu (G.), Martin (H.), *Les écoles historiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1983, pp. 215-270 ; Chartier (R.), "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoire et questions", *Revue de synthèse*, 111-112, juillet-décembre 1983, pp. 277/307 ; Chartier (R.), "Histoire culturelle" in Paquot (T.), *L'histoire en France*, Paris, La Découverte, 1990, pp. 90-94 ; Duby (G.), "L'histoire des mentalités" in Samaran (C.) (dir.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 937-966 ; Febvre (L.), *Combats pour l'histoire* (1953), n. éd., Paris, Armand Colin, 1992 ; Le Goff (J.), "Les mentalités. Une histoire ambiguë" in Le Goff (J.), Nora (P.) (dir.), *Faire de l'histoire*, t. III, *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 76-94 ; Mandrou (R.), "L'histoire des mentalités" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1968, pp. 436-438...

³ Chartier (R.), *Lectures et lecteurs dans la France d'ancien régime*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 11.

comme ceux de "pratique" et de "représentation" "permet de penser l'articulation entre les images claires, produites pour soi ou pour les autres, et les schèmes incorporés et automatiques qui règlent les conduites, qui aussi autorisent à comprendre les conflits entre dominations et résistances culturelles comme autant de luttes de représentations visant à imposer définitions, classements et partages légitimes. Ce qui conduit à penser les objets classiques de l'histoire culturelle, non comme des catégories invariantes dont il s'agirait de reconstituer les modalités historiques successives, mais comme des dispositifs ou des configurations singuliers et discontinus, cristallisés dans un état spécifique des pratiques du dire et du faire"¹.

SECTION III - CHAMP THÉORIQUE ET CADRE CONCEPTUEL.

A ce stade de notre réflexion, il paraît très important d'approfondir nos supports théoriques et de les justifier en les confrontant aux divers autres modèles explicatifs.

I/REPRÉSENTATIONS SOCIALES ET MÉMOIRE COLLECTIVE. THÉORIES ET TRADITIONS THÉORIQUES.

Notre recherche qui a pour finalité essentielle de dégager les structures mentales et les catégories de pensée à l'origine de la représentation, de la perception et de l'appréciation que les universitaires ont d'eux-mêmes et du monde social dans leurs écrits autobiographiques suppose que l'on s'interroge sérieusement sur le sens de ces notions. C'est donc en définissant ce qu'il convient d'entendre par "représentations" et en prenant pour objet les conditions d'émergence de celles-ci que nous pourrons nous donner les moyens de comprendre la signification profonde de ces pratiques d'écriture.

Pour cela, il paraît judicieux d'aller au plus près de la tradition

¹ Chartier (R.), "Histoire culturelle", op. cit., p. 93.

sociologique en relisant notamment quelques textes fondateurs d'Émile Durkheim, de Maurice Halbwachs et de Marcel Mauss.

La réflexion engagée par Émile Durkheim sur la fonction sociale des "systèmes de classification" nous conduira logiquement à envisager d'autres concepts fondamentaux comme ceux de "conscience collective" et de "mémoire collective".

C'est au terme de cette réflexion, riche et pleine d'enseignements, que l'on pourra commencer à dégager tout ce qui nous rapproche ou tout ce qui nous éloigne de tels présupposés.

A) Sociologie de la connaissance et théorie du système social.

Émile Durkheim et Marcel Mauss ont été amenés, dans plusieurs écrits particulièrement importants¹, à appréhender la nature et la fonction sociale des représentations collectives et des systèmes de classification.

L'intérêt prépondérant de ces écrits tient au fait qu'ils ont réussi à mettre en évidence par le biais de l'étude des religions primitives de quelle manière nos catégories mentales, nos schèmes pratiques (morale, droit, religion), nos raisonnements logiques trouvent leur raison d'être dans le social. Ceux-ci seraient d'autant plus prépondérants qu'ils auraient une "fonction d'intégration logique et sociale"².

1 - Sociologie religieuse et théorie de la connaissance.

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Émile

¹ Cf. Durkheim (É.), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), n. éd., Paris, P.U.F., 1986 ; "Représentations individuelles et représentations collectives" (1898) in Durkheim (É.), *Sociologie et philosophie* (1924), n. éd., Paris, P.U.F., 1996, pp. 1-48 ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), n. éd., Paris, P.U.F., 1960 ; Durkheim (É.), Mauss (M.), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives" (1903) in Mauss (M.), *Oeuvres*, t. 2, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, pp. 13-89.

² Bourdieu (P.), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 1971, p. 297.

Durkheim est amené à considérer "la sociologie de la religion" comme une dimension constitutive de "la sociologie de la connaissance" en tant que "sociologie des formes symboliques"¹.

C'est en explorant les religions primitives et plus particulièrement le totémisme australien qu'Émile Durkheim pense découvrir non seulement le fondement des principes pratiques de la morale et du droit mais aussi les catégories de l'entendement comme les notions d'espace, de temps, de genre ou de nombre. On retrouverait dans ces principes originellement religieux la marque et l'expression de la pensée collective qui transcende les volontés individuelles. Ainsi, "on sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentation que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse"² et que "les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives"³. Ainsi, le sacré qui se donne à voir dans ces catégories pratiques et mentales aurait donc son fondement dans l'autorité morale et dans l'organisation sociale des sociétés primitives.

Émile Durkheim a été amené en effet à percevoir les schèmes générateurs des systèmes de taxinomie, de classement et de perception à l'oeuvre dans certaines religions primitives comme de véritables "institutions sociales" exprimant sous la forme de représentations collectives les divisions de l'ordre social : "les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées"⁴.

Ainsi, les formes primitives de classification auraient leurs origines dans les représentations que les sociétés se faisaient d'elles-mêmes. Celles-ci seraient en effet élaborées par imitation de la hiérarchie qui existe dans la société environnante et modelées sur l'organisation sociale. Émile Durkheim est donc amené à considérer que les systèmes de classement prennent pour références et pour cadres les

¹ Bourdieu (P.), "Genèse et structure du champ religieux", op. cit., p. 296.

² Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 12.

³ Ibid., p. 13.

⁴ Durkheim (É.), Mauss (M.), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", op. cit., p. 83.

références et les cadres mêmes de la société : "Suivant toute vraisemblance, nous n'aurions jamais pensé à réunir les êtres de l'univers en groupes homogènes, appelés genres, si nous n'avions eu sous les yeux l'exemple des sociétés humaines, si même nous n'avions commencé par faire des choses elles-mêmes des membres de la société des hommes, si bien que groupements humains et groupements logiques ont d'abord été confondus."¹ .

Ce sont donc les fratries qui ont servi de genres et les clans qui ont modelé les espèces : "C'est parce que les hommes étaient groupés qu'ils ont pu grouper les choses ; car pour classer ces dernières, ils se sont bornés à leur faire place dans les groupes qu'ils formaient eux-mêmes"² . De même, "C'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps ; c'est l'espace occupé par la société qui a fourni la matière de la catégorie d'espace"³ .

Ainsi, ces premiers systèmes de classement, ces ébauches de concepts logiques ne font que "reproduire l'unité de la société"⁴ . Nous pensons le monde, nous élaborons des "représentations du monde"⁵ à l'image de la société elle-même. Émile Durkheim en arrive dès lors à affirmer que "Penser logiquement, en effet, c'est toujours en quelque mesure, penser d'une manière impersonnelle ; c'est aussi penser sub specie aeternitatis"⁶ .

2 - Conscience collective, systèmes de classification et ordre social.

La "conscience collective" telle qu'elle est définie par Émile Durkheim dans *De la division du travail social* est tout simplement "l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne

¹ Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 210.

² Ibid., pp. 205-206.

³ Ibid., p. 628.

⁴ Ibid., p. 206.

⁵ Ibid., p. 211.

⁶ Ibid., pp. 622-623.

des membres d'une société"¹ .

Émile Durkheim est pourtant amené à enrichir quelque peu cette définition "de base". Pour lui, la conscience collective présente deux caractéristiques essentielles, d'une part, elle "forme un système déterminé qui a sa vie propre"² et, d'autre part, elle n'existe que par ces sentiments et ces croyances présents dans les consciences individuelles : "Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière"³ .

Cette "conscience collective" se manifesterait tout particulièrement dans les représentations, dans les "pensée(s) logique(s)"⁴ , dans les principes de classement et dans ce que cet auteur est amené à appeler les "prénotions" qui constituent autant d'"images sensibles" ou de "concepts grossièrement formés"⁵ . Ainsi, ces représentations et prénotions qui formeraient l'"assiette mentale de la société"⁶ s'imposeraient à nous de l'extérieur : "Elles ont en elles une sorte de force, d'ascendant moral en vertu duquel elles s'imposent aux esprits particuliers"⁷ . Elles auraient aussi une fonction sociale bien précise : "Produites de l'expérience vulgaire (elles) ont, avant tout, pour objet de mettre nos actions en harmonie avec le monde qui nous entoure : (elles) sont formées par la pratique et pour elle"⁸ . C'est cette dernière caractéristique qui leur donnerait cette sorte de "justesse pratique"⁹ , d'évidence, de légitimité qui rend d'autant plus difficile la tâche de s'en affranchir. C'est pour l'ensemble de ces considérations qu'Émile Durkheim est amené à affirmer qu'il ne suffit pas pour le sociologue

¹ Durkheim (É.), *De la division du travail social*, op. cit., p. 46.

² Ibid., p. 46.

³ Ibid., p. 46.

⁴ Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 622.

⁵ Durkheim (É.), *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 15.

⁶ Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 620.

⁷ Ibid., p. 623.

⁸ Durkheim (É.), *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 16.

⁹ Ibid., p. 16.

d'écarter purement et simplement ces "fausses évidences" et le "joug des catégories empiriques qu'une longue accoutumance finit souvent par rendre tyranniques"¹ mais de s'interroger sur leur fonction sociale.

Plus fondamentalement, les représentations sociales, les symboles ou la "fonction classificatrice"² doivent être appréhendés comme des modalités productrices de pratiques contribuant à faire perdurer l'organisation sociale : "Même les représentations collectives les plus élevées n'ont d'existence, ne sont vraiment telles que dans la mesure où elles commandent des actes"³. Ainsi, ces instruments de connaissance et de représentation rendraient possible le consensus sur le sens de l'ordre social ("Par elles, les hommes se comprennent, les intelligences se pénètrent les unes les autres"⁴) et contribueraient fondamentalement à sa reproduction : "Si, donc, à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc.? tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas besoin seulement d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer"⁵.

C'est parce qu'Émile Durkheim part du constat que les représentations collectives expriment "des états de la collectivité" qu'elles dépendent éminemment "de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques etc..."⁶. Ainsi, les systèmes de représentations et les catégories logiques sont relatifs et "Chaque civilisation a son système

¹ Durkheim (É.), *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 32.

² Durkheim (É.), Mauss (M.), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", op. cit., p. 13.

³ Mauss (M.), "Divisions et proportions de la sociologie" (1927) in Mauss (M.), *Oeuvres*, t.3, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 210.

⁴ Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 623.

⁵ Ibid., pp. 23-24.

⁶ Ibid., p. 22.

organisé de concepts qui la caractérisent"¹.

C'est la raison pour laquelle cette conscience collective, selon les sociétés, est plus ou moins importante et coercitive². Dans les sociétés à "solidarité mécanique", la conscience collective représente la plus grande partie des consciences individuelles. L'existence est commandée par des interdits sociaux et des impératifs importants. Dans les sociétés plus différenciées, Émile Durkheim croit observer un affaiblissement de la conscience collective et une faculté plus grande d'interprétation individuelle. Ainsi, chacun serait plus ou moins libre d'agir ou de croire selon ses préférences particulières.

A ce stade de notre réflexion, il paraît essentiel de dégager une synthèse de l'ensemble des principes que nous venons d'explicitier.

Une grande partie de l'oeuvre d'Émile Durkheim peut être saisie comme une interrogation incessante sur l'essence de la morale, la fonction qu'elle peut avoir dans les sociétés, la manière dont elle s'y forme et s'y développe.

Ainsi, l'intérêt de la sociologie d'Émile Durkheim, que nous avons tenté ici de présenter sommairement, tient à plusieurs faits. Tout d'abord, elle souhaite porter toute son attention non pas seulement aux formes matérielles mais aussi aux états psychiques et moraux étant donné que c'est par leurs consciences que les hommes sont liés. De plus, selon lui, la société n'est pas seulement et simplement un système d'organes et de fonctions, elle est surtout le foyer d'une vie morale.

Plus précisément, la richesse et l'intérêt de la pensée durkheimienne tient au fait qu'elle nous donne les moyens de comprendre l'articulation de l'individuel et du collectif, de l'intériorité et de l'extériorité, de la morale et du social afin de mieux saisir l'individu comme être socialisé.

Émile Durkheim arrive en effet à mettre en évidence, dans les textes que nous venons d'aborder, que notre nature sensible et affective est conditionnée par le groupe qui représenterait en quelque sorte la personne morale par excellence. Ce que cet auteur s'est effectivement attaché à comprendre c'est que l'individu puisse intégrer un régime de pensée et un système de pratiques qui procèdent d'un tout

¹ Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, op. cit., p. 622.

² Durkheim (É.), *De la division du travail social*, op. cit.

autre ordre que celui constitué par le niveau individuel.

Aux dires d'Émile Durkheim, pour que le social puisse exercer son action afin qu'il s'impose réellement aux individus en les déterminant à penser et à agir suivant sa finalité propre, il faut qu'il les pénètre effectivement. Ceci ne peut se faire que par l'intermédiaire d'un système de représentations. Ainsi, les représentations individuelles qui ne doivent pas simplement être assimilées aux représentations collectives doivent être interprétées comme l'effet de l'insertion des représentations collectives au plan psychique.

Dès lors, on ne s'étonnera pas que la sociologie durkheimienne, malgré la rupture qu'elle a souhaité engager avec une certaine psychologie, puisse se prévaloir d'en être une expression renouvelée. Ce projet ambitieux prendra donc le nom de "psychologie collective"¹.

On vient de voir que la sociologie durkheimienne vise à atteindre la réalité humaine en tant que telle au niveau mental où s'atteste l'empreinte du collectif. Cette réflexion ne peut dès lors nous dispenser de nous intéresser à l'une des manifestations essentielles de la "conscience collective" à savoir la "mémoire collective". C'est la raison pour laquelle il nous paraît important de poursuivre cette étude à travers l'analyse de quelques textes de Maurice Halbwachs².

B) Système social et mémoire collective.

Dans la perspective durkheimienne d'une appréhension conjointe de l'individuel et du collectif, Maurice Halbwachs est amené également de part et d'autre de son oeuvre à s'interroger, d'une part, sur ce que signifie, pour un individu considéré dans sa singularité même, le fait d'être socialisé et, d'autre part, sur cette dimension de lui-même où se manifeste son appartenance au social.

Si cet auteur privilégie la mémoire comme thème d'étude, c'est qu'il entend précisément analyser les conditions sociales et les

¹ Durkheim (É.), "Représentations individuelles et représentations collectives", op. cit., p. 47.

² Cf. Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), n. éd., Paris, P.U.F., 1952 ; *La mémoire collective* (1950), n. éd., Paris, P.U.F., 1968.

"cadres sociaux" de fonctionnement de l'esprit humain. Il s'investira donc dans une réflexion et une démarche consistant à montrer que chaque individu est intégré dans un certain nombre de groupes dont il dépend jusque dans ses catégories mentales et sa mémoire.

De plus, l'un des thèmes majeurs de la sociologie durkheimienne c'est celui de la possibilité et de la continuité de l'ordre social. C'est aussi en référence à cette problématique que Maurice Halbwachs est amené à s'intéresser plus particulièrement à la mémoire collective "qui, sous forme de tradition, de culture du passé, de prévisions, et de projets, conditionne et suscite, en chaque société, l'ordre et le progrès humain"¹ mais aussi la transmission de l'identité sociale.

L'oeuvre de Maurice Halbwachs² qui s'articule autour des concepts de "conscience collective" et de "mémoire collective" s'apparente assez étroitement, comme nous l'avons déjà écrit, à certaines idées qu'Émile Durkheim a été amené à développer dans certains écrits.

Ce dernier a en effet mis en évidence que les systèmes de classifications sociales et mentales prennent pour assise des milieux sociaux particuliers et qu'ils s'imposent à nous de l'extérieur.

En parlant de "mémoire collective", Maurice Halbwachs traduit précisément ce qu'Émile Durkheim mentionnait en terme de "représentations sociales". La "conscience collective", décrite avec ses catégories d'espace, de temps, de causalité dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, deviendra une "mémoire collective" dont la première approche est l'étude de ses instruments de réalisation à savoir les cadres sociaux. Ainsi, d'après cet auteur, un individu qui se souviendrait de sa famille, de sa religion, de sa classe sociale le ferait d'après le point de vue de son groupe d'appartenance.

Dans son ouvrage de 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Maurice Halbwachs montre en effet qu'on ne peut appréhender la formation et le rappel des souvenirs sans prendre en considération les cadres sociaux qui servent de fondement à cette reconstruction qu'on désigne du terme de "mémoire". Celle-ci n'est

¹ Alexandre (J.M.), "introduction" in Halbwachs (M.), *La mémoire collective*, op. cit., pp. XXI-XXII.

² Cf. Namer (G.), *Mémoire et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

donc pas envisagée comme l'introspection que mène une conscience individuelle sur elle-même mais comme une reconstruction collective du passé en rapport avec la vision du monde, les valeurs et les instruments de son groupe de référence.

1 - Mémoire individuelle, mémoire collective et mémoire historique.

Maurice Halbwachs est amené à réfléchir à maintes reprises aux rapports qu'entretient la mémoire individuelle par rapport à la mémoire collective.

Pour lui, c'est grâce à la présence des autres, de leurs propres souvenirs que l'individu peut être amené à se remémorer : "il se reporte à des points de repère qui existent hors de lui, et qui sont fixés par la société"¹.

Dans ces conditions, il ne convient pas d'opposer ces deux termes. Il n'y a pas d'opposition possible dans la mesure où chaque mémoire individuelle est un "un point de vue"² sur la mémoire collective : "nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux"³.

La mémoire individuelle n'est donc jamais repliée sur elle-même et isolée. La conception que l'on peut se faire d'une mémoire personnelle, absolument séparée de la mémoire collective, est une pure abstraction, à peu près vide de sens".

Pour évoquer le passé d'un homme on se doit de faire appel en effet aux souvenirs d'autres personnes, à leurs témoignages et, plus généralement, à l'histoire vécue d'un groupe : "c'est bien sûr sur la mémoire historique qu'il faut s'appuyer"⁴. Mais l'image que nous nous faisons de cette personne ne cesse à son tour de se modifier étant

¹ Halbwachs (M.), *La mémoire collective*, op. cit., p. 36.

² Ibid., p. 33.

³ Ibid., p. 33.

⁴ Ibid., p. 45.

donné que nous-mêmes nous changeons et que notre "point de perspective s'est déplacé"¹ . Certaines caractéristiques de l'individu concerné s'estompent, certains traits prennent plus d'importance et ceci en fonction de notre propre position. C'est parce que nos appartenances tout au long de notre existence ne sont pas toujours les mêmes qu'elles peuvent infléchir par conséquent le regard que nous portons sur notre passé et sur le passé de telle personne.

Plus généralement, la mémoire collective envelopperait les mémoires individuelles mais ne se confondrait pas avec elles. Elle fonctionnerait donc selon ses propres principes et évoluerait suivant ses propres lois. Ainsi, "ce n'est pas elle (la mémoire individuelle), ce ne sont pas ses cadres qui représentent l'essentiel de ce que nous appelons la mémoire collective"² .

En tout premier lieu, la mémoire collective qui ne se résume pas à des dates, à des noms ou à des formules se donnerait à voir dans "des courants de pensée et d'expérience où nous ne retrouvons notre passé que parce qu'il en a été traversé"³ .

Mais simultanément, il y a autant de mémoires collectives qu'il existe de groupes sociaux différents. Toute mémoire collective a pour support en effet un groupe limité dans l'espace et le temps. Chacun de ces groupes ayant une histoire, des repères, des figures "mythiques", des événements marquants mais aussi des représentations du temps. Ainsi, chaque milieu (religieux politique, économique, familial) contemple le passé et le restitue à partir de l'image qu'il se fait du temps et de son propre rythme.

On peut donc supposer que les repères retenus, les limites jusqu'où l'on remonte dans le passé sont variables suivant les groupes et c'est ce qui pourrait expliquer que les pensées individuelles suivant les moments, c'est-à-dire suivant le degré de leur participation à telle ou telle pensée collective, atteignent des souvenirs plus ou moins éloignés.

Ainsi, chaque homme est intégré à plusieurs groupes en même temps ou successivement. Chaque milieu se morcelant et se resserrant dans le temps et dans l'espace : "C'est à l'intérieur de ces

¹ Halbwachs (M.), *La mémoire collective*, op. cit., p. 61.

² Ibid., p. 67.

³ Ibid., p. 52.

sociétés que se développent autant de mémoires collectives originales qui entretiennent pour quelque temps le souvenir d'événements qui n'ont d'importance que pour elles, mais qui intéressent d'autant plus leurs membres qu'ils sont peu nombreux"¹ .

Dans ces conditions, la mémoire individuelle représente plus qu'une simple expression de la mémoire collective. Elle peut "jouer" de cette multiplicité des appartenances en se trouvant au croisement de plusieurs mémoires collectives comme la mémoire du groupe familial et celle de la catégorie professionnelle.

Poursuivant sa réflexion sur le "contenu" et la fonction sociale de la mémoire collective, Maurice Halbwachs est amené à établir une distinction entre "la mémoire historique" qui, à partir de données fournies par le présent de la vie sociale, reconstruit volontairement le passé, et la "mémoire collective" qui induit de façon plus insensible l'évocation du passé révolu.

Ainsi, la mémoire collective ne se confond pas avec l'"histoire écrite" bien que celle-ci représente "un cadre vivant et naturel sur quoi une pensée peut s'appuyer pour conserver et retrouver l'image de son passé"² . La mémoire historique qui peut éventuellement prendre la forme d'une histoire nationale conservant des souvenirs fondamentaux n'est pourtant en rien réductible à cette seule dimension. L'histoire est en effet le recueil d'un certain nombre de faits, l'enseignement, la sélection et le classement de différents événements du passé en fonction des principes de fonctionnement du groupe en question et "suivant des nécessités ou des règles qui ne s'imposaient pas aux cercles d'hommes qui en ont gardé longtemps le dépôt vivant"³ . En fait, "l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale"⁴ .

2 - "Les cadres sociaux de la mémoire".

¹ Halbwachs (M.). *La mémoire collective*, op. cit., p. 68.

² Ibid., p. 57.

³ Ibid., p. 68.

⁴ Ibid., p. 68.

Comme nous venons de le voir, les souvenirs qui ne sont pas des images statiques ne subsistent pas dans quelques galeries souterraines de la pensée. La remémoration se situe toujours aux dîres de Maurice Halbwachs au carrefour des réseaux de solidarité multiples dans lesquels nous sommes engagés.

Dans l'avant-propos des *cadres sociaux de la mémoire*, l'auteur part de l'idée que la mémoire dépend de l'entourage social. C'est dans la société que l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les remémore, qu'il les reconnaît et les localise. En effet, quand on se souvient c'est souvent les autres qui nous incitent à nous souvenir, c'est souvent leur propre mémoire qui peut venir à notre secours. Ainsi, les milieux sociaux donnent les moyens grâce à des cadres et références de reconstruire les souvenirs et c'est en ce sens qu'il existerait une mémoire collective. Dès lors, la mémoire individuelle est bien un "point de vue" sur la mémoire du groupe et sur la pensée collective.

La caractéristique essentielle de la mémoire collective c'est aussi sa normativité : "mais ces souvenirs...ne consistent pas seulement en une série d'images individuelles du passé. Ce sont en même temps des modèles, des exemples et comme des enseignements...en eux s'exprime l'attitude générale du groupe : ils ne reproduisent pas seulement son histoire mais ils définissent sa nature, ses qualités et ses faiblesses"¹. Parce qu'elle est normative, la mémoire collective se présente également comme intemporelle. Elle participe "de ces notions collectives qui ne se placent ni en un lieu ni à un moment défini et qui semblent dominer le cours du temps"².

Comme nous venons rapidement de le présenter, le postulat central des *Cadres sociaux de la mémoire* c'est que l'individu se souvient grâce à des mécanismes particuliers, les cadres sociaux (langage, espace, temps...), qui sont non seulement empruntés à la société mais qui sont précisément ceux dont se sert chaque groupe pour se remémorer. Les cadres sociaux de la mémoire individuelle constituent donc en même temps les cadres sociaux de la mémoire collective : "les cadres collectifs de la mémoire...sont...les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque

¹ Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 151.

² *Ibid.*, p. 152.

avec les pensées dominantes de la société"¹ .

C'est précisément dans la mesure où le fonctionnement de la mémoire individuelle implique l'usage de ces cadres qu'elle est capable de se souvenir. La remémoration est dès lors possible parce qu'elle est en rapport avec tout un ensemble de notions, de préceptes et d'images que les individus d'un même groupe possèdent et partagent. Il n'y a donc pas de mémoire individuelle en dehors de ces cadres dont les hommes vivant en société se servent pour fixer et retrouver leurs souvenirs.

Cependant, les cadres sociaux de la mémoire individuelle sont divers et expriment des réalités différentes parce que chaque groupe a une mémoire particulière. Les cadres sociaux de la mémoire individuelle sont donc des cadres collectifs en ce que chacun d'entre eux est le cadre de la mémoire d'un groupe : "ils sont communs aux hommes d'un même groupe"² .

Maurice Halbwachs a montré par exemple que le cadre de la localisation spatio-temporelle des souvenirs est fondamental et qu'il touche à l'essence même de la mémoire collective. C'est parce que "le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement"³ que "la mémoire collective prend son point d'appui sur des images spatiales"⁴ . Par conséquent, les cadres spatio-temporels que l'on utilise sont conformes à la représentation de l'espace et du temps propres au groupe considéré : "nos souvenirs s'accordent avec ces dates qui ont une signification sociale de même que nos déplacements, nos séjours ici et là...doivent s'accorder avec la distribution générale des lieux telle qu'on se la représente dans notre société"⁵ .

Ce qui explique donc les multiples et différentes expressions de ces cadres sociaux c'est qu'ils renvoient d'une part à la nature profonde du groupe dont ils assurent l'identité ou la pérennité et d'autre part au degré "d'attachement" que celui-ci entretient à son passé : "la mémoire retient des événements récents dans tous ses détails, mais à une certaine limite la mémoire ne retient plus que l'essentiel...s'ils

¹ Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. XVIII.

² Ibid., p. 22.

³ Halbwachs (M.), *La mémoire collective*, op. cit., p. 133.

⁴ Ibid., p. 136.

⁵ Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 34.

s'étendent à tous les faits de passé immédiat, c'est que le groupe les retient tous...tous les événements immédiats intéressent le groupe au même titre"¹. Ainsi, ce que l'on retient du passé varie fondamentalement suivant les groupes. Le pouvoir unificateur du cadre social de la mémoire est donc relatif à chaque groupe : "l'individu évoque ses souvenirs en s'aidant des cadres de la mémoire sociale. En d'autres termes, les divers groupes en lesquels se décompose la société sont capables à chaque instant de reconstruire leur passé"². Ce fait implique plusieurs conséquences notables. D'une part, il y aura autant de reconstructions du passé qu'il y a de groupes différents et d'autre part ces reconstructions qui visent à partir du présent à restructurer le passé en retenant plus particulièrement les aspects anciens qui se relient le mieux au courant actuel différeront selon la déformation, le choix, les outils qu'exige la mémoire du groupe.

Nous venons de voir que les différents cadres sociaux donnent aux souvenirs le sens commandé par la vision du monde propre à un groupe donné. Mais il convient de s'interroger plus généralement sur les modalités de leur transformation. On peut supposer en effet que si les cadres sociaux sont amenés à se transformer, il ne peut en être que de même des souvenirs.

Pour Maurice Halbwachs, les cadres sociaux peuvent changer en effet sous l'influence des transformations morphologiques subies par le groupe : que ces transformations soient relatives à l'entrée et à la sortie d'individus ou aux changements de rôle que ces derniers ont pu exercer. En tout état de cause, ces modifications entraînent des recompositions essentielles dans la définition des cadres de la mémoire collective et, ce faisant, du stock de souvenirs accessibles : "comme ces groupes n'ont dans l'espace qu'une stabilité relative, comme sans cesse certains de leurs membres s'éloignent d'eux, un fait qui concerne un individu n'intéresse le groupe que pendant un certain temps, tant que les individus sont rapprochés et que l'acte ou l'état de l'un réagit ou peut réagir sur la manière d'être ou la démarche des autres"³.

Dans ces conditions, l'oubli total ou partiel de certains

¹ Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., pp. 129-130.

² Ibid., p. 289.

³ Ibid., p. 130.

souvenirs intervient quand ces derniers n'ont plus de fonction pour la collectivité : "du moment où l'événement considéré a, en quelque sorte, épuisé son effet social, le groupe s'en désintéresse"¹ . Aux dires de Maurice Halbwachs, il est pourtant "difficile de dire à quel moment un souvenir collectif a disparu" étant donné "qu'il suffit qu'il se conserve dans une partie limitée du corps social pour qu'on puisse l'y retrouver"² . En tout état de cause, l'oubli total ou la déformation partielle de certains souvenirs n'est que la conséquence de la disparition des cadres sociaux ou d'une partie d'entre eux, disparition qui ne permet plus de mobiliser dans le présent les éléments susceptibles de réactiver les souvenirs.

Il paraît essentiel, suite à cet exposé, de mettre en évidence toute la profondeur et l'intérêt de la sociologie de la mémoire développée par Maurice Halbwachs.

L'intérêt de cette sociologie c'est qu'elle renouvelle en partie certaines orientations de l'école durkheimienne tout en continuant dans le même temps à en partager certains points de vue.

Tout d'abord, Maurice Halbwachs a contesté d'une certaine manière la vision durkheimienne qui reposait sur une forme de positivisme des sciences naturelles et des sciences sociales. De plus, dans sa démarche intellectuelle, il s'inspira davantage de l'histoire, de la géographie et de la psychologie que de la seule anthropologie religieuse. Cette pratique de recherche reposait en effet sur le postulat que la sociologie doit exiger la présence simultanée de plusieurs disciplines. Il a donc su replacer la sociologie dans un champ interdisciplinaire.

De plus, dans la pensée de Maurice Halbwachs, la société est moins perçue que chez Émile Durkheim comme une normativité morale ou religieuse. Il assigne dès lors à la sociologie le soin d'analyser la conscience "en tant qu'elle se découvre dans et par la société", sans négliger l'étude de celle-ci, "c'est-à-dire des conditions mêmes - langage, ordre, institutions, présences et traditions humaines- qui rendent possible la conscience de chacun"³ . Le grand apport de Maurice Halbwachs a donc été de mobiliser ses connaissances dans des

¹ Halbwachs (M.), *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 130.

² Halbwachs (M.), *La mémoire collective*, op. cit., p. 74.

³ Alexandre (J.M.), "Introduction", op. cit., p. XIX.

domaines très variés pour étudier les faits de mémoire à la fois en eux-mêmes et dans leurs relations avec d'autres phénomènes ; mettant ainsi en pratique dans ses analyses une des règles de la méthode sociologique, telle que l'avait formulée Émile Durkheim, à savoir, l'interdépendance de tous les secteurs de la vie sociale¹.

Le second grand intérêt de cette sociologie de la mémoire tient au fait que celle-ci se reconnaît d'une théorie sociale de la "mentalité" qui souhaite articuler les processus mentaux et les cadres culturels. Il dépasse dès lors l'opposition de l'extériorité et de l'intériorité soulignant ainsi qu'à travers la socialisation, ce sont des catégories sociales de pensée et des cadres de perception qui définissent les individus. Reprenant quelques mots d'Émile Durkheim, on peut donc résumer le projet de Maurice Halbwachs de la façon suivante : "en un mot, il y a de l'impersonnel en nous parce qu'il y a du social en nous et, comme la vie sociale comprend à la fois des représentations et des pratiques, cette impersonnalité s'étend tout naturellement aux idées comme aux actes"².

II/CIVILISATION ET OUTILLAGE MENTAL. THÉORIE ET PRATIQUE DE L'HISTOIRE DES MENTALITÉS.

Les réflexions d'Émile Durkheim, de Marcel Mauss et de Maurice Halbwachs relatives à la mémoire et aux conditions de production des schèmes mentaux et des pratiques se retrouvent à l'oeuvre, quoique d'une manière quelque peu différente, dans la pensée théorique de Marc Bloch³ et de Lucien Febvre⁴.

Ces auteurs particulièrement intéressés par les problèmes théoriques et méthodologiques que posent à la discipline historique la "psychologie collective"⁵, les représentations sociales et les phénomènes spirituels ont proposé en effet vis-à-vis de l'école française

¹ Durkheim (É.), *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., pp. 124-138.

² Durkheim (É.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 636.

³ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, op. cit.

⁴ Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, op. cit.

⁵ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 72.

de sociologie et de la tradition historique de nouvelles perspectives et des pistes de réflexion renouvelées.

Si Marc Bloch reconnaît l'influence prépondérante qu'a exercé sur lui et sur les premières Annales, la pensée d'Émile Durkheim, il est amené à faire toutefois un certain nombre de reproches au fondateur de l'école française de sociologie.

En tout premier lieu, il critique le "parti de laisser finalement en dehors des atteintes de cette connaissance des hommes beaucoup de réalités très humaines...une bonne part de la vie la plus intimement individuelle"¹. De plus, au-delà de la dénonciation de cette vision réductrice de la réalité sociale, Marc Bloch est amené à dénoncer l'indifférence à la variable temporelle d'Émile Durkheim et de ses disciples.

C'est sans aucun doute pour l'ensemble de ces considérations et pour d'autres raisons que nous allons évaluer que Marc Bloch se sentira plus proche de l'oeuvre de Maurice Halbwachs.

En tout premier lieu, Maurice Halbwachs met en avant la richesse et l'intérêt de l'interdisciplinarité. Cette démarche ne peut que satisfaire un historien soucieux d'un décloisonnement disciplinaire perçu comme un gage supplémentaire de rigueur et de connaissance.

De plus, pour Marc Bloch², l'apport essentiel des *Cadres sociaux de la mémoire* est de montrer que tout groupe social tire "son unité spirituelle, en même temps des traditions qui constituent la matière propre de la mémoire collective, et des idées et conventions qui résultent de la connaissance du présent. Mais, entre ces deux espèces de représentations, il n'y a pas antinomie ; elles n'existent en vérité que l'une par l'autre ; la société n'interprète ou même ne connaît le passé qu'à travers le présent, et par ailleurs le présent n'a pour elle de sens concret et de valeur émotionnelle que parce que derrière lui s'entrevoit une certaine durée"³.

C'est donc dans un dialogue ininterrompu entre auteurs et disciplines que Marc Bloch et Lucien Febvre seront amenés à utiliser et à conceptualiser les notions de "mentalité", d'"outillage mental", de

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 44.

² Bloch (M.), "Mémoire collective, tradition et coutume", *Revue de synthèse historique*, 40, 1925, pp. 73-83.

³ Ibid., p. 76.

"sensibilité" ou de "civilisation".

Après la mort de ces deux auteurs, de nombreux historiens¹ dans leur sillage s'efforcèrent, face à de nouveaux sujets et à l'émergence de nouvelles problématiques, de pratiquer et de renouveler cette "histoire des mentalités".

A) Naissance et présupposés de l'"histoire des Annales".

A ce stade de notre réflexion, il paraît des plus important de rendre compte des conditions d'apparition de ce courant "novateur", de ses présupposés théoriques et méthodologiques et des implications qu'il a pu engendrer dans le champ des études historiques².

1- Un état des études historiques.

On ne peut appréhender toutes les implications de l'École des "Annales" sans prendre en considération l'état, à la fin du XIX^{ème} siècle, de la production historique³.

On peut en résumer toutes les modalités par quelques traits généraux.

Des auteurs comme Guizot, Michelet, Quinet, Renan et Taine, bien que différents de par leurs positionnements intellectuels et politiques

¹ Il nous paraît impossible ici de mentionner toutes les études relatives à ce courant théorique. Au fur et à mesure de notre exposé, nous serons plus à même de présenter quelques travaux essentiels.

² Bourdieu (G.), "L'école des 'Annales'" in Bourdieu (G.), Martin (H.), *Les écoles historiques*, op. cit., pp. 215-243 ; Carbonel (C.-O.), Livet (G.), *Au berceau des "Annales" . Actes du colloque de Strasbourg (11-13 octobre 1979)*, Toulouse, Presses de l'I.E.P., 1983 ; Coutau-Bégarie (H.), *Le phénomène nouvelle histoire. Grandeur et décadence de l'école des "Annales"* (1983), n. éd., Paris, Economica, 1989 ; Dosse (F.), *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire"*, Paris, La Découverte, 1987 ; Le Goff (J.) (dir.), *La nouvelle histoire*, op. cit. ; Pomian (K.), "L'heure des Annales. La terre, les hommes, le monde" in Nora (P.) (dir.), *Les lieux de mémoire. II. La Nation* (1986), t.1, n. éd., Paris, Gallimard, 1997, t.1, pp. 903-952. Revel (J.), "Les paradigmes des Annales", *Annales E.S.C.*, 6, novembre-décembre 1979, pp. 1360-1376.

³ Carbonel (C.-O.), *Histoire et historiens, une mutation idéologique des historiens français. 1865-1885*, Toulouse, Privat, 1976.

ou de par leur propre itinéraire personnel, partagent pourtant quelques points communs concernant leur manière de faire de l'histoire et leur façon d'envisager leurs objets d'études. Aux dires d'Antoine Prost "L'histoire qu'ils écrivent n'est pas encore l'histoire savante des historiens professionnels de la fin du siècle. Elle repose sur des chroniques et des compilations plus que sur un véritable travail d'érudition... C'est d'autre part une histoire très littéraire, au style volontiers oratoire"¹. Ils privilégient en effet le plus souvent les faits politiques, diplomatiques et militaires, les peintures d'ensemble, les larges perspectives chronologiques, les grandes reconstitutions historiques afin de dégager d'importantes évolutions ou de peindre de vastes fresques comme le projet cher à Michelet de "résurrection intégrale du passé"². En résumé, cette histoire est le plus souvent "narrative, proche des élites dirigeantes, du débat politique, héritière des chroniqueurs, attentive à reconstituer la genèse des institutions ou des conflits..."³.

Pourtant, au lendemain de la défaite de 1870, l'école historique française, par l'intermédiaire de certains de ses représentants, sera amenée à reconsidérer quelques unes de ses traditions. Adoptant le modèle critique de l'érudition allemande, ce courant novateur souhaite renouveler en effet ses principes et ses méthodes. Pour ses tenants, l'histoire doit procéder en deux temps : d'abord connaître les faits, ensuite les expliquer et les nouer dans un discours logique. Cette distinction entre l'établissement des faits et leur interprétation a été théorisée à la fin du siècle dernier par l'école "méthodique" représentée par Victor Langlois et Charles Seignobos. Ses principes fondamentaux se trouvent en partie résumés dans le plan de *l'Introduction aux études historiques* qui date de 1897.

L'élément de base de la réalité observable est, comme nous venons de le signaler, le fait historique, c'est-à-dire l'événement qui survient dans la vie publique. Cette manière d'envisager l'objet historique rend compte non seulement d'une certaine conception de la scientificité mais également d'un certain état des études historiques dans le champ social et politique. Aux dires d'André Burguière, "cet inflexionnement

¹ Prost (A.), *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 24.

² Burguière (A.), "L'anthropologie historique" in Le Goff (J.) (dir.), *La nouvelle histoire*, op. cit., p. 140.

³ Ibid., p. 139.

positiviste n'est pas complètement indépendant de la pression politique qui s'exerce alors sur le savoir historique. Le positivisme ambiant magnifiait d'autant plus le travail sur les sources, perçu comme la confrontation nécessaire avec les données expérimentales du savoir historique, que l'État faisait un gros effort de collecte et d'organisation des fonds d'archives publiques. Pour obéir aux critères de scientificité qu'elle s'est donnée, la recherche historique tend à confondre la mémoire sociale avec la mémoire nationale et la mémoire nationale avec la mémoire de l'État. Tout phénomène qui n'apparaît pas sur la scène publique peut être ignoré par l'historien, non seulement parce qu'il ne correspond pas à une action consciente et volontaire, mais parce qu'il est sensé échapper au mouvement historique¹.

Cette survalorisation de la vie publique qui repose essentiellement sur "une conception réductrice et centralisée"² de l'histoire déterminera par conséquent une vision amoindrie du document historique. Cette histoire ne prêtait en effet attention qu'aux documents écrits, qu'aux seuls témoignages volontaires (décrets, lettres, rapports...) alors que de nombreuses traces non écrites ou de témoignages involontaires (vestiges archéologiques, séries statistiques, oeuvres littéraires, savoir-faire...) n'étaient pas pris en considération faute de légitimité.

C'est en partie contre ces conceptions du fait et de l'objet historique que s'est constituée l'École des "Annales" : "les fondateurs des Annales incitèrent les historiens à sortir des cabinets ministériels et des chambres parlementaires pour aller observer 'en direct' les groupes sociaux, les structures économiques, bref pour aborder chaque société dans le sens de sa plus grande profondeur"³.

2 - L'École des Annales.

L'École des "Annales" émergea au lendemain de la

¹Burguière (A.), "L'anthropologie historique", op. cit., p. 140.

² Ibid., p. 141.

³ Ibid., p. 141.

première guerre mondiale. Ses principaux représentants sont les historiens Lucien Febvre, Marc Bloch, Henri Pirenne, le géographe Albert Demangeon et les sociologues Lucien Lévy-Bruhl et Maurice Halbwachs¹. C'est ce groupe qui notamment inspira à partir de 1929 les fameuses *Annales d'histoire économique et sociale*.

Tous ces auteurs, par delà leurs différences personnelles ou disciplinaires, partageaient les mêmes convictions, à savoir, d'une part, que le chercheur doit se désengager de "la routine érudite et de l'empirisme"² et, d'autre part, que la discipline historique, plus précisément, se doit de rompre avec les études où elle avait été auparavant cantonnée³, celles "des activités conscientes, volontaires, orientées vers la décision politique, la propagation des idées, la conduite des hommes et des événements"⁴.

Marc Bloch et Lucien Febvre adressaient en effet aux historiens "positivistes" de la génération de Charles Seignobos un certain nombre de critiques et de reproches.

En tout premier lieu, il leur paraissait inconcevable de faire commencer le travail de l'historien avec la seule collecte des faits. Selon eux, le chercheur se doit dans un premier temps d'avoir conscience que le fait historique n'est pas un donné objectif qui s'impose à l'observation mais le fruit d'une construction qui fait de la source un document et du document, un fait historique, un problème à étudier. Lisons ce que nous dit Marc Bloch à ce propos : "Beaucoup de personnes et même, semble-t-il, certains auteurs de manuels se font de la marche de notre travail une image étonnamment candide. Au commencement, diraient-ils volontiers, sont les documents. L'historien les rassemble, les lit, s'efforce d'en peser l'authenticité et la véracité. Après quoi et après quoi seulement, il les met en oeuvre...Il n'y a qu'un malheur : aucun historien, jamais, n'a procédé ainsi. Même lorsque, d'aventure, il s'imagine le faire...En d'autres termes,

¹ Il ne faut pas perdre de vue que ce dernier fut nommé professeur de sociologie à l'Université de Strasbourg après le retour de l'Alsace à la France. Il y rencontra notamment l'équipe d'historiens regroupés autour de Marc Bloch et de Lucien Febvre.

² Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 43.

³ Les postulats théoriques et méthodologiques de ce champ des études historiques sont exposés dans les articles de Lucien Febvre réunis par lui-même en 1953 sous le titre *Combats pour l'histoire*, op. cit., et dans le manifeste inachevé de Marc Bloch publié par Lucien Febvre en 1949 puis par son fils, en 1997, dans une édition intégrale et sans modification, sous le titre, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit.

⁴ Ariès (P.), "L'histoire des mentalités", op. cit., p. 169.

toute recherche historique suppose, dès ses premiers pas, que l'enquête ait déjà une direction. Au commencement est l'esprit. Jamais (dans aucune science) l'observation passive n'a rien donné de fécond. A supposer, d'ailleurs, qu'elle soit possible¹.

De plus, les "porte-parole" de l'École des "Annales" souhaitaient voir redéfinir l'objet de la science historique afin de remettre l'homme ou mieux les hommes au centre de son interrogation. Refusant de ne s'intéresser qu'aux actes ou aux idées, ils voulaient envisager l'homme dans sa totalité avec son corps, sa sensibilité et sa mentalité. Pour cela, il convenait de rompre avec "une histoire d'événements, voire d'épisodes (qui) attache une extrême importance à retracer exactement les actes, propos ou attitudes de quelques personnages, groupés dans une scène de durée relativement courte où se ramassent, comme dans la tragédie classique, toutes les forces de crise du moment..."².

Cette entreprise de rénovation qui impliquait notamment une remise en cause radicale et une contestation méthodique des préceptes de l'histoire "traditionnelle" et plus particulièrement de l'histoire politique et diplomatique, qui ne s'intéressait le plus souvent qu'aux seuls événements apparents et qu'aux seuls "faits de surface"³, s'attachait aussi à rompre avec une démarche qui n'accordait de l'importance qu'aux seules élites, abandonnant ou dédaignant les groupes sociaux restés à l'écart de la sphère du pouvoir.

De plus, cette histoire événementielle ne permettait pas d'élargir le champ des études historiques et d'accéder, aux dires de Marc Bloch et de Lucien Febvre, au "temps humain"⁴ et à la profondeur des événements historiques. Or, les sciences historiques, d'après eux, se doivent précisément d'évaluer, d'analyser et d'expliquer les structures profondes et le "sens caché" qui sont au coeur même de ces événements ; ce qui suppose que le "temps humain" ne doit pas être saisi comme le "sectionnement rigide du temps de l'horloge"⁵ ou être pensé comme une succession de découpages chronologiques. Ainsi, "A

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 77.

² Ibid., p. 69.

³ Ibid., p. 43.

⁴ Ibid., p. 153.

⁵ Ibid., p. 153.

l'histoire discontinue des individus, des événements qu'ils provoquaient, des institutions qu'ils contrôlaient, on opposait une histoire à la fois collective et continue, établie sans hiatus dans la longue durée, celle d'une humanité anonyme, où, cependant, chacun d'entre nous pouvait se reconnaître"¹.

Ces postulats reposaient en réalité "sur une conception multidimensionnelle de la réalité sociale, chaque dimension ou plutôt chaque niveau ayant vocation à la fois de dessiner sa propre histoire et de trouver un mode d'articulation avec les autres pour fabriquer le mouvement d'une société"². En effet, pour Lucien Febvre, "une société, c'est la combinaison, à des degrés divers, d'une multitude d'éléments hétérogènes : politiques les uns, économiques les autres, et religieux, artistiques, philosophiques, moraux, que sais-je ? Un tout ; un ensemble, une articulation prodigieusement compliquée..."³. Dans ces conditions, "la connaissance des fragments, étudiés successivement, chacun pour soi, ne procurera jamais celle du tout ; elle ne procurera même pas celle des fragments eux-mêmes"⁴.

Ainsi, l'objet véritable de l'histoire devient la compréhension "des hommes, dans le temps"⁵. Cette conception implique dès lors, d'une part, l'abandon de "l'idole des origines"⁶ et de l'idée que celles-ci "sont un commencement qui explique"⁷ et, d'autre part, la promotion d'une pluridisciplinarité active pour donner plus de réalité à ce projet intellectuel. C'est précisément ce que Lucien Febvre attendait d'une "Revue-levier" comme celle des *Annales* qui avait pour ambition de "jeter à bas les vieilles cloisons désuètes, les amas babyloniens de préjugés, de routines, d'erreurs de conception et de compréhension"⁸.

C'est en partie pour cette raison que les fondateurs des "*Annales*" ont pu trouver dans le concept de "social" le moyen de

¹ Ariès (P.), "L'histoire des mentalités", op. cit., p. 171.

² Burguière (A.), "L'anthropologie historique", op. cit., pp. 141-142.

³ Febvre (L.), "Littérature et vie sociale. De Lanson à Daniel Mornet : un renoncement ?" (1941) in Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 265.

⁴ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 134.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁸ Febvre (L.), "Albert Mathiez : un tempérament, une éducation" (1932) in Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 343.

franchir les obstacles et les barrières qui les séparaient de l'histoire des autres sciences humaines et notamment de la sociologie. En préconisant une histoire attentive aux avancées des autres sciences sociales, en souhaitant l'intégration de celles-ci en une collaboration réciproque et la nécessité de nouer leurs apports respectifs, ils conféraient à l'histoire un nouveau statut, une nouvelle fonction, celle de faire converger en une seule discipline toutes les sciences sociales.

C'est sans aucun doute pour l'ensemble de ces considérations que Marc Bloch et Lucien Febvre qui souhaitaient établir une histoire profonde, longue, ouverte sur les autres disciplines, sont amenés à considérer autrement la nature et la fonction du document historique.

En tout premier lieu, aux dires de Marc Bloch, on doit cesser d'"imaginer qu'à chaque problème historique répond un type de document, spécialisé dans cet emploi"¹.

De plus, face à une réalité historique multidimensionnelle, l'historien se doit de faire appel à divers documents et par conséquent à des techniques parfois multiples. On ne peut ignorer à ce titre "l'immense masse des témoignages non écrits"², ceux de l'archéologie en particulier : "La diversité des témoignages historiques est presque infinie. Tout ce que l'homme dit ou écrit, tout ce qu'il fabrique, tout ce qu'il touché peut et doit renseigner sur lui"³. L'historien doit en effet cesser d'être "obsédé par le récit, autant que dans l'ordre des faits par l'événement"⁴. Mais il doit tout autant se convaincre qu'il ne pourra pas connaître le passé dans sa totalité et qu'il n'en aura toujours qu'une connaissance imparfaite même si "nous parvenons toutefois à en savoir sur lui beaucoup plus long qu'il n'avait lui-même cru bon de nous faire connaître"⁵. Face à "une connaissance par traces", l'historien devra donc faire appel à des procédés de "reconstruction" dont "toutes les sciences offrent de multiples exemples"⁶.

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 79.

² Ibid., p. 70.

³ Ibid., p. 78.

⁴ Ibid., p. 70.

⁵ Ibid., p. 77.

⁶ Ibid., p. 71.

B) Études biographiques et démarche historique.

A ce stade de la présentation, il semble très important d'analyser et d'approfondir quelques concepts fondamentaux de l'École des "Annales". En effet, les notions comme celles de "mentalité" et d'"outillage mental" développées par Marc Bloch et Lucien Febvre nous paraissent particulièrement intéressantes pour rendre compte d'une démarche qui a su joindre à la découverte de nouveaux objets un regard renouvelé sur la démarche historique¹.

1 - Mentalité, outillage mental et civilisation.

Aux dires de Marc Bloch et de Lucien Febvre, les manières de penser et d'agir et plus précisément les représentations sociales et les catégories de la pratique dépendraient d'un certain "outillage mental"², d'une "attitude mentale"³ ou d'"habitudes d'esprit communes"⁴ ajustées aux conditions d'existence matérielle, technique, juridique, sociale et politique. Ces variables interdépendantes structureraient, en effet, les cadres de pensée, les conceptions de l'individu, de l'espace, du temps, de l'au-delà et de l'ordre social plus généralement, les constructions intellectuelles, les productions artistiques et les modèles philosophiques.

C'est la raison pour laquelle Marc Bloch est amené à justifier la notion et l'emploi (au pluriel) du terme de "civilisations" : "nous avons reconnu que, dans une société, quelle qu'elle soit, tout se lie et se commande mutuellement : la structure politique et sociale, l'économie,

¹ Cf. Burguière (A.), "La notion de 'mentalité' chez Marc Bloch et Lucien Febvre : deux conceptions, deux filiations", *Revue de synthèse*, 111-112, juillet-décembre 1983, p. 333-347 ; Chartier (R.), "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoire et questions", op. cit. ; Pomlan (K.), "L'heure des Annales. La terre, les hommes, le monde", op. cit.

² Febvre (L.), *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle. La religion de Rabelais* (1942), n. éd., Paris, A. Michel, 1988.

³ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 111.

⁴ Ibid., p. 118.

les croyances, les manifestations les plus élémentaires comme les plus subtiles de la mentalité. Ce complexe a chaque fois sa tonalité propre"¹ . Ainsi, le concept de civilisation en tant que complexe organisationnel et culturel est conçu comme l'objet privilégié de l'historien et de la discipline historique.

Explicitant tous les présupposés de ces concepts, Roger Chartier résume la pensée de ces auteurs : "A chaque civilisation son outillage mental ; bien plus, à chaque époque d'une même civilisation, à chaque progrès, soit des techniques, soit des sciences qui la caractérise un outillage renouvelé, un peu plus développé pour certains emplois, un peu moins pour d'autres. Un outillage mental que cette civilisation, que cette époque n'est point assurée de pouvoir transmettre, intégralement, aux civilisations, aux époques qui vont lui succéder ; il pourra connaître des mutilations, des retours en arrière, des déformations d'importance. Ou des progrès au contraire, des enrichissements, des complications nouvelles. Il vaut pour la civilisation qui l'a su forger ; il vaut pour l'époque qui l'utilise ; il ne vaut pas pour l'éternité, ni pour l'humanité : pas même pour le cours restreint d'une évolution interne de civilisation"² .

Ainsi, cette "psychologie historique"³ se devra de suivre une démarche tout à fait particulière. Elle consistera à "inventorier d'abord dans son détail, puis recomposer pour l'époque étudiée, le matériel mental dont disposaient les hommes de cette époque ; par un puissant effort d'érudition, mais aussi d'imagination, reconstituer l'univers, tout l'univers physique, intellectuel, moral, au milieu duquel chacune des générations qui l'ont précédé se sont mues ; prendre un sentiment net de ce que, d'une part, l'insuffisance des notions de fait sur tel ou tel point, d'autre part, la nature du matériel technique en usage à telle date dans la société qu'il s'agit d'étudier, engendraient nécessairement de lacunes et de déformations dans les représentations que se forgeait du monde, de la vie, de la religion, de la politique, telle collectivité historique"⁴ .

Ces citations nous montrent mieux le projet historiographique

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 153.

² Chartier (R.), "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoire et questions", op. cit., p. 283.

³ Febvre (L.), "Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie" (1938) in Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 212.

⁴ Ibid., p. 218.

de l'École des "Annales" qui consiste à faire de l'homme ou plutôt des hommes le sujet central de l'histoire, une histoire qui ne se préoccupe plus d'une humanité abstraite, universelle, éternelle, immuable mais des hommes toujours perçus dans leurs fonctions diversés et dans leurs activités multiples et ceci dans le cadre des sociétés dont ils sont membres et des époques qu'ils traversent.

Face à l'ambition d'un tel projet, Marc Bloch est amené à admettre que la connaissance des mentalités peut poser des problèmes méthodologiques importants lorsqu'on aborde, par exemple, des périodes anciennes comme le Moyen Âge où l'on ne possède guère de documents strictement et directement personnels. Les quelques pièces relatives à l'"affectivité" de cette époque sont le plus souvent des missives ou des biographies en style convenu. Pourtant, comme nous l'avons déjà écrit, Marc Bloch suggère d'aller au delà de ces témoignages volontaires pour rechercher d'autres indices beaucoup plus significatifs.

Ainsi, dans sa quête de témoignages pertinents, Marc Bloch trouve un biais essentiel pour rendre compte des mentalités médiévales. Il estime par exemple que les vies des saints sont "d'un prix inestimable" quant aux renseignements qu'elles fournissent "sur les façons de vivre ou de penser particulières aux époques où elles furent écrites" tout en admettant qu'il s'agit là de "choses que l'hagiographe n'avait pas le moindre désir de nous exposer"¹. L'essentiel étant de bien saisir que les documents, les témoignages "ne parlent que lorsqu'on sait les interroger..."².

Comme cet exemple nous le révèle, les "mentalités" ne peuvent pas toujours être abordées directement par les "sources narratives" que constituent "les récits délibérément voués à l'information des lecteurs"³. Marc Bloch est même amené à admettre, d'une part, qu'il convient de rompre avec la démarche qui consiste à "peser les affirmations (explicites) des documents"⁴ et, d'autre part, que "c'est dans les témoins malgré eux que la recherche historique, au cours de ses

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p.76.

² Ibid., p. 77.

³ Ibid., p. 75.

⁴ Ibid., p. 93.

progrès, a été amenée à mettre de plus en plus sa confiance"¹ .

On se doit de considérer dans ces conditions, d'autres témoignages, des "témoignages involontaires"² , d'autres traces comme par exemple "de(s) traits de langage", des "règle(s) de droit", des "rite(s) fixé(s) par un livre de cérémonies ou représenté(s) sur une stèle", "un mot dont la forme ou l'emploi révèle une coutume"³ , "les images peintes ou sculptées aux murs des sanctuaires", "la disposition et le mobilier des tombes", "l'étude des noms de lieux"⁴ etc...

Ces divers indices qui sont autant de manifestations "sans préméditation" que "le passé laisse tomber le long de sa route" et qui n'ont pas été conçus "à l'intention de la postérité", permettent de suppléer l'absence de certains récits, d'en contourner les lacunes éventuelles ou d'en contrôler la véracité. Plus fondamentalement, de tels documents qui disent beaucoup de choses "sans avoir souhaité le dire"⁵ permettent à l'historien de se désengager des visions partielles et partiales que peuvent véhiculer les témoignages volontaires.

2 - Biographies et études historiques.

L'intérêt que Lucien Febvre a manifesté, tout au long de son itinéraire intellectuel, pour les études biographiques⁶, tient au fait qu'elles lui permettaient précisément de reconstituer des configurations socio-culturelles différenciées afin d'en dégager les cadres mentaux essentiels.

Résumant la démarche de Lucien Febvre à propos de son oeuvre sur Rabelais, Roger Chartier nous rappelle les principaux objectifs de cet auteur qui visait à saisir comment "s'organisent la perception et la

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 75.

² Ibid., p. 93.

³ Ibid., p. 71.

⁴ Ibid., p. 79.

⁵ Ibid., p. 76.

⁶ Lucien Febvre a été, en effet, l'auteur de nombreuses biographies. On peut citer notamment celles consacrées à Martin Luther, à Rabelais, à Des Périers et à Marguerite de Navarre. Cf. Lucien Febvre, *Un destin : Martin Luther* (1928), n. éd., Paris, P.U.F., 1988 ; *Origène et des Périers ou l'énigme du Cymbalum Mundi*, Paris, Droz, 1942 ; *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle. La religion de Rabelais*, op. cit ; *Autour de l'Heptaméron : amour sacré, amour profane* (1944), n. éd., Paris, Gallimard, 1996.

représentation du monde, comment se définissent les limites de ce qu'il est alors possible de penser, comment se construisent des rapports propres à l'époque entre religion, science et morale. Ainsi, l'individu est rendu à son temps puisque, quel qu'il soit, il ne peut se soustraire aux déterminations qui règlent les manières de penser et d'agir de ses contemporains. La biographie intellectuelle à la manière de Febvre est donc, en fait, histoire de la société puisqu'elle situe ses héros à la fois comme témoins et produits des conditionnements collectifs qui bornent la libre invention individuelle¹.

L'analyse du "matériel mental"² suppose deux démarches concomitantes. Tout d'abord, comme le préconise Marc Bloch, si l'on souhaite comprendre et faire comprendre la mentalité des hommes du XVIème siècle tels Luther, Calvin ou Loyola, l'historien "aura pour premier devoir de (les) replacer dans leur milieu, baignés par l'atmosphère mentale de leur temps..."³. Parallèlement, il conviendra d'entreprendre une exploration systématique des fonctions sociales, des conditions matérielles, du langage, du vocabulaire, des rites, des cérémonies et des mythes propres à cette "civilisation" du XVIème siècle.

De même, si l'on envisage d'étudier quelques figures d'artistes ou d'intellectuels, il conviendra de tenir compte des conditions d'émergence et des caractéristiques sociales de leur projet artistique ou intellectuel. Ainsi, la création doit être rapportée à la nature de la "sensibilité collective"⁴ et envisagée à la lumière d'une mentalité. Dans ces conditions, la création ne peut plus être assimilée à la seule originalité individuelle ; et c'est en cela que cette rupture conceptuelle est fortement intéressante pour les études d'"histoire culturelle". Marc Bloch est notamment amené à affirmer à propos de Pascal que "toute originalité individuelle a ses bornes" et que si son "style...n'appartient qu'à lui...sa grammaire et le fond de son vocabulaire sont de son temps"⁵. C'est la raison pour laquelle, selon cet auteur, les tournures de style, les figures de rhétorique, les expressions langagières peuvent constituer de

1 Chartier (R.), "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions", op. cit., p. 286.

2 Febvre (L.), "Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie", op. cit., p. 218.

3 Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 62.

4 *ibid.*, p. 156.

5 *ibid.*, p. 114.

"véritable(s) instrument(s) de connaissance" s'ils sont replacés "dans l'usage de l'époque, du milieu ou de l'auteur..."¹.

Si Marc Bloch admet que les pratiques d'écriture sont amplement "conditionnées" par un fond culturel commun, il conçoit tout autant que les différenciations sociales et les milieux sociaux particuliers peuvent justifier de leurs propres "habitudes de langage"² : "chaque petite collectivité professionnelle, chaque groupe caractérisé par la culture ou la fortune possède son système d'expression particulier. Or tous les groupes n'écrivent pas ou n'écrivent pas autant, ou n'ont pas autant de chances de faire passer leurs écrits à la postérité"³.

A ce stade de notre réflexion, il nous paraît plus pertinent d'envisager l'ensemble de cette démarche intellectuelle au travers d'un exemple particulier. Pour cela, nous envisagerons ici la biographie de Rabelais rédigée par Lucien Febvre⁴.

Ce texte de par son inscription dans un cadre théorique et conceptuel particulier n'est donc en rien un récit ou une biographie au sens ou l'on peut l'entendre traditionnellement. On n'est pas amené en effet à suivre Rabelais de sa naissance à sa mort.

Cette étude a pour objectif essentiel, au contraire, de se dégager d'une certaine idéologie individualiste pour dresser un tableau d'ensemble du "matériel mental"⁵ des hommes du XVI^{ème} siècle. Le projet de Lucien Febvre pourrait se résumer de la manière suivante : "rattacher à tout l'ensemble des conditions d'existence de leur époque le sens donné à leurs idées par les hommes de cette époque. Car ces conditions, elles colorent les idées, comme toutes choses, d'une couleur très nette d'époque et de société"⁶.

Il nous paraît essentiel maintenant pour une meilleure compréhension de restituer dans le détail les grandes étapes et les principales conclusions qu'a pu dégager Lucien Febvre au terme de son étude.

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 142.

² Ibid., p. 117.

³ Ibid., p. 140.

⁴ Febvre (L.), *Le problème de l'incroyance au XVI^{ème} siècle. La religion de Rabelais*, op. cit.

⁵ Febvre (L.), "L'homme, la légende et l'oeuvre. Sur Rabelais : ignorances fondamentales" (1931) in Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 254.

⁶ Febvre (L.), "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois. La sensibilité et l'histoire" (1941) in Febvre (L.), *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 230.

Dans un premier temps, il se propose de déconstruire certaines thèses qui voyaient notamment dans Rabelais un modèle de l'incroyant et du libre penseur. Pour contester de telles affirmations, il est amené à examiner les différents éléments qui ont pu permettre à certains auteurs de soutenir de tels points de vue. Tout d'abord, il constate, qu'en effet, aux alentours des années 1536-1537, plusieurs poètes ont accusé Rabelais d'être un "sectateur de Lucien". Face à ce fait, Lucien Febvre arrive à démontrer qu'il s'agit là d'injures sans gravité, particulièrement courantes dans les milieux littéraires de l'époque. De même, un peu plus tard, dans les années 1543-1544, Jean Calvin ainsi que quelques théologiens de la Sorbonne auraient accusé Rabelais d'être un "athée". Or, cette accusation, d'après Lucien Febvre, n'est en rien un fait significatif pour prouver que Rabelais était en quelque sorte un rationaliste avant la lettre. L'auteur démontre, en effet, qu'à cette époque l'accusation d'athéisme signifie simplement un écart à la religion officielle. Quant aux plaisanteries apparemment hérétiques qui se répandent dans l'oeuvre de Rabelais, Lucien Febvre rappelle que ce sont des familiarités anodines fréquentes dans les écrits des moines cordeliers que Rabelais a d'ailleurs fréquentés pendant douze ans. En conclusion, l'auteur reproche à certaines études de commettre de graves anachronismes en lisant un texte du XVI^{ème} à la lumière du XX^{ème} siècle.

Dans une seconde étape, Lucien Febvre cherche à donner un contenu au Christianisme de Rabelais. Pour cela, il va envisager les principaux textes de l'auteur. A leur lecture, Lucien Febvre constate un certain nombre d'indices qui pourraient présager d'une certaine proximité entre les principes Rabelaisiens et les positions luthériennes. L'attachement appuyé de Rabelais à la figure du Fils dans la Trinité, l'importance accordée à la lecture, à la méditation et à la pratique de l'Évangile, le refus affiché de toutes les formes de médiations, de superstitions ou d'habitudes douteuses comme les ventes d'indulgences, les pèlerinages ou les cultes des saints, tendraient à supposer en effet que cet écrivain a pu être proche de l'orthodoxie luthérienne. Pourtant, au-delà de ces "apparences", Lucien Febvre arrive à mettre en évidence que Rabelais ne souscrit pas entièrement à celle-ci et notamment au dogme prépondérant de la justification par la foi. C'est pour cette raison essentielle que l'auteur postule que les principes

religieux de Rabelais l'éloignent, d'une certaine manière, du protestantisme pour mieux le rapprocher de la philosophie religieuse d'Érasme qui croyait en une transformation sans heurts du Christianisme et en une reformulation de certains de ses dogmes comme le rôle de médiation de la vierge et des saints ou la nature du péché originel. Par conséquent, il convient de ne pas classer Rabelais parmi les "protestants" comme Calvin ou d'autres qui acceptaient le schisme pour fonder une Église réformée.

Dans une troisième étape, Lucien Febvre s'interroge pour savoir si l'incroyance est pensable dans une société où la sphère religieuse n'est en rien autonome et où la religion a entièrement prise sur la vie quotidienne. L'Église du XVI^{ème} siècle constitue, en effet, une instance et une institution d'encadrement idéologique et de contrôle social des plus importantes. Parce qu'elle maîtrise les sacrements et les grands rites de passage (baptêmes, mariages, enterrements...), parce qu'elle encadre les pratiques quotidiennes en imposant des prescriptions alimentaires et des interdits sexuels, parce qu'elle détermine le temps social au travers du calendrier, parce qu'elle contrôle les cérémonies publiques (messes, processions, divertissements...), parce qu'elle forme les intellectuels et canalise leurs productions, parce qu'elle détermine fondamentalement l'outillage mental de toute une époque, il est difficile de penser que l'on puisse se réclamer d'incroyance ou d'athéisme. En effet, "dans une même génération d'une même société, il règne une similitude de coutumes et de techniques trop forte pour permettre à aucun individu de s'éloigner sensiblement de la pratique commune"¹. Renforçant ces propos, Lucien Febvre déclare "prétendre faire du XVI^{ème} siècle un siècle libertin, un siècle rationaliste...c'est la pire des erreurs...ce fut, au contraire, un siècle qui, sur toutes choses, cherchait d'abord un reflet du divin"². Ainsi, "on ne saurait mieux dire, ni plus nettement dénoncer le danger : celui de vouloir passer directement (et sans même soupçonner la difficulté) des sentiments et des idées qui sont nôtres aux sentiments et aux idées que des mots pareils, ou que les mêmes mots générateurs des plus graves confusions par leur hypothèque et fallacieuse identité -servent toujours à signifier, à quelques

¹ Bloch (M.), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, op. cit., p. 109.

² Febvre (L.), *Le problème de l'incroyance au XVI^{ème} siècle. La religion de Rabelais*, op. cit., p. 427.

siècles de distance parfois”¹ .

Au terme de cet exposé, il paraît des plus important d’entreprendre une synthèse et une critique des principaux fondements méthodologiques de l’École des “Annales”.

L’importance de celle-ci réside dans le fait qu’elle renonce à certains postulats positivistes pour unir l’interprétation compréhensive et l’analyse causale, la démarche historique et la psychologie collective, la saisie des ensembles et celle des significations.

Comme nous l’avons écrit précédemment, l’intérêt de cette école historique tient au fait qu’elle a su définir en effet les outils et conceptualiser les méthodes pour fonder une “histoire des mentalités” ou une “histoire culturelle” qui a contribué à montrer que pour chaque grande période historique il y a adéquation entre la structure sociale et l’économie psychique. Dans ces conditions, l’histoire se doit d’être la “science du changement” c’est-à-dire du “perpétuel et nécessaire réajustement à des conditions neuves d’existence matérielle, politique, morale, religieuse, intellectuelle. Science de cet accord qui se négocie, de cette harmonie qui s’établit perpétuellement et spontanément, à toutes les époques entre les conditions diverses et synchroniques d’existence des hommes : conditions matérielles, conditions techniques, conditions spirituelles”² .

Dans cette optique, et c’est en cela que cette démarche nous semble intéressante, l’École des “Annales” a engagé d’importants travaux reposant sur le postulat que l’on ne doit jamais appréhender les hommes, leurs pratiques et leurs oeuvres, indépendamment de leur contexte d’appartenance sociale et historique. On ne peut pas concevoir les autobiographies que nous avons décidées d’étudier dans ce travail en dehors de leur contexte d’énonciation et de leur environnement social et culturel. C’est ce que nous allons montrer ici en quelques mots.

Comme nous l’avons écrit au tout début de ce chapitre, on peut déceler d’une autobiographie à l’autre des récurrences dans les manières d’écrire et des similitudes dans les thèmes abordés. A la lumière

¹ Febvre (L.), “Une vue d’ensemble. Histoire et psychologie” (1938) in Febvre (L.), *Combats pour l’histoire*, op. cit., p. 213.

² Febvre (L.), “Vivre l’histoire. Propos d’initiation” (Conférence aux élèves de l’École Normale Supérieure, 1941) in Febvre (L.), *Combats pour l’histoire*, op. cit., pp. 31-32.

des enseignements de l'École des "Annales", on peut être tenté de penser que ce phénomène serait explicable par l'appartenance des universitaires à un même "environnement culturel" et par le partage d'une "commune identité" donnée par leur adhésion au monde universitaire. Le caractère stéréotypé de certaines formules et de certaines représentations, expression d'un "mélange stable de vérités trop vraies et de faussetés pas tout à fait fausses"¹ laisserait ainsi deviner le recours à des modèles et à des valeurs qui s'imposeraient d'eux-mêmes.

On peut donc voir ici à quel point nous sommes en partie redevable à cette école de pensée que nous serons pourtant amenés à dépasser.

Plus généralement, cette approche historique a contribué à faire admettre à la sociologie, la nécessité de prendre en considération les sensibilités, les représentations mentales, les perceptions et les taxinomies que les individus sont amenés à construire pour donner sens à leur environnement physique et social. Ainsi, il est important que le sociologue sache évaluer la teneur de ce travail symbolique. On ne peut donc se dispenser de rendre compte dans une étude des écritures autobiographiques des catégories mentales que ces derniers engagent dans leur appréhension d'eux-mêmes.

Comme nous l'avons ci-dessus écrit, si ce courant historiographique permet de rompre avec certains travaux biographiques qui tendent à faire croire que les hommes ou leurs oeuvres s'inscriraient dans un espace indéterminé où ces dernières n'auraient qu'à se manifester, notre angle d'approche sera amené pourtant à se distinguer de la problématique des "mentalités" où pour considérer les biographies des individus et de leurs créations on considère d'abord les déterminations sociales qui pèsent sur elles et les milieux qui les ont vu naître de telle sorte qu'elle néglige certaines méditations essentielles que l'on présentera d'ailleurs ultérieurement.

Certes, notre analyse, dans la lignée des "Annales", nécessitera, outre une réflexion sur le sens d'une telle pratique d'écriture, une interrogation méthodique et historique sur la fonction universitaire et

¹ Passeron (J.C.), "Le professeur d'enseignement supérieur. Réalité et stéréotype" in Antoine (G.), Passeron (J.C.), *La réforme de l'Université. Conservatisme et novation à l'Université*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 223.

sa redéfinition à la fin du XIX^{ème} siècle. Expliquer ces pratiques reviendra également, du fait de leur étendue, qui embrasse toutes les dimensions de la vie intellectuelle d'une époque, à analyser l'évolution et le fonctionnement de l'ensemble des mondes universitaire et littéraire. Cependant, la prise en compte de ces seules variables n'est pas, selon nous, suffisante. Il conviendra pour une meilleure compréhension de notre objet de recherche de considérer ces écritures comme des formes historiques de perception et de représentation et de rapporter celles-ci aux conditions sociales de leur production, aux espaces sociaux dans lesquels elles s'inscrivent, à la position des auteurs dans le champ universitaire et dans la structure sociale.

C'est la raison pour laquelle, on peut estimer que la démarche d'analyse représentée par l'École des "Annales" est certes prépondérante et fondamentale mais, du fait de présupposés trop généraux ou globaux qui ne prennent pas suffisamment en compte les différentes mentalités possibles au sein d'un même groupe ou d'une même configuration sociale, ne permet pas toujours de répondre valablement à l'ensemble des questions que l'on peut se poser à propos des pratiques autobiographiques et notamment celles concernant les positions sociales qui engendrent différemment la "compétence autobiographique" et la production du sens.

C'est l'ensemble de ces considérations qui justifie dès lors le choix d'une démarche d'un autre type et la priorité accordée à un autre éclairage de la vie intellectuelle. Pour cela, nous ferons référence tout au long de cette étude, comme nous l'avons signalé au début de ce chapitre, au cadre conceptuel développé par Pierre Bourdieu.

III/ REPRÉSENTATIONS SOCIALES ET STRUCTURES SOCIALES INCORPORÉES. APPROCHE GÉNÉRALE DE LA SOCIOLOGIE DE PIERRE BOURDIEU.

Comme nous venons de le mentionner, la principale référence théorique et méthodologique de notre analyse sera représentée par les recherches de Pierre Bourdieu et de tous ceux qui

s'inspirent de sa démarche où les concepts de "champ", d'"habitus", de "légitimité et de "capital" jouent un rôle central.

Afin de justifier la référence que nous ferons dans notre recherche à ce modèle conceptuel, il nous semble important, au préalable, d'explicitier, d'une part, les enjeux théoriques et méthodologiques de celui-ci et, d'autre part, les principes avec lesquels il a dû rompre pour se constituer.

Sans prétendre résumer les différents aspects de cette vaste production, nous évoquerons à nouveau nos principales hypothèses et nos concepts fondamentaux.

A) Théorie et concepts fondamentaux.

Pierre Bourdieu a pour ambition d'établir une théorie des pratiques.

Les concepts d'"habitus", de "champ" et de "capital" doivent permettre, selon ses dires, d'y parvenir et de construire, en rompant avec certaines traditions sociologiques, une théorie générale des rapports sociaux et des actions de violence symbolique.

L'agent social, selon Pierre Bourdieu, n'est ni un sujet ou une conscience, ni le simple exécutant d'un rôle ou l'incarnation d'une structure. L'action ou la pratique ne pouvant pas être la simple exécution d'une règle ou l'obéissance à une loi.

La réflexion qu'a menée cet auteur c'est précisément de savoir comment des conduites peuvent être réglées sans être le fruit de l'obéissance à des règles ? Une partie de la réponse nous serait fournie précisément par le concept d'"habitus"¹. Celui-ci doit être perçu comme "cette disposition réglée à engendrer des conduites réglées et régulières en dehors de toute référence à des règles"². Il permettrait

¹ Sur la notion d'"habitus" cf. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit. ; *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit. ; *Questions de sociologie*, op. cit. ; *Le sens pratique*, op. cit. ; *Leçon sur la leçon*, op. cit. ; *Choses dites*, op. cit. ; *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit. ; *Faisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit...Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit.

² Bourdieu (P.), *Choses dites*, op. cit., p. 81.

ainsi d'affirmer qu'à côté de la norme il y a d'autres principes producteurs et générateurs de pratiques. L'habitus, comme système de dispositions intériorisées produisant des représentations, des pratiques et des postures serait l'expression de l'intériorisation des conditions objectives d'existence et des valeurs propres à une catégorie sociale. Ainsi, ces systèmes de dispositions fonctionneraient comme des principes inconscients d'action, de perception et de réflexion.

La question qui se pose est alors de savoir quels sont les mécanismes qui font que chacun intériorise le système propre à son groupe social d'appartenance ? Pour Pierre Bourdieu, cela suppose des processus complexes d'apprentissage et de socialisation comme incorporation des structures sociales.

En résumé et pour simplifier, on peut soutenir que le concept d'"habitus" serait simultanément le résultat d'une action socialisatrice, un état habituel, une manière d'être, un acquis incorporé et, pour finir, une prédisposition, une tendance ou une propension.

Les notions complémentaires de "champ", de "trajectoire", de "capital", de "reconnaissance" et de "violence symbolique"¹ ... constituent les concepts centraux de l'œuvre de Pierre Bourdieu.

Pour cet auteur, un "champ" peut être appréhendé comme "un réseau ou une configuration de relations objectives"² entre des positions différentes. Ces positions étant définies par leur emplacement dans "la structure de la distribution des différentes espèces de pouvoir (ou de capital) dont la possession commande l'accès aux profits spécifiques qui sont en jeu dans le champ, et, du même coup, par leurs relations objectives aux autres positions (domination, subordination, homologie, etc.)"³. Ainsi, ces "microcosmes sociaux"⁴ qui sont

1 Sur ces différentes notions cf. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit. ; *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit. ; *Questions de sociologie*, op. cit. ; *Le sens pratique*, op. cit. ; *Léçon sur la leçon*, op. cit. ; *Ce que parler veut dire. Économie des échanges linguistiques*, op. cit. ; *Homo academicus*, op. cit. ; *Choses dites*, op. cit. ; *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit. ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit. ; Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), *Les héritiers. Les étudiants et la culture* (1964), n. éd., Paris, Éd. de Minuit, 1990 ; Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970), n. éd., Paris, Éd. de Minuit, 1987 ; Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit.

2 Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 72.

3 Ibid., p. 73.

4 Ibid., p. 73.

relativement autonomes et qui obéissent à des règles de fonctionnement, à des luttes et à des enjeux spécifiques dont le principal est "le monopole de la violence légitime (autorité spécifique)"¹, peuvent aussi être saisis par les déterminations et les dispositions ("habitus") qu'ils imposent à leurs occupants, agents ou institutions.

Mais comment de tels présupposés se sont-ils constitués? Sur quels principes reposent-ils? Quel est l'intérêt pour Pierre Bourdieu de réutiliser, par exemple, cette vieille notion philosophique d'"habitus"? Quelle est l'optique générale de cette sociologie? Telles sont quelques unes des questions que l'on se doit maintenant d'aborder.

1 - Dispositions et trajectoires.

Le terme d'"habitus" présente une caractéristique particulière en ceci qu'il rend compte d'un concept philosophique antérieur à l'usage qu'a pu en faire la sociologie².

Ce mot latin signifiant "manière d'être" et donnant en français le mot "habitude" provient en effet de la traduction scolastique du mot grec "hexis" utilisé par Aristote pour désigner les dispositions acquises aussi bien par le corps que par l'âme. Il ne s'agit pas dans son optique d'une disposition passagère mais d'une "qualité ou disposition permanente"³ qui peut avoir pour origine soit la nature, soit la coutume.

De plus, on note une certaine similitude entre ce terme d'"habitus" et la notion de "schème". Ce dernier mot désignant chez les Anciens "la manière d'être, le maintien, l'habillement, le costume (on appelait "schématothèque" le magasin des accessoires d'un théâtre)"⁴.

C'est ainsi qu'à l'époque médiévale, les mots "habitus" et "habit" n'ont eu de cesse de se voir confondus comme en témoigne la

¹ Bourdieu (P.), *Questions de sociologie*, op. cit., p. 114.

² Sur l'histoire du concept d'habitus cf. Héran (F.), "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, XXVIII, 3, juillet-septembre 1987, pp. 385-416.

³ Lalande (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), n. éd., Paris, P.U.F., 1988, p. 392.

⁴ Héran (F.), "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", op. cit., p. 395.

formule : "sicut vestis corpus, ita habitus animam vestit"¹ avec les deux significations "d'apparence corporelle ou vestimentaire et d'habitude"². François Héran signale à ce propos qu'à l'origine un "habit ne désignait pas n'importe quel vêtement mais une forme typique, une sorte d'uniforme : habit du moine, habit du chevalier, équipement du soldat, etc. Il s'agissait d'une apparence établie donnant à voir de quelles fonctions le porteur était, dans tous les sens du terme, investi et l'autorisant à agir conformément à ces fonctions. Ce qui explique pour une part le lien avec la notion d'habitude"³.

Au-delà de la tradition scolastique, ce terme a surtout été utilisé jusqu'au XVIII^e siècle dans le vocabulaire médical pour rendre compte de l'aspect extérieur d'une personne en tant qu'il peut traduire un état général : "Lorsqu'on demande à quelqu'un : 'comment vous portez-vous ?', on veut dire : 'Dans quel état de santé êtes-vous ?' Autrement dit : 'Dans quel habitus ?' Il répond : '*bene vel male me habeo*', 'Je vais (je suis) bien ou mal'. L'*habitus* est précisément cette espèce de qualité qui détermine un sujet *en bien ou en mal*"⁴.

Plus récemment, l'historien de l'art Erving Panofski a été amené à réfléchir à cette notion d'"*habitus*" et à l'usage que l'on peut en faire dans les sciences humaines. Ce sont précisément ses recherches⁵ qui ont été à l'origine du travail de conceptualisation réalisé par Pierre Bourdieu pour "repenser" cette notion dans le cadre du champ sociologique.

S'intéressant à l'architecture médiévale, Erving Panofsky a mis en évidence les parallélismes et les ressemblances qui pouvaient exister entre l'architecture gothique (la cathédrale) et la pensée scolastique (la somme théologique). Il nous donne à voir en effet de quelle manière le modèle de présentation littéraire découvert par la scolastique qui repose sur le principe selon lequel l'auteur doit rendre

¹ "L'*habitus* habille l'âme comme le vêtement le corps". Adage cité chez Héran (F.), "La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", op. cit., p. 389.

² Ibid., p. 389.

³ Ibid., p. 389.

⁴ Dom Pl. de Roton cité in Foulquié (P.), *Dictionnaire de la langue philosophique* (1962), n. éd., Paris, P.U.F., 1986, p. 310.

⁵ Cf. plus particulièrement Panofsky (E.), *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éd. de Minuit, 1970 ; *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

explicite l'ordonnance et la logique de son propos à travers un plan rigoureux, régit aussi l'action de l'architecte et du sculpteur.

Aux dires de l'auteur, cette découverte resterait largement insuffisante si elle stoppait là son interrogation. Il ne suffit pas, en effet, d'établir un simple parallélisme entre les structures de ces deux types d'oeuvres ou même de mettre en évidence "une homologie structurale". Encore faut-il rendre compte de ce rapport d'homologie et comprendre les conditions de son engendrement.

Ce que les architectes des cathédrales gothiques empruntent, sans le savoir, à la scolastique, c'est un certain nombre de références, de modèles, d'habitudes qu'Erving Panofsky résume sous le terme de "modus operandi". S'il en est ainsi, c'est que les bâtisseurs de cathédrales étaient soumis à l'influence constante de celle-ci qui entre 1130/1140 et 1270 environ possédait un véritable monopole d'éducation sur une aire de cinquante kilomètres environ autour de Paris. Ainsi, les bâtisseurs étaient exposés à l'influence de cette discipline tant par l'enseignement qu'ils avaient reçu que par les sermons qu'ils entendaient.

Le projet d'Erving Panofsky consistera précisément à rendre compte de ce "modus operandi". Pour cela, il invoque la production et la diffusion d'une habitude mentale qui réglerait l'acte. Il est ainsi amené à parler d'"habitus scolastique"¹ comme "force formatrice d'habitudes".

Pour l'auteur, cet habitus représenterait un ensemble de catégories mentales, de schèmes intériorisés qui seraient spécifiques à un groupe donné et qui donneraient leur cohérence et leur unité aux expressions et aux pratiques intellectuelles d'une époque. Il est donc amené à penser que l'"habitus par lequel le créateur participe de sa collectivité et de son époque... oriente et dirige, à son insu, ses actes de création les plus uniques en apparence"².

Cette habitude mentale, fruit d'un modèle de formation, serait dès lors responsable de la formation de l'architecture gothique : "dans une société où la transmission de la culture est monopolisée par une école, les affinités profondes qui unissent les oeuvres humaines (et, bien sur, les conduites et les pensées) trouvent leur principe dans l'institution scolaire investie de la fonction de transmettre consciemment

¹Bourdieu (P.), "Postface" in Panofsky (E.), *Architecture gothique et pensée scolastique*, op. cit., p. 159.

² Ibid., p. 142.

et, aussi, pour une part, inconsciemment, de l'inconscient ou, plus exactement, de produire des individus dotés de ce système de schèmes inconscients (ou profondément enfouis) qui constitue leur culture ou mieux leur habitus, bref, de transformer l'héritage collectif en inconscient individuel et commun : rapporter les oeuvres d'une époque aux pratiques de l'école c'est donc se donner un des moyens d'expliquer non seulement ce qu'elles proclament, mais aussi ce qu'elles trahissent en tant qu'elles participent de la symbolique d'une époque et d'une société"¹.

C'est pour cela qu'il lui paraît important d'explicitier les conditions de constitution et de transmission de ces habitudes mentales. Pour cela, il s'intéresse tout particulièrement aux fondements de l'organisation de l'université parisienne du XIII^{ème} siècle, à ses traditions et aux fonctions pédagogiques que Thomas d'Aquin par exemple lui assignait expressément.

Pour Pierre Bourdieu, cette démonstration constitue une contribution exemplaire "à une histoire sociale des modes conventionnels de connaissance et d'expression : cela pourvu que, rompant radicalement avec la tradition idéaliste des 'formes symboliques', on s'efforce de référer systématiquement les formes historiques de perception et de représentation aux conditions sociales de leur production et de leur reproduction (par une éducation expresse ou diffuse), c'est-à-dire à la structure des groupes qui les produisent et les reproduisent et à la position de ces groupes dans la structure sociale"².

C'est en référence à de nombreux travaux et notamment à ceux d'Erving Panofsky que Pierre Bourdieu a été amené à réfléchir à ce concept d'"habitus".

Cet auteur tend à affirmer que les dispositions des agents, leur habitus, c'est-à-dire les structures mentales à travers lesquelles ils appréhendent leur environnement et agissent, sont pour l'essentiel, d'une part, le produit de l'intériorisation des structures du monde social au travers des expériences socialisatrices de l'enfance, et, d'autre part, le fruit d'expériences diverses tant sociales, familiales, scolaires que professionnelles. Ainsi, l'agent serait "la trace individuelle de toute une

¹ Bourdieu (P.), "Postface", op. cit., pp. 147-148.

² Bourdieu (P.), *Le sens pratique*, op. cit., note, p. 160.

histoire collective"¹ . On peut donc considérer l'habitus comme "le support matériel de la mémoire collective", comme l'"instrument d'un groupe" qui "tend à reproduire dans les successeurs l'acquis des prédécesseurs, ou, tout simplement, les prédécesseurs dans les successeurs"² .

Ainsi, les agents participant aux mêmes conditions économiques et sociales ou partageant les mêmes expériences culturelles agiraient en fonction de systèmes de jugements et de valeurs qui ne se distingueraient que faiblement : "les différentes classes de systèmes de préférences correspondent à des classes de condition d'existence, donc des conditionnements économiques et sociaux, imposant des schèmes de perception, d'appréciation et d'action différents"³ . L'histoire d'un individu traduit donc une certaine forme de l'histoire collective de son groupe social.

Etant donné qu'il n'y a pas, malgré ces considérations, deux histoires individuelles identiques, il n'y aura donc pas, aux dires de Pierre Bourdieu, deux habitus semblables bien que l'on puisse mettre en évidence d'après lui des classes d'expériences différentes donc des groupes d'habitus distincts.

Cette "Histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle (et qui) est la présence agissante de tout le passé dont il (l'habitus) est le produit"⁴ serait donc l'expression de l'expérience durable d'une position donnée dans le monde social. Dans ces conditions, "parler d'habitus, c'est poser que l'individuel, et même le personnel, le subjectif est social, collectif. L'habitus est une subjectivité socialisée"⁵ .

Pour rendre compte des conditions de production des habitus "sous le rapport des conditions élémentaires d'existence et des conditionnements qu'elles imposent"⁶ , Pierre Bourdieu a donc été amené à conceptualiser ce qu'il appelle "l'espace social". Selon cet

¹ Bourdieu (P.), *Choses dites*, op. cit., p. 129.

² Bourdieu (P.), "Avenir de classe et causalité du probable", *Revue française de sociologie*, 15, 1974, pp. 29-30.

³ Bourdieu (P.), *Le sens pratique*, op. cit., p. 129.

⁴ Ibid., p. 91.

⁵ Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 101.

⁶ Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., p. 128.

auteur, pour l'appréhender, il convient de définir "trois dimensions fondamentales" à savoir "le volume du capital, la structure du capital et l'évolution dans le temps de ces deux propriétés (manifestée par la trajectoire passée et potentielle dans l'espace social)"¹.

Les "différences primaires" qui "distinguent les grandes classes de conditions d'existence" et qui sont autant de "ressources" et de "pouvoirs effectivement utilisables" sont les capitaux économique, culturel, social et symbolique². Dans ces conditions, les différentes classes sociales ou fractions de classe "se distribuent ainsi depuis celles qui sont les mieux pourvues à la fois en capital économique et en capital culturel jusqu'à celles qui sont les plus démunies sous ces deux rapports"³.

Dans sa définition de la classe sociale par le volume et la structure du capital, Pierre Bourdieu définit ce qu'il nomme le "capital économique"⁴ que l'on peut saisir par des indicateurs tels que le revenu moyen, la répartition du revenu, la détention de valeurs ou le statut d'occupation du logement.

La théorie de l'"espace social" que cherche à construire Pierre Bourdieu le conduit aussi à concevoir un concept plus fondamental encore à savoir celui de "capital culturel"⁵. Selon lui, "Le capital culturel peut exister sous trois formes : à l'état incorporé, c'est-à-dire sous la forme de dispositions durables de l'organisme ; à l'état objectivé, sous la forme de biens culturels, tableaux, livres, dictionnaires, instruments, machines, qui sont la trace ou la réalisation de théories ou de critiques de ces théories, de problématiques, etc ; et enfin à l'état institutionnalisé, forme d'objectivation qu'il faut mettre à part parce que, comme on le voit avec le titre scolaire, elle confère au capital culturel

¹ Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., p. 128.

² Ibid., p. 128.

³ Ibid., p. 128.

⁴ Cf. Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit.

⁵ Sur ce concept cf. Pierre Bourdieu, "Les trois états du capital culturel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30, novembre-décembre 1979, pp. 3-6 ; *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit. ; *Questions de sociologie*, op. cit. ; *Choses dites*, op. cit. ; *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit. ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit. ; Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, op. cit. ; Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, op. cit. ; Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit.

qu'elle est censée garantir des propriétés tout à fait originales"¹.

Le "capital social"², autre concept central de la sociologie de Pierre Bourdieu, rassemble "l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance"³. De mêmes, ces ressources peuvent provenir de l'appartenance à un groupe "comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles"⁴.

Définir le "capital symbolique"⁵, autre concept prépondérant de la sociologie de Pierre Bourdieu, nous paraît, dans le cadre de notre recherche, particulièrement nécessaire. Ce capital a une signification, en effet, bien spécifique. Sa conceptualisation résulte de la nécessité de comprendre plus précisément les phénomènes proprement symboliques comme l'honneur ou le prestige. Ainsi, ce capital est perçu et conçu plus particulièrement comme le crédit et l'autorité que confèrent à un agent la reconnaissance et la possession des trois autres formes de capital : les capitaux économique, social et culturel. Pour Pierre Bourdieu le capital symbolique "est un crédit, mais au sens plein du terme, c'est-à-dire une espèce d'avance, d'escompte, de créance, que la croyance du groupe peut seule accorder à ceux qui lui donnent le plus de garanties matérielles et symboliques..."⁶. C'est grâce notamment à des "stratégies d'accumulation de capital symbolique" que "le capital va au capital"⁷ et que l'on peut acquérir un surcroît de crédit. On peut

¹ Bourdieu (P.), "Les trois états du capital culturel", op. cit., p. 3.

² Cf. plus précisément Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit. ; *Questions de sociologie*, op. cit. ; "Le capital social. Notes provisoires", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, janvier 1980, pp. 2-3 ; *Choses dites*, op. cit. ; *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit. ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit. ; Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit.

³ Bourdieu (P.), "Le capital social. Notes provisoires", op. cit., p. 2.

⁴ Ibid., p. 2.

⁵ Cf. plus précisément Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit. ; *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit. ; *Questions de sociologie*, op. cit. ; *Choses dites*, op. cit. ; *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, op. cit. ; *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit. ; Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit.

⁶ Bourdieu (P.), *Le sens pratique*, op. cit., pp. 203-204.

⁷ Ibid., p. 204.

donc considérer que la légitimité intellectuelle en tant que produit de la reconnaissance du champ intellectuel est une valeur fondamentalement symbolique. Elle exclut, en effet, l'intérêt commercial et la recherche du profit économique quoiqu'elle puisse, dans certaines conditions, le procurer.

D'une manière plus générale, il semble très important, comme le signale à maintes reprises Pierre Bourdieu, d'explicitier la relation qui se joue entre l'"habitus", les positions sociales et les "champs sociaux". Cette démarche représenterait ainsi la seule manière rigoureuse de réintroduire les agents et leurs actions.

Ces concepts centraux de la sociologie de Pierre Bourdieu définissent des types de rapports. Ils ne fonctionnent, en effet, qu'en relation les uns avec les autres.

Un "champ" peut être défini, d'une part, comme un ensemble de relations objectives fonctionnant selon une logique qui leur est propre et dont il faut tenir compte pour en expliquer l'évolution et, d'autre part, comme autant de rapports sociaux matérialisés dans certaines formes de pouvoir ou de "capital". Ainsi, le "champ" est un lieu de lutte qui a pour enjeu essentiel de déterminer à la fois les conditions et les critères de l'appartenance et la hiérarchie des propriétés pertinentes. Cette dernière étant capable de produire, en fonctionnant comme "capital", des profits spécifiques.

Ainsi, le "champ", comme "espace social" historiquement constitué, avec ses institutions spécifiques et ses lois de fonctionnement, est lié, comme nous venons de l'écrire, à l'existence d'enjeux, d'intérêts et de capitaux spécifiques. Ces éléments conduisent dès lors Pierre Bourdieu à présenter l'ensemble de l'espace social comme un système de marchés où s'affrontent des capitaux, des biens et des intérêts spécifiques.

Admettre l'existence de ces différents capitaux et intérêts revient à reconnaître, de ce fait, l'enjeu spécifique des luttes qui caractérisent chaque champ. Un champ se définit, en effet, par des enjeux et des intérêts spécifiques irréductibles à ceux qui sont propres à d'autres champs.

Généralement, ce qui est au fondement de ces luttes internes, quel que soit le champ à considérer, c'est la maîtrise de

l'autorité qui dépend de la structure de la distribution du capital spécifique. On peut donc dire que ces luttes sont des luttes symboliques qui ont pour enjeu principal le pouvoir, la reconnaissance et la légitimité.

De plus, le rapport entre les deux concepts d'"habitus" et de "champ" (impliquant celui de "capital") est, avant tout, une "relation de conditionnement" : "le champ structure l'habitus qui est le produit de l'incorporation de la nécessité immanente de ce champ ou d'un ensemble de champs plus ou moins concordants..."¹ . Dans ces conditions, la plupart des actions et, plus largement, des trajectoires sociales sont donc le produit de la rencontre entre un "habitus" et un "champ social" c'est-à-dire entre deux histoires plus ou moins concordantes.

Dans son article intitulé "l'illusion biographique", Pierre Bourdieu utilise la métaphore du plan de métro pour mieux nous faire saisir ce qu'il convient d'entendre par "trajectoire sociale"² . Pour cet auteur, le plan ou le réseau doivent être envisagés en effet comme un schéma déterminant et façonnant les trajectoires et les déplacements des voyageurs.

Au-delà de cette métaphore, Pierre Bourdieu démontre que l'histoire individuelle, dans toute sa singularité, est partiellement "déterminée". Les différents événements biographiques représentent, selon lui, autant de positionnements dans l'espace social et dans la structure de la distribution des différentes espèces de capital. Ainsi, à un volume donné de "capital hérité" correspondrait un "faisceau de trajectoires à peu près équiprobables conduisant à des positions à peu près équivalentes"³. C'est le "champ des possibles objectivement offert à un agent déterminé"⁴ .

On ne peut donc comprendre une trajectoire sociale, d'une part, qu'en reconstruisant les états et les situations successives du ou des champ dans lesquels elle s'est déroulée et, d'autre part, qu'en considérant l'ensemble des relations qui ont uni l'individu concerné à

¹ Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p.102.

² Bourdieu (P.), "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, pp. 69-72.

³ Bourdieu (P.), *La distinction. Critique sociale du jugement*, op. cit., p. 122.

⁴ Ibid., p. 122.

l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et confrontés à la même réalité. Cette double perspective théorique induit deux "conséquences" méthodologiques concomitantes.

En tout premier lieu, il semble dès plus important, afin de rendre compte de la trajectoire sociale d'un individu, de reconstruire le système des relations sociales et professionnelles dans lesquelles il s'est trouvé inséré : "essayer de comprendre une vie comme une série unique et à soi suffisante d'événements successifs sans autre lien que l'association à un 'sujet' dont la constance n'est sans doute que celle d'un nom propre, est à peu près aussi absurde que d'essayer de rendre raison d'un trajet dans le métro sans prendre en compte la structure du réseau, c'est-à-dire la matrice des relations objectives entre les différentes stations"¹.

De plus, la trajectoire de l'individu que l'on cherche à appréhender doit être envisagée et replacée dans celle que parcourt sa catégorie sociale. Ainsi, les trajectoires particulières dépendent non seulement de la position définie de l'individu dans son groupe mais aussi de la pente et de la trajectoire collective de ce dernier.

A ce stade de notre réflexion, il nous paraît primordial de revenir sur une dimension importante du champ des études sociologiques à savoir le questionnement que différents auteurs, dont Pierre Bourdieu, n'ont eu de cesse de mener concernant les luttes symboliques pour la légitimité et la reconnaissance sociale.

2 - Espace social et espace symbolique.

Comme nous l'avons formulé dans notre corps d'hypothèses, nous posons comme postulat que les écritures autobiographiques désignent et traduisent le droit de revendiquer un pouvoir symbolique particulier : celui que détiennent certaines personnes de produire les outils permettant d'offrir les conditions adéquates de leur propre perception sociale. Pouvoir provenant notamment, dans le cadre de notre recherche, de l'accumulation par les universitaires concernés

¹ Bourdieu (P.), "L'illusion biographique", op. cit., p. 71.

de différents titres intellectuels. Ainsi, l'efficacité sociale de ces discours qui visent à "faire advenir ce qu'il(s) énoncent dans l'acte même de l'énoncer" serait donc "proportionnelle à l'autorité" de ceux qui les formulent¹.

C'est une des raisons pour lesquelles il nous paraît essentiel d'envisager plus profondément en quoi consiste ce pouvoir.

Pour cela, nous reviendrons, d'une part, sur quelques référents théoriques fondamentaux et, d'autre part, sur ce que nous dit Pierre Bourdieu concernant cette question.

Comme il le rappelle², Karl Marx, Émile Durkheim et Max Weber partagent une même conviction à savoir que la genèse et les fonctions du symbolique sont sociales.

Max Weber a souvent rappelé que "tout groupe social a besoin de construire, dans son langage et son système de valeurs, l'image d'un 'cosmos doté de sens'"³. Il a mis en évidence en effet dans plusieurs de ses écrits que les différents systèmes symboliques ont très souvent une fonction de légitimation et de justification de l'ordre social ou d'une position sociale particulière⁴. Pour Max Weber, cette fonction de légitimation du rang social peut se faire par la religion, la culture, le mérite ou le titre scolaire. L'école contribuant en effet comme l'ont montré Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron⁵ à la légitimation des différences de rang dans la hiérarchie sociale. Les titres scolaires doivent dès lors être considérés comme des titres de noblesse capables d'être convertis en un véritable "crédit social"⁶.

Max Weber a mis en évidence que les différents groupes sociaux peuvent trouver dans des idéologies religieuses des

1 Bourdieu (P.), "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", op. cit., p. 66.

2 Bourdieu (P.), "Genèse et structure du champ religieux", op. cit.

3 Passeron (J.C.), "Introduction" in Weber (M.), *sociologie des religions*, Paris, Éd. Gallimard, 1996, p. 36.

4 Cf. Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1964), n. éd., Paris, Plon, 1985 ; *Économie et société* (1971), n. éd., Paris, Plon, 1995, 2 t.

5 Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, op. cit. ; *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, op. cit.

6 Bourdieu (P.), Saint-Martin (M.) de, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français", op. cit., p. 155.

compensations, des raisons d'être¹ et des "justifications d'exister comme ils existent dans une position sociale déterminée"². Ainsi, ces formes différenciées de justification sont au principe de toutes les "théodicées sociales"³ qui constituent immanquablement aux dires de Pierre Bourdieu des "sociodicées". Max Weber indique à ce propos que "si l'on voulait caractériser d'un mot les types représentatifs des couches qui ont porté et propagé ce que l'on appelle les religions universelles, on pourrait dire que dans le confucianisme c'est la bureaucratie qui organise le monde, dans l'hindouisme le mage qui ordonne le monde, dans le bouddhisme le moine mendiant qui erre à travers le monde, dans l'islamisme le guerrier qui subjugué le monde, dans le judaïsme le marchand ambulancier, dans le christianisme le compagnon itinérant. Ce ne sont pas leurs professions que ces gens représentent, ni leurs intérêts de classe matériels, mais ils sont plutôt les agents idéologiques de telle éthique ou de telle doctrine de salut qui s'allie le plus facilement à leur position sociale"⁴. On peut donc voir de quelle manière la religion est amenée à revêtir "une fonction idéologique, fonction pratique et politique d'absolutisation du relatif et de légitimation de l'arbitraire qu'elle ne peut remplir qu'en tant qu'elle assure une fonction logique et gnoseologique"⁵.

Les demandes religieuses tendent à s'organiser autour de deux pôles qui correspondent aux types extrêmes de situation sociale, soit les demandes de légitimation de l'ordre établi propres aux classes privilégiées, soit les demandes de compensation propres aux classes défavorisées (religion de salut).

Les catégories privilégiées "assignent plutôt à la religion le rôle premier de 'légitimer' leur propre situation sociale et leur propre façon de vivre"⁶ alors que les couches défavorisées "comblent la

1 Weber (M.), "Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) in Weber (M.), *Économie et société*, t.2, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, op. cit., pp. 145-409.

2 Bourdieu (P.), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, 1, 1971, p. 9.

3 Ibid., p. 9.

4 Weber (M.), "Ordres, classes et religion", *Économie et société*, t. 2, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, op. cit., p. 275.

5 Bourdieu (P.), "Genèse et structure du champ religieux", op. cit., p. 310.

6 Weber (M.), *Économie et société*, t.2, op. cit., p. 251.

lacune entre ce qu'ils sont et ce qu'ils ne peuvent pas prétendre 'être' soit en se référant à la dignité de ce qu'ils seront un jour, de ce qu'ils sont 'appelés à être par vocation' dans une vie future, ici-bas ou dans l'autre monde..."¹.

Max Weber a notamment mis en évidence, par exemple, que les milieux urbains et les professions urbaines sont particulièrement propices à la "rationalisation" et à la "moralisation" des besoins religieux².

Max Weber observe de plus que des concepts tels que "faute", "rédemption", "humilité" religieuses sont étrangers et opposés au sentiment de dignité propre à toutes les couches politiquement dominantes et en particulier à la noblesse guerrière³ : "Tout besoin de salut étant l'expression d'une sorte de 'détresse', l'oppression économique ou sociale se trouve à l'origine des croyances en la rédemption ; sans en être la source exclusive, elle est, par nature, l'une des plus efficaces. Toutes choses égales d'ailleurs, les couches aux privilèges économiques et sociaux positifs n'éprouvent pour ainsi dire pas, d'elles-mêmes, ce besoin de salut"⁴.

De même, il a révélé de quelle manière les intellectuels "appartenant à des classes relativement bien pourvues en avantages sociaux et économiques"⁵ en général et "l'intellectualisme prolétaroïde"⁶ en particulier ont "besoin de systématisation"⁷. Pour Max Weber, la petite bourgeoisie que peuvent représenter les enseignants de toutes sortes développe un système de valeurs constitué des "vertus" de probité, de minutie, de rigorisme moral et surtout la propension à l'indignation morale. Cette inclination à l'ascétisme et au moralisme qui s'oppose tant au rigorisme de la paysannerie qu'au scepticisme aristocratique ou populaire est caractéristique de la part de cette catégorie sociale d'un besoin de systématisation. Selon Max Weber : "Le salut que cherche l'intellectuel est toujours fondé sur une 'nécessité (ou

¹ Weber (M.), *Économie et société*, t.2, op. cit., p. 250.

² Cf. Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit. ; "Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)", op. cit.

³ Weber (M.), "Ordres, classes et religion", op. cit., p. 229.

⁴ Weber (M.), *Économie et société*, t.2, op. cit., p. 251.

⁵ Ibid., p. 269.

⁶ Ibid., p. 269.

⁷ Bourdieu (P.), "Une interprétation de la théorie de la religion selon max Weber", op. cit., p. 11.

détresse) intérieure' ; c'est pourquoi il est, d'une part, plus étranger à la vie et, d'autre part, plus enclin à s'appuyer sur des principes, plus systématiques que dans le cas du salut propre aux couches non privilégiées reposant sur une 'nécessité (ou détresse) extérieure'. L'intellectuel cherche par des voies diverses, dont la casuistique s'étend à l'infini, à conférer de bout en bout un 'sens' à sa façon de vivre, il cherche l'"unité" avec lui-même, avec les autres hommes et avec le cosmos. C'est lui, l'intellectuel, qui conçoit le 'monde' comme un problème de 'sens'. Du fait que l'intellectuel repousse la croyance à la magie, les processus de ce monde se 'désenchangent', perdent leur sens magique, ils 'sont' et 'se passent' seulement, ils ne 'signifient' plus rien. D'où un accroissement pressant de l'exigence pour que le monde et la 'façon de vivre' ne fassent qu'un tout soumis à un ordre ayant une 'signification'"¹. Dans ces conditions, "Les conflits entre ce postulat, les réalités du monde tel qu'il est organisé, et les possibilités offertes à la façon de vivre dans le monde, conditionnent la fuite hors du monde caractéristique des intellectuels. Celle-ci peut être une fuite dans la solitude absolue, ou bien, sous une forme plus moderne, une fuite dans une 'nature' restée à l'abri du contact des institutions des hommes (Rousseau). Ou encore ce peut être un romantisme qui fuit le monde en fuyant vers le 'peuple' que les conventions humaines n'ont pas contaminé (les narodnitschestvo russes). Cette fuite peut se faire aussi plus contemplative ou plus ascétiquement active, elle peut être plus encline à chercher le salut personnel ou plus portée vers une transformation du monde collective, éthique et révolutionnaire"². Nous supposons ici que les écritures autobiographiques que nous allons envisager traduisent quelques unes des formes de l'esprit de sérieux et du souci de cohérence dans lesquels Max Weber voyait les traits typiques du Christianisme des couches de la petite bourgeoisie.

Les différentes classes ou fractions de classe sont non seulement conduites à trouver des justifications à leur existence sociale mais sont aussi engagées dans des luttes proprement symboliques pour imposer la définition d'elles-mêmes et du monde social la plus conforme à leurs intérêts. Comme Pierre Bourdieu est amené à le rappeler souvent

¹ Weber (M.), *Économie et société*, t.2, op. cit., p. 268.

² Ibid., p. 268.

une analyse en terme de classé sociale doit savoir prendre en compte, comme l'a indiqué Max Weber, non seulement la situation et la position de celle-ci dans la structure sociale c'est-à-dire les relations qu'elle entretient avec les autres classes sociales mais aussi bon nombre de propriétés qui fait que les individus qui la composent entrent dans des relations symboliques, dans des luttes symboliques, dans des stratégies distinctives.

Constatant en effet que le pouvoir économique ne constitue pas nécessairement le fondement légitime de la reconnaissance sociale, Max Weber est conduit à distinguer la "classe sociale" comme groupe d'individus partageant la même "situation de classe" c'est-à-dire les mêmes modalités d'existence et la "condition", "l'ordre" ou le "statut" comme ensemble d'individus définis par une certaine position dans la hiérarchie de l'honneur et du prestige¹.

Pour une meilleure compréhension de notre propos, analysons de plus près le texte de Max Weber.

Pour ce dernier, la "situation de classe" représente "la chance typique qui, dans un régime économique donné, résulte du degré auquel et des modalités d'utilisation selon lesquelles un individu peut disposer (ou ne pas disposer) de biens ou de services afin de se procurer des rentes ou des revenus ; chance qui doit être évaluée sous les trois chefs de sa capacité à se procurer ces biens, de ses conditions de vie extérieure, de sa destinée personnelle"². Ainsi, on peut dire, pour synthétiser et pour simplifier, que Max Weber conçoit les classes sociales dans leur rapport à la production et à l'acquisition de biens,

Ce dernier arrive à désigner, par le concept de "condition", "un privilège positif ou négatif de considération sociale revendiquée de façon efficace, fondé sur :

a) le mode de vie, par conséquent

b) le type d'instruction formelle, (articulé en) préceptes (a) empiriques ou (b) rationnels, et la possession des formes de vie correspondantes,

c) le prestige de la naissance ou le prestige de la profession.

En pratique, la condition s'exprime avant tout par :

¹ Cf. Weber (M.), "Ordres et classes", op. cit., pp. 391-400.

² Ibid., p. 391.

(a) le connubium,

(b) la commensalité, éventuellement

(c) souvent, l'appropriation monopolistique de chances privilégiées de profit ou l'aversion pour certains genres de profit,

(d) des conventions ('traditions') autres, liées à la condition"¹.

Comme on peut s'en rendre compte, la "condition" n'est pas nécessairement déterminée par la "situation de classe". En effet, "la possession de l'argent et la situation d'entrepreneur ne qualifient pas en elles-mêmes la condition, bien qu'elles puissent y conduire ; le défaut de fortune n'est pas une disqualification en lui-même, bien qu'il puisse y conduire"². Toutefois, dans une certaine mesure, elle peut "codéterminer une situation de classe" à partir du moment où, par exemple, "la situation de classe d'un officier, d'un fonctionnaire, d'un étudiant, déterminée par leur fortune, peut être extrêmement différente sans que se différencie leur condition, puisque le mode de vie créé par l'éducation est le même eu égard aux éléments qui décident de la condition de quelqu'un"³. Ainsi, tous les traits que Max Weber assigne à la condition sociale relèvent donc de l'ordre symbolique comme le style de vie, les privilèges honorifiques ou les règles et interdits. C'est dire que les différences proprement économiques sont doublées par ce que Pierre Bourdieu nomme des "distinctions symboliques" qui "transmue(nt) les biens en signes, les différences de fait en distinctions signifiantes"⁴.

Dans la réflexion que mène Max Weber sur les principes de constitution des groupes sociaux, ce dernier a été amené à désigner par le concept d'"ordre" l'ensemble des groupements qui se "forment de préférence à partir de la couverture monopolistique...des besoins de caractère patrimonial, que celle-ci soit liturgique, féodale, ou liée à une condition sociale"⁵. Ainsi, un "ordre" représente un groupe d'individus qui revendique non seulement une "considération particulière" mais aussi, le

¹ Weber (M.), "Ordres et classes", op. cit., pp. 395-396.

² Ibid., p. 396.

³ Ibid., p. 396.

⁴ Bourdieu (P.), "Condition de classe et position de classe", *Archives européennes de sociologie*, VII, 1966, p. 214.

⁵ Weber (M.), "Ordres et classes", op. cit., p. 397.

plus souvent, "un monopole particulier à leur condition"¹. Les "ordres" peuvent donc se constituer à partir d'un mode de vie, de la profession exercée ou encore naître "d'un charisme héréditaire, de la revendication de prestige acceptée, en vertu de l'origine sociale (ordres fondés sur la naissance)...de l'appropriation monopolistique des pouvoirs politiques ou hiéocratiques (ordres politiques ou hiéocratiques)"².

Comme nous l'avons déjà précisé ci-dessus, les différentes classes sociales sont portées non seulement à rechercher des justifications à leur existence mais aussi à entrer dans des luttes symboliques et distinctives afin d'imposer les définitions les plus légitimes d'elles-mêmes. Aux dires de Pierre Bourdieu, de toutes les distinctions les plus "prestigieuses", "la culture", "le vêtement" ou "le langage" constituent les différences les plus significatives dans la mesure où elles "symbolisent le plus clairement la position dans la structure sociale" et "parce qu'elles entendent apparaître comme des propriétés essentielles de la personne, comme un être irréductible à l'avoir, bref comme une nature, mais, paradoxalement, une nature cultivée, une culture devenue nature, une grâce et un don. L'enjeu du jeu de la divulgation et de la distinction n'est autre chose, on le voit, que l'excellence humaine, cela même que toute société reconnaît en l'homme cultivé"³.

Ainsi, les stratégies distinctives doivent dès lors être envisagées comme des luttes sociales qui ont pour enjeu le monopole de la violence symbolique considérée, aux dires de Pierre Bourdieu, comme cette forme particulière de pouvoir et de capital qui a pour fonction de faire reconnaître et de faire admettre l'arbitraire des rapports sociaux c'est-à-dire le "pouvoir d'imposer (voir d'inculquer) des instruments de connaissance et d'expression (taxinomies) arbitraires (mais ignorés comme tels) de la réalité sociale"⁴. Ainsi, on voit mieux en quoi les stratégies d'accumulation et de gestion d'un capital symbolique peuvent constituer un mode d'accès essentiel au pouvoir social.

Si le capital symbolique doit être considéré comme l'ensemble des qualités extraordinaires attribuées à un groupe donné ou à une personne particulière, on doit s'interroger toutefois sur les modalités

¹ Weber (M.), "Ordres et classes", op. cit., p. 396.

² Ibid., p. 396.

³ Bourdieu (P.), "Condition de classe et position de classe", op. cit., p. 214.

⁴ Bourdieu (P.), "Sur le pouvoir symbolique", op. cit., p. 409.

concrètes de ce travail de catégorisation. Pour cela, il nous semble important de revenir aux textes de Max Weber qui nous aident à voir de quelle manière le capital symbolique peut être une autre façon de désigner ce qu'il appelle "charisme" ou "domination charismatique"¹ : "nous appellerons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un 'chef'"² . Il paraît important de préciser à nouveau que pour cet auteur, la notion de "charisme" qui est au fondement d'une croyance collective est susceptible de déterminer la conduite de toute personne qui se croit investie d'une mission de nature religieuse, mais aussi politique, éthique ou autre. Selon Max Weber, ce qui caractérise en propre et pour résumer le charisme c'est, d'une part, qu'il est une manifestation exceptionnelle qui se situe hors du commun et qui met en question l'ordre établi et, d'autre part, qu'il doit être reconnu par des partisans qui se dévouent à sa cause. Sans adeptes, le projet perdrait en effet toute signification. Mais pour susciter et entretenir la foi de ses fidèles, il est nécessaire que le chef charismatique confirme sans cesse sa vocation par des actes exceptionnels. C'est dans ces conditions que petit à petit s'établit au sein du mouvement charismatique une hiérarchie interne composée des hommes de confiance et des disciples qui forment l'entourage du porteur de charisme.

Ces qualités extraordinaires peuvent appartenir en propre à un individu comme le charisme personnel du prophète et du chef politique ou bien leur être dévolues, déléguées de façon dépersonnalisée, par voie institutionnelle. Max Weber met en évidence

¹ Cf. Weber (M.), "La domination charismatique" in Weber (M.), *Économie et société*, t.1, *Les catégories de la sociologie*, op. cit., pp. 320-325 ; "La routinisation du charisme" in Weber (M.), *Économie et société*, t.1, *Les catégories de la sociologie*, op. cit., pp. 326-336 ; "Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)", op. cit., pp. 145-409.

² Weber (M.), "La domination charismatique", op. cit., p. 320.

en effet l'existence d'un "charisme de fonction"¹, concept que Pierre Bourdieu résume sous le vocable de "charisme d'institution"² ou de "capital institutionnel d'autorité"³ en ce sens que le charisme n'est plus lié à un individu mais à la fonction qu'il assume. Le prêtre, par exemple, reçoit sa qualité charismatique par l'ordination comme rite d'investiture ; ce qui lui permet d'accéder à la grâce et à la fonction de médiateur. Pour Max Weber, "le prêtre est au service d'une tradition sacrée, tandis que le prophète revendique son autorité en invoquant une révélation personnelle ou en se réclamant d'un charisme... Par contraste avec le prophète, c'est en vertu de sa charge que le prêtre dispense les biens de salut... Le prêtre reste légitimé par sa charge de membre d'une entreprise sociétisée de salut, tandis que le prophète, de même que le magicien charismatique, agit purement et simplement en vertu d'un don personnel"⁴. Ainsi, à la différence des entreprises prophétiques, les "bureaucratie(s) religieuse(s)"⁵ font en sorte que le charisme devienne l'objet d'une éducation avec divers degrés dans l'initiation. L'enseignant, autre exemple, a acquis de même une "délégation d'autorité"⁶ c'est-à-dire le droit à enseigner ; ce qui fonde aussi sa pratique et la légitimité de celle-ci. On peut donc résumer l'ensemble de ces propos en disant que le maître, comme le prêtre, a une autorité reconnue parce qu'"il est l'organe d'une grande personne morale qui le dépasse"⁷.

Ce "charisme d'institution" qui est la manifestation historique de l'institutionnalisation du message religieux primitif et de la "routinisation" du charisme dans une nouvelle tradition implique, comme Max Weber l'a suggéré, que certains personnels monopolisent la manipulation des biens religieux en constituant et en imposant notamment un corps de doctrines. Max Weber a en effet montré que la production et la gestion de ces biens sont devenus historiquement le monopole d'un "corps de

¹ Weber (M.), *Économie et société*, t. 1, op. cit., p. 329.

² Bourdieu (P.), Passeron (J.C.), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, op. cit., p. 155.

³ Bourdieu (P.), *Questions de sociologie*, op. cit., p. 140.

⁴ Weber (M.), *Économie et société*, t.2, op. cit., pp. 190-191.

⁵ Bourdieu (P.), "Une interprétation de la théorie de la religion selon max Weber", op. cit., p. 6.

⁶ Bourdieu (P.), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, op. cit., p. 113.

⁷ Durkheim (É.), *Éducation et sociologie* (1922), n. éd., Paris, P.U.F., 1985, p. 68.

spécialistes de la gestion des biens de salut"¹ ; corps relativement autonome par rapport aux instances économiques et politiques.

Comme Max Weber a pu le faire pour l'histoire des religions, il convient ici de réfléchir aux conditions et aux conséquences sociales de l'autonomisation et de la monopolisation par un corps de spécialistes des instruments de production et de distribution du savoir. Aux dires d'Émile Durkheim², il existerait une filiation historique entre la cléricature et le professorat. Cette liaison pourrait s'observer dans les analogies qui existent, d'après Jean-Claude Passeron, entre "un système d'enseignement institutionnalisé" et "les institutions religieuses à vocation universaliste (Églises)"³. Elles se donneraient à lire dans "quelques grandes fonctions sociales et symboliques" comme, d'une part, l'"encadrement des masses", le "quadrillage du territoire", l'"autoperpétuation dans le temps" et la "revendication d'un monopole de légitimité" et, d'autre part, "des mécanismes analogues d'autoreproduction : spécialisation et conformisation de ses agents de diffusion, minimisation des risques de déformation du message au cours du temps ou à travers l'espace"⁴.

Pierre Bourdieu voit dans l'autonomie des champs religieux et culturels la condition essentielle d'une économie du symbolique caractérisée par une logique de fonctionnement spécifique et par des pratiques et des intérêts particuliers. C'est, par exemple, dans cette tendance à l'autonomisation de l'école qu'Émile Durkheim, dans *L'évolution pédagogique en France*, faisait reposer la persistance des modèles scolaires, des formes d'exercices, des habitudes mentales, au travers des restructurations institutionnelles ou idéologiques.

Ainsi, plus cette autonomie est accentuée, plus il convient de chercher dans l'état et le fonctionnement de ces champs l'explication des prises de position, des pratiques et des stratégies c'est-à-dire des conduites orientées par la relation entre les ressources disponibles et la "conjoncture particulière du champ"⁵. L'habitus "comme social fait

¹ Bourdieu (P.), "Genèse et structure du champ religieux", op. cit., p. 302.

² Durkheim (É.), *Éducation et sociologie*, op. cit. ; *L'évolution pédagogique en France* (1938), n. éd., Paris, P.U.F., 1990.

³ Passeron (J.P.), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Éd. Nathan, 1991, p. 93.

⁴ Ibid., p. 93.

⁵ Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 104.

corps"¹ fonctionnant dès lors comme un sens ou une "connaissance pratique"² qui donne leur forme aux stratégies. L'évolution et la transformation des différents champs sociaux s'engendreraient dès lors dans les conflits et les alliances entre les différentes positions au terme desquels se définit une hiérarchie de légitimités.

En tant que produits de la reconnaissance des différents champs sociaux, les légitimités intellectuelle, religieuse ou autres, sont quasiment toujours des valeurs symboliques qui excluent la logique commerciale ou la recherche du profit économique. Ces dénégations sont en parfaite adéquation avec le charisme qui est "spécifiquement étranger à l'économie"³. Ce que Max Weber souligne c'est que là où le charisme apparaît, il constitue "une 'vocation' au sens emphatique du terme : en tant que 'mission' ou 'tâche'" intérieure. Dans son type pur, il dédaigne ou il rejette l'utilisation économique de la grâce comme source de revenus..."⁴.

Si l'on envisage le monde universitaire, les "producteurs de biens culturels" que sont les professeurs, sont en lutte, "en situation de concurrence monopolistique"⁵ non pour quelques valeurs économiques (bien qu'elles ne doivent pas être négligées) mais pour la légitimité universitaire qui prend la forme du prestige institutionnel et de la reconnaissance sociale. C'est aussi une des raisons qui explique que le champ intellectuel soit un des seuls espaces sociaux où l'on évacue, au moins symboliquement et de manière quasi systématique, la question de la valeur économique des produits de l'activité intellectuelle. Ceux-ci étant "par définition" sans prix.

Selon Jean-Claude Passeron, cette idéologie du désintéressement qui refuse d'évaluer la valeur d'un cours ou d'une recherche à ses bénéfices économiques peut d'autant plus être revendiquée et affirmée par le corps professoral que son traitement est versé par l'état et qu'il n'est plus rétribué par l'élève comme dans un état

¹ Bourdieu (P.), Wacquant (L.J.D.), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 103.

² *Ibid.*, p. 103.

³ Weber (M.), *Économie et société*, t. 1, op. cit., p. 324.

⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁵ Passeron (J.C.), "Le professeur d'enseignement supérieur. Réalité et stéréotypé", op. cit., p. 232.

ancestral du monde universitaire. Cette catégorie sociale se trouve dès lors dans les meilleures conditions pour méconnaître la vérité objective de sa tâche professionnelle¹. Vérité spontanément interprétée d'ailleurs dans le vocabulaire de la vocation et du don.

Plus généralement, il est possible d'affirmer que le capital symbolique comme capital d'autorité et de légitimité peut expliquer toutes les pratiques qui font qu'un groupe ou un individu se sent fondé à parler ou à agir. Dans la recherche que nous engageons, on peut donc supposer que les écritures autobiographiques sont une forme particulière de biens symboliques spécialement aptes à fonder ou à renforcer la légitimité sociale ou le sentiment d'être quelqu'un et d'avoir quelque chose à dire. Nous contribuerons aussi à mettre en évidence en quoi la reconnaissance sociale d'un groupe donné dépend du crédit accordé ou refusé par le public à la représentation que celui-ci donne de lui-même.

B) Une sociologie du dépassement.

Nous venons d'explicitier quelques uns des fondements théoriques de la pensée de Pierre Bourdieu. Dans le cadre de cette réflexion, nous avons été aussi amenés à réfléchir sur les rapports que ce modèle théorique peut entretenir avec notre recherche.

C'est à la lumière de cette approche particulièrement riche et porteuse d'ouvertures diverses, qu'il nous paraît important maintenant d'envisager de quelle manière elle rompt avec certains discours et certaines pratiques sociologiques. Nous évaluerons notamment dans quelles conditions elle nous aide à rompre avec différentes orientations qui privilégient les "récits de vie" et les "illusions biographiques" en tout genre.

1 - Les récits de vie.

¹ Passeron (J.C.), "Le professeur d'enseignement supérieur. Réalité et stéréotype", op. cit., pp. 222-241.

Avant d'entreprendre une critique systématique des fondements des idéologies individualistes et une analyse plus précise de l'alternative que constitue vis-à-vis de celles-ci la démarche de Pierre Bourdieu, il convient de reconstituer l'histoire de l'usage des biographies et des autobiographies en sociologie.

Nous nous proposons de réfléchir à la problématique que constitue, pour le champ scientifique, la méthode biographique, à travers notamment l'étude plus ou moins approfondie de deux exemples : la tradition américaine issue de l'École de Chicago¹ et l'apparition des histoires de vie dans la sociologie française². On tentera de dégager tout particulièrement pour le champ sociologique français qui est ici en l'occurrence notre priorité, les conditions socio-historiques d'émergence et de légitimation de ces pratiques de recherche.

Nous verrons comment cette méthode est apparue aux yeux de certains chercheurs comme l'alternative essentielle à un certain nombre de contradictions qu'ils pouvaient rencontrer dans leurs recherches respectives. Il conviendra de préciser le profil de ces chercheurs et les conditions de l'attraction que cette méthode a pu exercer sur eux.

Pour ces derniers, la méthode dite biographique jouissait de plusieurs avantages.

Elle représentait tout d'abord un moyen rapide pour connaître les caractéristiques sociales d'un individu, que ce soit son itinéraire familial et scolaire ou sa trajectoire socio-professionnelle. Cette approche a dès lors été très souvent justifiée pour des études de mobilité, de migration ou de carrière.

Ensuite, elle devenait un outil particulièrement pertinent pour

¹ Breslau (D.), "Robert Park et l'écologie humaine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 74, septembre 1988, pp. 55-63 ; Coulon (A.), *L'École de Chicago*, Paris, P.U.F., 1992 ; Grafmeyer (Y.), Joseph (I.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1979 ; Peneff (J.), *La méthode biographique. De l'école de Chicago à l'histoire orale*, op. cit.

² Bertaux (D.), *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan, 1997 ; "L'approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXIX, 2, 1980, pp. 198-225 ; Chevalier (Y.), "La biographie et son usage en sociologie", *Revue française de sciences politiques*, XXIX., 1, février 1979, pp. 83-101 ; Ferrarotti (F.), *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983 ; Joutard (P.), *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 1983 ; Peneff (J.), *La méthode biographique. De l'école de Chicago à l'histoire orale*, op. cit...

la connaissance des opinions, des convictions, des valeurs et des normes intériorisées d'un individu ou d'un groupe. On peut donc ainsi évaluer les conduites et leurs mobiles.

De plus, la méthode biographique était un bon instrument de documentation historique. Elle se rapprochait notamment de l'usage que les sciences historiques font du témoignage en privilégiant des pistes de recherche non encore exploitées ou en rendant compte sous un nouveau jour de faits passés.

Plus généralement, la méthode présentait, aux yeux de certains, d'autres intérêts. Elle permettait notamment de confronter le passé d'un individu avec la reconstruction verbale qu'il doit en faire. Elle était en mesure d'apporter un début de réponse à une des grandes interrogations des sciences humaines à savoir l'étude des contradictions entre ce qui est vécu et ce qui est raconté.

Nous reviendrons sur chacun de ces points ultérieurement. Ce que nous pouvons simplement dire à ce stade de notre réflexion c'est que la méthode biographique est de nature à susciter l'illusion de la transparence totale des faits sociaux et de la réconciliation du sujet et de l'objet de connaissance.

Si l'usage des "documents personnels" (autobiographies, biographies, journaux intimes, lettres...) est relativement récent dans le champ sociologique français, cela n'a pas été le cas pour les pays anglo-saxons et plus particulièrement pour l'École de Chicago fondée à la fin du siècle dernier et représentée par différents auteurs comme Ernest W. Burgess, Roderick D. Mckenzie, Robert E. Park ou Louis Wirth.

C'est à Chicago, en 1892, que pour la première fois dans une université, fut créé un département autonome de sociologie avec un cursus complet d'études et l'octroi de diplômes allant jusqu'au doctorat. On contribua aussi à la création d'une association professionnelle, d'une revue spécialisée et d'une maison d'édition. Ces divers éléments contribuèrent puissamment à l'institutionnalisation de cette discipline et à la légitimation d'une certaine approche de celle-ci.

Ce courant méthodologique est en effet fortement reconnu et légitimé aujourd'hui comme une étape essentielle de l'histoire des sciences sociales. Elle a développé et systématisé, notamment dans le cadre de problématiques liées aux territoires urbains, à la ségrégation

spatiale, à la mobilité géographique, aux réseaux de relations et de sociabilité, des méthodes particulières de recherche et d'observation comme l'utilisation scientifique de différents documents personnels, le travail de terrain, l'enquête par entretiens et observations ou l'exploitation de sources documentaires diverses afin de mieux cerner l'histoire et la "spécificité d'une personnalité urbaine"¹.

La "question urbaine" devenait en effet d'autant plus importante que la ville de Chicago connaissait un développement sans précédent. C'est là que s'installèrent en particulier les premières vagues d'immigrants allemands, suédois, irlandais... Les Anglo-saxons tenaient à l'écart les nouveaux arrivants venus des régions pauvres d'Europe : paysans de Pologne, artisans et commerçants juifs des ghettos d'Ukraine et de Crimée. Puis les vagues d'immigrants se diversifièrent encore : grecs et italiens et, venant de l'Ouest, japonais et chinois. Chicago représentait aussi l'ultime étape de la route clandestine des noirs du sud fuyant l'esclavage. Plus tard, les mexicains, les portoricains apporteront leur langue et leur culture à cette "mosaïque" humaine.

Chaque groupe ethnique tentait de reconstituer une communauté culturelle avec ses édifices spécifiques et ses institutions d'encadrement et de défense identitaire (églises, écoles, théâtres...). Ces regroupements aboutirent ainsi à la juxtaposition de quartiers particuliers dont les limites géographiques ont pu varier selon l'élévation ou l'abaissement du statut social de chaque groupe et selon son acceptation ou son refus de la proximité avec d'autres collectivités. Ainsi, naquirent une multitude de villes dans la ville elle-même : quartier juif de Maxwell street, paroisse polonaise, Greektown, China Town, la Petite Sicile...

Dans ces conditions, Chicago devint en elle-même un véritable terrain d'études, une ville "laboratoire". Cette relation instituée entre la ville et la sociologie avait frappé de nombreux visiteurs qui y séjournèrent comme Maurice Halbwachs² en 1930 ou Max Weber qui l'avait précédé en 1904.

Plus généralement, il faut retenir que ce courant méthodologique qui accorde une place théorique toute particulière aux

¹ Grafmeyer (Y.), Joseph (I.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, op. cit., page de couverture.

² Cf Halbwachs (M.), "Chicago, expérience ethnique" (1932) in Grafmeyer (Y.), Joseph (I.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, op. cit., pp. 279-327.

acteurs sociaux sera par conséquent appelé à introduire des méthodes de recherche qui donnent la priorité aux points de vue et aux significations que ces derniers mettent en oeuvre pour donner sens à leur environnement social. La connaissance sociologique exige donc, selon les porte parole de ce courant, de s'appuyer sur la pratique des individus. Il s'agira dès lors d'étudier les acteurs sociaux en relation avec la réalité sociale dans laquelle ils vivent. Donc, la recherche en sciences sociales doit s'efforcer de mettre à jour les interactions sur lesquelles repose toute vie sociale. Pour cela, il faut prendre en compte le point de vue des acteurs sociaux puisque c'est à travers le sens qu'ils assignent aux objets, aux individus, aux symboles qui les entourent, ou à leurs propres pratiques qu'ils donnent sens au monde social.

On attribue en général à l'Ecole de Chicago deux sortes de publications. D'une part, des enquêtes de terrain sur des sujets variés dans lesquelles les autobiographies ne sont qu'un élément relativement mineur dans un éventail de méthodes et, d'autre part, des recherches exclusivement à base d'autobiographies.

Pour comprendre les conditions intellectuelles et institutionnelles d'émergence de l'autobiographie comme outil méthodologique, il semble important d'explicitier ici les postulats et les conceptions que se font un certain nombre d'auteurs (Ernest W. Burgess, Robert E. Park, William I. Thomas...) de la recherche en sociologie.

Face à la problématique de la ville, essentielle dans l'émergence et l'identité de l'Ecole de Chicago, Robert Park développe sa conception théorique et méthodologique de la ville comme celle d'un organisme doté d'une histoire naturelle. C'est la raison pour laquelle cet auteur va considérer le champ urbain comme un laboratoire de recherches par excellence qui se devra d'étudier l'homme dans son environnement naturel. Au niveau écologique, la structure de la ville "a sa base dans la nature humaine" : "les goûts personnels et le souci des commodités, les intérêts professionnels et économiques tendent infailliblement à ségréger et, partant, à classer les populations des grandes villes. De cette façon la cité acquiert une organisation et une répartition de sa population qui n'est ni planifiée ni contrôlée"¹. Plus profondément, cette perspective repose sur le parti pris selon lequel le milieu urbain est une expression particulière de la vie

¹ Park (R.) cité in Breslau (D.), "Robert Park et l'écologie urbaine", op. cit., p. 60.

collective. La ville se définissant en effet, selon lui, comme une mosaïque de milieux et d'interactions diversifiées où l'individu est conduit à mener de multiples expériences.

De même, à la suite des travaux de Georg Simmel, Robert Park privilégiera le thème et la figure de "l'étranger".

Selon Georg Simmel¹, l'étranger est quelqu'un qui s'installe dans une communauté mais en demeure quasiment toujours en marge. Il n'en saisit pas les mécanismes intimes et reste en quelque sorte extérieur au groupe social, ce qui lui conférerait, malgré lui, une plus grande objectivité "qui n'implique pas le détachement ou le désintéret, mais résulte plutôt de la combinaison particulière de la proximité et de la distance, de l'attention et de l'indifférence"². Dans la grande ville moderne, selon cet auteur, chacun devient donc un étranger à l'intérieur de sa propre société, un homme sans racines.

Dans la confrontation entre deux cultures, un nouveau type de personnalité apparaît dont la figure typique est, chez Robert Park comme chez Georg Simmel, le juif émancipé. Robert Park décrit ainsi cet homme : "le juif émancipé est l'homme marginal typique, historiquement parlant le premier homme cosmopolite et le premier citoyen du monde. Il est "l'étranger" par excellence, que Simmel, lui-même juif, a décrit avec tant de pénétration et de compréhension dans sa sociologie... Les autobiographies d'immigrants juifs polonais publiées en grand nombre ces dernières années sont toutes des versions différentes d'une même histoire, celle de l'homme marginal"³.

Dans les années 1920, William I. Thomas va développer et conceptualiser une notion majeure de la sociologie américaine à savoir celle de la "définition de la situation".

Selon ses dires, l'individu agirait en fonction de l'environnement qu'il perçoit et de la situation à laquelle il doit faire face. Il définirait chaque situation de sa vie sociale par l'intermédiaire de ses attitudes préalables qui l'informent sur cet environnement et lui permettent de l'interpréter. La définition de la situation dépendrait donc à la fois de l'ordre social tel qu'il s'impose à l'individu et de sa propre histoire

¹ Simmel (G.), "Digressions sur l'étranger" (1908) in Grafmeyer (Y.), Joseph (I.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, op. cit., pp. 53-59.

² Ibid., p. 55.

³ Park (R.) cité in Coulon (A.), *L'École de Chicago*, op. cit., p. 53.

personnelle. Il y aurait souvent, d'après William Thomas, une certaine rivalité ou contradiction entre la définition de la situation propre à un individu et les définitions sociales que sa société lui propose.

C'est en fonction de telles problématiques que Robert Park et William Thomas, par exemple, légitiment l'usage des autobiographies en sociologie.

Robert Park en particulier se dit persuadé de la possibilité d'utiliser les méthodes de l'ethnologie pour l'étude des rapports sociaux urbains : "les mêmes méthodes patientes d'observation que des ethnologues comme Boas et Lowie ont mises en oeuvre pour étudier la vie et les coutumes des Indiens d'Amérique du Nord pourraient être utilisées, de façon plus fructueuse encore, pour étudier les coutumes, les croyances, les pratiques sociales et les conceptions générales de la vie des habitants de Little Italy dans le quartier Nord de Chicago, ou pour rendre compte des moeurs plus sophistiquées des habitants de Greenwich Village ou de Washington Square à New York"¹.

William Thomas qui souhaitait que les chercheurs puissent avoir accès à la façon dont les individus définissent les situations auxquelles ils sont confrontés, insistait sur la nécessité et l'importance pour ces derniers de recueillir, auprès des acteurs sociaux, des récits de première main, des autobiographies, des lettres...

C'est en menant une étude, en collaboration avec Florian Znaniecki, sur les immigrants polonais que William Thomas fut déterminé à légitimer et à conceptualiser l'usage des autobiographies et des documents personnels dans le champ sociologique. Il semble important ici d'en dégager les présupposés théoriques et méthodologiques.

En tout premier lieu, la raison de cette recherche en était que les polonais étaient régulièrement dénoncés par la presse comme ayant une tendance à la violence et à la criminalité plus forte que celle des autres catégories d'immigrants. Décidé à faire tomber ces préjugés raciaux et à montrer la désorganisation de l'existence des nouveaux arrivants projetés de leur village d'origine dans un monde inconnu, William Thomas partit pour la Pologne. Il apprit le polonais et rencontra à Varsovie un jeune noble qui, dans l'administration, s'occupait tout particulièrement de la protection des émigrants et qui d'une manière générale s'intéressait à

¹ Park (R.) cité in Coulon (A.), *L'École de Chicago*, op. cit., pp. 78-79.

l'avenir de la paysannerie polonaise. Cette rencontre inaugura une collaboration qui aboutit au bout de dix ans à un livre célèbre et volumineux (plus de 2300 pages) qui allait influencer la sociologie de manière durable. Il s'agit bien sûr de *The polish peasant in Europe and America*¹.

Ce texte est considéré comme l'un des plus anciens et comme l'un des plus emblématiques exemples de l'usage en sociologie de documents personnels. On peut notamment y découvrir 746 lettres d'immigrants et l'autobiographie de l'un d'eux prénommé Wladeck.

L'usage de ces matériaux reposent sur deux idées directrices. Pour William Thomas et Florian Znaniecki, ils constituaient, d'une part, des vecteurs essentiels pour étudier les immigrants non seulement dans le pays d'arrivée mais aussi dans le pays de départ afin de connaître leurs origines, leur passé et les conditions de l'émigration et, d'autre part, des moyens pertinents pour approcher les immigrants non comme des individus séparés, mais en tant que membres de petits groupes car, selon ces auteurs, il n'y a pas de migration sans réseaux, groupes d'entraide ou organisations de soutien.

Ainsi, la correspondance privée et l'autobiographie devaient être conçues comme des documents permettant de rendre compte de la façon dont les immigrants percevaient les événements qu'ils vivaient, évaluaient les problèmes auxquels ils étaient confrontés et interprétaient les situations dans lesquelles ils étaient engagés. Ces objets étaient en outre de véritables outils pour étudier l'histoire familiale de l'immigré dans ses processus de communication et pour analyser la nature des interactions sociales au sein de petits groupes ou de familles. Les décisions relatives au mariage de l'émigré, à son emploi, aux relations à maintenir ou à rompre, considérées jusque-là comme des choix purement individuels, y apparaissaient, au contraire, comme la résultante de transactions, de négociations pouvant être menées à des milliers de kms de distance.

L'analyse sociologique doit donc tenir compte à la fois des valeurs sociales qui sont "les éléments culturels objectifs de la vie sociale" et des attitudes qui sont "les caractéristiques subjectives des individus du groupe social considéré"². Ces auteurs sont par conséquent amenés à

¹ Thomas (W.), Znaniecki (F.), *The polish peasant in Europe and America* (Chicago 1918-1920), n. éd. (édition incomplète), *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Paris, Nathan, 1998.

² Thomas (W.), Znaniecki (F.) cités in Coulon (A.), *L'École de Chicago*, op. cit., p. 24.

affirmer qu'un fait social est une combinaison intime de valeurs collectives et d'attitudes individuelles. Il faut dès lors rendre compte de la nature subjective et objective des interactions sociales : "l'effet d'un phénomène social dépend du point de vue subjectif de l'individu ou du groupe, et ne peut être calculé que si nous connaissons, non seulement le contenu objectif de sa cause supposée, mais aussi la signification qu'il a pour les êtres conscients considérés... Une cause sociale est complexe, et doit inclure à la fois des éléments objectifs et subjectifs, des valeurs et des attitudes"¹.

Tous les travaux menés par l'École de Chicago ont été capables de conférer un véritable statut scientifique à une approche particulière de la sociologie. A cela, il est possible de discerner une série de raisons intellectuelles et institutionnelles. Toutes ces études ont comporté l'élaboration d'un paradigme scientifique qui souhaitait rendre compte du fonctionnement des sociétés urbaines. De plus, la collecte des faits sur le terrain était loin d'être simplement une démarche empirique, elle reposait sur des principes d'organisation et sur une volonté d'interprétation d'ensemble. La collecte s'inscrivait en effet toujours dans un travail de réflexion théorique sur les rapports entre "théorie sociologique" et "pratique de recherche". Ainsi, petit à petit, se développèrent une sorte de "consensus" dans la communauté scientifique de Chicago sur les méthodes de collecte, sur les objets à privilégier lors des phases d'observation ou encore sur les moyens d'interpréter les informations recueillies. Ces initiatives aboutirent donc à un corps de "savoirs certifiés" qui ont pu assurer une certaine identité scientifique à cette "spécialité savante" qui, dès lors, pouvait prétendre au statut d'école théorique et à la reconnaissance universitaire internationale.

Vers le milieu des années 1970, en France, on assista à l'émergence de nombreux débats et de multiples publications sur le thème des histoires et des récits de vie. Nombreux étaient en effet les chercheurs (Guy Barbichon, Daniel Bertaux, Mauricio Catani, Geneviève Delbos, Fanch Elegoet, Philippe Joutard, Suzanne Maze, Juliette Mincez, Jean Peneff, Bernard Zarca, Françoise Zonabend...) qui s'enthousiasmaient pour une méthode qui ne leur avait pas été, selon eux, enseignée pendant leurs études et qu'ils découvraient.

¹ Thomas (W.), Znaniecki (F.) cités in Coulon (A.), *L'École de Chicago*, op. cit., p. 25.

Daniel Bertaux¹ fut un des premiers à attirer l'attention, en France, sur les récits de vie et amorça, dès lors, une réflexion sur ce qu'il appelait l'approche biographique. Il essaya notamment de rassembler tous les historiens ou sociologues qui usaient des biographies et des autobiographies dans leurs domaines de recherche. Un groupe fut rapidement fondé : le G.E.A.B.S. (groupe d'études de l'approche biographique en sociologie).

Très rapidement, différents chercheurs conceptualisent la méthode biographique, perçue comme fondamentalement novatrice, en l'opposant notamment à l'enquête par questionnaire ou aux autres techniques quantitatives. L'affirmation sociale de ce groupe de chercheurs passait donc par une critique radicale de tout ce qui était à leurs yeux l'incarnation du traditionalisme, du conservatisme et de l'archaïsme sociologique. Selon eux, il fallait rompre avec certaines philosophies de l'histoire ou certains prolongements du structuralisme afin de restaurer la légitimité de l'individu et du sujet singulier pour ne plus en faire un agent passif et soumis à des déterminations socio-historiques diverses².

Il convient dès lors de comprendre plus précisément les fondements de cet "usage enchanté et abusé de l'histoire de vie"³.

Comme on peut s'en rendre compte avec le témoignage de Daniel Bertaux, plusieurs chercheurs ont attribué semble-t-il aux événements de mai 1968 une valeur de révélation scientifique. A cette occasion, en faisant d'une certaine manière l'expérience de la réalité sociale, ils auraient été amenés à découvrir la pertinence d'une sociologie basée sur le contact direct et prolongé avec les enquêtés.

Le besoin qui s'est fait ressentir d'un renouveau méthodologique passait par l'abandon, à leurs yeux, de certains instruments heuristiques de la sociologie qui accordaient trop

¹ Bertaux (D.), *Histoire de vie ou récits de pratiques ? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*, Paris, C.O.R.D.E.S., 1976 ; *Destins personnels et structure de classe*, Paris, P.U.F., 1977 ; *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, op. cit.

² Il n'est pas inutile ici d'évoquer la façon dont Daniel Bertaux justifie sa propre trajectoire dans le champ sociologique. Le retour sur soi qu'il a été amené à entreprendre dans un petit essai autobiographique est, semble-t-il, fort révélateur des processus qui ont conduit certains chercheurs à adopter ces postulats théoriques. Cf. annexe n°1, p.

³ Chamboredon (J.C.), "Le temps de la biographie et les temps de l'histoire. Remarques sur la périodisation à propos de deux études de cas" in Chamboredon (J.C.) (dir.), *Le sens de l'ordinaire. Actes du Colloque de Lyon (13-14 mai 1982)*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1983, p.18.

d'importance à l'objectivité et à la recherche de lois sociales. On souhaitait réintégrer l'observé dans le travail sociologique en revendiquant un droit au concret. Leur objectif résonne donc bien comme un projet de redéfinition de l'épistémologie sociologique.

C'est en cela que Daniel Bertaux prétend fonder une "nouvelle sociologie". En effet, "le recueil des récits de vie, ce n'est pas qu'une technique, c'est bien plus que cela. C'est une nouvelle approche sociologique. Et cette approche engage, de fil en aiguille, une remise en question de tous les autres aspects de la pratique sociologique, actuellement installée (quoiqu'en crise); mieux, cela en constitue une critique pratique, autrement plus efficace donc que la critique idéologique avec laquelle on caronne depuis des années, à partir des positions 'de gauche' la forteresse académique, sans guère l'émouvoir. Rétrospectivement, je comprends mieux les résistances instinctives de l'establishment à l'approche biographique -et l'opiniâtreté tout aussi instinctive avec laquelle certains d'entre nous ont persisté à l'expérimenter : l'enjeu ce n'était pas une technique, c'était une nouvelle manière de faire de la sociologie"¹.

De plus, l'enregistrement des autobiographies était vu comme une technique simple et peu coûteuse, ne nécessitant apparemment ni préparation ni formation. Elle paraissait à la portée de chacun et constituait une forme de salut pour tous ceux qui étaient plus ou moins exclus des circuits officiels de distribution des crédits et des gratifications (publications, emplois intéressants...) : "cette qualification d'histoire orale n'aurait-elle pas été adoptée pour donner aux historiens oraux la chance d'une nouvelle discipline (nouvelle discipline veut dire nouveaux débouchés...) et un label d'avant-gardisme dans un milieu - le milieu universitaire - où l'avant-garde est valorisée, au moins en paroles ?"². Au-delà d'une telle explication, ne faut-il pas voir des enjeux et des luttes de position plus fondamentales encore : "l'histoire orale, elle aussi, est issue de la conjoncture entre cette crise de débouchés en sciences humaines d'un côté, le déclin des grands paradigmes théoriques, surtout en sociologie, de l'autre... Cette situation d'un champ de recherches au carrefour de plusieurs disciplines... peut également provoquer une

¹ Bertaux (D.) cité in Chevallier (Y.), "La biographie et son usage en sociologie", op. cit., p. 98.

² Schnapper (D.) cité in Peneff (J.), *La méthode biographique. De l'école de Chicago à l'histoire orale*, op. cit., p. 87.

polarisation stérile des positions et prises de position, ce qui a d'ailleurs pu se produire par l'avalanche de publications répétitives"¹. Ainsi, le succès de la méthode biographique se percevait-il comme une forme de "revanche" sur les tenants du questionnaire (assimilé aux directeurs des grands laboratoires) ou contre "l'impérialisme positiviste" de ceux qui avaient les moyens de lancer de grandes enquêtes statistiques. A travers ces prises de position théoriques et méthodologiques, c'est bien la subversion du système de classement dominant qui était en jeu. Cet exemple nous donne mieux à voir de quelle manière les différences théoriques peuvent représenter des luttes de concurrence qui ont pour enjeu spécifique le monopole de l'autorité scientifique définie comme capacité technique et comme pouvoir social. Les luttes dans lesquelles certains représentants de cette "école" se sont engagés pour imposer une certaine valeur à leurs produits et à leur propre autorité de producteur légitime s'est traduit en fait par la volonté d'imposer une nouvelle définition de la sociologie en délimitant un champ de problèmes spécifiques (classes populaires, immigration, changement social...), des méthodes singulières (autobiographie, récit de vie...) et une théorie d'ensemble (l'individu comme synthèse du social).

L'autobiographie était perçue, en fait, par ceux qui étaient en partie exclus d'un certain nombre de positions d'autorité comme un moyen pertinent d'étudier les exclus de l'histoire. Il y aurait donc une sorte d'homologie entre la position détenue par cette catégorie de chercheurs et les populations retenues comme objet d'études, les dominés allant en quelque sorte aux dominés. La position "d'intellectuels dominés" prédisposerait ces chercheurs à se tourner vers un type d'objet, qui en contestant l'état du champ, contribuait à leur propre reconnaissance institutionnelle. Pour contester cette situation de dominé, seule une stratégie de distinction, passant par un type d'objet de recherche en adéquation avec leur propre position (l'attraction vers ce qui ressemble), se positionnant donc par rapport à un espace de positions, pouvait en effet aboutir éventuellement à une reconnaissance institutionnelle. On ne comprendrait pas autrement les conflits et le radicalisme de la perception de la méthode biographique, perçue par

¹ Pollack (M.) cité in Peneff (J.), *La méthode biographique. De l'école de Chicago à l'histoire orale*, op. cit., p. 87.

ses défenseurs, à la fois, comme une révolution sociologique opposée à la tradition, à la routine ou comme un remède radical à la prétendue crise de la sociologie. Pour les tenants de la méthode biographique, la fabrication d'adversaires irréductibles a donc contribué à tenir lieu de théorie et de principe de cohésion.

Le contexte institutionnel établi, examinons les fondements théoriques et méthodologiques de la méthode biographique.

En tout premier lieu, celle-ci souhaite accorder à la subjectivité une valeur fondamentale de connaissance. L'hypothèse d'un certain nombre d'auteurs c'est que tout comportement, tout acte individuel, tout "parcours biographique"¹ paraît dans ses formes les plus singulières le reflet de structures sociales profondes. Le système social se donnerait à lire en effet dans les actes et les comportements des individus "et l'histoire de ce système est tout entière dans l'histoire de notre vie individuelle"². Ainsi, l'on pourrait connaître le social à partir de la singularité des pratiques et représentations individuelles. Daniel Bertaux propose de considérer les biographies "non comme des récits de vie mais comme des récits de pratique"³ entendant par là que l'interprétation ne doit "plus se concentrer sur la vie comme objet unique et dont on chercherait à saisir le sens; mais au contraire (...) sur les rapports, sociaux et interpersonnels (et beaucoup de rapports concrets sont à la fois l'un et l'autre), qui du point de vue de chaque être humain l'environnent et le pénètrent. Ce sont ces rapports qui sont à l'origine des pratiques : l'avantage des pratiques c'est qu'elles sont observables alors que les rapports ne le sont pas. C'est la seule raison -mais elle est de taille- pour laquelle les pratiques et les récits de pratiques présentent un intérêt sociologique"⁴. Rendre compte de ces récits de pratiques, supposera donc de la part du chercheur qu'il privilégie une approche et une "dimension diachronique"⁵. Le recours aux récits de vie permettrait dès lors "de saisir les logiques d'action dans leur développement

1 Bertaux (D.), *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, op. cit., p. 68.

2 Ferrarotti (F.), "Sur l'autonomie de la méthode biographique" in Duvignaud (J.) (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979, p. 141.

3 Bertaux (D.), *Histoire de vie ou récits de pratiques ? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*, op. cit., p. 199.

4 Ibid., p. 201.

5 Bertaux (D.), *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, op. cit., p. 8.

biographique, et les configurations de rapports sociaux dans leur développement historique (reproduction et dynamiques de transformation)"¹ :

De même, le recours aux récits de vie qui reposent sur la conviction qu'il y a du général dans chaque cas particulier et que l'on peut "remonter du particulier au général grâce à la mise en rapport de cas particuliers, de ce qu'ils contiennent de données factuelles replacées dans leur ordre diachronique, d'indices descriptifs ou explicatifs proposés par les sujets, grâce à la découverte de récurrences d'un parcours de vie à l'autre..."² vise à construire les parallèles existants entre "le temps historique collectif et le temps biographique"³ .

De plus, comme nous l'avons déjà laissé entendre, la méthode biographique souhaite rompre avec toutes les approches quantitatives. Elle serait le moyen par excellence de réintroduire les acteurs sociaux en privilégiant les situations d'interaction sociale. Ainsi, cette méthode, parce qu'elle "projette un éclairage particulier sur le social", parce qu'elle "sort la parole des lieux du silence", parce qu'elle "se refuse à une information censurée, sélectionnée, embrigadée dans des systèmes de pensée exclusifs, réducteurs, totalitaires" permettrait "l'émergence d'une autre information, dense et abondante"⁴ . Si elle permet d'accéder aux logiques de fonctionnement propres aux sociétés analysées, l'approche biographique implique aussi de la part du chercheur "une attitude analytique différente" car "il ne s'agit pas de faire entrer son objet dans des catégories externes mais au contraire d'extraire les constructions qu'opèrent les agents dans leur société par l'intermédiaire de leurs champs sémantiques propres"⁵ . Contrairement aux méthodes sociologiques "habituelles" pour lesquelles "l'enquêteur sélectionne les données qu'il recueille, impose sa problématique, son découpage du réel, ses catégories", dans cette approche "le sens abonde et surabonde dans un matériau brut, débordant ce qu'une problématique pré-définie aurait permis aux informateurs d'exprimer et à

¹ Bertaux (D.), *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, op. cit., p. 8.

² Ibid., p. 21.

³ Ibid., p. 76.

⁴ Elegoet (F.) cité in Morin (F.), "Pratiques anthropologiques et histoire de vie", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXIX, 2, 1980, p. 316.

⁵ Ibid., p. 316.

l'analyse de comprendre"¹. Toutes les études de ce type inscrivent donc dans leurs objectifs d'appréhender les significations investies dans les activités par les populations auxquelles elles s'intéressent et, en cela, elles se distinguent de toutes les formes de recherches qui, selon ces chercheurs, tiennent ces significations pour évidentes ou quasi évidentes ou, ce qui est plus fréquent, pour des aspects négligeables et superficiels de la réalité sociale.

Il se déduit presque nécessairement de cet intérêt pour les significations vécues par les agents que le travail de terrain ne peut pas être décrit comme vérification d'hypothèses précises formulées à l'avance, mais que leur thématique se constitue presque toujours en partie au cours de la collecte des données ; d'où le reproche d'"empirisme", souvent formulé contre ces recherches.

On peut noter différents types d'études sociologiques à base de récits de vie.

Tout d'abord, nous pouvons remarquer des approches de type sociostructurelle qui prennent surtout en compte les structures de production, la formation des groupes sociaux, les trajectoires sociales ou professionnelles, la mobilité sociale, les modes de vie de certains milieux sociaux, les caractéristiques de tel ou tel "monde social" ou "catégorie de situation"² comme les études portant sur les trajectoires de formation, l'insertion professionnelle, la boulangerie artisanale, la S.N.C.F., l'enseignement primaire, la batellerie etc... Bien souvent, la mobilisation de la méthode biographique se fait au nom du risque de disparition définitive des derniers témoins. L'ensemble des transformations socio-économiques intervenues dans notre pays depuis plusieurs décennies impliquant "que le système de valeurs qui avait sous-tendu toute l'architecture sociale se trouve désormais périmé, et que le souvenir même de ces valeurs risque de ne pas pouvoir être conservé. Cela signifie aussi que nous nous trouvons en présence des 'derniers témoins' d'une logique sociale et d'une conception de la vie dont la mémoire même risque de disparaître avec ceux qui en sont les ultimes

¹ Elegoet (F.) cité in Morin (F.), "Pratiques anthropologiques et histoire de vie", op. cit., pp. 316-317.

² Bertaux (D.), *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, op. cit., p. 8.

détenteurs”¹ .

De même, on recense des études qui privilégient davantage les approches sociosymboliques. Celles-ci s’attachent surtout à mettre en évidence la complexité des relations interpersonnelles au sein de micro-milieus (comme les relations familiales), à expliciter des configurations de pratiques (comme les trajectoires résidentielles) ou à rendre compte de valeurs et de représentations collectives propres à certaines catégories sociales (comme les mères célibataires, les chômeurs de longue durée, les handicapés...).

L’ensemble des orientations et techniques privilégiées par ce courant méthodologique caractérise une sociologie qui, d’une part, veut mettre au centre de son programme d’étude des actions collectives et des processus sociaux qui peuvent être en partie appréhendés à travers des interactions observables et des récits et, d’autre part, souhaite accorder aux “sujets” le statut d’“informateurs” et de “témoins” capables de produire sur leurs propres pratiques et parcours biographique des données véridiques et significatives.

Dès lors, on voit bien que toute la stratégie de ces auteurs consistera, pour imposer leur définition légitime et autorisée de la sociologie, à se montrer capables d’imposer une définition de la méthode biographique en constituant en méthodologie à prétention universelle certaines procédures d’enquête comme le récit de vie.

2 - Une critique des “illusion(s) biographique(s)”.

Le modèle théorique que développe Pierre Bourdieu présente à la fois un intérêt méthodologique important pour notre propre recherche et les moyens de réfuter les présupposés de certains cadres d’analyses comme ceux que représentent les récits de vie² . Il nous paraît particulièrement essentiel d’aborder maintenant la critique que formule cet auteur à l’encontre de certaines approches biographiques.

¹ Poirier (J.), Clapier Valladon (S.), Raybaut (P.), *Les récits de vie. Théorie et pratique*, Paris, P.U.F., 1983., pp. 20-21.

² Bourdieu (P.), “L’illusion biographique”, *op. cit.*, pp. 69-72.

Les récits de vie reposent en effet sur un certain nombre de présupposés.

Tout d'abord, le récit autobiographique accorde une importance essentielle à une représentation de l'existence "comme unité et comme totalité"¹. Dans cette optique, "la vie constitue un tout, un ensemble cohérent et orienté, qui peut et doit être appréhendé comme expression unitaire d'une intention subjective et objective, d'un projet..."².

Ensuite, les récits de vie partagent une commune conviction selon laquelle toute expérience singulière a une pertinence significative. Les péripéties, les successions et les épisodes d'une destinée particulière semblent donc importantes pour la compréhension de celle-ci. Ainsi, "le récit biographique, fasciné par ses propres pouvoirs de suggestion, c'est une visée utopique d'exhaustivité qui fonde son impression de comprendre dans l'illusion d'immédiateté"³. On tombe dans "l'utopie biographique" qui n'est rien d'autre que "l'illusion de la pan-pertinence du descriptible : tout semble pertinent pour la description"⁴. Le fondement de ce parti pris reposant sur le principe qu'on croit voir se refléter le monde entier dans une destinée singulière : "microcosmes répétant le macrocosme..."⁵. L'existence individuelle résumerait ainsi le monde avec ses lois, ses structures et ses déterminations. Dans ces conditions, il suffirait de comprendre un homme pour quasiment tout comprendre. On peut donc, dans cette perspective, déceler dans le destin individuel le symptôme de la singularité du devenir d'un groupe social particulier. Ainsi, cela permettrait de justifier d'un temps social individuel.

Si l'approche biographique en terme de "récits de vie" présente bien des difficultés à rompre avec un certain nombre de partis pris c'est que l'analyse d'une vie dispose d'emblée en effet d'un pouvoir d'intelligibilité assez riche pour se dispenser de l'effort de méthode. Ces

¹ Bourdieu (P.), "L'illusion biographique", op. cit., p. 70.

² Ibid., p. 69.

³ Passeron (J.C.), "Le scénario et le corpus : biographies, flux, itinéraires, trajectoires" in Passeron (J.C.), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, op. cit., p. 187.

⁴ Ibid., p. 188.

⁵ Ibid., p. 192.

"illusions" tiennent en effet à la forme même de la narration autobiographique qui repose largement sur des procédés rhétoriques particuliers comme la chronologie du vécu ou la dramatisation de la trame existentielle. Toutes choses qui contribuent à produire une compréhension immédiate.

Les risques ou les limites d'un certain nombre de récits de vie ou d'analyses à base d'autobiographies c'est précisément de ne pas envisager les traits et les éléments qui paraissent les plus pertinents, les plus évidents de la description biographique : "parler d'histoire de vie, c'est présupposer au moins, et ce n'est pas rien, que la vie est une histoire et que, comme dans le titre de Maupassant, *Une vie*, une vie est inséparablement l'ensemble des événements d'une existence individuelle conçue comme une histoire et le récit de cette histoire"¹.

Dans cette perspective, tout semble paraître légitime que ce soit l'ordre chronologique de la narration, la représentation d'une vie comme succession d'épisodes significatifs ou l'image de l'existence comme destinée à accomplir.

Cette configuration narrative, efficace et pratique, car inscrite dans les représentations collectives repose plus profondément sur une philosophie de l'histoire qui conçoit le déroulement de l'existence individuelle dans une succession d'événements pouvant produire un récit historique et biographique. Cette perspective permet de se dispenser de tout travail de réflexion puisqu'elle propose et impose un modèle d'interprétation subordonné à des fonctions concrètes d'interprétation. Ce système, selon Pierre Bourdieu, doit donc sa "cohérence pratique"² au fait qu'il est le produit de principes qui trouvent toujours dans la réalité leur fondement et leur légitimité.

Dans notre recherche, nous serons amenés à rompre avec un certain nombre de ces présupposés. Donc, l'utilisation que nous ferons des autobiographies reposera sur des fondements théoriques et méthodologiques particuliers.

Les concepts d'"habitus" et de "champ" qui ont pour objectif d'explicitier les conditions de production des représentations et des pratiques sociales permettront d'échapper, aux dires de Pierre

¹ Bourdieu (P.), "L'illusion biographique", op. cit., p. 69.

² Bourdieu (P.), *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, op. cit., p. 215.

Bourdieu, aux limites de certaines théories sociologiques qui présentent l'itinéraire individuel soit comme le fruit d'un programme conscient, rationnel et choisi, soit comme le résultat de diverses déterminations.

En référence à notre cadre théorique, les autobiographies d'universitaires ne reflètent donc pas, selon nous, des tranches de vie fondamentalement singulières, radicalement irréductibles ou des destins absolus dont les contextes sociaux sont complètement isolés les uns des autres. L'intérêt de l'usage de ces outils c'est au contraire de saisir, au-delà des particularités et des singularités apparentes ou même pertinentes, des récits ou des cas sociologiquement significatifs. Nous essayerons de comprendre grâce à notre démarche comment se produisent certaines trajectoires sociales et surtout comment les auteurs peuvent se les représenter et ceci afin que l'on puisse mettre en évidence les logiques qui conditionnent le retour sur soi. C'est en suivant ces quelques principes et en appliquant aux textes les mêmes schémas interprétatifs que nous pourrons éviter de nous enfermer dans la singularité de quatre récits de vie.

Après avoir abordé l'histoire et les conditions de l'usage de l'autobiographie en sociologie, il convient d'appréhender plus précisément ces pratiques d'écriture dans leurs rapports au champ littéraire.

SECTION IV - THÉORIE DU FAIT AUTOBIOGRAPHIQUE ET SYSTÈME DE PROPOSITIONS.

Depuis le tout début de cette recherche, nous avons désigné, sans trop les "définir", certaines pratiques d'écriture, du nom d'autobiographie. La difficulté de cette étude réside dans le fait que celles-ci sont des exemples caractéristiques d'objets qui tous nous engagent dans un rapport de familiarité.

Il semble donc dès plus nécessaire de revenir sur de telles notions afin de neutraliser le risque que l'on peut encourir à utiliser de façon non critique certaines catégories de sens commun. C'est en construisant de manière méthodique notre sujet d'étude que l'on pourra

se permettre de rompre avec le discours dominant de l'histoire littéraire qui prête au genre autobiographique des propriétés, des caractéristiques ou des définitions allant de soi.

Toute recherche dans le domaine de la sociologie des pratiques culturelles rencontre en effet sans cesse le problème du classement social des oeuvres. Il nous paraît fondamental dans un travail sur les littératures autobiographiques de rompre avec toutes les définitions que l'on tend à donner ordinairement à ce genre littéraire. On peut donc admettre que la seule démarche valable est celle qui rend compte de la catégorie autobiographique telle qu'elle s'est constituée et imposée dans le champ littéraire.

Prendre comme objet d'étude un genre particulier, c'est se placer, comme nous venons déjà de le suggérer, dans une situation ambiguë. Dans la mesure où les genres sont des institutions sociales, en isoler un pour le constituer en objet de savoir, peut être une manière de collaborer à l'institution littéraire en le légitimant, en le rationalisant, en le systématisant en droit et en dignité entérinant ainsi le "jugement de la postérité".

Il est à noter en effet que les études sur l'autobiographie ont souvent tendance à s'orienter vers des synthèses diachroniques ou intemporelles qui contribuent autant à la promotion et à l'idéalisation du genre qu'à son étude scientifique. Ainsi, par exemple, dans nombre d'ouvrages et d'articles, l'autobiographie aurait quasiment toujours existé, même si c'est à des degrés et sous des formes diverses. Les auteurs vont pouvoir écrire son histoire depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, tracer son évolution, ses progrès, ses détours jusqu'à ses formes modernes. Cette illusion représente une opération historique assez récurrente qui nous fait redistribuer sans cesse les éléments du passé en fonction de nos catégories actuelles. L'anachronisme consistant ici à prendre les traits caractéristiques de ces écritures, aujourd'hui pertinents dans notre système de définition du genre autobiographique (discours à la première personne associé à une forme d'engagement personnel) comme des caractéristiques ayant toujours eu la même pertinence. Ainsi, découvrir une permanence à travers ce qui ne cesse de changer dispense de faire un effort de compréhension historique.

Définir ce qu'est une autobiographie revient aussi à trancher

les conflits qui opposent les critiques et les historiens entre-eux sur la définition légitime et l'histoire de ce genre littéraire.

Cette recherche sera pour nous l'occasion de réfléchir à l'histoire des écritures autobiographiques et à leur inscription dans ce que l'on peut appeler "le champ littéraire"¹. On s'attachera tout particulièrement à rendre compte des conditions d'apparition et d'institutionnalisation de ce "genre littéraire".

L'émergence de littératures autobiographiques serait, en effet, inséparable, selon nous, de l'apparition d'auteurs animés d'une intention artistique réelle, elle-même indissociable, de l'émergence et de la revendication de l'autonomie d'un champ littéraire, capable de poser et d'imposer ses propres fins.

Il s'agira de replacer les pratiques d'écriture que constituent les autobiographies dans le système socio-historique où elles s'objectivent. Aussi, pour qu'advienne aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, un genre autobiographique reconnu, il aura fallu que se constituent auparavant, les bases sociales et mentales nécessaires pour son développement. Il convient donc de replacer le texte autobiographique dans l'ensemble des transformations socio-culturelles qui font qu'il s'est vu considéré à un moment donné comme littéraire. Dans ces conditions, nous aurons démontré que le genre autobiographique est un objet historique, inscrit dans le temps et l'espace social.

A travers la définition et la mise en oeuvre d'un système d'écriture caractérisé par des modes d'expression et des thématiques obligées, on verrait aussi se jouer les frontières sociales du dicible, du recevable ou du publiable. Ainsi, le genre autobiographique rendrait compte de logiques propres et de règles de production particulières situées dans l'histoire et insérées dans "la norme" sociale. On pourra par conséquent dire que la pratique autobiographique intègre des habitudes sociales et mentales qui règlent les modalités d'expression dans un contexte socio-historique défini.

L'autobiographie est dès lors le fruit de la rencontre de deux histoires, l'histoire du champ de production littéraire qui a ses lois de fonctionnement et l'histoire de l'espace social qui détermine les goûts et

¹ Sur le concept de "champ littéraire" cf. Bourdieu (P.), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, op. cit.

les sensibilités collectives.

En traitant les autobiographies comme des pratiques historiques à part entière, on cessera de se laisser imposer des normes de perception qui semblent d'autant plus naturelles que leur légitimité est ancienne et qu'elles s'appuient sur le travail de canonisation du champ littéraire. En réfutant certains cadres conceptuels et en formulant notre propre modèle théorique, les autobiographies rédigées par les universitaires parisiens apparaîtront sous un autre jour : comme des pratiques sociales complexes, significatives, aux effets symboliques importants.

I/CHAMP LITTÉRAIRE ET INSTITUTIONNALISATION DES ÉCRITURES AUTOBIOGRAPHIQUES.

Placer la littérature au premier rang des valeurs et des pratiques culturelles va de soi aujourd'hui. Il n'en a pas toujours été ainsi. Expliquer ce phénomène, c'est comprendre comment ces pratiques sociales sont devenues ce qu'elles sont. Il est particulièrement important à nos yeux d'entreprendre ici une ébauche d'histoire sociale de la littérature, des pratiques d'écriture, de la lecture et du "genre

autobiographique”¹ plus précisément afin de rendre compte des conditions sociales de son apparition, de ses référents, de ses “normes” et des théories qu’il a pu susciter.

Si le genre autobiographique se dessine véritablement au XVIIIème siècle, on doit rappeler qu’il est marqué par toute l’histoire des écritures du souvenir. Du Moyen Âge à la Renaissance, le livre saint et la tradition historique insistent sur la nécessité du souvenir. Avec Saint Augustin, la mémoire s’inscrit au plus profond de l’individualité, au sein de cette “dialectique chrétienne de l’intérieur et de l’extérieur”² qui contribuera à l’émergence de l’examen de conscience et de l’introspection. Chez Abélard, dans son *Historia calamitatum mearum*, l’intériorité et l’âme acquièrent de plus en plus leur “raison d’être” ailleurs qu’en Dieu. Chez Pétrarque, la visée biographique se voit même renforcée par rapport à la seule dimension confessionnelle. C’est sans aucun doute avec Montaigne que l’on voit émerger une écriture subjective, existentielle et didactique.

Selon Philippe Lejeune, l’autobiographie comme littérature de l’autoréférence peut être comprise comme un “récit rétrospectif en prose qu’une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu’elle met l’accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l’histoire de sa personnalité”³. Ce travail de définition conduit cet auteur et bien

¹ Pour aborder ces questions, nous avons été amené à consulter de nombreux ouvrages et différents articles et tout spécialement. Bakhtine (M.), *Esthétique et théorie du roman* (1978), n. éd., Paris, Gallimard, 1996 ; *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984 ; Bénichou (P.), *Le sacre de l’écrivain*, Paris, José Corti, 1975 ; Bourdieu (P.), *Les règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*, op. cit. ; Chartier (R.), Martin (H.J.) (dir.), *Histoire de l’édition française*, Paris, Promodis, 1983-1986, 4 t. ; Chartier (R.) (dir.), *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages, 1985 ; Chartier (R.) (dir.), *Les usages de l’imprimé (XVème-XIXème siècle)*, Paris, Fayard, 1987 ; Chartier (R.), *Lectures et lecteurs dans la France de l’Ancien Régime*, op. cit. ; *L’ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVème et XVIIIème siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992 ; *Culture écrite et société. L’ordre des livres (XIV-XVIIIème siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996 ; *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit. ; Hahn (A.), “Contribution à la sociologie de la confession. Autothématisation et processus de civilisation”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, pp. 54-68 ; Hollier (D.) (dir.), *De la littérature française*, Paris, Bordas, 1993 ; Lejeune (P.), *L’autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 1971 ; *Le pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975 ; *Je est un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1980 ; *Moi aussi*, Paris, Éd. du Seuil, 1986 ; *Pour l’autobiographie. Chroniques*, Paris, Éd. du Seuil, 1998 ; *Les brouillons de soi*, Paris, Éd. du Seuil, 1998 ; Martin (H.J.), Delmas (B.), *Histoire et pouvoirs de l’écrit* (1988), n. éd., Paris, Albin Michel, 1996 ; Viala (A.), *Naissance de l’écrivain. Sociologie de la littérature à l’époque classique*, Paris, Éd. de Minuit, 1985...

² Le Goff (J.), *Histoire et mémoire* (1977), n. éd., Paris, Gallimard, 1988, p. 131.

³ Lejeune (P.), *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 14.

d'autres à retracer la genèse de ce genre littéraire et des "genres limitrophes"¹. Pour ce dernier "toutes les oeuvres qui précèdent *Les Confessions* de Rousseau, et quelques unes de celles qui les suivent immédiatement" représentent "la préhistoire du genre"². Ainsi, selon Philippe Lejeune, le chef d'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, écrit entre 1767 et 1769 et publié en 1782 et 1789, marquerait le seuil d'émergence de l'autobiographie en tant que genre en voie d'institutionnalisation.

Il semblerait en effet que c'est au XVIII^e siècle que l'autobiographie comme genre littéraire s'imposerait comme une pratique d'écriture spécifique cherchant à recréer esthétiquement et littérairement l'itinéraire biographique. L'autobiographie, comme récit littéraire, se définirait autour d'un projet créateur ayant pour objectif essentiel d'élucider l'intériorité, la genèse d'une personnalité ou l'unité biographique. On aurait ainsi affaire à une reconstruction narrative qui reposerait sur deux principes simultanés. D'une part, la réalisation d'un programme esthétique et, d'autre part, la mise en avant d'un projet introspectif. En fait, tout le programme autobiographique qui se met définitivement en place au XIX^e siècle repose sur la volonté à la fois de donner une représentation vraie de soi-même (en sacralisant même les faits quotidiens et familiaux), de replacer l'individu dans le temps historique et de rendre compte de l'irréductible singularité de toute individualité.

Pour comprendre comment les autobiographies sont devenues des textes méritant d'être écrits, lus et "consommés" en vertu d'une disposition purement esthétique, il conviendra, d'une part, de rendre compte de l'histoire du processus de canonisation et d'autonomisation qui a conduit à leur institutionnalisation sous forme d'un genre établi et, d'autre part, de comprendre comment se met en place un appareil de célébration qui légitime le genre et un "système de

¹ Quelques références dans une littérature abondante. Beaujour (M.), *Miroirs d'encre*, Paris, Éd. du Seuil, 1980 ; Didier (B.), *Le journal intime*, Paris, P.U.F., 1976 ; Gusdorf (G.), *Mémoire et personne*, Paris, P.U.F., 1951, 2 t. ; "De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6, novembre-décembre 1975, pp. 957-994 ; *Lignes de vie*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1991, 2 t. ; May (G.), *L'autobiographie*, Paris, P.U.F., 1979 ; Miraux (J.P.), *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, Paris, Nathan, 1996 ; Norton-Cru (J.), *Du témoignage*, Paris, J.J. Pauvert, 1967 ; Rousset (J.), *Narcisse romancier*, Paris, Corti, 1976 ; *Le lecteur intime*, Paris, Corti, 1986...

² Lejeune (P.), *L'autobiographie en France*, op. cit., p. 106.

convention d'expression"¹ qui organise la production et la réception des oeuvres.

C'est en replongeant le genre autobiographique dans les cultures qui en prédestinent les conditions d'apparition, de circulation et de divulgation que l'on pourra en dégager les intérêts, les catégories perceptives et les techniques intellectuelles.

A) Thématique du moi et espace religieux.

Autobiographies, récits intimes, mémoires, confessions, carnets trouveraient...leurs "origines" dans les premiers journaux religieux et dans les premières ébauches de livres de raison qui, aux dires d'Antoine Furetière, représentent "un livre dans lequel un bon mesnager ou un marchand écrit tout ce qu'il reçoit et dépense pour se rendre compte et à raison à luy mesme de toutes ses affaires"². On ne doit pas omettre non plus de signaler ici tout ce que la littérature autobiographique "doit" aux pratiques épistolaires.

Présent en France dès le moyen âge et surtout à partir du XVIème siècle, les livres de raison mentionnaient en effet tout aussi bien la comptabilité que les événements saillants de la chronique familiale, les notations personnelles, les réflexions d'ordre intime ou les conseils de sagesse, ces écritures présentant d'ailleurs quelques similitudes avec celles des mémoires, dans les familles aristocratiques, qui établissaient par cet intermédiaire la preuve de leurs droits par le récit de leurs hauts faits. L'important était cette tendance essentielle au regard porté sur soi. Tendance qui s'esquisse aussi, durant cette même époque, chez les marchands, dans les écritures épistolaires qui laissent percer en dehors des formules commerciales conventionnelles des notations familiales ou des réflexions personnelles.

Toutes ces pratiques qui "engagent l'écriture en direction du

¹ Chamboredon (J.C.), "Production symbolique et formes sociales. De la sociologie de l'art et de la littérature à la sociologie de la culture", *Revue française de sociologie*, XXVII, 3, juillet-septembre 1986, p. 522.

² Cité dans Folsil (M.), "L'écriture du for privé" in Ariès (P.), Duby (G.) (dir.), *histoire de la vie privée*, t.3, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 332.

moi"¹ deviendront au fur et à mesure plus systématiques, plus autonomes, et pourront se dégager de leur stricte sphère privée, religieuse ou juridique.

Nous pensons que le "genre autobiographique" tel qu'il s'est constitué au XVIIIème siècle sous la forme institutionnalisée d'un type d'écriture littéraire est le produit de la recomposition de pratiques antérieures. En saisissant cette recomposition, la recherche des conditions d'émergence du genre autobiographique permettra de mettre en évidence les éléments à partir desquels celui-ci s'est construit et la manière dont les "horizons d'attente" se sont progressivement constitués.

1 - Confession et conscience de soi.

En référence à l'article d'Aloïs Hahn², nous voudrions rendre compte, ici, des conditions d'apparition des pratiques d'écriture de type introspective. L'émergence de celles-ci s'inscrirait dans un espace religieux particulier, un espace mental qu'il convient d'explicitier et dans un mouvement complexe d'individualisation et de personnalisation.

Un des premiers auteurs français qui ait senti l'intérêt de replacer la notion de personne dans une perspective générale, c'est Marcel Mauss³. Parlant de la notion de personne, il écrivait : "Tout le monde la trouve naturelle, précise au fond de sa conscience, tout équipée au fond de la morale qui s'en déduit...une de ces idées que nous croyons innées...Il s'agit de substituer à cette vue naïve de son histoire et de son actuelle valeur, une vue plus précise"⁴.

Selon Aloïs Hahn, la confession qui est une forme particulière d'"aveux institutionnalisés"⁵ constituerait, en effet, d'une part, une

¹ Miraux (J.P.), *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, op. cit., p. 23.

² Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., pp. 54-68.

³ Mauss (M.), "Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne, celle de moi" in Mauss (M.), *Sociologie et anthropologie* (1950), n. éd., Paris, P.U.F., 1985, pp. 333-362.

⁴ Ibid., p. 333.

⁵ Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 54.

expression essentielle du processus d'individualisation et, d'autre part, une des conditions explicatives d'apparition de l'examen de conscience et des récits introspectifs. Il convient donc d'aborder ici ce qu'engage l'acte de se confesser dans sa relation avec le développement d'un "subjectivisme spirituel"¹ et d'une "thématique du moi". On souhaite donc contribuer à une histoire des rapports entre "écriture", "conscience de soi" et "sacré".

Pour bien comprendre l'importance que représente la confession en tant que forme institutionnalisée d'aveux, il convient de ne pas perdre de vue qu'à partir du XII^{ème} siècle, dans la doctrine catholique, le foyer central des péchés ne réside plus dans les actes extérieurs mais dans les intentions. Pour Abélard, par exemple, le péché n'est pas obligatoirement lié à une mauvaise action. L'importance étant plutôt l'intention ou "le consentement au péché"². C'est d'ailleurs cet abandon qui rend coupable l'âme du pécheur devant Dieu : "c'est ce consentement que nous appelons proprement le péché, c'est-à-dire la faute de l'âme pour laquelle elle mérite la damnation et est jugée coupable aux yeux de Dieu. Qu'est-ce, en effet, que ce consentement sinon mépris et offense de Dieu ?"³.

Selon l'étude d'Alois Hahn, cette transformation de la conception du péché vers le monde de l'intériorité s'opposait fondamentalement aux doctrines antérieures où était répandue une représentation plutôt "externe" de la culpabilité. Approfondissons quelque peu ce dernier point.

S'appuyant notamment sur les riches travaux de Jacques le Goff⁴, Alois Hahn met en évidence que le monde du haut Moyen Age était "un monde extraverti"⁵. C'était une civilisation qui reposait sur les contraintes, les obligations et les interdits. La foi pour l'homme ordinaire du XII^{ème} siècle, se réduisait, le plus souvent, à des manifestations

¹ Dumont (L.), *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991, p. 76.

² Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 54.

³ Ibid., p. 54.

⁴ Cf. Le Goff (J.), *Pour un autre Moyen âge : Temps, travail et culture en Occident. Dix huit essais* (1977), n. éd. Paris, Gallimard, 1991 ; *La naissance du purgatoire* (1981), n. éd., Paris, Gallimard, 1991.

⁵ Le Goff (J.), *Pour un autre Moyen âge : Temps, travail et culture en Occident. Dix huit essais*, op. cit., p. 169.

extérieures.

Dans la littérature, des héros peuvent mourir pour leur foi sans qu'ils ne l'aient jamais vraiment vécue. De même, on tend à identifier des personnages de "romans", comme chrétiens, uniquement parce qu'on les voit assister à des offices. Il est à signaler, toutefois, que lorsque la foi revêtait une dimension plus intérieure, elle semblait fréquemment dans des épanchements affectifs consistant par exemple à chanter l'amour divin dans le langage sentimental des romans courtois.

On peut donc voir à quel point il n'y avait pas de place dans ce monde pour de simples individus, à l'exception de ceux vraiment extraordinaires comme les saints ou les héros. C'est sans aucun doute une des raisons qui expliquent, d'après Jacques le Goff, que le haut Moyen Age n'ait connu que deux "genres littéraires" : la chanson de geste et l'hagiographie.

Pour toute étude de la littérature dite de "confession", il nous paraît nécessaire de prendre en considération ce dernier genre¹ si l'on veut comprendre le sort que connaîtront certains thèmes comme ceux de l'"élection", de la "vocation", du "destin", de "la mise à l'épreuve" ou du "génie"... lorsqu'ils seront transposés en langue vulgaire et en écriture romanesque.

Au travers des biographies exemplaires de quelques "acteurs du passé"², comme *La vie de Saint Alexis*, *La vie de Saint Martin* ou la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine, se construisaient en effet un discours sur l'itinéraire biographique qui n'est pas sans conséquences sur la manière de parler de soi. Ces "discours de vertus"³ appelés aussi "acta" ou "acta sanctorum" privilégient non seulement ce qui s'est passé mais plus fondamentalement ce qui est exemplaire chez un individu. Pour indiquer chez le héros la source divine de son action et de l'héroïcité de ses vertus, on lui confèrera souvent une origine noble. "Le sang est la métaphore de la grâce"⁴ d'où la nécessité de reconstruire la généalogie et la "biographie" du saint. Ainsi, on postule que tout est donné à l'origine avec une "vocation" ou une "élection". "L'histoire est

¹ Cf. Bakhtine (M.), *Esthétique de la création verbale*, op. cit. ; Certeau (M.) de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 ; "Hagiographie", *Encyclopaedia Universalis*, 9, 1985, pp. 68-73.

² Certeau (M.) de, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 274.

³ Ibid., p. 282.

⁴ Ibid., p. 281.

alors l'épiphanie progressive de ce donné, comme si elle était aussi l'histoire des rapports entre le principe générateur du texte et ses manifestations de surface"¹ .

L'épreuve, la souffrance, la tentation, la persévérance sont les référents fondamentaux de tous ces textes qui visent avant tout à édifier. Ce sont la plupart du temps des récits dramatiques faits d'un "temps d'épreuves", de "combats solitaires" où sont mis à l'épreuve la loyauté, les vertus, les prouesses, la magnanimité et la sainteté du saint et d'un "temps de glorification" fait de "miracles publics"² . Ainsi, le monde n'est que le théâtre des luttes et des épreuves du héros.

Ce qui pourrait "rapprocher" les vies de saints de la construction des autobiographies modernes, c'est, d'une part, la thématique de l'élection et de la vocation qui permet à l'individu d'échapper aux nécessités du monde et ainsi de se construire et de s'épanouir en tant que personnalité singulière pleinement consciente du chemin qui lui reste à parcourir et du destin qu'il se doit d'assumer et, d'autre part, la conception selon laquelle ces deux genres d'écrit doivent "servir" à édifier le commun des mortels.

Il semble important, maintenant, d'envisager plus précisément, dans le cadre de cette société du haut moyen âge, les conceptions que l'on pouvait se faire de la confession et de la pénitence. Étant donné les représentations que l'on se faisait de la place de l'individu et de l'ordre social plus généralement, les gens ne pouvaient être jugés lors des confessions, comme nous l'avons déjà écrit, que sur des actes et non sur des sentiments ou des intentions. Ainsi, si l'on voulait comprendre pourquoi quelqu'un s'était comporté d'une certaine manière, avait fait tel péché, avait commis tel crime ou interdit, on n'entreprenait pas d'examiner ses sentiments ou ses expériences antérieures ; on déterminait plutôt la ou les catégories sociales auxquelles il appartenait, et cela fournissait seul l'explication : homme ou femme, riche ou pauvre, appartenant à un groupe ou à un état particulier... On considérait donc les personnes uniquement en fonction de leur situation socialement définie.

La conception que l'Eglise se faisait du péché était ainsi

¹ Certeau (M.) de, "Hagiographie", op. cit., p. 71.

² Certeau (M.) de, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 282.

conforme aux représentations sociales communément admises. Elle considérait en effet davantage le péché que le pécheur. Les fautes ou les péchés tiraient leur existence non du pécheur lui-même mais de vices extérieurs qui s'abattaient sur lui. Ces derniers représentant, selon la codification la plus répandue, les péchés capitaux à savoir l'orgueil, la gourmandise, l'avarice, la luxure, la paresse, l'envie et la vaine gloire.

Au péché comme acte extérieur correspond dès lors une pénitence particulière qui repose sur une réparation extérieure. La confession fixe dès lors la punition et la pénitence d'après la gravité de l'acte commis, sans tenir compte évidemment des intentions et motifs. Ainsi, ce qui est au centre de la confession en cette période du haut Moyen Âge ce n'est pas tant l'aveu que la réparation.

La nouvelle conception du péché qui commence à s'imposer à partir du XII^{ème} siècle aura pour effet essentiel de développer a contrario une forme intériorisée de pénitence : "désormais on considère moins le péché que le pécheur, la faute que l'intention, on recherche moins la pénitence que la contrition"¹. Le point de départ en est sans aucun doute donné par Anselme de Cantorbéry. Ce théologien avait insisté sur la différence essentielle entre le péché volontaire et le péché par ignorance. Il avait déclaré : "il y a une telle différence entre le péché commis sciemment et celui que l'on fait par ignorance, qu'un péché qu'on n'aurait jamais pu commettre à cause de son énormité si on l'avait su n'est que véniel, car il a été commis par ignorance"².

Ainsi, le pécheur recevra le pardon s'il met en évidence la négativité de ses intentions. Plus que la preuve concrète, ce qui est désormais recherché c'est l'aveu et la confession consciente de l'ignominie de la faute. La pénitence ne reposera plus sur un repentir extérieur, sur la crainte de châtiments temporels ou corporels, mais sur la reconnaissance de l'infamie que constitue le péché.

Dans cette optique, il paraît très important d'envisager l'enjeu que représentera, pour l'institution de la confession, le quatrième Concile de Latran, qui se tint à Rome en novembre 1215 sous le pontificat d'Innocent III. Ce Concile devait transformer, en effet, de façon significative non seulement la vie de l'Église mais aussi la manière dont les

¹ Le Goff (J.), *Pour un autre Moyen âge : Temps, travail et culture en Occident. Dix huit essais*, op. cit., pp. 170-171.

² cité in Le Goff (J.), *Naissance du purgatoire*, op. cit., p. 289.

fidèles pensaient et exprimaient leur foi.

Innocent III entreprit non seulement de réformer l'institution ecclésiastique, mais aussi de relever le niveau religieux et intellectuel du clergé afin de raffermir la vie spirituelle et morale des laïcs. Pour cela, un certain nombre de décrets furent entérinés dont celui prescrivant aux prêtres une plus grande responsabilité dans la "cure des âmes" et aux chrétiens adultes de se confesser au moins une fois par an. Le Concile va donc chercher à déplacer l'accent de l'émotivité de l'extériorité vers l'intériorité.

Désormais, à partir de ce Concile, tout chrétien a l'obligation de se confesser régulièrement. Ainsi, cet acte, devant lequel l'individu doit assumer toutes ses responsabilités, revêt une importance de plus en plus grande. Il convenait d'apprendre aux laïcs à se confesser et, pour ce faire, à procéder à un examen de conscience. C'est pour l'ensemble de ces considérations que l'on assistera à la prolifération des "mirrors", ces "specula", dans lesquels les laïcs lettrés du moyen âge étaient conviés à se regarder et à réfléchir non seulement à ce qu'ils étaient, mais aussi et surtout à ce qu'ils devaient être. Le développement et l'enrichissement qui attend la littérature dite de "confession" aurait sans doute été inconcevable, selon nous, sans cet apprentissage chrétien de l'introspection et du regard porté sur soi.

Suite au Concile du Latran, on repérera quatre grandes catégories d'ouvrages : les manuels de pénitence, les traités sur les vices et les vertus, les recueils de sermons et les collections d'exempla. Ces différents écrits dépeignent de manière détaillée le monde des pécheurs, des vices, des vertus et des intentions. Leur fonction principale résidant en l'explicitation de principes éthiques généraux. Ils offraient ainsi au confesseur et au pénitent, un outil dans l'évaluation de la valeur morale des actes et intentions. Ces ouvrages représentaient donc un "modèle d'interprétation"¹ qui permettait à l'individu de s'orienter, de surmonter l'angoisse de la culpabilité et d'apprécier lui-même la gravité de ses péchés. Ces écrits donnaient à lire une nouvelle manière d'envisager la pénitence et le rapport à soi.

Au lieu de prescrire des pénitences conventionnelles pour

¹ Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 58.

chaque catégorie de péché, comme le faisaient les sommes et manuels antérieurs, on mettait davantage l'accent, maintenant, sur l'intention du pécheur et on évaluait de manière plus précise les circonstances concrètes de chaque cas particulier de péché ou de choix moral. Ainsi, l'âge, le sexe, la profession de l'individu et les circonstances de l'acte étaient donc de plus en plus pris en compte. C'est d'ailleurs dans ce mouvement complexe d'individualisation que l'on voit émerger la casuistique.

Dans ces conditions, les catégories de péchés sont réinterprétées à la lumière de certaines catégories de pécheurs. Celles-ci sont essentiellement professionnelles : péchés des clercs, des universitaires, des juges, des paysans... On signale dans ces textes, par exemple, que le prince en tant que personnage social ne peut pas être confronté aux mêmes péchés que le chevalier, le marchand ou le bourgeois. Plus explicite, nous semble-t-il, est le texte suivant provenant de la *Summa Astesara* datant de 1317 : "il faut aussi interroger sur les péchés habituels aux hommes de la condition du pénitent. Il ne faut pas en effet questionner un chevalier sur les péchés des religieux ou l'inverse... Pour mieux savoir qui tu dois interroger sur quoi note qu'il faut interroger les princes sur la justice, les chevaliers sur la rapine, les marchands, les fonctionnaires et les artisans et ouvriers sur le parjure, la fraude, le mensonge, le vol etc... Les bourgeois et de façon générale les citadins sur l'usure et le mort-gage, les paysans sur l'envie et le vol surtout en ce qui concerne les dîmes etc..."¹.

Ces manuels reposent sur une connaissance assez précise de la différenciation professionnelle et des "tentations" ou "péchés" liés spécialement à chaque état et ceci dans un champ social qui connaît à cette époque de nouveaux systèmes de valeurs liées au travail et au calcul : "par là, les sommes contribuent peut être plus que tout autre facteur à imbiber d'éthique des domaines institutionnels bien différenciés qui viennent de s'établir. Sans une connaissance précise de ceux-ci et des problèmes qui s'y posent, le confesseur ne serait pas du tout en mesure de guider moralement"².

Ainsi, se met en place, les conditions socio-culturelles d'une

¹ Cité in Le Goff (J.), *Pour un autre moyen âge*, op. cit., p. 177.

² Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 58.

subjectivation et d'une intériorisation de la vie spirituelle. L'individu est de plus en plus face à lui-même, renvoyé à ses états de conscience et à sa propre compréhension. Avec la confession obligatoire, c'est véritablement l'examen de conscience imposé à tous, par élargissement aux laïcs, de pratiques d'introspection jusqu'alors réservées aux clercs, et surtout aux moines. Les intentions les plus personnelles, les plus intimes deviennent dès lors pertinentes pour le salut de l'âme. Tout doit être dit. Tout doit être confessé. Taire volontairement un péché, même "insignifiant", c'est remettre en cause la confession et pêcher à nouveau. Alors la confession comme institution fondamentale et permanente traduit la nouvelle théologie de la culpabilité et de la responsabilité. Cette réflexion sur soi qui est avant tout liée à un projet mobilisateur d'éradication du vice et d'exercice de la vertu s'inscrit désormais dans une personnalisation et une individualisation de la vie morale qui produit de nouvelles représentations de l'individu et de nouvelles pratiques introspectives. "On en arrive ainsi à une socialisation des mouvements de l'âme et à un contrôle social de la conscience, ce qui n'était pas possible au même degré antérieurement"¹.

Aux dires de Philippe Ariès² et d'Alois Hahn, cette reconnaissance des différences personnelles et sociales et cette "individualisation accrue de la conscience identitaire"³ étaient concomitantes de transformations essentielles quant aux attitudes face à la mort.

Avant le XII^{ème} siècle, selon Philippe Ariès, on ne se représentait pas la mort comme une négativité absolue. On n'éprouvait pas non plus à son encontre d'angoisse existentielle : "la mort est à la fois proche, familière et diminuée, insensibilisée"⁴ traduisant "une résignation naïve et spontanée au destin et à la nature"⁵. En revanche, on ne croyait pas à une éventuelle survie. La mort étant perçue comme "un trépas, in inter-itus"⁶. On pensait généralement que les morts dormaient. Le repos

¹ Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 55.

² Ariès (P.), *L'homme devant la mort* (1977), n. éd., Paris, Éd. du Seuil, 1985, 2 t.

³ Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 57.

⁴ Ariès (P.), *L'homme devant la mort*, t. 1, *Le temps des gisants*, op. cit., p. 36.

⁵ Ibid., p. 37.

⁶ Ibid., p. 30.

est donc à la fois l'image la plus ancienne, la plus populaire et la plus constante de l'au-delà.

La thématique du jugement dernier qui lui est attachée est pour notre propos fondamentale. Il est représenté par une cour de justice qui se propose de faire la pesée des âmes. Selon Philippe Ariès, il existait une relation très nette entre cette représentation judiciaire extra-mondaine et l'idée nouvelle de la vie comme itinéraire dans le monde. Chaque moment de la vie sera donc pesé dans une audience solennelle, en présence de toutes les puissances du ciel et de l'enfer. D'ailleurs dans un certain nombre d'oeuvres picturales, l'âme d'un individu tient entre ses mains son propre livre, le résumé de sa vie en quelque sorte. Comment la créature chargée de cette pesée (l'archange) a-t-il connu les actes qu'il doit évaluer ? C'est que ceux-ci ont été enregistrés sur un livre par un autre ange, mi-greffier, mi-comptable. C'est en quelque sorte la première expression du livre de vie.

Or, ce dernier va changer de signification à partir du XIII^{ème} siècle. Il ne traduira plus seulement la comptabilité de l'Eglise universelle. Il deviendra un registre où sont inscrits les affaires des hommes. "Il est le signe d'une mentalité nouvelle. Les actes de chaque homme ne se perdent plus dans l'espace illimité de la transcendance, ou encore, si l'on veut parler autrement, dans le destin collectif de l'espèce. Les voici désormais individualisés. La vie ne se ramène plus seulement à un souffle (*anima spiritus*), à l'énergie (*virtus*). Elle est composée d'une somme de pensées, de paroles, d'actions, ou comme il est dit dans un vieux confiteur du VII^{ème} siècle : *peccavi in cogitatione et in locutione et in opere*, une somme de faits qu'on peut détailler et résumer dans un livre"¹. Le livre de vie est donc à la fois l'histoire d'un homme, sa biographie, et un livre de comptes, à deux colonnes, avec d'un côté, le mal et de l'autre le bien. L'idée du jugement se place désormais dans la destinée personnelle de chaque homme. L'essentiel étant alors la certitude de sa propre résurrection. C'est véritablement une affirmation importante de l'individualité. La conscience de soi se confond de plus en plus avec la valorisation de la vie ici-bas. Dans cette perspective, l'individu tend à se singulariser. La vie commence à être estimée et peut être reconstituée.

Dans ces conditions, aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, les

¹ Ariès (P.), *L'homme devant la mort*, t. 1, op. cit., p. 107.

testaments qui sont des actes religieux à la fois volontaires et imposés par l'Église, deviennent, en dépit de leurs conventions d'expression, des formes de l'art poétique. Ils sont de plus en plus choisis par les poètes pour exprimer leurs sentiments devant la vie brève et la mort certaine. Ces testaments sont sans aucun doute les écritures les plus personnelles de l'époque. Ils constituent "la première confession, mi-spontanée mi-extorquée, de l'homme face à sa mort, et à l'image de sa vie que la mort lui renvoie : image troublante, faite de désirs et de nostalgies, d'émotions anciennes, de regrets et d'espoirs"¹. Ainsi, les diverses formes d'artes moriendi et de testaments que le Moyen Age a pu voir se développer révèlent de manière fondamentale "la conscience de soi, de son âme, de son corps, de ses biens, l'importance donnée aux volontés dernières"²

2 - Examen de conscience et rapport à soi.

En rappelant, ici, la relation existante entre la confession, les artes moriendi et l'accroissement de l'activité introspective, on a souhaité attirer l'attention sur les formes historiquement déterminées de l'individualité et de la connaissance de soi.

Dans cette optique, il nous semble important d'aborder la Réforme pour voir en quoi cette "révolution religieuse" a engendré un certain nombre d'"effets" quant à la définition de l'individu et du rapport à soi.

Comme nous avons essayé de le montrer, la "valorisation" de l'intentionnalité mène à une compréhension nouvelle de l'individu et de ses actions. Mais, à elle seule, elle ne suffit pas à favoriser l'adoption d'une idéologie individualiste et biographique. Depuis le XIIème siècle, certes, on ne considère plus les actes indépendamment de l'intention et du devenir. Si la confession fixe effectivement le pécheur sur des catégories de péchés déterminés, souligne la relation entre motif et acte, développe une perspective individualisée de la responsabilité, elle ne

¹ Ariès (P.), *L'homme devant la mort*, t. 1, op. cit., p. 197.

² Ibid., p. 199.

favorisé pas pour autant un retour systématique sur soi et un regard véritablement introspectif. Il n'y a aucune véritable incitation à appréhender de manière quasi rationnelle l'ensemble d'une existence. Une telle systématisation nécessitant, selon nous, une nouvelle poussée dans la compréhension de l'individu. C'est ce que l'on va tenter de saisir maintenant.

La Réforme, comme mouvement de transformations religieuses, a totalement repensé les relations entre le créateur et la créature et la position de cette dernière sur terre.

Martin Luther a, en effet, "chassé" Dieu du monde, en rejetant notamment, la médiation institutionnalisée de l'Eglise Catholique où Dieu était présent par délégation chez des intermédiaires distingués comme les dignitaires de l'Eglise, les prêtres investis de pouvoirs sacramentels ou les moines voués à un type supérieur de vie. Le refus de Luther de toutes ces formes de médiations institutionnalisées trouvait son principe dans le rejet par lui du salut par les oeuvres, du ritualisme de l'Eglise et de la domination qu'elle exerçait sur l'individu. Luther sera donc amené à substituer, de manière fondamentale, la justification par les oeuvres par la justification par la foi.

Il sera alors conduit à préciser sa pensée à l'égard de la confession. Progressivement, il en contestera le caractère sacramentel et la nécessité pour le salut de l'âme. Pourtant, Luther ne sera pas du tout partisan de l'abolir. C'est pourquoi, il introduira à côté de la confession proprement dite, que l'on peut faire volontairement et individuellement, une sorte d'interrogatoire ou d'examen éthico-religieux auquel seront astreints tous ceux qui devront être admis à l'Eucharistie. Une distinction s'établit entre la confession volontaire, acte religieux intérieur, et la surveillance des moeurs par le pasteur. Ainsi, "l'autorégulation intérieure par la conscience morale...se combine efficacement avec un contrôle extérieur, disciplinaire"¹.

Jean Calvin ira plus loin encore, affirmant avec une cohérence implacable, la complète impuissance de l'homme en face de l'omnipotence de Dieu.

Le dogme calviniste considéré comme le plus

¹ Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 61.

caractéristique est la "doctrine de la prédestination". D'après celle-ci, la volonté divine investit certains hommes de la grâce de l'élection et condamne les autres à la réprobation. Dieu sauve qui il veut, condamne de même, sans appel ni recours. Cette perspective effrayante, source d'une "solitude intérieure inouïe"¹, peut conduire au fatalisme le plus excessif. Or, dans la théorie calviniste il n'en est rien. L'explication en étant que la prédestination, où Dieu apparaît comme volonté pure, est présentée au croyant dans le cadre d'une Église et d'une éthique individuelle et sociale valorisant la volonté humaine et l'action intramondaine. La tâche de l'élu est donc de travailler sans relâche et volontairement à la glorification de Dieu dans le monde. Sa fidélité à cette tâche, à l'action, sera dès lors la marque et la preuve de son élection. Puisque l'homme ne saurait se sauver par aucun acte religieux, mais plutôt en accomplissant la volonté de Dieu, à sa place, dans la société, la perfection de l'accomplissement professionnel, par exemple, évaluera son utilité à la manifestation de la gloire divine. La réussite sociale relève donc de l'obéissance au créateur mais apporte aussi la preuve éventuelle de la faveur divine. Elle peut être le signe de l'élection. C'est pourquoi on peut chercher des signes du salut dans l'accomplissement ardent de son devoir professionnel. Telle est la genèse de ce que Max Weber a nommé "l'ascétisme dans le monde"².

Dans ce contexte global, la question centrale que se pose le croyant ne peut plus être : par quelles actions, paroles et pensées ai-je offensé Dieu ? Il faut maintenant qu'il se demande plus précisément : est-ce que ma vie apparaît comme une vie d'élu ? Il lui faut "trouver" des signes de son élection. En conséquence, c'est sa vie entière, sa conduite quotidienne qui doit être soumise à un contrôle systématique et à une méthode systématique afin qu'il puisse contrôler son propre état de grâce. Car seule une "observation" radicale, quotidienne, de tous les instants, de l'ensemble de l'existence personnelle sera à même de confirmer les signes de la grâce, la certitudo salutis. La vie du croyant est donc exclusivement dirigée vers une fin transcendante absolue à savoir le salut. C'est pour cette raison qu'"elle était totalement rationalisée en ce

¹ Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 116.

² Ibid., p. 83.

monde¹.

Pourtant, Max Weber admet que ces formes d'ascétisme et de maîtrise de soi ne sont pas des faits absolument neufs. Elles se seraient constituées progressivement dans les monastères et même chez les laïcs qui aspiraient à imiter les moines. La signification historique de la vie monacale et de la règle de Saint Benoît repose précisément sur le passage d'une conception religieuse basée sur la fuite arbitraire du monde à l'ascétisme devenu méthode de conduite rationnelle visant à libérer l'homme de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature afin de subordonner ses actions à un contrôle permanent et à un examen consciencieux de leur portée éthique. Il s'agit donc bien de rationaliser religieusement le quotidien et d'instituer un contrôle actif de l'individu sur lui-même. Cependant, le fait important est qu'au Moyen Age le moine était quasiment le seul homme capable de mener une vie aussi méthodique. Il s'ensuit que plus l'ascétisme s'emparait de l'individu, plus il l'expulsait de la vie courante. L'existence spécifiquement sainte consistant dès lors dans le dépassement de la morale mondaine.

Ce qui sera décisif, dans le cas du Protestantisme, c'est précisément l'inversion de sens qui fait passer la morale monastique d'un idéal de vie hors du monde, pour un groupe distinct, à un modèle de vie dans le monde à prétention universelle.

Comme nous venons de le voir, la tâche la plus urgente des puritains était de mettre de l'ordre dans les conduites individuelles afin d'anéantir toutes les formes de plaisir et de jouissance. "Le façonnement systématique et rationnel de la vie morale tout entière"² déterminait une rationalisation méthodique de l'existence. Max Weber est notamment amené à préciser les différents instruments mis en oeuvre pour cette rationalisation.

Voici d'abord la valorisation du temps. Le temps est une donnée rare, qu'il faut savoir gérer avec rigueur. Gaspiller son temps est donc le premier, en principe, le plus grave de tous les péchés. A aucun instant, on ne doit se laisser vivre. Le gaspillage momentané du temps devient un indice significatif de rejet. Passer son temps en société, le perdre en bavardages, dans le luxe, voire en dormant plus qu'il n'est

¹ Weber (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 135.

² Ibid., p. 146.

nécessaire à la santé, est passible d'une condamnation morale absolue. Le temps est précieux, infiniment, car chaque heure perdue est soustraite au travail qui concourt à la gloire divine. Aussi la contemplation inactive, en elle-même dénuée de valeur, est-elle répréhensible quand elle survient aux dépens de la besogne quotidienne. Elle plaît moins à Dieu que l'accomplissement pratique de sa volonté dans un métier. Ainsi, par un pointage de chaque instant et par l'accroissement de l'attention accordée à toute l'histoire personnelle, l'individu acquiert un sens et une conscience accrue de son moi singulier.

De plus, outre la fuite des plaisirs profanes joint à la pratique de la méditation journalière des Saintes Ecritures, il convenait de mener sur soi un examen régulier et méthodique afin d'évaluer la valeur éthique et religieuse des conduites et comportements quotidiens. Comme on peut le constater, le trait capital du puritanisme est ce lien étroit qui s'établit, chez celui qui veut être assuré de son salut, entre le contrôle de soi-même et l'examen de soi. Ce dernier étant la condition de réalisation du premier. Le point d'origine de la foi se trouve alors reporté au coeur de l'expérience personnelle. La vie religieuse se replie du domaine public dans le domaine privé. Du même coup, l'attention de chaque fidèle est invitée à se tourner vers le dedans. Chacun devant être assuré de l'authenticité de sa foi, il s'agit de savoir si la grâce a été réellement accordée. L'examen de conscience qui doit être renouvelé, de jour en jour, gagnera à être accompli, pour plus de précision, la plume à la main, l'écriture fixant le présent et le retenant en mémoire au cas où le chrétien cesserait d'entendre l'appel divin.

Cette systématisation de la conduite éthique qui s'exprime, dans le contrôle ininterrompu que le puritain "consciencieux" exerce sur son état de grâce, le conduit donc à partir du XVIème siècle, comme le lui recommandent les avis aux pénitents, de préparer ses aveux par des notes écrites. Cette sorte de "journal intime" est un document privé et confidentiel. "Le journal intime devient ainsi une confession sans confesseur"¹, un lieu de passage entre les pratiques religieuses de l'oralité et les productions écrites des clercs. Il est d'usage en effet d'y enregistrer les péchés, les tentations et les divers progrès qui menaient

¹ Hahn (A.), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation", op. cit., p. 67.

l'individu sur le chemin de la grâce. Max Weber souligne même que ces notations peuvent prendre parfois la forme de tableaux. Dans le journal de Benjamin Franklin qui a été rédigé au XVIII^{ème} siècle, celui-ci nous offre avec précision une comptabilité de ses progrès dans les différentes vertus. Comptabilité qu'il tient à l'aide de tableaux statistiques et qui pourrait dévoiler une systématisation et une rationalisation du discours sur soi.

En Angleterre, dans les années qui précèdent la guerre civile, abondent les journaux et les confessions dans lesquelles sont consignées les promesses de grâce, les occasions de doute et de tentation. Se met en place à cette époque une méthode de direction spirituelle ainsi qu'un ensemble de procédés et d'observations concernant les problèmes qui se posent au croyant. Dès lors, beaucoup de textes tendront à se conformer à un ensemble de prescriptions, à un modèle de rhétorique et à une même méthode d'introspection. La fidélité à ce modèle conventionnel permet de mettre de l'ordre dans l'exposé des tribulations d'une vie et de faciliter le travail introspectif. Cette systématisation du récit sous forme de principes d'intelligibilité, de catégories et de thèmes déterminés est rendue d'autant plus nécessaire que ces "écritures biographiques" sont de plus en plus destinées à prendre valeur de témoignage, voire même à être publiées.

La "naissance" de pratiques d'écriture introspective peut être mise en relation avec l'ensemble de ces évolutions socio-historiques au cours desquelles est dévolu à l'homme un nouveau statut et un nouveau type de responsabilité : celui du lent et long modelage de sa vie. En peignant et en approfondissant avec précision son monde intérieur, l'individu fait de sa vie, quelle qu'en soit l'intensité, un objet de grand intérêt. Tous les mouvements de l'âme, même les plus fugitifs deviennent grandeurs significatives. L'introspection, en introduisant une distance entre l'individu et ses pratiques du fait que celui-ci se pose comme étranger à lui-même et donc comme "objet de connaissance", rend accessible et présent des secteurs mentaux restés auparavant assez fermés. Ainsi, ce souci de soi, ce décryptage et cette analyse des émotions, des sentiments et des motivations non seulement contribue à modifier les formes de la remémoration mais objective et socialise le moi à un degré à peu près inconnu jusque-là. A partir du moment où existent

des moyens d'expression où les sensibilités s'objectivent et se différencient, on verra peser en effet sur les conduites et mentalités individuelles de nouvelles emprises disciplinaires.

Il convient d'envisager maintenant plus particulièrement l'espace catholique.

L'examen de soi devient aussi une des caractéristiques essentielles de cette confession et plus particulièrement de la spiritualité jésuite. Le mot "exercice" désignant, entre autres, "toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler"¹. Sous l'impulsion de Saint-Ignace de Loyola, les conseils prodigués par les religieux du moyen âge se transforment en une méthode précise et rigoureuse, rationnelle et systématique, permettant au croyant de mener à bien un double examen. L'examen particulier, d'une part, qui pratiqué à midi et le soir, doit viser généralement, un défaut dominant et, d'autre part, l'examen général qui doit concerner l'ensemble du comportement et qui exige du fidèle qu'il rende compte de ses pensées, de ses paroles et de ses actes. Ainsi, chaque jour, victoires et défaites sont enregistrées avec une précision quasi mathématique et, pour faciliter la tâche du novice, des modèles d'examen de conscience lui sont offerts qui l'instruisent sur la meilleure manière de le mener à bien ou de déterminer la gravité d'un péché.

A partir du XVII^{ème} siècle, une "technique" nouvelle se répand qui a aussi pour fondement la mise à nu de soi-même. En 1612, le pape Paul V, s'inspirant de méthodes préconisées par Charles Borromée, prescrit de tenir un livre de l'état des âmes. En fait, le but visé est quasi le même qu'en milieu protestant : discipliner et maîtriser les impulsions, les sentiments, les pratiques. Ces deux démarches visent à instaurer la connaissance, le contrôle de soi et la discipline des affects. Or, dans le contexte catholique, il existe déjà une méthode qui combine systématiquement le dévoilement de soi et le secret, à savoir la confession. A partir de cette période et pour certaines couches sociales, la confession prend souvent l'aspect d'un livre de raison, d'un récit écrit, personnel et introspectif, destiné au confesseur ou au directeur de conscience, dans lequel l'auteur décrit son itinéraire intérieur et le récit

¹ Cité in Ellrodt (R.) (dir.), *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Paris, PUF, 1983, p. 99.

des bienfaits et grâces reçus de Dieu.

De plus, à partir du XVII^{ème} siècle, l'influence profonde exercée sur certains milieux de l'aristocratie par l'augustinisme janséniste, via Port Royal, va contribuer aussi à faire émerger de nombreux écrits personnels religieux. La traduction par Arnauld d'Andilly des *Confessions* de Saint Augustin va instituer ce texte, jusque-là réservé aux seuls théologiens et érudits, comme un livre de référence pour les mondains et surtout pour les femmes. L'apologie posthume de la théologie de Saint-Augustin qui développe une vision pessimiste de la nature humaine, victime de ses péchés et de son égoïsme, doit inciter chacun à évaluer les obligations contractées envers Dieu et à dialoguer humblement avec lui, en rendant grâces pour sa bonté. Les examens de conscience sont pleins d'humilité, de reconnaissance et d'attention portée à la vie quotidienne. L'écriture a donc pour fonction de fixer les manifestations de la grâce et d'en perpétuer la mémoire afin d'assurer une fidélité matérielle pour les moments où la foi viendrait à s'assoupir. L'intériorité du "je" est bien présente même si cet exercice de mémoire demeure encore un exercice spirituel.

A partir du XVIII^{ème} et surtout dès le XIX^{ème} siècle, le livre de raison sera de moins en moins tenu par des hommes et deviendra progressivement une écriture essentiellement féminine. Dans ces conditions, il sera de plus en plus déprécié comme tout ce qui est féminin. Par conséquent, il deviendra encore plus secret, plus privé donc plus personnel et se transformera petit à petit en un véritable journal intime.

Si l'on assiste bien à une certaine désacralisation de cette littérature introspective, Roger Chartier souligne que l'on trouve encore au XIX^{ème} siècle des "comptabilités morales qui invitent à l'examen de conscience" ou encore "des formulaires imprimés (qui) soutiennent l'effort de ceux qui ne savent plus s'astreindre, comme le faisaient au XVII^{ème} siècle les diaristes piétistes, au récit minutieux des fautes quotidiennes"¹.

Ainsi, l'ensemble des écritures que nous venons d'envisager expriment une logique générale et tendancielle de maîtrise de soi qui prend généralement la forme d'une discipline personnelle, d'un contrôle

¹ Chartier (R.), "Conclusion. Entre public et privé : la correspondance, une écriture ordinaire" in Chartier (R.) (dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX^{ème} siècle*, Paris, Fayard, 1991, p. 455.

systématique de la subjectivité, d'une observation incessante de soi par soi. Ces pratiques expriment, selon Max Weber, d'une certaine manière, l'autodiscipline moderne et le culte des valeurs individuelles. Mais plus fondamentalement encore, elles contribuent à mettre à distance, à questionner et à objectiver le sujet individuel.

Dans cette perspective, et en référence aux nombreux travaux de Norbert Élias¹ et de Michel Foucault², on peut en effet suggérer que ces écritures introspectives qui façonnent des expressions de soi et qui représentent autant de formes "d'auto-surveillance", ont bien quelque chose de commun avec la mise en place progressive de procédés disciplinaires et d'objectivation. Procédés qui à la fois contraindraient et rendraient possible leur formulation.

Aux dires de Norbert Élias, depuis la Renaissance, on assiste à la lente formalisation de règles de conduite et au renforcement du contrôle qu'exercent la société et l'individu sur tout ce qui relève de ses fonctions naturelles, celles-ci devenant de moins en moins visibles car refoulées dans l'intimité. Cette réflexion sur le processus historique et social de refoulement des fonctions corporelles et d'accroissement de la pudeur s'accompagne en effet chez cet auteur d'une analyse concomitante de l'intériorisation des contraintes et du contrôle des émotions. C'est ainsi qu'"au mécanisme de contrôle et de surveillance de la société correspond ici l'appareil de contrôle qui se forme dans l'économie psychique de l'individu"³. Dans ces conditions, on assisterait au déplacement, vers l'intériorité individuelle, de la régulation et de la censure des tensions et affects.

Pour cet auteur, cette augmentation de la sensibilité, de la pudeur et des diverses formes d'autocontraintes, au sein de l'Aristocratie, entre le XII^{ème} et le XVIII^{ème} siècle, a pour origines des conditions historiques particulières comme l'accroissement durant la période

¹ Cf. Élias (N.), *La civilisation des mœurs* (1973), n. éd., Paris, Calmann-Lévy, 1993 ; *La société de cour* (1974), n. éd., Paris, Flammarion, 1985 ; *La dynamique de l'Occident* (1975), n. éd., Paris, Calmann-Lévy, 1994...

² Cf. plus particulièrement Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), n. éd., Paris, P.U.F., 1990 ; *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), n. éd., Paris, Gallimard, 1992 ; *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 ; *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, op. cit. ; *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), n. éd., Paris, Gallimard, 1985 ; *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), n. éd., Paris, Gallimard, 1995...

³ Élias (N.), *La dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 195.

médiévale du pouvoir royal, la disparition d'une chevalerie trop belliqueuse ou la curialisation d'une partie de la noblesse : "les sensibilités et les comportements sont profondément modifiés par deux faits fondamentaux : la monopolisation étatique de la violence qui oblige à la maîtrise des pulsions et pacifie ainsi l'espace social ; le resserrement des relations interindividuelles qui implique nécessairement un contrôle plus sévère des émotions et des affects"¹. Ces transformations ont donc entraîné du même coup une modification progressive et généralisée des mœurs et une pacification de l'espace social métamorphosant "les affrontements sociaux ouverts et brutaux en luttes de représentations dont l'enjeu est l'ordonnancement du monde social, partant le rang reconnu à chaque état, à chaque corps, à chaque individu"².

Ainsi, le développement, depuis la Renaissance, des "écritures de l'intimité" pourrait à la fois traduire cette tendance historique essentielle à l'auto-observation, à l'autocontrôle, à l'autocontrainte mais aussi permettre une expression maîtrisée et conditionnée des émotions et sentiments plus ou moins "refoulés". On pourrait comprendre ces écritures comme des pratiques qui à la fois résultent de procédés disciplinaires mais favorisent, dans une certaine mesure, l'expression de ce qui peut paraître le plus "inexprimable" par ailleurs.

Les différents travaux qu'a menés Michel Foucault nous conduisent, de manière différente, à nous interroger sur l'histoire des disciplines individuelles. Si Norbert Élias privilégie, comme nous venons de le voir, "une pensée de la durée", "une continuité longue", Michel Foucault, quant à lui, privilégiera, comme nous allons pouvoir le constater maintenant, "une pensée de la discontinuité, qui pose comme essentielles les ruptures entre les différentes figures sociales ou discursives"³.

Aux dires de cet auteur, on assiste, depuis l'âge classique jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, à la multiplication des contrôles et contraintes pesant sur l'individu du fait de l'émergence et de

¹ Chartier (R.), "Préface. Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation" in Élias (N.), *La société de cour*, op. cit., p. XIX.

² Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 181.

³ Ibid., p. 244.

l'institutionnalisation de diverses "techniques disciplinaires"¹, de multiples "dispositifs de surveillance"², de différentes "technologies d'assujettissement"³ et de "normalisation"⁴ dans les institutions militaires, médicales, scolaires et manufacturières. La constitution progressive, et non sans résistances et rébellions, de cette "société disciplinaire"⁵ est en partie commandée par la croissance démographique, le développement des appareils de production et la domination sociale d'une certaine bourgeoisie.

A partir de nombreux phénomènes, de l'hôpital à la prison, de l'asile d'aliénés à la psychanalyse, Michel Foucault relève le lien essentiel qui s'est constitué entre les diverses formes de surveillance de l'individu (au moyen, par exemple, d'informations documentaires et administratives qu'il donne de lui-même dans des discours volontaires ou extorqués) et une nouvelle forme de pouvoir social "où chacun reçoit pour statut sa propre individualité, et où il est statutairement lié aux traits, aux mesures, aux écarts, aux 'notes' qui le caractérise et font de lui, de toute façon, un 'cas'"⁶.

C'est encore cet auteur qui souligne que, pendant longtemps, l'individualité était peu sujette à la description et à l'analyse. "Être regardé, observé, raconté dans le détail, suivi au jour le jour par une écriture ininterrompue était un privilège. La chronique d'un homme, le récit de sa vie, son historiographie rédigée au fil de son existence faisaient partie des rituels de sa puissance. Or, les procédés disciplinaires retournent ce rapport, abaissent le seuil de l'individualité descriptible et font de cette description un moyen de contrôle et une méthode de domination. Non plus monument pour une mémoire future, mais document pour une utilisation éventuelle"⁷. Cette "descriptibilité nouvelle"⁸ conduit à un accroissement des observations individuelles, des récits et notes biographiques, des descriptions autobiographiques.

¹ Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p.203.

² Ibid., p. 147.

³ Ibid., p. 147.

⁴ Ibid., p. 203.

⁵ Foucault (M.), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 227.

⁶ Ibid., p. 225.

⁷ Ibid., pp. 224-225.

⁸ Ibid., p. 225.

L'intériorité, l'absorption en soi, l'introspection reflètent non seulement une conscience culturelle individualiste mais aussi des "procédure(s) d'objectivation et d'assujettissement"¹. Ainsi, "cette mise en écriture des existences réelles n'est plus une procédure d'héroïsation"² comme on a pu le signaler ci-dessus.

Cette interrogation sur les modalités du contrôle social et sur "ces effets de pouvoir"³ pose inmanquablement des questions à l'histoire de la subjectivité entendue comme "la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi"⁴. Michel Foucault est alors amené à penser que ces effets non seulement "règlent des partages, définissent des rôles, modèlent les individus" mais sont aussi "à leur manière, producteurs des sujets eux-mêmes"⁵ et ceci de deux façons : "d'une part, (par) les partages qui ont institué le sujet normal en opposition au fou (*Histoire de la folie*), au malade (*Naissance de la clinique*), au délinquant (*Surveiller et punir*) ; d'autre part, (par) les savoirs qui l'ont objectivé en tant qu'être parlant, travaillant et vivant (*Les mots et les Choses*)"⁶. Ainsi, le sujet humain devient "un cas qui tout à la fois constitue un objet pour une connaissance et une prise pour un pouvoir"⁷. La "volonté de savoir" se renforce en dessinant "des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables ; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter) ; une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles"⁸.

Au terme de cette étude, il convient de dégager quelques conclusions. Les différentes écritures que nous venons d'envisager n'ont pas encore de statut littéraire ou esthétique, le risque étant d'ailleurs de

¹ Foucault (M.), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 225.

² Ibid., p. 225.

³ Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 200.

⁴ Foucault (M.) cité in Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 204.

⁵ Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 200.

⁶ Ibid., p. 200.

⁷ Foucault (M.), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 224.

⁸ Foucault (M.), *L'ordre du discours*, op. cit., pp. 18-19.

tomber dans des illusions rétrospectives se méprenant sur les "codes" qu'engageaient leurs auteurs.

Pour que ces écritures soient produites et reçues comme des objets littéraires, il faudra que le "projet autobiographique" se désengage d'objectifs strictement religieux ou juridiques et trouve ses principes de production et ses critères d'évaluation dans un espace particulier et autonome de pratiques et de représentations à savoir le champ littéraire. L'instauration d'un espace littéraire contribue en effet à autonomiser le statut de l'auteur et à légitimer l'autobiographie en tant qu'oeuvre littéraire, parfois, explicitement et délibérément destinée à la publication. Nous pensons, en effet, que l'autonomie de l'écrivain, renvoyant à l'histoire de la constitution et de la structuration du champ littéraire, est au principe de l'institutionnalisation de l'autobiographie comme genre et comme forme.

B)Autobiographie et champ littéraire.

Après avoir tenté de reconstituer l'histoire des écritures autobiographiques, il nous paraît essentiel de les appréhender maintenant dans leurs rapports à l'institution littéraire. Nous essayerons plus précisément de rendre compte de leur "cannonisation" sous la forme d'objets littéraires.

Nous pensons en effet que l'on ne peut pas rendre compte des écritures autobiographiques en tant que pratiques littéraires si l'on n'essaye pas de les replacer dans l'environnement qui les a "consacrées". L'écho et la reconnaissance que ces écritures gagnent ne s'expliquant en effet que dans le cadre de la constitution d'un espace autonome de pratiques littéraires.

Il semble donc important d'insister ici sur l'apparition au XVIIème siècle d'une "société cultivée" faite d'institutions de sociabilité culturelles qui, en légitimant le statut d'écrivain, en instaurant des codes littéraires et en discutant les normes du goût, contribue à institutionnaliser la littérature et à construire l'horizon d'attente des publics.

On ne peut dès lors comprendre l'institutionnalisation du champ littéraire comme espace social plus ou moins autonome que si l'on prend en compte, d'une part, les conditions d'émergence de l'homme de lettres et, d'autre part, l'apparition d'institutions culturelles singulières et de réseaux d'échange structurés.

C'est dans cette perspective, qu'il convient d'envisager de quelle manière l'histoire et la critique littéraires¹ ont contribué à consolider ce genre en établissant sa quasi permanence dans le temps, en fondant son autonomie, en reconnaissant ses propres possibilités d'existence, en instituant sa distinction par rapport aux autres expressions de la production littéraire et en imposant une certaine définition du genre sous la forme d'un système normatif. Genre qui est de plus en plus considéré comme un moyen privilégié pour la compréhension de la culture.

Cela explique pourquoi tant d'historiens insistent sur la riche contribution que la description d'une vie personnelle par celui-là même qui en est le sujet, mettant ainsi à jour les nuances et les intermittences du moi, peut fournir à une histoire littéraire digne de ce nom. La "méthode biographique" renvoie aussi à un des procédés les plus anciens et les mieux établis de l'histoire littéraire qui consiste à chercher dans l'auteur pris à l'état isolé (l'unicité et la singularité sont les propriétés du "créateur" tel qu'il se constitue aux XVIIIème XIXème siècles) le principe explicatif de l'oeuvre.

Nous nous intéresserons donc à ce qu'on appelle communément "le genre autobiographique" comme ensemble de conventions qui structurent la conception et la perception des oeuvres.

1 - Émergence et autonomisation du champ littéraire.

Le "champ littéraire" commence à s'institutionnaliser,

¹ Sur l'histoire de cette discipline cf. Compagnon (A.), *La Troisième République des lettres, de Flaubert à Proust*, Paris, Éd. du Seuil, 1983 ; Delfau (G.), Roche (A.), *Histoire littérature. Histoire et interprétation du fait littéraire*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

d'après Alain Viala¹, entre 1643 et 1664, par l'action monarchique renforçant la censure et contrôlant la production imprimée. Durant cette période, les institutions du champ littéraire se multiplient et le vocabulaire ainsi que les catégories mentales se transforment. C'est pendant ces mêmes années que sont créées les principales académies, que le commerce des oeuvres se développe, que les droits d'auteurs sont deviennent des usages courants et que des genres nouveaux (en particulier les dictionnaires) ou renouvelés (comme la tragédie, la comédie ou roman) s'installent dans la poétique moderne.

A ce stade de la réflexion, il nous paraît important d'aborder le rôle crucial qu'ont pu jouer les académies dans l'autonomisation d'une sphère littéraire. Assemblées de lettrés et exclusivement consacrées à débattre des lettres, ces dernières ont bien constitué les premières structures spécifiques de la vie littéraire. Elles ont été un facteur déterminant dans l'autonomisation du champ intellectuel et dans sa division en branches de spécialités distinctes. On peut considérer l'activité académique qui se déploie en France au XVII^e siècle comme une véritable entreprise de codification, de normalisation et de légitimation des valeurs culturelles et artistiques.

Cette nouvelle donne de la vie culturelle a pour premier effet de remettre en question l'image du "lettré" de la Renaissance, à la fois philologue et philosophe, écrivain et savant. Deux faits lexicaux résumés, d'après Alain Viala, cette évolution des mentalités : alors que la notion de littérature recouvre au début du XVII^e siècle l'ensemble des savoirs, à la fin de celui-ci, elle tend à se spécialiser pour les productions textuelles à visée esthétique.

On remarque, de plus, d'autres transformations essentielles. Avant le XVI^e siècle, pour désigner ceux qui écrivaient, le mot d'usage le plus courant était celui d'"auteur". En son sens général, il désignait quiconque a produit quelque chose ; son emploi pour désigner celui qui a produit un texte constituait une spécification fréquente, mais on ne distinguait pas les particularités du texte considéré. De même, le terme d'"écrivain" avait comme sens premier celui de "scribe" ou de "copiste". La corporation des écrivains publics formait d'ailleurs un corps de métier solide et jouissant de prérogatives importantes.

¹ Viala (A.), *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'époque classique*, op. cit.

Or, à partir du XVI^{ème} et surtout du XVII^{ème} siècle, apparaissent de nouvelles significations. L'écrivain désigne de plus en plus un créateur d'ouvrages à visée esthétique. Aux yeux des puristes, le nom d'écrivain doit même être réservé aux seuls auteurs qui joignent à la création l'art de la forme.

Être écrivain devient dès lors une fonction privilégiée, une raison sociale, une valeur, une distinction accordée à quelques uns seulement. On assiste véritablement au travers de la légitimation de "l'ordre du discours littéraire" au renforcement de ce que Michel Foucault nomme la "fonction de l'auteur" : "on demande que l'auteur rende compte de l'unité du texte qu'on met sous son nom ; on lui demande de révéler, ou du moins de porter par-devers lui, le sens caché qui les traverse ; on lui demande de les articuler, sur sa vie personnelle et sur ses expériences vécues, sur l'histoire réelle qui les a vus naître. L'auteur est ce qui donne à l'inquiétant langage de la fiction, ses unités, ses noeuds de cohérence, son insertion dans le réel"¹ .

Si quelques individus peuvent vivre de l'écriture, pour autant, celle-ci ne constitue pas le fondement du statut social de tous les auteurs. Pour nombre d'entre eux, la production d'ouvrage ne représente en rien une activité se suffisant à elle-même. La position dans l'espace littéraire vaut en effet comme un prolongement de leur situation dans un autre champ social. Cependant, le fait qu'il soit devenu possible, pour une petite minorité, d'être reconnu comme auteur et d'en dégager des revenus, est une mutation importante pour l'image et le statut de l'écrivain. Dès cette époque, l'affirmation de la valeur symbolique de la littérature s'accompagne de la dénégation des intérêts matériels et financiers. De tels principes sont, depuis lors, constants dans la littérature occidentale.

Le développement d'un marché en partie "libre" de la littérature (c'est-à-dire d'un marché où l'auteur n'est pas tributaire seulement des commanditaires religieux ou ecclésiastiques), l'accroissement de la demande globale par émergence d'un public nouveau fait d'une bourgeoisie d'offices et d'une petite et moyenne noblesse ainsi que la hausse, par conséquent, de la valeur marchande du

¹Foucault (M.), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (1971), n. éd., Paris, Gallimard, 1996, pp. 29-30.

livre suscitent par ricochet une croissance rapide du nombre des auteurs. Ainsi, en France, il triple entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle¹. Ces phénomènes engendrent une multiplication des lieux de rencontres, d'échanges et des instances de consécration académique et mécénique.

A partir de 1660, l'Etat monarchique limite pourtant le droit et les libertés des auteurs. Ainsi, il défavorise, à travers le mécénat royal, ce qui pouvait conférer à l'écrivain un début d'autonomie et détourne les activités littéraires à son profit en imposant aux auteurs une structure propre à les rendre dépendants. De ce fait, les diverses formes de consécration littéraire sont contrôlées par la Monarchie, le pouvoir absolu s'efforçant de faire de l'écrivain une des pièces de son système de domination. Pour cela il dispose de la censure d'état. Mais l'instauration de celle-ci apparaît a contrario pour Alain Viala comme un signe supplémentaire de la formation du champ littéraire. En effet, l'extension et l'autonomisation croissante de cet espace a du susciter, par réaction des pouvoirs politiques, un renforcement des contraintes et contrôles en tout genre : "l'Etat peut donner une assise officielle et objective à l'autonomie naissante (en instituant les académies), consacrer et légitimer le renom littéraire (en instituant le mécénat), mais il maintient la subordination (par la censure, par les limites imposées aux droits des auteurs)"².

Dans la perspective de Norbert Élias, il convient aussi de mettre en évidence, plus précisément, comment le mode d'exercice du pouvoir, caractéristique de l'état monarchique, a transformé "l'économie psychique individuelle" ainsi que les institutions et les règles qui commandent la production des oeuvres littéraires. Cet auteur a en effet dépeint la relation existante entre l'absolutisme et les particularités stylistiques et esthétiques de la littérature classique³. Ce qui caractériserait les oeuvres littéraires de cette époque ce serait "la même ordonnance claire et rationnelle des structures, le calcul minutieux de l'effet et de la valeur de prestige de l'ensemble, l'absence de toute

¹ Viala (A.), "Du lettré à l'écrivain" in Quinsat (G.) (dir.), *Le grand atlas des littératures*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 218.

² Viala (A.), *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'époque classique*, op. cit. p. 176.

³ Cf. Élias (N.), *La société de cour*, op. cit., pp. 109-110.

ornementation spontanée, de tout étalage non contrôlé de sensibilité”¹. Ainsi, les expressions littéraires de l’époque ne permettraient pas véritablement l’expression et “le libre épanchement du ‘sentiment’”². On peut supposer comme nous le ferons ultérieurement, que le développement au XVIIIème siècle, a contrario, d’une littérature autobiographique peut être appréhendé comme autant de “tentatives d’émancipation du ‘sentiment’, qui sont toujours aussi des tentatives d’émancipation de l’individu face à la pression sociale”³.

L’autonomie réelle du champ littéraire et la constitution d’une hiérarchie de genres ne seront conquises qu’au XVIIIème siècle lorsque les concurrences éditoriales, faisant suite à une demande grandissante de lecture, et les ambitions d’auteurs qui veulent vivre de “la valeur commerçante” de leur plume, créeront un marché des oeuvres qui obéira à ses lois propres et qui rétribuera directement, sans le détour des pensions et sinécures, le travail d’écriture : “ce sont ces transformations apportées à la condition d’auteur qui permettent la constitution d’un véritable champ littéraire disposant d’une autonomie relative par rapport aux déterminations du monde social et organisé selon des principes, des hiérarchies et des enjeux qui lui sont propres”⁴.

C’est aussi par la multiplication des instances de reconnaissance dont le réseau s’étoffe (académies, salons, journaux...) que la promotion des gens de lettres se renforce et que l’on assiste véritablement à la naissance d’une “sphère publique littéraire”⁵. Sphère qui trouve son origine, plus fondamentalement encore, dans “des divisions instaurées par le pouvoir...entre raison d’état et conscience morale, entre patronage étatique et liberté du for intime...”⁶.

Cette organisation progressive du champ littéraire s’effectue parallèlement à l’autonomisation de la valeur littéraire et à la différenciation interne de cet espace social. C’est au moment même où se constitue un marché de l’oeuvre d’art que se trouve donc définie une

¹ Élias (N.), *La société de cour*, op. cit., p. 109.

² Ibid., p. 110.

³ Ibid., p. 110.

⁴ Chartier (R.), *Les origines culturelles de la révolution française*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 77.

⁵ Ibid., p. 189.

⁶ Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 83.

certaine image de la littérature et qu'il est donné aux auteurs la possibilité d'affirmer à la fois, dans leur pratique et dans la représentation qu'ils en ont, l'impossibilité de réduire l'oeuvre d'art au statut de simple marchandise, et du même coup la singularité de leur pratique. Plus généralement, la longue histoire de l'autonomisation de la sphère littéraire renvoie au moment où celle-ci ne trouve plus hors d'elle ses raisons sociales et ses valeurs clefs. La littérature est instituée comme valeur en soi : "valeur matérielle, puisqu'on peut en faire un métier, valeur symbolique, puisqu'elle est moyen de distinction et objet d'enseignement, valeur publique, puisqu'elle donne lieu à un vedettariat"¹.

Aux dires de Roger Chartier, celle-ci repose sur un certain nombre de présupposés. Tout d'abord, elle sous-entend "l'identification du texte avec un écrit fixé, stabilisé, identifiable et manipulable grâce à sa permanence"². Ensuite, elle fait appel à un lecteur doté de nos propres manières de lire c'est-à-dire "un lecteur qui lit généralement en silence, par les yeux, et solitairement puisque même s'il se trouve dans un espace public, il constitue son rapport au livre comme un fragment d'existence privée"³. Et pour finir, elle implique un acte de lecture comme "quête de sens, travail d'interprétation, recherche de la signification"⁴. L'esprit et la littérature incarnent désormais des principes de distinction au même titre que le rang et la fortune. Le XVIII^{ème} siècle tend, en effet, à investir la littérature et les hommes de lettres d'une fonction sociale éminente. C'est tout particulièrement au cours de ce siècle que la "figure idéalisée" de l'homme de lettres se compose dans tout son prestige et ceci "par le jeu d'une identité qui a la forme de l'individualité et du moi"⁵. Identité qui s'affirme par la forte valorisation accordée à l'"originalité de l'oeuvre", à la "singularité du discours" et à la "subjectivité de l'auteur"⁶. Cette idéalisation induira du coup l'héroïsation de son labeur et la sacralisation du don de l'écriture dans "une idéologie

¹ Viala (A.), "Introduction" in Gilles Quinsat (dir.), *Le grand atlas des littératures*, op. cit., p. 187.

² Chartier (R.), "Textes, 'performances', publics" (texte de la conférence faite le 7 mars 1995 dans le cadre de l'école doctorale de sociologie et de sciences sociales de l'Université Lumière Lyon 2), Lyon, *Cahiers de recherche*, 16, 1er trimestre 1996, p. 9.

³ Ibid., p. 9.

⁴ Ibid., p. 9.

⁵ Foucault (M.), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, op. cit., p. 31.

⁶ Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 192.

Chaque définition historique de l'auteur ou de la pratique littéraire correspondent à un état de la lutte pour l'imposition de leurs caractéristiques légitimes. Ainsi, tout au long du XIX^{ème} siècle, se produit une multiplication des postures d'écrivains et des figures qui les expriment de même qu'une intensification des conflits entre différentes représentations du fait littéraire : partisans de "l'art pour l'art" d'un côté contre tenants de l'engagement de l'autre. Ces écoles contribuent par leurs luttes pour la conquête de l'hégémonie au sein du champ littéraire à définir des postures fondamentales et toujours d'actualité.

C'est dans ce contexte historique où s'affirme le statut de l'auteur et son projet esthétique, qu'il conviendra de rendre compte du processus d'autonomisation et de consécration des écritures autobiographiques.

2 - Consécration et légitimation des littératures autobiographiques.

Tout semble se jouer au XVIII^{ème} siècle. C'est en effet à cette période que l'on assiste à l'institutionnalisation des écritures autobiographiques sous la forme d'un genre littéraire consacré. Phénomène qui s'observe tout particulièrement quand des écrivains de l'époque sont invités explicitement à raconter leur vie. C'est notamment le cas de Jean-Jacques Rousseau qui réalise en grande partie son programme autobiographique sur la demande de son éditeur d'Amsterdam Marc Michel Rey : "une chose que j'ambitionne depuis longtemps...ce serait votre vie"¹.

Dans cette perspective, il n'est guère possible de décrire l'histoire du genre autobiographique, sans envisager le travail d'enregistrement, de codification et de canonisation réalisé par les professionnels de la conservation et de la célébration que sont les historiens de la littérature, les exégètes et les critiques. On doit donc admettre, à la suite de Roger Chartier, que non seulement "le genre est une construction de l'institution littéraire" mais est ce qui "définit...des

¹ Cité in May (G.), *L'autobiographique*, op. cit., p. 21.

du génie propre, fondée sur l'autonomie radicale de l'oeuvre d'art et le désintéressement du geste créateur"¹. Le sens commun accorde à l'auteur une fonction éminente : celle de mettre en forme des idées, des principes, une vision du monde. On l'associe de plus en plus à l'exercice de la créativité et à une "idéologie de l'écriture, définie par l'urgence de sa puissance créatrice"².

C'est au cours du XIX^{ème} siècle, au moment où le champ littéraire atteint un degré d'autonomie très important, que la figure de l'écrivain et le statut de la littérature vont tendre encore à se complexifier. La raison essentielle en est que l'on voit apparaître de nouveaux acteurs de la vie littéraire et croître le poids des contraintes économiques³ contribuant à transformer la situation de cette catégorie sociale. Entre 1830 et 1890, on assiste en effet au fractionnement du champ littéraire par la croissance et la différenciation de ses institutions (Académies, salons, revues, journaux, maisons d'édition...) et par l'industrialisation de ses productions à travers l'introduction, notamment, des principes de l'économie libérale.

De même, on remarque que le champ littéraire, au fur et à mesure de son institutionnalisation, devient un espace social dont les rapports, les enjeux et les principes de fonctionnement sont de plus en plus complexes. Plus le champ est en mesure de fonctionner comme le lieu d'une concurrence pour la survie économique et pour la légitimité culturelle, plus l'auteur se voit contraint de mener toutes sortes de stratégies symboliques afin de se parer des "marques de distinction" (une manière, un style, un style d'écrit) qui permettent de s'arracher à "l'anonymat et à l'insignifiance"⁴. Exister dans le champ littéraire, consiste de plus en plus à faire accepter la définition de la littérature et à lutter pour sa reconnaissance, sa consécration et son maintien dans l'ordre symbolique.

Si le champ littéraire devient, dans ces conditions, le lieu d'une lutte pour la définition de la littérature et de la figure de l'écrivain, il reste qu'il n'est pas de définition universelle de ces deux principes.

¹ Chartier (R.), *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^{ème}-XVIII^{ème} siècle)*, op. cit., p. 55.

² Ibid., p. 56.

³ Cf. Mollier (J.Y.), *L'argent et les lettres. Histoire du capitalisme d'édition 1880-1920*, Paris, Fayard, 1988.

⁴ Bourdieu (P.), "Champ intellectuel et projet créateur", op. cit., p. 882.

classes de discours et de textes"¹.

Du côté du producteur et du récepteur, la production et la saisie d'une autobiographie implique, non seulement, le respect par l'auteur de certaines matrices symboliques et de certains schèmes narratifs, mais encore, la reconnaissance par le lecteur des conventions discursives générales dont ce genre relève. Conventions et schèmes qui en préformant les récits déterminent chez le lecteur une posture de lecture particulière.

Hans Robert Jauss nous donne à réfléchir à ces questions prépondérantes. Cet auteur accorde, en effet, une importance toute particulière, d'une part, à la réception par le lecteur du texte et, d'autre part, à la création en tant que relation entre un auteur et un public. Son approche repose sur un principe central qui est que la figure du destinataire se donne à voir dans l'oeuvre elle-même par l'intermédiaire d'un "horizon d'attente"² comme système de références que l'écrivain entretient avec les ouvrages qui l'ont précédé ou qui lui servent d'exemple. Ainsi, l'inscription d'un texte dans un genre littéraire, avec ses contraintes et son histoire, relève de ce procédé. Cependant, une oeuvre innovatrice, dans un certain état de la création littéraire, va à la fois répondre à l'attente formulée par les règles du genre dans lequel elle s'inscrit et modifier aussi cet horizon d'attente.

Roger Chartier s'est de plus intéressé au travail de mise en forme entrepris par les auteurs et ses incidences sur l'attitude et le "protocole de lecture"³. L'auteur indique toujours la juste compréhension et la correcte interprétation de son texte grâce à un ensemble de supports éditoriaux, de procédés rhétoriques et de techniques narratives : "pour s'en tenir à l'écrit imprimé, le format du livre, les dispositions de la mise en page, les modes de découpage du texte, les conventions typographiques sont investis d'une 'fonction expressive' et portent la construction de la signification. Organisés par une intention, celle de l'auteur ou de l'éditeur, ces dispositifs formels visent à contraindre la réception, à contrôler l'interprétation, à qualifier le texte. Structurant l'inconscient de la lecture (ou de l'écoute), ils sont les supports du travail

¹ Chartier (R.), "Textes, 'performances', publics", op. cit., p. 32.

² Jauss (H. R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

³ Chartier (R.), *Pratiques de la lecture*, op. cit., p. 8.

de l'interprétation"¹.

Quoi qu'ils veuillent ou qu'ils fassent, le lecteur et l'auteur doivent donc affronter la définition sociale du genre autobiographique qui suppose, malgré les ambiguïtés et le caractère fluctuant de cette définition, une relation spécifique de l'individu à lui-même dans laquelle s'associent le désir de parler de soi et celui de faire revivre le passé dans une représentation fidèle de ce qu'a été sa vie.

Depuis le XVII^{ème}, et avec une importance accrue au XVIII^{ème} siècle, on assiste à l'émergence sur la scène littéraire française, de toute une série de mémoires ou de faux, de journaux de voyage, de correspondances, de romans épistolaires, d'examens de conscience ou de "romans autobiographiques" qui contribuent à donner aux lecteurs le goût des histoires vraies et des aventures racontées à la première personne par ceux-là mêmes qui les ont vécues. On note tout particulièrement, surtout, dans le genre romanesque, un véritable engouement pour les récits à la première personne, pour les autobiographies imaginaires et pour les romans par lettres². On peut dénombrer entre 1700 et 1750 plus de deux cents ouvrages où le personnage principal raconte lui-même sa vie³. On peut citer différentes oeuvres comme *Manon Lescaut* (1731) de l'Abbé Prévost, *La vie de Marianne* (1731-1741) de Marivaux, *Gil Blas de Santillane* (1735) d'Alain-René Lesage, *La nouvelle Éloïse* (1761) de Jean-Jacques Rousseau, *Les Liaisons dangereuses* (1782) de Choderlos de Laclos...

Ainsi, de plus en plus, en littérature, le recours à la première personne, comme nous venons de le constater, semble garantir l'authenticité des faits et des sentiments et l'entrée dans une sphère de la sensibilité. Ces textes qui ont la particularité de dépeindre l'intimité et de favoriser l'expression du moi et l'analyse des émotions, produisent ainsi un important "effet de vérité"⁴ et traduisent, d'une certaine manière, la "singularisation" progressive de "l'espace privé" qui devient "le lieu privilégié du souci de soi et d'une construction patiente de l'identité

¹ Chartier (R.), *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, op. cit., p. 256.

² Versini (L.), *Le roman épistolaire*, Paris, P.U.F., 1979.

³ Coulet (H.), *Le roman jusqu'à la Révolution Française*, t.1, Paris, Armand Colin, 1967, p. 320.

⁴ Goulemot (J.M.), "Les pratiques littéraires ou la publicité du privé" in Ariès (P.), Duby (G.) (dir.), *histoire de la vie privée*, t.3, *De la Renaissance aux Lumières*, op. cit., p. 393.

singulière"¹ .

Plus fondamentalement, on peut supposer qu'il existe, aux XVIIIème et XIXème siècles, une correspondance entre le développement de ces écritures autobiographiques et les valeurs de la vision dominante de la littérature. L'importance accordée, dans l'espace littéraire, à tout ce qui relève de l'individu et de sa psychologie peut conduire, en quelque sorte, à l'esthétisation de la biographie, ce qui fournit ainsi une voie de passage vers les pratiques et l'institutionnalisation des formes autobiographiques. On peut admettre que le développement de l'individualisme littéraire qui voit dans l'oeuvre un exercice individuel et singulier du langage et des formes, conséquence de l'apparition d'un marché anonyme de biens symboliques, favorise en partie l'institutionnalisation sous forme d'un genre établi des écritures autobiographiques.

C'est donc au XVIIIème siècle que l'on voit apparaître un certain "modèle" de l'autobiographie moderne comme genre. Modèle qui tire parti, d'une part, de l'argument selon lequel le point de vue particulier qu'a un narrateur sur lui-même est une source d'enseignements essentiels pour la connaissance de l'être humain ou de la société (donc on écrira sans doute de plus en plus en fonction d'un lecteur potentiel et pour un projet de témoignage), et, d'autre part, de la conception selon laquelle le récit d'une vie peut devenir un acte de création et acquérir une véritable valeur esthétique. C'est sans aucun doute parce que les autobiographes racontent et objectivent ce qu'ils sont seuls à pouvoir dire, recherchent le réalisme le plus expressif, mettent l'accent sur la réalité vécue, dimension valorisée en ce XVIIIème siècle, que ces textes fondent en partie, auprès du public, l'intérêt et la légitimité de ce genre littéraire.

Valentin Jamerey-Duval² , par exemple, est un auteur qui est devenu célèbre en raison de son autobiographie intitulée *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIIème siècle*. C'est un texte important dans lequel il décrit son parcours, notamment autodidactique.

¹ Chartier (R.), "Conclusion. Entre public et privé : la correspondance, une écriture ordinaire", op. cit., p. 454.

² Cf. Hébrard (J.), "Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il à lire ? L'autodidaxie exemplaire" in Chartier (R.) (dir.), *Pratiques de la lectures*, op. cit., pp. 24-60 ; "Le lecteur autodidacte" in Quinsat (G.) (dir.), *Le grand atlas des littératures*, op. cit., pp. 274-275.

C'est, semble-t-il, en 1734 qu'il commence à rédiger ses mémoires. Marie-Thérèse d'Autriche incite cet ancien berger à en poursuivre la rédaction lorsqu'il lui est présenté à Florence en 1737. Publiés en 1784 en France puis en 1788 en Allemagne, ces mémoires ont beaucoup de succès de part et d'autre de l'Europe. Selon des différents chercheurs qui ont été amenés à les commenter et à les étudier, ils représentent, au travers d'un récit parfois pittoresque et anecdotique d'une certaine trajectoire sociale, comme une véritable recherche sur soi. Il ne s'agit pas seulement, pour l'auteur, de se raconter selon le style de la chronique, mais aussi de se ressaisir, de revenir sur un parcours et de réfléchir sur sa propre identité. Ces mémoires peuvent apparaître, à l'époque, comme une certaine entreprise d'édification, au vue de la position sociale qu'a pu acquérir, Jamerey-Duval, au terme de sa vie.

Toutefois, l'oeuvre autobiographique la plus essentielle du XVIIIème siècle demeure, selon nous, *Les confessions* de Jean-Jacques Rousseau¹.

Elles sont exemplaires car elles postulent un réel projet autobiographique, celui de faire l'histoire la plus secrète et la plus complète de sa personne : "je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature et cet homme ce sera moi...je dirai hautement : voila ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon...Je me suis montré tel que je fus ; méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même"². Et d'ajouter "Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur, et pour cela je cherche à la lui montrer sous tous les points de vue, à l'éclairer par tous les jours, à faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'aperçoive, afin qu'il puisse juger par lui-même du principe qui les produit...en détaillant avec simplicité tout ce qui m'est arrivé, tout ce que j'ai senti, je ne puis l'induire (le lecteur) en erreur, à moins que je ne le veuille ; encore même en le

¹ Rousseau (J.J.), *Les confessions* (1782-1789), n. éd., Paris, Librairie Générale Française, 1972, 2 t.

² Rousseau (J.J.), *Les confessions*, t.1, op. cit., pp. 5-6.

voulant, n'y parviendrais-je pas aisément de cette façon"¹ .

Par la "narration détaillée" de toute une vie, de l'intimité la plus secrète à la moins glorieuse, Jean-Jacques Rousseau comme d'autres ont fortement contribué à donner une représentation sociale et littéraire du genre autobiographique. L'autobiographie et le discours individualiste qu'elle sous-tend trouve ses repères dans une représentation de l'existence individuelle comme une histoire et le récit de cette histoire. Elle admet que chaque vie forme un tout, un ensemble plus ou moins cohérent, une expression unitaire qui trouve son fondement et sa raison d'être dans certaines expériences, surtout les plus anciennes et les plus formatrices, comme celles de l'enfance. De là, le recours aux commencements, parce que les plus jeunes années sont représentées généralement comme le temps de la spontanéité (donc de l'innocence) et comme le lieu d'origine du destin personnel.

Ainsi, le projet autobiographique, tel qu'il s'exprime chez les deux auteurs que nous venons d'envisager, enferme non seulement l'intention d'édifier les contemporains, de témoigner pour l'avenir, mais aussi de façon plus fondamentale encore de faire "oeuvre de mémoire" en revenant sur le sens d'un parcours biographique et de construire l'image posthume qu'on souhaite donner de soi-même. On peut souligner que le genre autobiographique représente des écritures de type testamentaires ou "épigraphiques" qui participent, pour la postérité, à la construction et à la gestion d'une image publique de soi.

Dans cette perspective, le projet autobiographique qui suppose la circulation du texte fixe un contenu, "impose" un projet, un ton et des thèmes "obligés". Parce que ces auteurs écrivent pour un lecteur, la mise en forme et en scène du texte sera dès plus fondamentale. La succession de différents chapitres, la chronologie de la narration, la dramatisation de certains événements personnels seront mobilisés au service d'une leçon générale, d'une sorte de constat moral. On peut alors admettre que l'écriture autobiographique repose sur un projet précis : la mise en relation du particulier au général. Si bien qu'avec le genre autobiographique on est devant un texte qui a d'une certaine manière la structure et la forme des exemples qu'utilisait, au travers de la vie des saints, la prédication médiévale lorsqu'elle souhaitait raconter une

¹ Rousseau (J.J.), *Les confessions*, t.1, op. cit., p. 268.

histoire, non pas pour l'histoire, mais pour la morale générale qu'elle permettait d'établir. Les écrits autobiographiques auraient donc bien quelque chose de commun avec l'hagiographie, genre littéraire qui privilégie la révélation, l'exemplarité et l'édification.

La prise en considération de ces différentes dimensions ne doit pas nous dispenser également d'appréhender ces écritures comme autant de formes de mise en scène qui se conforment à certains modèles en vigueur et à une certaine définition de ce qui est légitimement publiable. On peut penser, à la suite des travaux de Norbert Élias, que la propension historique à dissimuler, aux regards d'autrui, sa propre intimité, qu'elle soit corporelle, morale ou littéraire comme dans le cas qui nous intéresse, et ceci, par intériorisation individuelle des normes collectives, conduit à des textes qui, en fonction du "degré" dans le "processus de civilisation", font une place plus ou moins grande au dévoilement de soi et à la description de la vie intime. C'est aussi parce que les autobiographes intériorisent ce sens des limites et respectent des règles et modèles de référence que paradoxalement cette "mise à nu" littéraire, sauf exceptions, ne suscite plus le rejet ou la réprobation. C'est pourquoi, selon nous, ces écritures, expriment de façon significative la manière dont un groupe vit et réfléchit son rapport à l'individu, au monde et au passé.

De plus si ces écritures peuvent être appréhendées comme autant d'expressions des autocontrôles qui pèsent sur l'individu lorsqu'il est amené à parler sur lui et de lui (l'auteur intériorisant la définition sociale de ce qui est autobiographiquement pertinent pour ce genre d'ouvrages et les limites de ce qui est racontable et publiable), elles n'en symbolisent pas moins, dans le cadre d'une société d'ancien régime qui expérimente "le contrôle de soi et l'observation d'autrui, la maîtrise des émotions immodestes et des mouvements spontanés, la régulation de l'économie pulsionnelle, une définition plus exigeante de la pudeur"¹, une certaine "émancipation et...libération du sentiment"². C'est ce qui fait dire à Norbert Élias qu'"on ne peut vraiment comprendre J.-J. Rousseau, son influence, les raisons de son succès, si on ne le considère pas comme un représentant de la réaction contre la rationalité de la

¹ Élias (N.), *La société de cour*, op. cit., page de garde.

² *Ibid.*, p. 110.

cour et le refoulement du 'sentiment' par la vie de la cour. Une analyse méticuleuse de la tendance au 'desserrement' qui marqua, au cours du XVIIIème siècle, le 'monde', peut nous fournir des éclaircissements sur les changements de structure qui, dans certaines couches de l'âme -mais nullement dans toutes- ont ouvert la voie à une émancipation relative des pulsions émotionnelles spontanées et à la création d'une théorie de l'autonomie du 'sentiment'"1 .

L'institutionnalisation de l'autobiographie appelle aussi la "manière" de la lire. Avec ce genre littéraire, s'est trouvé défini non seulement une nouvelle figure de l'écrivain, un lien inédit entre l'auteur et son public (le sentiment d'une certaine proximité, d'une relation d'intimité, d'un dialogue, d'une communication privilégiée, d'un semblant de confiance) mais surtout un rapport redéfini du lecteur au texte (la lecture comme véritable expérience du for intérieur). C'est précisément cette manière de lire, faite de curiosité biographique, de dévotion et d'identification par retour sur soi, qui contribuera, en définissant une certaine posture de lecture, à faire exister ce genre littéraire. Plus fondamentalement encore, l'existence de celui-ci repose sur un protocole de lecture très particulier qui s'appuie sur l'engagement de celui qui raconte et sur la croyance en la prétendue "sincérité" de l'auteur. L'écriture autobiographique vise donc l'effet de vérité et revendique l'authenticité ainsi que la vraisemblance. C'est même la confusion entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation qui garantit la véracité des énoncés et assurent la crédibilité autobiographique.

Ainsi, la lecture d'une autobiographie repose sur d'importants effets de croyance. L'essentiel n'est pas qu'elle soit vraie, mais que le lecteur la lise comme vraie. C'est ce que Philippe Lejeune définit par la notion de "pacte autobiographique"². Cet auteur a montré comment le genre autobiographique exige de son public la reconnaissance de l'authenticité, de l'exactitude et de la fidélité du dire. Pour cet auteur, le "je" autobiographique prend plusieurs visages : celui de l'auteur qui signe le texte, celui du narrateur qui mène le récit et celui du personnage dont les faits et gestes sont décrits, ces "je" multiples

¹ Élias (N.), *La société de cour*, op. cit., p. 110.

² Lejeune (P.), *Le pacte autobiographique*, op. cit.

désignant une seule et unique personne. Fondé essentiellement sur le nom propre et la confusion de l'auteur et du narrateur, le "pacte autobiographique" détermine donc un mode et des effets de lecture particuliers. On doit admettre que la posture de lecture que ces textes engagent repose sur une certaine forme de refus de la distanciation qui est censée ordinairement régir le rapport lecteur-auteur ou lecteur-narrateur. A l'inverse du roman, l'attitude de feinte crédulité, attitude qui est en jeu dans la fiction est clairement refusée dans le genre autobiographique. La croyance dans le vraisemblable du récit est dès lors déterminant.

Ces textes autobiographiques qui nous donnent à lire des itinéraires biographiques, prétendument exemplaires, d'où l'intérêt pour le public, présentent bien souvent des similitudes avec ce que l'on nomme communément les "romans de formation ou d'apprentissage"¹. De nombreux auteurs, aux XVIIIème et surtout au XIXème siècle, s'y adonneront comme Johan Goethe avec *Wilhelm Meister* (1794-1796), Henri Beyle dit Stendhal avec *Le Rouge et le Noir* (1830), Honoré de Balzac avec *Le Père Goriot* (1835) et *Les Illusions Perdues* (1837-1843), Gustave Flaubert avec *l'Éducation Sentimentale* (1869) ou Guy de Maupassant avec *Bel-Ami* (1885). Tous ces "roman(s) didactique(s)-pédagogique(s)" partagent avec les écritures autobiographiques un même objectif essentiel, celui de décrire "l'homme en formation (en devenir)"² afin de mettre en scène un "processus pédagogique d'éducation au sens strict du mot"³. Ils renvoient donc à l'idée de formation, de développement et de perfectionnement de soi.

Certains récits, de nature quasi "hagiographique", ont plus particulièrement, comme projet central, de restituer le cheminement chaotique d'un héros, quittant l'univers familial, faisant ses premiers pas dans le monde en essayant d'y conquérir une place et traversant pour ce faire des épreuves qui l'obligent à réfléchir sur lui-même et sur la société. C'est en atteignant cette connaissance, à travers des mésaventures et des désillusions qui sont à la fois des épreuves et des preuves que ce dernier pourra découvrir enfin sa nature profonde.

¹ Cf. Bakhtine (M.), *Esthétique de la création verbale*, op. cit. ; Suleiman (S.), "La structure d'apprentissage. Bildungsroman et roman à thèse", *Poétique*, 37, février 1979, pp. 24-42...

² Bakhtine (M.), *Esthétique de la création verbale*, op. cit., p. 225.

³ Ibid., p. 229.