

Politiques de communication

N°8 ● PRINTEMPS 2017



la revue

DOSSIER

Psychanalyse,
socioanalyse

PUG



DOSSIER COORDONNÉ ET PRÉSENTÉ
PAR STÉPHANE OLIVESI

- **Présentation du dossier.** Du sujet dans la communication 5
Stéphane Olivési
- **Le film de famille.** Représentations collectives,
mise en récit et subjectivation 27
Giuseppina Sapio
- Bourdieu et la psychanalyse 49
Gérard Mauger
- Norbert Elias, critique de la théorie sociale de Freud 85
André Oliveira Costa

VARIA

- Repères critiques pour une compréhension renouvelée
des médias et de leurs publics 107
Jean-Claude Soulages
- **La « radicalisation » :** individualisation
et dépolitisation d'une notion 127
Caroline Guibet Lafaye, Ami-Jacques Rapin
- **Le renoncement aux sondages.** Les journalistes politiques
français et la candidature de Nicolas Sarkozy
à l'élection présidentielle de 2012 155
Olivier Baisnée

Erratum

En couverture du précédent numéro ainsi que dans la table des matières, le prénom d'un des contributeurs a été malencontreusement altéré. Le coauteur de l'article « Un scandale à la recherche de son public. La construction médiatique du problème de la "pollution de l'air intérieur" en France (1995-2015) » est bien **Renaud** Crespin auquel nous présentons nos excuses.

Présentation du dossier

Du sujet dans la communication



Stéphane Olivesi

À l'heure de la spécialisation des savoirs, tenter de faire dialoguer socioanalyse et psychanalyse¹ risque de passer pour un pari ubuesque ou, pire, de relever d'une mode... passée de mode. Qui, pourtant, en situation d'entretien n'a jamais expérimenté la nécessité de saisir sous l'angle psychologique le matériau empirique pour mieux analyser ce qui se laisse entendre dans ce qui se dit, pour comprendre la manière dont des déterminations inconscientes opèrent sur la perception de soi et du monde social, pour lire aussi la destinée de l'enquêté, écrite comme en négatif dans le double langage de celui qui parle une langue qui le divise? Et comment ceux qui recueillent les douloureuses équations du désir n'éprouvent-ils pas la nécessité de rattacher celles-ci à des évolutions de la société, des structures familiales, de la parenté, de l'économie, des institutions, pour en comprendre les ressorts?

Les approches anthropologiques de la communication invitent, à ce titre, à mobiliser des sources théoriques que, par routine académique, l'on pourrait juger incompatibles au premier abord. La pureté disciplinaire qui incite à disjoindre socioanalyse et psychanalyse paraît non seulement relever

1. On esquisse un rapprochement non pas entre la sociologie en général et la psychanalyse en général mais, entre certaines approches sociologiques inspirées notamment par les travaux de P. Bourdieu ou de N. Elias et, par ailleurs, pour faire simple, la psychanalyse d'inspiration freudo-lacanienne. Pour justifier ce rapprochement, un nom et, surtout, une catégorie peuvent servir de premier fil directeur: C. Lévi-Strauss, le symbolique.

d'un dogmatisme quelque peu aveugle, mais aussi constituer un véritable obstacle à la compréhension des formes contemporaines de subjectivité, à la manière dont les individus sont amenés à se vivre en sujet, aux relations qui les associent et au fil desquelles leurs identités se construisent, aux différences qui les divisent, aux rapports qu'ils nouent durablement à eux-mêmes et à l'ordre social. Comment en effet cerner ces jeux de déterminations inconscientes qui façonnent la perception de soi, de cet être en miroir (Lacan, 1949) auquel le sujet s'avère si fortement rivé? Comment saisir cet entrelacement de déterminations, produit indistinctement d'une histoire sociale (famille, école, travail) et d'une histoire intime (celle de l'être désirant)? Comment démêler et, par la même occasion, expliciter les ressorts du rapport à soi, aux autres, au monde? Comment établir la généalogie des sujets, de leurs singularités toujours relatives et de ce qui rattache leur être à des formes de régularité en raison de communautés d'expérience?

Première réponse formelle qui, par conséquent, en appelle d'autres: la catégorie de sujet, fondatrice de la croyance en la permanence de notre être, relève peut-être d'une métaphysique du langage grossièrement fétichiste, comme le suggérait Nietzsche (1985, p. 38), mais cette illusion substantialiste s'avère grammaticalement instituée, durable, constitutive du façonnage policé (pour ne pas dire policier) des êtres que nous sommes. En pratique, elle fait écho aux processus de subjectivation que les sujets subissent sous l'emprise d'injonctions leur demandant d'être ce que la société veut qu'ils soient, c'est-à-dire par les voix symboliques d'une communication plus coercitive qu'on ne l'imagine souvent. Deuxième réponse à ces mêmes questions: oser l'impureté disciplinaire et les bricolages raisonnés afin de saisir les implications de ces assignations à résidence subjective. Troisième réponse: esquisser le dépassement des clivages disciplinaires *par la communication* qui apparaît ici non pas sous la forme d'un objet empirique ou d'un ensemble d'objets empiriques mais à la fois comme objet de la connaissance à part entière et comme le terreau de ce jeu de déterminations multiples, entremêlées, le lieu à partir duquel on peut saisir ces mêmes déterminations sans en surdéterminer le poids à partir d'une vision intentionnellement et inconsciemment disciplinée.

À ce titre, l'ambition initiale du présent dossier consiste d'abord à inviter les chercheurs de différents horizons (sociologie, anthropologie, psychanalyse, sciences de la communication, histoire, sciences politiques, etc.)

à renouer le fil d'un dialogue trop tôt rompu². Non pas qu'il n'existe pas, ici ou là, des travaux témoignant de cette volonté de dépassement des cloisonnements disciplinaires³ mais celle-ci se résume trop souvent à une entreprise individuelle et elle n'aborde pas frontalement la question de la conception même du sujet. Car s'il existe un dénominateur commun entre psychanalyse et socioanalyse et si ce dénominateur commun a valeur de point d'ancrage pour toute anthropologie de la communication, c'est bien dans la conception du sujet qu'il faut le chercher... ou dans ce qui en tient lieu. Et là, le problème risque de se métamorphoser en épreuve : soit on saute l'obstacle en empruntant une passerelle préexistante permettant de le dépasser (théorie lacanienne du sujet, conception bourdieusienne de l'agent et de l'*habitus*, etc.), soit on s'en détourne par quelques enquêtes empiriques hâtivement engagées recoupant études culturelles, études de genres, études de formes déterminées de sociabilités, repoussant ainsi la question aux calendes...

Une archéologie du sujet (de la communication) ?

Bien des pistes s'offrent pourtant à la pensée. Et il est tentant en premier lieu de regarder du côté de la philosophie dans l'espoir de clarifier la question. Les investigations menées par Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité* (1984) et durant ses dernières années de cours au Collège de France (2001) continuent de nourrir les débats sur les intentions réelles de leur auteur : faut-il les lire dans le sens d'une généalogie des formes d'assujettissement, s'inscrivant dans le prolongement de ses travaux critiques du milieu des années 1970, ou faut-il les interpréter dans le sens d'une pratique philosophique assagie, retournant plus volontiers aux textes consacrés, cherchant à expliciter les fondements d'une éthique ? Sans doute, la vérité se situe-t-elle quelque part entre ces deux lectures possibles de « l'œuvre ». En tout cas, il nous reste à la fois l'esquisse d'un projet (sonder les formes de subjectivité) et une appréhension de cette thématique dont Michel Foucault fut l'héritier et qu'il continuait à partager avec quelques-uns de ses contemporains – Lacan et Althusser – dans le secret de débats sans échos, innervant ses analyses.

2. On rappellera que l'initiative ne prétend pas innover radicalement, cf. Memmi, Pudal, 1995.

3. Cf. à titre indicatif B. Zarca, 2009, et V. de Gaulejac, 2011 et 2008.

Plus récent, le chantier engagé par Alain de Libera (2007, 2008, 2014) sous la forme d'une très érudite *Archéologie du sujet* suggère de nombreuses pistes mais il livre la pensée aux plaisirs solitaires d'un monde sans grande altérité. Ce sujet, objet de l'enquête philosophique, force est de supposer qu'il s'est matérialisé dans la manière dont des individus déterminés dans des circonstances déterminées ont entretenu un rapport déterminé à eux-mêmes (Marx *sic*), dont leur identité a été institutionnalisée sous la forme de droits et de devoirs afférents, dont ils ont pu vivre leur rapport à leur corps désirant, travaillant, dont ils ont pu aussi accéder sous certaines conditions historiques aux discours? Et pourquoi seuls « les philosophes⁴ » dont les textes sont respectueusement mobilisés comme matériaux empiriques, saisis à l'état pur, auraient-ils eux-mêmes œuvré au traitement de cet agencement thématique, de ce conglomérat de problématiques entrecroisées?

La réponse paraît plus simple qu'on ne l'imagine: Alain de Libera se place sur le terrain de l'ontologie et de la logique pour réaliser une enquête anhistorique. L'archéologie qu'il pratique n'est donc guère foucauldienne, d'abord en ce sens que l'historicité s'en est absente; le concept, expression de pure pensée, y apparaît libre de toute détermination. Elle ne l'est guère en ce second sens qu'elle mobilise des sources originales, méconnues, rarement explorées mais qui restent bien inscrites dans le périmètre du discours philosophique, comme si la réalité se déduisait du seul Logos. Ni Marx, ni Freud, c'est-à-dire ceux qui ont œuvré à renouveler la question du sujet en la coupant de ses soubassements métaphysiques et de l'essentialisme qui lui est propre pour la ramener sur terre (ni Althusser, ni Lacan) ne sont mobilisés dans cette enquête qui, de ce fait, ne nous dit que peu de chose sur nos propres expériences de sujet, d'individus devant nous reconnaître en des identités largement façonnées par le langage, nos relations aux autres, les contraintes de nos environnements familiaux, professionnels, etc. Moins encore, nous éclaire-t-elle sur notre inconscient scientifique, nous invitant à saisir l'individu, ses manières d'être, de penser, de se comporter au prisme de cette catégorie et de ce qu'elle condense comme signifiés, parfois contradictoires: ipsité, identité, substance, mais aussi sujétion, asservissement...

4. Pour le chercheur en sciences humaines et sociales, il est toujours difficile de parler des « philosophes » comme d'un invariant historique. Par œcuménisme, on admet ici la convention de la *perennis philosophia* même si celle-ci heurte profondément la sensibilité historique et le goût (matérialiste) des réalités.

L'irrévérence matérialiste veut pourtant que les concepts soient concepts non en soi mais pour les hommes qui les pensent et qui les pensent en fonction de ce qu'ils sont et de ce qu'ils vivent. Le concept philosophique, élevé à la dignité de catégorie, ne mérite pas plus grand prestige que le concept de l'artisan ou de l'artiste sous peine d'être artificiellement coupé de ce dont il est le concept (la réalité à laquelle il se rapporte) et de ce qui en fait un concept (la pensée pour laquelle il revêt une signification déterminée). Et comment expliquer qu'une archéologie du sujet puisse ignorer la mise aux normes des subjectivités que contribue à opérer le Code civil (et/ou les règles coutumières), si ce n'est pas à considérer que le sujet dont elle traite n'a pas de rapports avec les sujets réels, effectifs, tels qu'ils (se) pensent, vivent et œuvrent dans une société qui leur dit, en termes parfois confus, inaudibles, contradictoires, ce qu'ils ont à être, en raison des jeux de normativités hétéronomes dans lesquels ils sont pris?

Il serait d'ailleurs faux ou tout au moins réducteur de déceler une forme de narcissisme ou de complaisance à parler de soi dans les écrits à caractère autobiographique que des auteurs tels que Barthes, Foucault, Bourdieu et, évidemment, Althusser ont pu consacrer aux sujets qu'ils étaient. Tous, mais évidemment sous des formes et selon des modalités très différentes, ont eu à répondre d'une même nécessité, à s'expliquer avec eux-mêmes, avec ce qui avait pu les conduire à être ce qu'ils ont été et, de ce fait, à écrire ce qu'ils ont écrit, comme si le sujet-écrivain qu'ils avaient été, demeurerait un éternel point aveugle ou, pire, le principe insondable de ce tout ce qu'ils avaient écrit. On le comprend aisément pour Althusser (1992) devant s'expliquer d'abord pour lui-même dans l'après-coup du passage à l'acte, mais un regard plus attentif décèlerait dans ses textes des années soixante et soixante-dix qu'il n'avait pas tenté d'enrôler la psychanalyse dans le marxisme, d'en importer les concepts par effet de mode ou par simple goût personnel, mais parce que sa propre réflexion sur la reproduction et la domination l'avait invariablement ramené à la catégorie de sujet, pour des raisons théoriques et indissociablement vitales.

Tours et retours théoriques...

Les enquêtes mobilisées dans le présent dossier ne revendiquent donc pas un retour à la philosophie, c'est-à-dire à une pratique pure et décontextualisée du concept, même si les articles se tournent vers des textes et des auteurs

(Elias et Bourdieu, en particulier) qui, à leur manière, sans même utiliser la catégorie peu commode de « sujet », ont élaboré une conception du sujet (ou de ce qui en tient lieu) fournissant ainsi des outils de nature à objectiver ce que nous sommes. Ces travaux de conceptualisation ne s'ancrent pas dans l'exégèse mais dans la volonté de parvenir à mieux saisir des faits observés sous l'angle psychologique et social, plus précisément des processus et des formes de coercitions qui amènent l'individu à se reconnaître en sujet, à assumer une identité composite, à négocier comme il peut son rapport à lui-même et aux autres, son rapport au monde et, cela, au fil de pratiques diverses et divisantes...

Le détour par la théorie n'est, à ce titre, que prétexte afin de mieux cerner des expériences, des vécus, mais aussi des pratiques et le rapport à celles-ci, largement conditionné par la possibilité d'en être le sujet. Il invite à ne pas dissocier l'enquête empirique relative au recueil et à l'analyse de ces expériences et de ces vécus singuliers, d'une recherche portant sur les formes instituées de subjectivité résultant de dispositifs, c'est-à-dire d'agencements partiellement institutionnalisés dont la force de coercition modèle corps et âme (Foucault, 1976). L'ouvrage récent *Le sujet communiste* en donne une illustration au travers de l'analyse de ces pratiques spirituelles d'aveux qu'étaient les autocritiques et de ce que présuppose et implique subjectivement une telle pratique de mise en récit de soi largement antérieure à nos modernes pratiques de *storytelling* (Pennetier, Pudal, 2014).

L'œuvre littéraire de Svetlana Alexievitch scrute également ce que fut ce « sujet communiste ». Un de ses livres s'attache plus particulièrement à l'expérience que les femmes russes firent durant la Grande guerre patriotique, d'une manière d'autant plus révélatrice qu'elle se base sur des entretiens ethnographiques lui permettant de disposer d'une sorte de matière première littéraire « brute » livrant au lecteur ce que cela a signifié que d'être sujet pour ces individus (2005). L'on pourrait également scruter le façonnage du sujet-manager à partir de la stylisation de soi qui lui est imposée sous la forme d'une nécessaire mise en récit de sa trajectoire (forcément enchantée et finalisée), d'une codification de sa personnalité, de ses goûts et valeurs, mais aussi sous l'angle d'une mise en adéquation de ses manières d'être et de se comporter avec les règles mondaines de son univers. La puissance coercitive des dispositifs repose en grande partie sur leur emprise symbolique, sur leur capacité à faire être des sujets conformes aux besoins de la production,

à en faire des êtres ressemblants et interchangeable, à les faire adhérer presque aveuglément à un ordre social intériorisé dont ils ne peuvent plus se désolidariser sans mettre en cause ce qu'ils sont.

Mais l'on pourrait aussi non sans malice se tourner vers quelques rites d'institution (Bourdieu, 2001), bien connus de l'*homo academicus*, tels que les concours d'agrégation (du secondaire comme du supérieur). Il s'agirait alors de sonder le façonnage des sujets que ce type de rite par son efficacité symbolique parvient à opérer, pour mesurer à quel point il structure à la fois les pratiques de ces mêmes agents, le sens qu'ils leur accordent, et les systèmes de représentations au travers desquels ils perçoivent un monde social qui n'est dès lors plus que l'ombre portée de leur propre monde. Ces formes d'assujettissement exercent leurs effets bien au-delà des seuls agents qui les subissent ne serait-ce que parce qu'elles les dotent comme par magie de compétences et de ressources dont les autres s'avèrent dépourvus. De telles enquêtes inviteraient donc toujours à opérer une double historicisation, à la fois de la réalité (sociale) des sujets, de leurs expériences et de leurs vécus et, par ailleurs, des formes partiellement instituées de subjectivité à partir desquelles ces individus viennent à occuper d'incertaines positions-de-sujet dans l'ordre social.

Une pensée répondant de déterminations

L'hérésie du rapprochement entre socioanalyse et psychanalyse se justifie ainsi par la reconnaissance de l'inconscient, non pas au sens de ce qui échappe à la conscience mais de cette altérité constitutive de la pensée qui la conditionne, c'est-à-dire la rend possible mais en même temps la soumet à l'emprise de déterminations étrangères, autrement dit la surdétermine pour reprendre une catégorie althusserienne. Cet inconscient se dessine d'abord dans l'analyse marxiste de l'idéologie (Marx, 1982) ; il se retrouvera ensuite décliné sous des formes différentes au fil de l'histoire des sciences humaines et sociales. Les auteurs du livre *Le métier de sociologue* rappelaient que Durkheim avait reconnu à Marx le mérite d'avoir rompu avec l'illusion de transparence, le citant même : « Nous croyons féconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience » (1983, p. 30). Et s'ils indiquaient que l'on ne peut comprendre pleinement ce que raconte un enquêté qu'en considérant qu'il ne dit pas « la Vérité »

mais seulement la vérité d'un vécu largement façonné par ce qu'il est (socialement) et qu'en conséquence, la compréhension de ce qu'il dit dépend de la capacité de l'enquêteur à saisir ce qui porte l'enquête à dire ce qu'il dit sans qu'il en ait la maîtrise en conscience, c'est aussi parce que la pratique de l'enquête suppose la reconnaissance de cet inconscient que Marx avait le premier théorisé, indiquant que l'homme ne perçoit pas la réalité telle qu'elle est mais renversée, comme dans une *camera obscura*.

Mais la psychanalyse n'a-t-elle pas, dès ses origines, avec Freud, produit une définition différente de l'inconscient, voire antinomique, considérant que les déterminations de la pensée ne renvoyaient plus à l'immersion de l'individu dans un monde social déterminé, déterminant jusqu'à la possibilité de penser, mais au seul rapport que le sujet, saisi sous l'angle de sa vie affective (sexuelle) et de sa structuration psychique, entretenait avec lui-même. La question s'avère plus complexe qu'il n'y paraît. Si le corpus freudien nous a en effet légué quelques développements aux résonances résolument essentialistes et, pire encore, quelques textes marqués par des élucubrations sur la grégarité de l'espèce humaine, directement dérivées de la psychologie des foules⁵, il a aussi longuement insisté sur le destin de la pulsion, rappelant que les insatisfactions de celles-ci sont, quant à elles, bel et bien le produit d'une société dont les règles de civilité ne sont pas sans incidence sur la vie sexuelle, affective et psychique des individus. Cet inconscient freudien, en tout point opposé à une sorte de réservoir de mythes ou à un magma primitivo-collectif de type jungien, relève également du jeu de déterminations s'exerçant sur la pensée, conduisant le sujet à entretenir un rapport à soi de méconnaissance, n'étant point maître de ce qu'il pense et de ce qui conduit à le penser. En un mot, les déterminations internes de la pensée ne le seraient donc que relativement à leur incidence et aux modalités psychanalytiques de leur saisie ; elles renverraient de loin en loin au façonnage des sujets par la société, comme en témoigne la genèse des névroses. Têtu en apparence mais fondamental, le point de convergence existe donc et il se nomme « inconscient » pour peu que l'on donne à ce terme un contenu

5. *Malaise dans la civilisation* est certainement le texte dans lequel s'exprime le plus ouvertement, l'influence délétère de Gustave Le Bon dont il faut rappeler qu'à la manière de nos modernes essayistes, l'essentiel de son œuvre se résume en la compilation des lieux communs de son temps afin de satisfaire un lectorat attendant d'être réconforté dans ses opinions (conservatrices).

à sa juste portée et que l'on précise les modalités de cette convergence. Cela dit, l'équivocité de cette commune référence à l'inconscient n'est point levée et l'on peut voir dans la critique que Norbert Elias adressait à Claude Lévi-Strauss, l'exact prolongement de ce même débat. On sait que, lecteur de Freud, proche de Lacan⁶, Claude Lévi-Strauss (1949) mobilisa la psychanalyse, notamment dans son texte de référence consacré à l'efficacité symbolique qui nourrira réciproquement la pensée lacanienne puis la pensée bourdieusienne, comme en témoigne la notion de « violence symbolique » (Olivesi, 2005, p. 50). Pourquoi donc s'attira-t-il les foudres d'Elias puisque l'un comme l'autre ont puisé (en partie) leur inspiration dans la psychanalyse freudienne et que l'un et l'autre ont scruté le symbolique comme dimension constitutive et fondatrice de la pensée, du savoir et de la communication ? En idéaliste, prorogeant l'essentialisme qui l'animait sous la moderne dénomination de « structure », il aurait d'après Elias abstrait le langage de ses situations d'usage et des fonctions sociales qu'il remplit : « Il ne suffit pas de rechercher les structures du langage, de la pensée ou du savoir comme si chacun de ces concepts menait une existence propre, indépendante des êtres humains qui parlent, pensent ou connaissent. » (Elias, 2015, p. 127). La critique du sociologue pointe à la fois ce qui les réunit, à savoir l'emprise du symbolique, et ce qui les oppose, que l'on pourrait scolairement résumer à l'opposition de l'idéalisme et du matérialisme mais qui renvoie plus fondamentalement à la prise en considération du fait que le langage, la manipulation de ces outils de la pensée, du savoir et de la communication que sont les symboles, s'appréhende dans un cas comme une réalité en soi et, dans l'autre cas, comme l'expression d'une activité humaine déterminée. Les soubassements théoriques de la ligne de partage séparant psychanalyse et socioanalyse quant à la question du sujet se précisent en partie sur ce point, mais d'autres éclairages restent à apporter.

Bourdieu et Lacan sous l'emprise commune du symbolique

L'évocation d'une commune ascendance lévi-straussienne ne suffit à enrôler Bourdieu et Lacan sous la bannière du symbolique (Steinmetz, 2013). La lecture de leurs écrits respectifs montre que les usages de la notion

6. Dans sa biographie de Lacan, E. Roudinesco a bien éclairé ce point (1993, pp. 280-285).

divergent rapidement. L'inspiration néo-kantienne (on sait que l'élaboration du concept d'*habitus* est largement redevable à Panofsky⁷) s'oppose à l'engouement structuraliste dont il faut rappeler qu'il fit l'objet d'une virulente critique (Bourdieu, 2001) pour la raison qu'il nous ferait oublier que loin d'être un outil d'intellection, le langage sert à agir et, pourrait-on ajouter sans trahir l'auteur, à assujettir. Plusieurs points de convergence (Steinmetz, 2014) sont cependant à souligner, justifiant que leurs théories respectives, plus précisément leurs conceptions de l'agent et du sujet de l'inconscient, puissent être engagées de manière convergente pour objectiver, analyser, comprendre des phénomènes communicationnels (relations à autrui, représentations de soi, structuration des systèmes de représentations à partir desquels le monde est vécu et des pratiques revêtent une signification...).

N'y a-t-il pas chez un auteur tel que P. Bourdieu qui ne cite pourtant guère Freud et Lacan⁸, quelque chose comme un envers social de la psychanalyse qui se lit dans son traitement de la question du Père (occupant une position en tout point symétrique à l'inquiétante figure lacanienne de la Mère...), dans sa conception de cet inconscient social en acte qu'est l'*habitus*, dans la prolifération du lexique psychanalytique, dans la manière dont il analyse la destinée des agents sociaux, véritable *fatum* d'une écriture qui les précède, peut-être aussi dans son attrait pour la pensée pascalienne? Ne décèle-t-on pas dans la conception de l'entretien (Bourdieu, 1991), conçu comme « auto-analyse assistée », un dispositif similaire à la cure qui interroge ce qui est en jeu dans la relation analytique parce que, dans un cas comme dans l'autre, l'écoute se focalise sur les déterminations inconscientes de la pensée? Et les belles analyses qu'il consacra aux fils aînés dans le Béarn rural de ses jeunes années (Bourdieu, 2002) n'invitent-elles à saisir les effets de l'anomie autrement que de manière statistique afin de comprendre comment le désordre social génère souffrances, « casse » subjective, modelant à leur insu l'intimité du vécu des agents?

7. Cf. « Postface » (Panofsky, 1975, p. 142).

8. On ne trouve en effet sous la plume de P. Bourdieu que de très rares références à ces auteurs malgré les détournements de concepts; celles-ci témoignent néanmoins d'une lecture très informée « crayon en main ». Et quelques concepts, comme celui de dénégation, relèvent d'une importation raisonnée et ouvertement assumée (Bourdieu, 2001, p. 351).

Réciproquement, ne peut-on déceler chez Lacan, dans l'emprise de l'Imaginaire et du Symbolique, une dépossession du sujet qui est la condition même de sa socialisation ? Ce paradoxal sujet non-substantiel de l'inconscient, ce non-sujet, effet d'une double division, d'une double aliénation, est un être pleinement social parce qu'aliéné, dépossédé de son être. Il devient ce qu'il est au fil de processus d'identifications (primaire puis secondaire), pour se confondre avec cet être imaginaire composite, bricolé à l'aide d'images intériorisées, élaborées à partir de ceux à qui il s'est identifié, faisant ainsi du moi « une galerie de portraits » au style imprécis, parfois contradictoire (Gaudemar, 2011, p. 14). Il est d'autant plus social que sa structuration en sujet résulte à la fois des aléas des relations parentales et d'une histoire de la famille au sens institutionnel, social, économique. L'errance de son désir figure la dépossession de son être par une altérité langagière et sociale qui est déjà en lui.

Sous l'angle du symbolique, son identité lui est également imposée comme pour mieux l'inscrire dans un ordre social, d'abord familial, au sein duquel il doit tenir un rôle qui semble écrit par un idiot... En d'autres termes, n'y décèle-t-on pas une anthropologie qui met au jour les raisons pour lesquelles « ça » communique sur un mode qui, fondamentalement, échappe au(x) sujet(s) d'abord parce que ce dernier accède à son être sous la forme d'une image en miroir, d'une altérité imaginaire qui fait qu'autrui est déjà (en) lui, sous la forme de cet autre auquel il s'identifie et, ensuite, parce que le langage vient à confirmer la réalité de l'être qu'il est sous la forme durable d'un « Tu es cela », c'est-à-dire d'une destinée qui irrémédiablement lui échappe.

On s'accordera à reconnaître que jamais Pierre Bourdieu n'aura présenté l'*habitus* en termes négatifs d'aliénation et, pourtant, il est tentant de forcer le parallèle et de dire que l'agent, par sa socialisation et par l'intériorisation des règles du jeu social le conduisant à agir d'une manière déterminée conformément aux règles de l'espace social dans lequel il évolue, est bel et bien dépossédé de toute forme d'autonomie d'action renvoyant à un quelconque libre arbitre. C'est en effet quand il croit agir d'une manière libre et indéterminée, qu'il s'avère le plus prédéterminé à agir conformément à des règles qu'il a intériorisées et qui ont structuré à son insu ses facultés de penser et d'agir dans le monde social. Le schème définissant la subjectivation, c'est-à-dire la manière de devenir sujet (sujet de l'inconscient ou agent social), est donc strictement similaire en son origine et les conceptions

ne divergent qu'à l'aune des phénomènes dont elles se proposent de rendre compte. Compatibilité et complémentarité se déduisent de ce que les outils psychanalytiques et socioanalytiques reconnaissent la réalité de l'inconscient et, par ailleurs, de ce que les conceptions du sujet font de ce dernier un être relationnel et non une réalité substantielle.

On illustrera cette convergence théorique d'un exemple⁹ : que dit un individu en situation d'entretien lorsqu'on l'interroge sur son parcours professionnel, sur sa vie affective, sur ses passions diverses et variées ? Il livre des indications factuelles mais, au-delà de celles-ci, l'enquêteur se focalise souvent sur la connotation de ses propos, sur la signification que l'enquêté lui-même attribue à sa vie et à ses actions, et qui renvoient à des ressorts intimes. Cette écoute flottante cherchant à saisir ce qui se dit à l'insu de celui qui parle permet d'expliquer certaines discordances incompréhensibles sans cela : un agent social ayant objectivement réussi sa vie professionnelle en regard des critères du groupe professionnel auquel il appartient se vit négativement comme le traduit la souffrance, le désespoir ou le pessimisme qu'il exprime à son insu. Dans ce cas, il n'y a pas contradiction ou incohérence mais expression d'une divergence entre ce qu'il est objectivement et ce qu'il vit subjectivement, autrement dit expression du fait que son rapport au monde s'inscrit sous la dépendance d'un rapport inconscient à soi qui prédétermine le vécu associé à ce même rapport. Le matériau empirique n'est ni préformaté (sauf cas particulier) pour une socioanalyse ou pour une écoute de type psychanalytique. Et l'on peut renverser le raisonnement : un analysant est aussi un agent dont le vécu est mécaniquement marqué par les infortunes de la destinée, personnelle ou familiale, qui relèvent souvent de revers économiques. Il se pourrait donc que « l'école des passions de l'âme » évoquée par Lacan pour définir la cure soit d'abord un théâtre de mondanités (mal) vécues. Toujours est-il que ces matériaux s'apprécient selon des angles différents qui se recourent, se confrontent, se complètent et s'enrichissent contrairement à la pureté que les logiques disciplinaires imposent.

9. On trouvera une illustration plus détaillée et, de ce fait, plus explicite dans le chapitre 3 du livre *La communication syndicale* (2013), basée sur un dispositif d'enquête sous-tendu par cette double mobilisation théorique.

Objectiver les subjectivités

On sait qu'une référence, discrète ou appuyée, à la psychanalyse risque d'hypothéquer à elle seule la crédibilité de tout article sociologique « sérieux ». On pourrait d'ailleurs dénombrer les références à la psychanalyse et cerner leurs logiques d'usage, leurs évolutions dans la longue durée au sein de revues telles que la *Revue française de sociologie*, *Sociologie du travail* et quelques autres plus récentes pour prendre la mesure du phénomène. L'individu peut certes être objectivé comme un acteur interagissant à la manière d'une boule de billard ou comme un acteur-stratège « pur » au sein d'une organisation tout aussi « pure », ou de bien d'autres manières encore, mais il ne doit en aucun cas présenter une épaisseur tombant sous le coup d'une logique psychanalytique. Ce type d'appréhension rend possible la saisie de logiques expliquant des conduites mais il ampute aussi la compréhension de ces mêmes conduites de leur dimension anthropologique par un filtrage phénoménal *a priori*, synonyme de simplification, de ce qui engage le sujet et l'implique dans ses actions.

Et, au risque de faire un constat similaire, l'on pourrait se tourner vers la clinique, plus précisément vers la manière dont des enseignements généraux de type sociologique et anthropologique seraient en mesure d'émerger d'études monographiques ou de recoupements opérés à partir d'une diversité de cas. N'est-elle pas d'une certaine manière l'observatoire jamais objectivé de vérités sociales qui devraient rester à l'état d'éclats singuliers, comme pour mieux ne jamais faire ressortir une quelconque régularité et renvoyer ainsi le sujet à sa seule singularité d'être désirant ? En d'autres termes, pourquoi les psychanalystes écartent-ils toute prise en compte du social ou, pire, réintroduisent-ils souvent le social sous la forme de rationalisation de préjugés ou de postulats normatifs, nourrissant potentiellement les gazettes mais certainement pas la besace de la connaissance¹⁰ ?

À cela, une première explication : les routines du travail psychanalytique et le repli disciplinaire imposent une catégorisation rigide des phénomènes appréhendés, qui ne porte guère les psychanalystes à rechercher dans leurs études de cas et leurs confrontations, des causes extra-psychiques expliquant d'éventuels troubles. L'observation de régularités et de similitudes dans

10. Cf. le texte de cadrage de S. Faure-Pragier (2011).

les symptômes enregistrés permettrait pourtant de monter en généralité et d'engager l'hypothèse d'un lien entre un phénomène pathologique et un facteur social. Les analysants ont certes un sexe, plus rarement une profession, mais l'on ne sait rien ou presque de leur socialisation, de leurs ressources économiques, des aléas de leur vie sociale. Et, évidemment, une telle réduction permet de pleinement objectiver certains phénomènes « purs » mais ne permet guère d'élargir l'explication avec deux conséquences : n'expliquer que ce qui relève de troubles purement psychologiques (au sens de la psychanalyse) ; n'expliquer que superficiellement des troubles dont la compréhension pleine et entière supposerait une vue élargie et des outils de déchiffrement renforçant l'acuité analytique par la prise en considération de facteurs sociaux, économiques, ethnographiques...

L'évocation de la clinique par les cliniciens s'avère, à ce titre, doublement révélatrice (Porge, 2005 ; FCF, 1988 ; EF, 1999). La transmission du savoir-faire semble figée sur un seuil de positivité entre l'impossible explicitation d'une expérience qui relèverait d'un indicible et le ressassement des « classiques » du freudisme (le cas du petit Hans, celui du président Schreber, etc.). Exercice distingué d'érudition, répétant inlassablement la parole des Maîtres, elle fait du refuge de la théorie une sorte de prison bien close d'où le monde social ne peut qu'être entrevu. Théorie d'une pratique ou, pour les plus méchants, idéologie permettant de vivre sur un mode enchanté et altruiste le rapport lucratif à la réalité d'un dispositif commercial, le discours psychanalytique relatif à la clinique ne livre guère d'informations sur les modes de subjectivation contemporains, les caractères spécifiques des pathologies qu'ils induisent, leurs inflexions et les ressorts de la souffrance des analysants. Pourtant, ces derniers font figure à leur tour de symptômes d'une société qui produit des sujets mais aussi des subjectivités en souffrance et point n'est besoin de mobiliser les analyses de Durkheim ou de Bourdieu pour rappeler que comportements à risque, espérances de vie, taux de célibat et de suicide... varient selon des assignations à résidence objectives et subjectives plus ou moins confortables pour leurs occupants.

Une hypothèse économique, quelque peu malveillante, et une hypothèse épistémologique pourraient encore s'y ajouter : si les causes des maux s'avèrent avoir quelques origines sociales, alors l'édifice commercial freudien risquerait de s'éparpiller et de vaciller avec l'éventuelle émergence d'un corps de (socio)thérapeutes d'un nouveau genre. Plus sérieusement, se confronter

à la question des effets induits sur la subjectivité risque de conduire à une sorte de scepticisme de la cause. Rien ne permettrait plus d'expliquer des phénomènes très impurs, mêlant causes psychiques et causes sociales, induisant même un risque de dissolution de l'objet de la psychanalyse. Pourtant, la reconnaissance de cette impureté paraît de nature à faire évoluer le regard analytique, à le sortir de grilles de lecture trop rigides, parfois stéréotypées. Que dire en effet de l'hystérie scrutée par Freud (Koffman, 1980) ? N'est-elle pas elle-même le symptôme d'une répression historique de la sexualité ou l'envers d'une phobie sociale de la sexualité (vulgaire / de la femme vulgaire) ? A-t-elle donc plus de poids ontologique que nos modernes « burn-out » et autres « bipolarité¹¹ », version *up-to-date* des vieux symptômes maniaco-dépressifs, relookés pour les besoins de l'industrie pharmaceutique ?

L'objectivation des subjectivités se heurterait donc à ce redoutable clivage disciplinaire et aux routines qui en dérivent. Pourtant, si l'on se tourne une nouvelle fois vers Bourdieu et vers Lacan, l'on peut enregistrer de significatives avancées conceptuelles qui se concentrent dans les notions d'*habitus* et de complexe. Le concept d'*habitus* présente, en effet, l'intérêt de ne pas occulter la subjectivité, de rendre possible la compréhension de la relation de l'agent au monde social dans lequel il évolue, de cerner aussi les ressorts de l'ajustement à ce dernier. Mais l'on peut espérer aller plus loin en approfondissant à la fois la conception du sujet et les modes de subjectivation. L'appartenance à un groupe social marque de son empreinte le psychisme, non seulement au travers de rites formels et informels, mais plus simplement parce qu'elle requiert une adaptation du sujet qui doit penser, ressentir, agir conformément aux valeurs, règles et usages du groupe. C'est la raison pour laquelle l'appartenance à un groupe ethnique, professionnel ou autre, suppose que l'individu soit transformé en sujet par rapport et dans son rapport à ce même groupe, qu'il en intériorise les manières d'être, de penser et de se penser comme sujet. Il y aurait donc à investiguer plus largement sur la stylisation de soi induite par les modes de subjectivation

11. Pour une discussion des « nouveaux symptômes », cf. Demailly (2012, p. 79).

et requise par les groupes sociaux, sur les manières dont des individus intériorisent une identité, la vivent et la font vivre en se confondant avec plus ou moins de bonheur à ce que le groupe social leur demande d'être. C'est ainsi la manière dont des systèmes de représentations, structurant les groupes sociaux, font l'objet d'une intériorisation par les sujets qui dès lors pensent le monde et se pensent eux-mêmes conformément à leur être de sujets-assujettis, qui permettrait d'expliquer à la fois les comportements, les vécus et les perceptions propres à ces sujets.

Et l'objectivation des subjectivités pourrait s'appuyer sur un concept dont Lacan attribua l'invention à Freud avec le complexe d'Œdipe. À la vérité, Lacan en fit un usage infidèle, partiellement critique à l'égard du fondateur de la psychanalyse puisque « le complexe » servit d'arme de guerre contre le biologisme et l'essentialisme que le concept d'instinct véhiculait ou était censé véhiculer (Lacan, 1938, p. 35). Le complexe, c'est en effet ce qui tient lieu d'instinct pour l'homme, un construit culturel intériorisé qui régule jusqu'aux fonctions organiques. Si la catégorie s'estompe dans l'œuvre ultérieure de Lacan, il n'en reste pas moins un étrange postulat fondamental, une sorte d'essentialisme négatif conduisant à nier toute nature essentielle : l'homme est biologiquement déficient contrairement aux autres espèces et ce n'est que par le truchement culturel de l'imaginaire et du symbolique qu'il parvient à satisfaire des fonctions vitales.

Tel un *habitus* référé à la société qui l'engendre et non plus à l'agent, le complexe s'ordonne à une psychogenèse qui est indissociablement une sociogenèse. Et si l'on parle d'un *habitus* en référence à un type de socialisation spécifique et à l'appartenance à un groupe social déterminé, de la même manière on peut parler d'un complexe en référence à un type de configuration familiale générant une formation psychique pour une pluralité de sujets qui la partagent et à partir de laquelle se nouent pour eux les relations qu'ils entretiennent avec les autres et, avant cela, avec l'objet de leur désir. Ce qu'apporte de plus un tel concept, notamment par rapport à celui d'*habitus*, c'est que se joue pour le sujet bien plus que l'intériorisation de règles de civilité, de traits de comportements ou de valeurs, permettant ensuite d'évoluer dans le monde. La formation du complexe témoigne de ce que le sujet noue un rapport à lui-même fait des bruits et de la fureur qui l'environnent, d'abord à l'échelle familiale, mais aussi de ce que cette nodalité répond de déterminations sociales lui conférant son extension

et sa récurrence. Perdreront en lui les éléments de l'échafaudage subjectif à partir duquel il vivra ses rapports au monde social et aux autres. Les récits de vie, objets d'analyse (Gaulejac, Legrand, 2008), auraient à ce titre à gagner de cette compréhension par le complexe, non simplement parce qu'elle enrichirait l'objectivation en saisissant les modalités subjectives des rapports des sujets à leur environnement mais parce qu'elle débarrasserait l'analyse d'un psychologisme sommaire en mettant au jour des formes de régularité, des traits partagés qui rattachent les sujets à une même expérience (d'assujettissement).

Histoires de sujets : du social au psychique, du psychique au social

Dans son ouvrage *Lacan et les sciences sociales*, M. Zafropoulos a scruté la période allant de 1938 à 1953 pour déceler les tentatives d'enrôlement des sciences sociales de son temps, essentiellement des œuvres de Durkheim et de Mauss. Ainsi identifiait-il un moment durkheimien durant lequel Lacan interrogeait les variations des structures familiales afin de saisir leurs implications sur la structuration des sujets, suggérant l'existence d'un lien entre l'évolution des formes cliniques de névroses et le statut du *parter-familias* tel que Durkheim l'avait appréhendé au travers du passage du « groupe familial » à la « famille conjugale » selon une loi évolutionniste de contraction (Durkheim, 1975, chap. 1). Lacan aurait ainsi, à la manière d'Elias, esquissé une analyse du processus de civilisation, caractérisée non par le développement de l'autocontrôle, le refoulement des pulsions et la pacification des rapports sociaux, mais par la contraction (relative) du groupe familial, le transfert de l'autorité du Père de famille à l'État et le développement de pathologies névrotiques (Lacan, 1938). Ces ambitions anthropologiques et archéologiques visant à mettre au jour les conditions historiques d'apparition du sujet analytique ont très tôt été abandonnées, puis ignorées par le mouvement psychanalytique lacanien largement converti à un mode de pensée structuraliste, peu enclin à s'accommoder de variations historiques. En tout cas, aucun travail empirique, ni même un travail d'explicitation théorique, n'en a découlé.

Plus fondamentalement, les sciences humaines et sociales et au travers d'elles, l'attention accordée à la communication comme dimension constitutive

de la réalité humaine (Elias, 2015) ayant conduit à affirmer le primat de la relation sur toute forme de substance, autrement dit ayant pris acte de la dissolution du sujet, que reste-t-il des fictions du sujet ? Et comment faire avec ces fictions, prégnantes au point de nous assigner d'inconfortables positions institutionnelles et psychiques, qui perpétuent quelques croyances durablement enracinées et modèlent si fortement nos désirs à notre insu ? Ces fictions se fondent dans ce qu'Althusser avait désigné comme la catégorie constitutive de toute idéologie parce que « toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de constituer des individus concrets en sujets » (Althusser, 1970, p. 123). C'est parce que nous nous sommes irrémédiablement attachés à ce que l'on nous enjoint d'être et que cette assignation fait ce que nous sommes, d'abord au sein du groupe familial puis dans la société, que nous nous percevons en sujet. De cette croyance en une identité constitutive de soi résultent toutes les manipulations ultérieures de la subjectivité selon l'appartenance à des groupes sociaux qui posent comme préalable l'intériorisation de valeurs, de manières d'être et de penser constitutives de cette identité.

En résultent de nombreuses tensions et une nouvelle manière de sonder les formes contemporaines d'anomie, en se centrant davantage sur les causes de ces phénomènes que sur leurs effets quantifiables. Pour les sujets, devoir faire face à des changements plus fréquents de configurations (professionnelles, culturelles, mais aussi familiales, affectives, etc.) et devoir s'adapter à des configurations multiples, sans commune mesure, liées à leurs appartenances requiert des subjectivités malléables, leur permettant de faire face à une multiplicité d'expériences hétéronomes. La société contemporaine imposerait aux sujets de continuer à croire durablement en la permanence de leur être tout en faisant preuve d'une extrême malléabilité subjective permettant de changer, de s'adapter pour répondre à des injonctions identitaires et faire face à des situations diverses, aléatoires, porteuses de contradictions. Le phénomène n'est certes pas généralisable et l'on peut supposer que cette malléabilité est d'autant plus requise que le sujet occupe des positions objectivement instables ou qu'il multiplie les expériences. En d'autres termes, l'anomie ne serait plus simplement liée à la crise d'un monde social particulier et au désajustement des sujets qui en résulterait ; elle semble devenir une modalité généralisée du rapport de nombreux sujets à des mondes sociaux évolutifs.

Le rôle structurant des processus de communication tant sous l'angle des modes de subjectivation que des relations entre les membres de groupes sociaux en sort renforcé puisqu'il peut seul remédier aux effets de ces nouvelles formes d'anomie et à leur généralisation. S'ouvre un espace d'investigation associant modes de subjectivation et domaines de pratiques permettant de comprendre comment de nouvelles formes de subjectivité se dessinent dans certaines configurations, au sein de cultures déterminées, comment des individus deviennent « sujet » au fil de pratiques instituant, comment aussi se redéfinissent des identités, se forgent des sentiments d'appartenance, se modèlent des manières d'être, de penser et de s'engager. Saisir ainsi les sujets et les modes de subjectivation sous l'angle des processus de communication invite à associer psychanalyse et socioanalyse pour élargir la compréhension de nombreux phénomènes contemporains autour de la signification de ce que c'est qu'être, être désirant, être travaillant, être parlant...

Bibliographie

- ALEXIEVITCH S., *La guerre n'a pas un visage de femme*, Éditions J'ai lu, 2005.
- ALTHUSSER L., « Idéologies et appareils idéologiques d'État » (1970), *Positions*, Éditions sociales, 1976.
- ALTHUSSER L., *L'avenir dure longtemps*, Stock – IMEC, 1992.
- BOURDIEU P., « Postface », *Architecture gothique et pensée scolastique*, E. Panofsky, Minuit, 1975.
- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C., *Le métier de sociologue* (1968), Mouton / EHESS, 1983.
- BOURDIEU P., « Introduction à la socioanalyse », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1991, n° 90.
- BOURDIEU P., *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, 2001.
- BOURDIEU P., *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Le Seuil, 2002.
- DEMAILLY L., « Comment lire l'actuel "Malaise dans la civilisation" », *Le Coq-héron*, ERES, 2012, n° 208.
- DURKHEIM E., *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Minuit, 1975.
- École freudienne (coll.), *Savoir de la psychose*, De Boeck, 1999.
- ELIAS N., *Théorie des symboles*, Seuil, 2015.