Chapitre II

HERMÉNEUTIQUE ET SCIENCES SOCIALES

Les sciences sociales, en particulier la théorie du droit, la science politique, la sociologie, l'anthropologie et l'histoire, ont entretenu tout au long du xx^e siècle et jusqu'à nos jours des liens importants (bien que parfois conflictuels) avec le questionnement herméneutique. L'économie semble à première vue faire exception, mais nous verrons que même dans son cas la situation est plus complexe. Le but principal de ce chapitre sera de montrer que ces liens ne sont pas contingents mais tiennent au fait que les sciences sociales, du fait de leur « objet », ne sauraient échapper à une prise en compte du questionnement herméneutique, sauf à risquer de méconnaître les caractéristiques essentielles de leur champ d'études. Je précise d'entrée de jeu que le cas de l'histoire sera traité dans un chapitre à part. Ce n'est pas parce que son statut de science sociale serait moins assuré que celui des autres disciplines énumérées, mais parce que — pour des raisons qui tiennent à la fois à l'objet de la discipline historique et à l'importance de la question de l'histoire dans la philosophie herméneutique — les liens entre la théorie de l'histoire et l'herméneutique sont, au moins depuis Dilthey, tellement étroits qu'il faut les traiter à part.

Si le lien entre le questionnement herméneutique et les enjeux des sciences sociales semble aller de soi, la situation est cependant rendue complexe par le fait que ces dernières comprennent des disciplines dont l'ancienneté est des plus diverses. L'histoire remonte à

1

l'Antiquité grecque ; l'économie au sens actuel naît avec les temps modernes ; la science du droit telle que nous l'entendons remonte à l'époque de l'Antiquité romaine ; la science politique moderne naît quelque part entre le début du xvie (Machiavel) et le xviie siècle (Hobbes) : l'anthropologie naît à l'âge des découvertes (bien qu'on en trouve déjà des éléments dans Hérodote) et la sociologie au XIX^e siècle. Poser la question des relations du questionnement herméneutique avec les sciences sociales semblerait donc devoir prendre des formes très différentes selon la science sociale considérée, puisque certaines d'entre elles précèdent la naissance de l'herméneutique au sens contemporain du terme, c'est-à-dire en tant que questionnement philosophique général concernant la nature de la compréhension. Nous verrons cependant qu'en réalité, au xx^e siècle, toutes les sciences sociales, quelle que soit leur ancienneté, ont été influencées à des titres divers et à des moments divers de leur développement par le questionnement herméneutique contemporain, c'est-à-dire par l'herméneutique philosophique. On peut même dire que toutes ont, sous des formes diverses et à des moments différents, connu un tournant herméneutique.

LE TOURNANT HERMÉNEUTIQUE DANS LES SCIENCES SOCIALES

Le simple fait qu'au xx^e siècle pratiquement toutes les sciences sociales ont connu un « tournant herméneutique » est en lui-même remarquable. Cela vaut donc la peine de s'y attarder un peu. Je me bornerai dans ce qui suit à rappeler quelques cas particulièrement révélateurs.

Je partirai de la théorie du droit, puisque ses liens avec l'herméneutique sont très anciens. Il est d'autant plus significatif qu'elle ait connu son propre tournant herméneutique au xx^e siècle. On admet en général que l'herméneutique juridique au sens technique du terme naît dans et à travers la réception médiévale, dès le xII^e siècle 1, du code de l'empereur Justinien (529-565). Cette herméneutique juri-

dique perdure aujourd'hui sous la forme d'une « herméneutique spéciale » ayant sa tradition propre, souvent à l'écart de l'herméneutique générale qui est au centre de cet ouvrage ². Mais au xxe siècle s'est développée, à côté de cette herméneutique conçue comme technique juridique, une réflexion sur la nature même de l'interprétation juridique. Le « tournant herméneutique en théorie du droit », dont on situe en général la naissance autour de 1960, coïncide avec une crise profonde de la légitimation de l'interprétation juridique telle qu'elle était avancée par les théories formalistes qui furent dominantes durant une grande partie du xxe siècle. Ces théories défendaient une conception purement procédurale de l'interprétation juridique, selon laquelle l'interprétation de la norme par le juge relève d'une procédure cognitive strictement formelle (déductive ou inférentielle) contraignant de façon quasi déterministe l'interprétation.

Or il est remarquable que la réflexion critique dirigée contre cette tradition formaliste de l'herméneutique juridique se soit faite en écho à, ou en prenant appui sur, la conception générale de l'activité interprétative développée par l'herméneutique philosophique. Le décisionnisme d'un Carl Schmitt ou le normativisme d'un Hans Kelsen. deux orientations qui ont joué un rôle important dans la prise de conscience de la crise de la théorie classique de l'interprétation juridique, s'accordent, malgré ce qui les oppose par ailleurs, sur le constat que l'interprétation juridique ne saurait être réduite à une procédure déterministe descendant des normes juridiques vers le cas particulier. Ils considèrent au contraire que le statut de l'interprétation juridique est éminemment problématique, dans la mesure où la norme ne détermine jamais totalement son application: toute décision juridique fait intervenir, qu'elle en soit consciente ou non, d'autres facteurs, externes à la norme proprement dite (par exemple le contexte historique, ou la subjectivité du juge).

La parenté du décisionnisme de Schmitt — qualifié parfois d'« herméneutique négative » à cause de la manière dont il souligne l'aspect purement décisionnel du jugement — avec l'ontologie herméneutique du Heidegger d'Être et Temps est particulièrement nette ³ : la thèse décisionnelle selon laquelle la décision juridique déborde toujours le fondement argumentatif invoqué et qu'elle est donc de nature créatrice, entre en résonance avec la conception heideggérienne de la

décision existentiale comme « saut » vers l'avenir. De même que chez Heidegger la décision ne saurait jamais être expliquée à partir du passé dont elle émerge, mais est une projection dans l'avenir, de même la décision du juge ne saurait pouvoir être la simple résultante de la loi et de la jurisprudence, mais comporte une dimension de pur événement. Chez Kelsen, la notion d'auto-interprétation du droit introduit un thème central de l'herméneutique philosophique dans la théorie du droit. La notion se réfère au fait que « tout acte de conduite humaine apporte une assertion relative à ce qu'il signifie juridiquement » ce qui implique que, lorsque le théoricien du droit cherche à interpréter ses « matériaux », il se trouve en fait devant des faits « déjà interprétés 4 ». Il s'agit d'une transposition, dans le domaine du droit, du principe herméneutique fondamental selon lequel ce que nous appelons un « fait humain » est toujours une auto-interprétation de l'homme par lui-même opérée à travers ses actions, croyances et valeurs.

Il existe aussi des parentés indéniables entre la conception non déterministe du jugement juridique avancée dans le cadre du « tournant herméneutique de la théorie du droit » et la manière dont Gadamer a défini la notion d'application. Il faut rappeler qu'il a emprunté cette notion à l'herméneutique technique du droit, mais qu'il l'a réinterprétée profondément, puisqu'il ne considère pas que l'application est simplement la projection d'un sens figé sur un cas individuel, mais qu'elle pense ce qui est à comprendre (à juger) à partir de la situation présente. Cela correspond précisément à la manière dont les pensées du droit liées au tournant herméneutique ont interprété le rapport bidirectionnel entre la loi et son application. Autrement dit, ils ont pensé la notion d'application contre la théorie technique de l'application juridique, en s'inspirant de sa redéfinition philosophique par Gadamer qui lui-même était parti de la conception juridique classique de l'application ⁵.

À bien des égards l'économie semblerait devoir se trouver dans une situation opposée à celle de la théorie du droit. On pourrait en effet penser que ses relations avec le questionnement herméneutique sont inexistantes. Et il en est sans doute ainsi dans le cas du paradigme de la théorie néoclassique. En effet, s'il y a une science sociale qui se pense et se veut de part en part « objectiviste », c'est bien l'écono-

mie néoclassique. Ce qui est en cause ce n'est pas tant l'importance qu'elle accorde aux statistiques et à la modélisation mathématique. En effet, contrairement à ce qui est souvent avancé, rien n'interdit a priori qu'une enquête herméneutique se serve de ces outils, puisque précisément elle ne se définit pas comme une *méthode* spécifique mais comme un questionnement spécifique. Ce qui est en cause ce sont plutôt deux aspects de l'ontologie implicite de la théorie néoclassique. D'une part, elle conçoit l'entité de base sur laquelle elle mène ses opérations cognitives, à savoir l'homo œconomicus, comme un décideur rationnel dont les choix sont causés par un pur calcul d'utilité marginale appliqué à une série ordonnée de préférences. D'autre part, elle réduit le fait social à l'agrégation des préférences et décisions individuelles dans le contexte d'une rareté des ressources qui met les choix des individus en concurrence sur le marché. Une telle conception n'a effectivement que faire du questionnement herméneutique, puisqu'elle n'accorde aucune pertinence au caractère historiquement et socialement situé des agents. Elle réduit la dimension sociale au fait que chaque individu, soit attribue aux autres qu'il rencontre sur le marché la même stratégie rationnelle de maximisation de l'utilité personnelle que celle qu'il poursuit (ce qui est la thèse défendue par la théorie économique néoclassique), soit possède parmi les croyances qu'il entretient des croyances concernant les croyances d'autrui (ce qui correspond à la thèse de la théorie économique cognitiviste)⁶. Dans les deux cas les agents sont pensés comme des individus isolés enfermés dans leur esprit et prenant leurs décisions de manière purement computationnelle, comme des esprits cartésiens « naturalisés ».

La situation est cependant fort différente dès lors qu'on accepte de faire un pas de côté et de s'intéresser aux travaux de ce qui fut le paradigme dominant en économie avant le triomphe de la théorie néoclassique, à savoir l'économie de l'école autrichienne (Menger, von Mises et Hayek), qui continue à être développée sous le nom d'« école néo-autrichienne ⁷ ». Longtemps considérée comme hétérodoxe, l'école néo-autrichienne a acquis une nouvelle actualité avec la crise de 1998 et l'incapacité des modèles de l'économie néoclassique de la prévoir ⁸. Or l'objection principale de l'école néo-autrichienne au modèle néo-classique concerne précisément son ontologie, c'est-à-dire la notion d'acteur rationnel maximisant ses propres avantages à partir d'un cal-

cul des préférences et des coûts. Les néo-autrichiens considèrent que cette base ontologique est non réaliste et donc interdit une compréhension adéquate de la dynamique économique⁹. Elle est non réaliste. d'abord parce qu'elle isole l'action économique des autres activités de l'individu et méconnaît le caractère holiste de l'esprit humain, ensuite parce qu'elle ne s'intéresse qu'aux états d'équilibre alors que selon l'école autrichienne la vie économique est un processus créateur fondé sur la production permanente de déséquilibres (comme en témoigne la « théorie du marché comme processus » qui est au centre de son modèle théorique), et enfin et surtout parce que la notion de sujet économique rationnel méconnaît le fait que les êtres humains sont toujours socialement et historiquement situés et que donc leurs actions proprement économiques ne sont pas des décisions de calcul rationnel « pur », prises par des esprits cartésiens désincarnés, mais traduisent des choix incertains (et souvent problématiques) d'individus « immergés » socialement et historiquement ¹⁰. C'est dans le cadre de cette critique que Lachmann et Lavoie en particulier se sont tournés vers l'herméneutique philosophique, et plus particulièrement vers Gadamer, pour poser les bases d'un « tournant herméneutique » (Don Lavoie) 11 de l'économie. Le point central de ce tournant réside dans la reconnaissance du fait que lorsque les humains agissent économiquement, ils le font en tant qu'individus sociaux « soumis aux effets de l'histoire » (Gadamer) et que leurs décisions économiques ne peuvent pas être réduites au résultat d'un calcul d'utilité mais reposent sur une précompréhension « vécue », beaucoup plus large, des enjeux y compris autres qu'économiques, de leurs choix. Du point de vue d'un modèle purement rationnel, cette précompréhension ne peut être vue que comme un biais. Du point de vue de l'approche herméneutique, elle est constituante de l'action économique. Ou pour le dire en termes de modélisation : tout modèle des faits économiques doit prendre en compte leur composante autoréférentielle. C'est en cela que pour l'école néo-autrichienne, l'économie est de manière intrinsèque une science sociale et une science historique. Sa dimension historique en particulier ne saurait être réduite à un élément externe (dont s'occuperait l'histoire de l'économie concue comme une discipline différente de l'économie), mais doit être intégrée dans la logique même du modèle économique.

En sociologie, l'intrication entre le questionnement herméneutique et l'évolution de la discipline est très forte. La distinction diltheyenne entre compréhension et explication est ainsi apparentée à l'épistémologie webérienne de la sociologie comme explication compréhensive (verstehendes Erklären)¹², qui lui est pratiquement contemporaine. La différence avec Dilthey ne saurait évidemment être sous-estimée, puisque si pour Weber la sociologie est fondée sur une analyse des actions qui relève de la compréhension, sa finalité n'en est pas moins explicative : il s'agit d'une explication par des raisons, donc par des faits d'intentionnalité que le sociologue doit comprendre, mais qui sont en même temps conçues comme des causes des actions et sont donc explicatives. Par exemple, selon Weber, nous comprenons le geste de quelqu'un qui épaule un fusil si nous savons qu'il veut fusiller quelqu'un, ou combattre des ennemis ou se venger; nous comprenons dans sa motivation une colère, si nous savons qu'elle est causée par une jalousie, une vanité ou un honneur blessé. Comme il le souligne :

Dans tous ces cas nous avons affaire à des *ensembles significatifs* [Sinnzusammenhänge] compréhensibles, et nous considérons leur compréhension comme une explication [Erklären] du déroulement effectif de l'activité. Pour une science qui s'occupe du sens de l'activité, « expliquer » signifie par conséquent la même chose qu'appréhender l'ensemble significatif auquel appartient selon son sens visé subjectivement, une activité actuellement compréhensible [...] ¹³.

Le but ultime de la sociologie webérienne est donc l'explication causale même si pour cela elle passe par l'interprétation. Dilthey en revanche, nous l'avons vu, sépare radicalement la compréhension de l'explication et ne ménage pas de place à cette dernière dans les sciences de l'esprit. De même, sa vision selon laquelle la compréhension comme telle est fondée sur l'empathie n'est pas partagée par Weber. Certes, ce dernier ne nie pas l'existence d'une compréhension par empathie, mais elle ne concerne d'après lui que le champ des émotions et de l'expérience esthétique et non pas la compréhension de l'action sociale à finalité rationnelle, qui elle est de nature intellectuelle.

Mais, malgré ces différences importantes, Weber et Dilthey partagent une même intuition fondamentale : les « realia » des sciences de l'esprit (Dilthey) ou de la sociologie (Weber) sont des représentations — ou des faits interprétés — et ils ne sauraient donc être identifiés par le chercheur qu'à travers une activité de compréhension de leur « visée ». On ne saurait évidemment pas dire que c'est la discipline herméneutique qui a « influencé » la sociologie (ni l'inverse), puisque la pensée de Dilthey et celle de Weber se sont développées indépendamment l'une de l'autre, bien que les deux auteurs se soient lus ¹⁴. Mais leurs œuvres s'inscrivent dans une même visée générale qui est celle d'une critique des démarches positivistes des sciences de l'esprit du xix e siècle et d'une refondation passant par une approche compréhensive, donc herméneutique (bien qu'au sens non disciplinaire du terme dans le cas de Weber). Comme l'a souligné Weber,

[...] dans le cas des « structures sociales » (à l'opposé des « organismes »), nous sommes en mesure d'apporter par-delà la constatation de relations et règles (les « lois ») fonctionnelles *quelque chose de plus* qui reste éternellement inaccessible à toute « science de la nature » (au sens où elle établit les règles causales de processus et de structures et « explique » à partir de là les phénomènes singuliers) : il s'agit de la *compréhension* du comportement des *individus singuliers* qui y participent, alors que nous ne pouvons pas comprendre le comportement des cellules par exemple, mais l'appréhender seulement fonctionnellement et le déterminer ensuite d'après les règles de son développement. Cet acquis supplémentaire est cependant payé chèrement, car il est obtenu au prix du caractère essentiellement hypothétique et fragmentaire des résultats auxquels on parvient par l'interprétation. Néanmoins, c'est précisément en cela que consiste la spécificité de la connaissance sociologique ¹⁵.

Jusqu'à ce jour l'acceptation de l'existence d'une base « herméneutique » est restée une constante de la sociologie, y compris lorsqu'elle se revendique de modèles formels ou structuraux, telles la théorie des systèmes de Parsons ou de Luhmann, la théorie des réseaux de Harrison White, ou encore la sociologie critique de Bourdieu et de ses élèves. Ainsi, Luc Boltanski, qui a été un élève de Bourdieu, a souligné l'importance qu'a eue pour lui la lecture de l'œuvre de Ricœur :

J'ai réalisé, en lisant Ricœur, qu'il y avait une autre manière d'interpréter qui, sans renoncer à l'existence d'un sens caché [...] se donnait pour visée de comprendre les actions et les interprétations que les acteurs, par exemple dans les entretiens, fournissaient de leurs actions, en allant des éléments fragmentaires contenus dans ces « rapports » aux schèmes et aux grammaires, souvent plus ou moins implicites, à partir desquels ces rapports étaient engendrés. [...] La relation aux textes que proposait Ricœur m'apparut donc comme transposable à la sociologie. On pouvait être un « vrai » sociologue et mettre en œuvre une herméneutique de reconstruction, de déploiement d'un sens ¹⁶.

Boltanski découvre donc dans l'œuvre de Ricœur la possibilité d'un autre type d'interprétation que celle liée au soupçon, et qui consiste « à déployer pleinement le sens des discours et des actes qui, sans être nécessairement explicite, est compris par les acteurs dont l'activité interprétative est constante 17 ». Le sociologue Laurent Thévenot, de son côté, souligne ce qu'il considère comme les trois apports majeurs de l'œuvre de Ricœur aux sciences sociales. Le premier apport concerne la question de l'action. Thévenot pense notamment aux analyses de Ricœur de l'action comme texte 18, question sur laquelle je reviendrai plus tard 19. Le deuxième est un apport à la question de l'identité. Traditionnellement les sciences sociales ont analysé cette question uniquement sous l'angle de la mêmeté ²⁰. En introduisant l'autre pôle de l'identité, à savoir l'ipséité, Ricœur « invite à concevoir une identité qui n'est pas seulement caractérisée, mais composée et recomposée à partir d'engagements multiples dont le feuilletage confère une consistance dynamique à la personne ²¹ ». Enfin, le troisième apport de Ricœur consiste selon Thévenot dans son attention à la reconnaissance (par exemple dans *Parcours de la reconnaissance*) et au vivre-ensemble (par exemple l'éthique de la vie bonne dans Soi-même comme un autre), réflexion qui « invite à remettre sur le métier les constructions que les sciences sociales proposent avec des oppositions telles que micro / macro, individu / collectif, privé / public ²² ». Ce troisième apport sera discuté dans le cadre du débat entre individualisme et holisme.

Les sociologues qui se réclament ouvertement d'une démarche « compréhensive » tels Alfred Schütz et ses disciples Berger et Luckmann, ou encore Raymond Aron, Raymond Boudon, les webériens contemporains ou encore les diverses obédiences pragmatistes

et ethno-méthodologiques, s'inscrivent tous, sinon explicitement du moins implicitement, dans une orientation herméneutique.

Selon Louis Quéré l'adoption du paradigme herméneutique permet d'éviter deux écueils. Le premier est la réduction empiriciste qui sépare son objet en deux — « d'une part la réalité brute, à laquelle on attribue des propriétés absolues, c'est-à-dire indépendantes de toute appréhension par des sujets, pour lesquels elle est objet d'expérience, d'autre part, le sens que ces sujets attachent à cette réalité sous la forme d'attitudes, de dispositions, de croyances, de valeurs 23 ». Le deuxième est la réduction constructiviste ²⁴ qui explique l'ordre social par des facteurs causaux externes qui déterminent les acteurs sans qu'ils en soient conscients. Les deux types de réduction excluent l'activité interprétative du champ sociologique. Contre ces deux réductionnismes, l'herméneutique souligne d'abord le rôle central de l'interprétation en sociologie : pour accéder à son objet, elle doit le reconstruire grâce à l'interprétation. Ensuite elle met en évidence le fait que le monde social lui-même se constitue dans et à travers l'expérience des humains et que donc la réalité sociale est constitutivement un fait de « sens vécu ». Il n'y a pas d'un côté des faits sociaux « bruts » qui seraient ensuite interprétés par les acteurs sociaux : un fait social est ce qu'il est parce qu'il est interprété comme il l'est. Cet argument proprement herméneutique joue un rôle particulièrement important dans la sociologie d'Alfred Schütz ainsi que dans l'ethnométhodologie.

Certes, Alfred Schütz ne se considérait pas lui-même comme un herméneute mais plutôt comme un phénoménologue. Mais sa critique du privilège de l'observateur dans la méthode idéal-typique de Weber correspond à un positionnement herméneutique. En effet pour Schütz il faut partir de la position de l'acteur social qui vit l'expérience ²⁵. Il considère que malgré sa méthodologie compréhensive, Weber reste prisonnier d'une perspective objectivante et du même coup méconnaît la primauté du monde vécu sur le monde de la science. Cette primauté signifie en particulier, selon Schütz, que les outils du sociologue lui-même sont fondés dans les significations prédonnées par la vie vécue ²⁶. Cette thèse est évidemment herméneutique. En particulier, comme Heidegger, Schütz pense que « la réalité prédominante » est non pas le monde de la science mais ce qu'il appelle le « monde de la réalité quotidienne ²⁷ ».

Cependant, à la différence de Heidegger (et aussi de Husserl), Schütz insiste sur l'existence d'une pluralité de « sphères finies de sens », dont il a trouvé l'inspiration chez le psychologue William James²⁸ avec qui il partage la conviction qu'il existe des « réalités multiples », « plusieurs ordres de la réalité, probablement en nombre infini²⁹ ». Il distingue notamment le monde des objets et des événements réels dans lesquels nous pouvons insérer nos actions, le monde de l'imagination, le monde des malades mentaux, le monde de l'art, le monde des rêves et le monde scientifique. Chacun de ces mondes a « son style cognitif spécifique », chacun est fini et chacun est réel en tant qu'il est présent à notre conscience. Cela conduit Schütz à affirmer que « c'est le sens de nos expériences, et non la structure ontologique des objets, qui constitue la réalité 30 ». Sa position n'est pourtant pas « relativiste » : même si la réalité se définit pour nous comme le sens de nos expériences, nos expériences, elles, ne dépendent pas que de nous mais, de manière décisive, de nos interactions avec des objets, des situations, etc., qui, par exemple à travers leur résistance, se donnent à nous dans l'expérience de sens comme indépendants de nous.

Comme indiqué, une autre théorie sociologique à forte « charge » herméneutique est l'ethnométhodologie de Garfinkel dont le développement s'est d'ailleurs fait en partie sous l'influence de la sociologie d'Alfred Schütz³¹. Ses apparentements, indéniables, avec la tradition herméneutique, ou pour être plus précis avec Heidegger, semblent relever d'une convergence dont Garfinkel n'a pris conscience que progressivement, mais qui (comme il l'indique lui-même à plusieurs reprises en faisant référence à Heidegger) lui a sans doute permis de clarifier davantage certains de ses principes. Il n'y a en tout cas pas de doute que le credo fondamental de l'ethnométhodologie, à savoir l'idée selon laquelle les acteurs sociaux confèrent une intelligibilité propre aux actions auxquelles ils participent et la thèse méthodologique selon laquelle c'est cette auto-intelligibilité produite par l'activité elle-même qui constitue le « lieu » du « véritable » savoir social résonne fortement avec la conception heideggérienne du rôle ontologiquement constituant et épistémiquement originaire de l'interprétation et de l'auto-interprétation comme « lieu » de l'être de l'homme. Cette conviction amène Garfinkel à soutenir, comme Heidegger, que la description objectivante, entreprise de l'extérieur, des pratiques humaines, à laquelle s'attellent les sciences explicatives émerge toujours de cette compréhension constituante de l'activité elle-même. Ce que les sciences croient découvrir comme une réalité brute en souffrance d'une explication est toujours déjà compris et interprété parce que la compréhension se déploie dans et à travers l'agir lui-même.

La sociologie d'Anthony Giddens est sans doute parmi les théories sociologiques récentes celle qui affirme le plus explicitement sa nature herméneutique (même si Giddens critique Gadamer). Mais comme nous avons déjà parlé de Giddens 32 et que nous allons le rencontrer de nouveau dans la suite de ce chapitre ³³, je ne m'étendrai pas sur sa conception ici. Je vais plutôt clore ce passage en revue par un exemple particulièrement révélateur de la prégnance du questionnement herméneutique en sociologie, puisqu'il concerne un théoricien issu d'une tradition ouvertement opposée à l'herméneutique philosophique. Je veux évidemment parler de Jürgen Habermas. Il faut rappeler que Habermas est issu de l'école critique de Francfort, qui, notamment à travers Adorno, avait adopté une attitude très critique à l'égard de Heidegger et de son herméneutique existentiale. Or nous avons déjà vu qu'au fil de son évolution vers la théorie de l'agir communicationnel Habermas s'est de plus en plus rapproché du questionnement herméneutique, notamment à travers le rôle central qu'il y accorde au monde vécu comme savoir d'arrière-plan et comme horizon qui en tant que tel ne saurait être remis en question parce qu'il constitue la condition de possibilité de toute intercompréhension ³⁴. Cela implique que le moment critique de l'agir communicationnel lui-même reste toujours inscrit dans le monde vécu et donc aussi dans la tradition (au sens gadamérien) puisque ce monde vécu est un monde historique : la critique réaménage la tradition mais du même coup la mène plus loin et donc la perpétue. L'idée d'une critique radicale qui s'extrairait de l'horizon du monde vécu (partagé) comme tel en s'y opposant frontalement n'a plus de place dans la théorie de l'agir communicationnel, puisqu'elle romprait la communication et du même coup ferait s'effondrer la dynamique sociale comme telle. La proximité de cette conception avec l'herméneutique gadamérienne est parfois sous-estimée parce que Habermas est par ailleurs célèbre pour avoir, lors du dé-

bat de la fin des années 1960 sur la méthodologie des sciences sociales, remis en cause précisément la conception gadamérienne de la tradition et, du même coup, la prétention à l'universalité de l'herméneutique. Cette remise en cause, dirigée surtout contre la conception déflationniste du rôle de la critique réflexive chez Gadamer, ne touche en réalité qu'un problème secondaire, celui de l'importance relative de la conservation et de l'innovation dans la dynamique historique de la tradition. Que les deux positions en conflit aient été nourries par ailleurs par des précompréhensions divergentes relevant l'une d'une position plutôt « conservatrice » et l'autre d'une position plutôt « progressiste », ne semble guère faire de doute. Mais cela ne saurait affecter la parenté conceptuelle évidente, et il paraît difficile de contester que l'abandon par Habermas de la dialectique négative de l'École de Francfort et son évolution vers la théorie de l'agir communicationnel ont été rendus possibles grâce à l'introduction de certains concepts essentiels du programme herméneutique.

Autant, et même peut-être plus encore que la sociologie, l'anthropologie, surtout depuis la naissance de l'anthropologie culturelle, se situe dans un questionnement d'ordre herméneutique. En effet, audelà de la diversité (souvent conflictuelle) de ses méthodologies et de ses théories, l'anthropologie culturelle a pratiquement toujours construit son objet à travers la logique de l'altérité, donc à travers une logique herméneutique, quitte à vouloir reprendre en un second moment cette altérité dans une problématique universaliste. Le travail de Lévi-Strauss est exemplaire à cet égard puisqu'il a placé ses analyses sous le double enjeu d'une thèse d'altérité radicale de son objet (la « pensée sauvage » conçue comme radicalement différente de la pensée occidentale) et d'un « dépassement » de cette dichotomie dans le cadre d'une théorie des universaux de l'esprit humain. La conception dichotomique de Lévi-Strauss en fait d'une certaine manière l'ultime représentant de la figure classique de l'anthropologie, fondée sur l'opposition entre l'homme « moderne » et le « primitif ». L'anthropologie post lévi-straussienne est, en effet, soit pluraliste — comme Philippe Descola qui pose l'hypothèse de l'existence d'une pluralité dénombrable de systèmes ontologiques différents répartis entre grandes aires culturelles, soit radicalement culturaliste, au sens où l'on considère que chaque culture est différente de toute autre 35 —

une position qui est typiquement celle des anthropologies « textualistes », telle celle de Clifford Geertz. Mais quelle que soit la différence, la persistance même du paradigme de l'altérité au sein de la tradition anthropologique est un fait remarquable, puisqu'il ancre l'anthropologie dans un questionnement constitutivement herméneutique.

Pourtant, comme cela a été noté par Michael Agar, les références explicites à l'herméneutique sont restées très rares dans les textes anthropologiques jusqu'au tournant « textualiste » des années 1970. Il rappelle ainsi l'omniprésence de la notion et du concept d'« interprétation » dans l'anthropologie culturelle et la quasi-absence de toute prise en compte de son arrière-fond philosophique 36. En fait, on peut dire que le paradigme de l'altérité radicale a agi sans doute selon le mode d'une précompréhension (implicite) ayant une force d'évidence pour l'anthropologie classique. Or Agar relève fort justement que définir l'objet de recherche de l'anthropologie comme étant le lieu d'une altérité radicale implique une vision problématique du processus de la compréhension d'autrui. Comme nous le verrons plus loin, Gadamer a critiqué explicitement cette conception, y voyant l'expression d'une posture de maîtrise interprétative : l'interprète prétend mieux connaître autrui que celui-ci ne se connaît lui-même. Il explicite en effet des significations qui restent opaques à son objet d'étude, dans la mesure où ce dernier n'a pas accès au monde de l'interprète par rapport auquel il est catégorisé comme « autre ». Ce faisant, l'anthropologue est aveugle aux présupposés de sa propre précompréhension : la dichotomie qui oppose le « nous » occidental à l'altérité radicale de l'autre (les primitifs, les peuples sans écriture, ceux qui pratiquent la pensée sauvage, etc.) fait elle-même partie d'un moment spécifique de l'autocompréhension de la tradition occidentale.

Si le tournant « textualiste » de l'anthropologie a été fondamentalement un tournant herméneutique, c'est précisément parce qu'il a déconstruit cette préconception en mettant une pensée de la différence à la place d'une pensée de l'altérité radicale. La « *thick description* » pratiquée par Clifford Geertz, sans doute le représentant le plus important de ce tournant, vise à redonner à la culture étudiée sa densité et ses différences internes propres, plutôt que de la construire comme pure « altérité ». La métaphore de la culture comme « texte », que Geertz doit à Dilthey et surtout à Ricœur, lui permet précisément de

déployer une analyse des cultures « autres » qui reconnaît leur différence tout en les comprenant dans leur réalité propre ³⁷.

Ces quelques considérations devront nous suffire ici. Leur but était uniquement de montrer que le questionnement herméneutique contemporain a effectivement, sous des formes diverses et à des moments différents, joué un rôle décisif dans l'évolution des sciences sociales au xx^e siècle. Si, dans certains cas, il s'est agi d'une convergence de réflexions menées indépendamment, dans la majorité des cas les penseurs de l'herméneutique ont bien été mobilisés explicitement et sciemment dans le cadre d'une réorientation de la discipline.

Le but du présent ouvrage n'étant pas historique mais conceptuel, je m'intéresserai dans le reste de ce chapitre à la présentation des apports conceptuels essentiels du questionnement herméneutique à une meilleure compréhension des enjeux fondamentaux des sciences sociales. J'aborderai en premier lieu la question de la nature toujours déjà interprétée et auto-interprétante des faits sociaux, qui pose un défi à toute démarche « objectiviste ». En un deuxième moment je m'intéresserai au problème de l'ontologie du social. Après une analyse des trois positions « classiques » (holisme, individualisme et interactionnisme), j'essayerai de montrer comment l'hypothèse d'une ontologie distribuée des faits sociaux, défendue du côté de l'herméneutique par Ricœur et Taylor, et du côté de la philosophie analytique par Searle, permet de sortir de l'impasse. Pour finir, je me pencherai sur le problème de la compréhension de l'altérité culturelle, qui est important non seulement pour l'anthropologie mais aussi, plus généralement, pour la question du comparatisme interculturel.

LE MONDE SOCIAL ET CULTUREL : UNE RÉALITÉ AUTO-INTERPRÉTANTE ET OBJECTIVÉE

Nous avons vu que, selon l'herméneutique, la compréhension d'autrui ne saurait être réduite à une relation s'établissant entre des individus enfermés chacun dans sa propre intériorité mais qu'elle pré-

suppose toujours un monde déjà partagé, un monde commun, c'està-dire un monde social et culturel. Ce monde est co-donné avec la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Nous ne sommes donc pas d'abord avec « nous-mêmes » (chacun pour soi en quelque sorte) et ensuite avec autrui : être avec soi c'est toujours aussi être avec autrui et être avec autrui c'est aussi être avec soi. Cette co-donation fait que selon la perspective herméneutique la réalité sociale est toujours déjà une réalité pré-comprise et donc pré-interprétée. Pour les sciences sociales, la conséquence non triviale de cette ontologie herméneutique de l'homme réside dans le fait que leur statut relève de ce qu'Anthony Giddens appelle « une double herméneutique » : non seulement elles se servent de l'interprétation pour accéder à leur domaine d'objet, mais leur objet même, à savoir la réalité sociale, est une réalité intrinsèquement herméneutique 38. Les sciences sociales sont donc métaherméneutiques : elles interprètent ce qui est déjà interprété et qui n'existe qu'en vertu de cette interprétation constituante. Entre les deux niveaux il y a un cercle herméneutique. En effet, d'une part, le chercheur en sciences sociales n'est jamais en dehors du monde social, mais toujours dans ce monde. C'est pourquoi, dans son analyse, il doit partir des significations que les acteurs sociaux (dont il fait partie) confèrent à ce monde. D'autre part, ses recherches peuvent avoir un impact sur ce monde social lui-même, sur les comportements des acteurs, qui s'approprient les concepts théoriques des sciences sociales et s'en servent dans le cadre de leurs pratiques ³⁹.

Vue sous cet angle, la réalité sociale apparaît comme une réalité produite par les hommes dans et à travers leurs activités auto-interprétatives, les sciences sociales étant elles-mêmes un moment particulier de cette activité auto-interprétative. Le sociologue Alfred Schütz peut servir d'exemple ici. Dans une perspective qui converge avec celle de l'herméneutique, il a insisté sur la continuité qu'il y a entre la compréhension d'autrui et la compréhension du monde social. Selon lui, le monde social est constitué par des types de relations extrêmement diverses qui vont de l'expérience immédiate d'autrui dans les relations face à face (*Wir-Beziehung*) à l'expérience médiate du monde social (*Ihr-Beziehung*) ⁴⁰. Il y a d'abord les relations immédiates avec les gens que nous connaissons personnellement. Les types personnels structurent ma précompréhension des personnes que je

connais et avec lesquelles j'ai une relation personnalisée. Il y a ensuite les relations avec les gens qui nous sont connus uniquement à travers leur rôle social, à travers les fonctions typiques qu'ils exercent dans la société (par exemple le type de l'employé de poste). Les autres sont appréhendés ici comme des types généraux auxquels nous attribuons des fonctions, des comportements précis : par exemple j'ai une précompréhension de la façon dont doivent se comporter des employés de poste, des commerçants ou des policiers 41. Ainsi, quand je porte une lettre à la poste, je m'attends à ce qu'elle soit acheminée vers sa destination par un facteur, mais je ne pense pas à quelqu'un d'individualisé mais plutôt au type du facteur 42. Schütz, annonçant sur ce point les analyses d'Erving Goffman, se réfère surtout à une précompréhension construite en termes de rôles, de fonctions dans la société: nous assignons des comportements précis à chaque rôle social et nos attentes sont structurées par ces représentations de rôle. Ces rôles sociaux, à leur tour, sont définis par rapport à des institutions qui sont plus ou moins anonymes. À travers ces relations avec autrui compris en tant que remplissant un rôle social, nous sommes donc aussi en rapport avec ces institutions. Les réalités institutionnelles ont à leur tour des degrés d'abstraction divers : il y a celles dont je connais la structure mais dont le personnel m'est inconnu, comme le Parlement, la commune ; d'autres sont fondamentalement anonymes comme l'« État » ou l'« économie capitaliste ». Entre les relations face à face avec autrui et l'expérience médiate du monde social, il y a donc une continuité. Même les relations les plus abstraites relèvent encore de la logique de l'autocompréhension et de la compréhension d'autrui. Cela ressort notamment du fait que les institutions, l'État, etc., sont vécus par les hommes comme des acteurs au plein sens du terme.

Mais vue de l'autre côté, de celui des formes d'organisation, des institutions, etc., la réalité sociale apparaît au contraire comme une réalité objectivée, extérieure, autonome, qui s'impose aux hommes, qui les contraint. Cette puissance de contrainte se montre de manière particulièrement forte dans le cas des institutions, des appareils d'État et plus généralement de toutes les entités sociales qui perdurent à travers les générations et qui semblent prescrire aux hommes leurs actions. On peut exprimer le problème en termes d'objectivation. En effet, les relations sociales des hommes donnent naissance à des ob-

jectivations dont l'autonomie et la stabilité se répartissent le long d'une hiérarchie qui va des objectivations les plus instables aux objectivations les plus stables, des simples manières de faire aux faits institutionnels. Max Weber et Dilthey se sont beaucoup intéressés à ce problème. Weber a ainsi distingué plusieurs types de faits sociaux, se différenciant par leur degré de stabilité et d'objectivation : les mœurs, c'est-à-dire les usages et les coutumes, les conventions et normes, et enfin les faits institutionnels.

Les usages sont des manières de faire partagées à un moment donné t: on peut ainsi distinguer nos usages culinaires ou nos modes vestimentaires de ceux de la génération de nos parents. La consultation du smartphone dans le métro est un des usages de notre temps. Lorsqu'un usage est partagé depuis de nombreuses générations, donc lorsqu'il est établi sur une pratique ayant déjà une certaine ancienneté, il se transforme en coutume.

La coutume est un usage devenu stable, un usage qui est entré dans les mœurs, une habitude invétérée. Weber la définit comme « une règle sans garantie extérieure, que l'agent observe librement, que ce soit d'une façon "machinale", par "commodité" ou pour toutes sortes d'autres raisons ⁴³ [...] ». Les coutumes n'ont donc rien d'obligatoire : elles sont partagées surtout par habitude. Weber souligne qu'elles créent une « communalisation » (*Gemeinschaft*), c'est-à-dire un sentiment subjectif des participants d'appartenir à la même communauté ⁴⁴.

La convention est une coutume « dont la "validité" est approuvée au sein d'un groupe humain et qui est garantie par la réprobation de tout écart ⁴⁵ ». À la différence d'une simple coutume, comme par exemple le fait de préparer ses repas d'une certaine façon, l'observation d'une convention (par exemple saluer comme tout le monde, s'habiller d'une façon qui passe pour décente) est exigée des individus « comme quelque chose d'obligatoire ou d'exemplaire ⁴⁶ ». Si l'on ne respecte pas une coutume, on est tout au plus mal vu, mais si l'on ne respecte pas une convention, on encourt la réprobation. Les conventions, comme par exemple la façon de se tenir à table, de manger ou de s'habiller, sont apprises pendant l'enfance et deviennent ensuite tellement automatiques, qu'une fois acquises, nous les considérons

comme « naturelles » et nous sommes choqués si quelqu'un ne s'y tient pas.

Les usages et les coutumes peuvent se cristalliser non seulement sous la forme de conventions mais aussi sous celle de normes explicites liées à des sanctions. Weber souligne que « ce qui est de coutume [Hergebrachte] a été partout à l'origine de ce qui est "obligatoirement valable" 47 ». On peut distinguer ainsi entre un usage partagé dans le cas des faits coutumiers (du type « tout le monde fait cela »), un usage attendu dans le cas d'une convention et un usage imposé dans le cas des faits institutionnels (du type « tout le monde doit faire cela »). Si l'écart par rapport à une coutume est peut-être mal vu et si celui par rapport à une convention entraîne de la réprobation, l'écart par rapport à une norme est puni par la loi 48. À la différence des coutumes et des conventions qui ont souvent (mais pas toujours) un caractère implicite, les normes sont toujours explicites, puisqu'elles ne s'imposent que si elles se stabilisent dans des institutions qui peuvent exercer une contrainte. Les institutions sont les formes d'objectivation les plus fortes des relations sociales : leur existence montre que les hommes sont capables de créer une réalité sociale qui s'objective, à un point tel qu'elle peut donner l'impression de fonctionner indépendamment d'eux.

Comme déjà indiqué, dans le cadre de l'herméneutique proprement dite, cette question des objectivations, c'est-à-dire de la cristallisation des interprétations sous une forme stable et publique, a été au centre du travail de Dilthey. Selon sa théorie du « monde de l'esprit », l'esprit s'objective dans la langue, les mœurs, les styles et les formes de vie, les artefacts culturels, les institutions, les visions du monde, par exemple des mythes ou des religions, etc. :

Dans la mesure où l'esprit objectif est ainsi détaché de sa fondation exclusive dans la raison universelle exprimant l'essence de l'esprit du monde, détaché aussi de la construction idéelle, un nouveau concept en devient possible : il comprend aussi bien la langue, les mœurs, toute espèce de forme de vie, de style de vie, que la famille, la société civile, l'État et le droit. Et désormais ce concept englobe aussi ce que Hegel distinguait, en tant qu'Esprit absolu, de l'Esprit objectif : art, religion et philosophie, car c'est justement en eux que l'individu créateur se manifeste en même temps comme représentant de la communauté, et c'est précisément dans leurs vastes formes que l'esprit s'objective et c'est en elles qu'il est connu 49.

Si Dilthey emprunte le terme d'« esprit objectif » à Hegel, il en change cependant le sens, en le débarrassant notamment de son caractère spéculatif. Selon Hegel, l'esprit objectif marque une étape intermédiaire dans le développement de l'esprit, qui va de l'esprit subjectif à l'esprit absolu, en passant par l'esprit objectif. Il est plus précisément l'extériorisation de ce qui à l'étape de l'esprit subjectif n'était que pure intériorité; mais il est lui-même appelé à être dépassé par la synthèse ultime de l'intérieur et de l'extérieur qui se réalise à travers l'esprit absolu. La conception de Dilthey se distingue de celle de Hegel sur trois points. D'abord, l'esprit tel qu'il est conçu par Dilthey ne se réduit pas à ce que Hegel appelait l'esprit objectif, c'est-à-dire l'esprit des institutions, mais inclut aussi ce que celui-ci appelait l'esprit absolu, c'est-à-dire la religion, l'art et la philosophie. En fait, comme le montre la citation ci-dessus, pour Dilthey l'esprit objectif regroupe l'ensemble des faits sociaux et culturels. En deuxième lieu, comme Gadamer l'a noté, Dilthey refuse l'idée d'un « esprit absolu » c'est-àdire d'une totalité infinie : pour lui, il n'existe que des figures finies de l'esprit, parce que la conscience humaine est elle-même toujours « finie et historique ⁵⁰ ». Une troisième différence entre la conception hégélienne et la conception dilthéyenne nous intéresse tout particulièrement ici parce qu'elle mène directement au problème de l'ontologie des faits sociaux qui nous occupera dans la section suivante. L'esprit objectif hégélien existe en dehors des individus et indépendamment d'eux. Il s'objective dans le droit et la moralité (famille, société civile, État), qui sont des réalités transcendantes par rapport au psychisme des individus. La position de Hegel est donc une position holiste comme le sera en sociologie celle de Durkheim. Chez Dilthey en revanche, les objectivations ne sont pas coupées du psychique. Elles sont des traces qui renvoient à autrui et nous permettent de le comprendre. Ce sont des expressions de la vie qui renvoient toujours à la subjectivité de ceux qui les ont produites. Selon Dilthey, le monde de l'esprit doit être appréhendé comme « un ensemble interactif, c'est-àdire comme un ensemble inscrit dans les productions durables qui sont les siennes 51 ». Cette conception d'un ensemble de significations, d'une structure « extériorisée » de la vie est une idée qu'il tient de Husserl et de sa notion d'intentionnalité : selon Husserl, la conscience ne peut être atteinte en elle-même, mais seulement à travers l'objet

qu'elle vise, toute conscience étant conscience de quelque chose. Ricœur souligne ainsi que Dilthey a bien compris que « la vie ne saisit la vie que par la médiation des unités de sens qui s'élèvent au-dessus du flux historique ⁵² ».

Chez Dilthey cette conception de l'objectivation aboutit à une conception « textualiste » de la société qui devient ainsi un texte à interpréter⁵³. Cette facon de concevoir les objectivations sociales comme des textes a eu une grande fortune en philosophie tout autant que dans les sciences sociales. Elle a été reprise en particulier par Ricœur qui, comme Dilthey, admet la possibilité d'une distanciation, d'une objectivation grâce aux structures textuelles. Il voit cette objectivation déjà à l'œuvre dans l'action qui est « articulée dans des signes, des règles, des normes » et donc « symboliquement médiatisée 54 ». Le modèle du texte⁵⁵ est, selon Ricœur, un paradigme approprié pour les sciences sociales, dans la mesure où leur objet central, c'est-àdire l'action, a certains des traits constitutifs du texte. L'action est un « quasi-texte ⁵⁶ » et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'action devient objet de science à travers une objectivation semblable à la fixation du discours par l'écriture. Les actions qui laissent une marque sont archivées et ce n'est que lorsqu'elle est enregistrée dans les archives qu'une action devient action sociale. Deuxièmement, l'action devient autonome par rapport à son agent, de la même manière que le texte s'autonomise par rapport à son auteur. Troisièmement, l'action, tout comme le texte, peut être réactivée dans d'autres contextes que son contexte d'origine. Les grandes œuvres de culture dépassent ainsi les conditions de leur production, « de la même manière qu'un texte développe de nouvelles références et constitue de nouveaux "mondes" 57 ». Enfin, l'action est ouverte, comme le texte, à une pluralité d'interprétations. La signification d'une action, tout comme la signification d'un texte, n'est pas réductible à la signification qu'elle a dans son contexte d'origine mais comprend aussi les significations qui lui sont données par les interprétations ultérieures.

Ricœur se sépare cependant de Dilthey sur un point important. Nous avons vu que Dilthey ancre son concept d'interprétation dans un concept psychologique de la compréhension, c'est-à-dire qu'il pense la compréhension du passé en analogie avec la compréhension d'une autre personne, en partant des signes extérieurs pour accéder à l'intériorité ⁵⁸. Ricœur trouve problématique cet ancrage et critique le fait que tout en élargissant l'herméneutique aux objectivations de la vie fixées par l'écriture, il ramène l'interprétation de ces objectivations à la compréhension psychologique d'autrui :

Le passage de la compréhension, définie largement par la capacité de se transposer en un autrui, à l'interprétation, au sens précis de la compréhension des expressions de la vie fixées par l'écriture, posait un problème double. D'un côté, l'herméneutique complétait la psychologie compréhensive en lui ajoutant un étage supplémentaire ; d'autre part, la psychologie compréhensive infléchissait l'herméneutique dans un sens psychologique ⁵⁹.

Selon Ricœur, l'entreprise de Dilthey « assigne pour visée dernière à l'interprétation, non pas *ce que* dit un texte, mais *celui qui* s'y exprime ⁶⁰ ». Ainsi, l'objet de l'herméneutique n'est plus le sens du texte mais « le vécu qui s'y exprime ⁶¹ ». Et ce qui vaut pour le texte au sens littéral vaut aussi pour le « texte » social : selon Ricœur, la signification de ce « texte » ne peut pas être réduite à l'intériorité des sujets qui s'y expriment.

L'analyse par Ricœur de l'action comme texte a amené certains sociologues à adopter une perspective critique par rapport à la conception prédominante dans la sociologie compréhensive et dans la sociologie de l'action. Cette conception part de la subjectivité du sujet de l'action, de l'intention et des motifs de l'action. Louis Quéré souligne ainsi que,

en effet, aussi bien Gadamer que Ricœur ont fortement distingué les intentions subjectives ou les intentions de l'auteur, de l'intention du texte. Comprendre un texte c'est saisir son intention, telle qu'elle s'incarne ou s'exprime en lui, et ne pas connaître les intentions de l'auteur lorsqu'il l'a écrit (quoique celles-ci puissent être éclairantes). Il y a donc une autonomie sémantique du texte. Pour reprendre les termes de Ricœur, le texte fait « une proposition de monde » et le lecteur accède à soi à travers la confrontation à cette proposition, confrontation qui est de l'ordre d'une expérience, voire d'une épreuve ⁶².

De manière plus générale, on peut affirmer que la vision de Dilthey du monde de l'esprit comme ensemble interactif ainsi que la description de Ricœur de l'action comme texte 63 ont eu une influence importante sur le « tournant herméneutique » des sciences sociales à partir des années 1970. L'exemple le plus parlant est celui de l'anthropologie de Clifford Geertz. À la différence de Dilthey, et comme Gadamer ou Ricœur 64, Geertz ne fonde pas son concept d'interprétation sur un concept psychologique de compréhension 65. Il souligne en effet qu'il ne s'agit pas « d'entrer en quelque interne correspondance d'esprit avec vos informateurs » mais « d'arriver à comprendre ce qu'[...] ils pensent être en train de faire 66 ». En suivant Daniel Cefaï, on peut définir l'anthropologie de Geertz par trois traits qui montrent la parenté de sa conception avec celle de Dilthey. Tout d'abord, elle est fondée sur une conception expressiviste, car Geertz considère que le comportement humain est de part en part symbolique. Ensuite, Geertz, tout comme Dilthey, considère que l'interprétation est fondée sur un déchiffrement de traces ⁶⁷. C'est enfin une « herméneutique des textes culturels » fondée sur un concept d'interprétation emprunté directement à Dilthey 68. De même que Dilthey voyait la vie historique (et donc par extension la société) comme un texte, Geertz voit la culture comme un texte et conçoit l'ethnographie comme la lecture de ce texte:

Faire de l'ethnographie, c'est comme essayer de lire [...] un manuscrit étranger, effacé, plein d'ellipses, d'incohérences, de corrections suspectes et de commentaires tendancieux mais écrits, non pas à l'aide de graphiques sonores rendus conventionnels mais d'exemples temporaires de comportements structurés ⁶⁹.

Dans la perspective de Geertz, le fait que l'action humaine est de part en part symbolique, explique qu'elle signifie comme le font la peinture, la littérature ou la musique ⁷⁰. Comme Geertz le souligne luimême, il emprunte le modèle de l'action comme texte à Ricœur ⁷¹. Si l'action est texte, la culture est son contexte (qui à son tour a une structure textuelle) : c'est à l'intérieur de ce contexte que les événements sociaux, les comportements, les institutions peuvent être décrits intelligiblement, c'est-à-dire de manière « dense » (*thick*) ⁷².

Cette conception de l'action comme texte (empruntée à Ricœur), et plus généralement de la société et de la culture comme texte (empruntée à Dilthey), si elle a été très importante dans le cadre du « tournant herméneutique » qu'ont connu bon nombre de sciences sociales dans le dernier tiers du xx^e siècle, a fait (et fait encore) l'objet de nombreuses critiques. Ces objections cependant résultent de deux malentendus.

En premier lieu on a confondu la conception ricœurienne de la nature textuelle de l'action avec les thèses bien plus radicales du textualisme tel qu'il s'est répandu pendant une brève période dans les sciences sociales, essentiellement aux États-Unis. La proposition formulée avec beaucoup de prudence par Ricœur de la fécondité de la notion de texte pour comprendre la structure de l'action, n'avait pas été faite au nom d'un textualisme généralisé, mais au nom d'une parenté de structure entre le caractère public de la signification sociale des actions et le caractère public de la signification des textes. Il faut ajouter que le textualisme de Geertz, qui combine les influences de Dilthey et de Ricœur, est lui-même plutôt un textualisme modéré, qui se sert de la notion de « texte » essentiellement pour souligner les interdépendances fortes entre les activités culturelles dans leurs différences.

En deuxième lieu, et c'est là le point décisif, l'idée d'interpréter l'action comme un texte n'est pas aussi centrale dans le questionnement herméneutique que l'idée inverse qui consiste à considérer le texte comme action. Car ce qui intéresse l'herméneutique dans les textes, c'est la façon dont ils agissent sur les lecteurs. De même, à travers la notion d'« application », l'interprétation est vue d'abord comme une action et plus précisément comme la continuation de l'action du texte infléchie par l'horizon qui structure l'acte d'interprétation. C'est à travers cette conception que l'herméneutique acquiert sa véritable pertinence pour les sciences sociales. Si elle est à l'origine de la thèse, selon laquelle les faits sociaux sont des interprétations et que donc les sciences sociales sont toujours des interprétations d'interprétations, elle insiste surtout sur le fait que ces interprétations sont des actions, et plus précisément qu'elles sont les actions à travers lesquelles les faits sociaux sont constitués en tant que tels, comme auto-interprétation créatrice des humains.

HOLISME, INDIVIDUALISME, INTERACTIONNISME

Nous avons vu que le monde social se montre toujours à nous sous deux faces qui semblent s'exclure: selon l'aspect sous lequel on le « regarde », il apparaît comme subjectif ou au contraire comme objectif. Ainsi, comme l'ont souligné Berger et Luckmann, d'un côté le monde de la vie sociale est « considéré comme donné en tant que réalité par les membres d'une société 73 » et, d'un autre côté, « c'est aussi un monde qui trouve son origine dans leurs pensées et leurs actions, et est maintenu en tant que réalité par ceux-ci⁷⁴ ». Searle met en évidence la même dualité lorsque, dans une perspective philosophique, il souligne que les faits sociaux sont à la fois « ontologiquement subjectifs et épistémiquement objectifs 75 ». D'une part, le monde social nous apparaît comme une réalité objectivée, extérieure aux individus et indépendante d'eux. Ainsi, les formes socioculturelles, devenues indépendantes de l'intentionnalité individuelle, agissent sur les individus, sous la forme par exemple de coutumes qu'ils ont intériorisées ou de lois qui les contraignent. D'autre part pourtant, ce monde social et culturel existe uniquement parce que — comme nous allons le voir — il y a des individus qui ont certaines croyances et attitudes à son propos.

Comment penser cette dualité du « monde social » ? La question fait l'objet d'un débat intense et récurrent dans lequel trois positions classiques s'affrontent : holisme, individualisme et interactionnisme. La position herméneutique, nous le verrons, est différente de toutes les trois et permet de dépasser leur opposition. Mais il nous faut d'abord voir comment elles se distinguent et s'opposent.

C'est la position holiste qui a été dominante dans les sciences sociales au XIX^e et en partie aussi au XX^e siècle. Selon l'holisme social (défendu notamment par Durkheim), la société est une réalité collective ontologiquement transcendante par rapport aux individus et qui peut agir causalement sur ceux-ci, voire les déterminer. Durkheim soutient ainsi que la société est une réalité objective, irréductible aux individus qui la composent :

[...] la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées, et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau ⁷⁶.

La vie sociale engendre donc selon Durkheim « une individualité psychique d'un genre nouveau », irréductible aux intentionnalités individuelles, à savoir la société. Cependant et paradoxalement, cette réalité collective est définie par analogie avec la conscience individuelle, car Durkheim parle d'une « conscience collective » et d'« une individualité psychique d'un genre nouveau ⁷⁷ ». La société est donc définie comme une sorte d'âme individuelle, comme une réalité psychologique spécifique. Bruno Karsenti a montré que, ce faisant, le sociologue se trouve dans une position inconfortable car il définit son domaine objectif « à la fois contre et dans la psychologie ⁷⁸ ». La sociologie holiste veut se distinguer de la psychologie mais en même temps elle se confond avec celle-ci, « dans la mesure où c'est en tant que phénomène mental que le fait social détermine effectivement les manières d'être individuelles ⁷⁹ ».

Mais qu'entend Durkheim par conscience collective ? Selon lui, le comportement des individus qui sont en groupe diffère souvent de leur comportement lorsqu'ils sont isolés et, par conséquent, on ne peut pas comprendre le groupe si l'on part des individus ⁸⁰. Par exemple, lorsque des individus se retrouvent pris dans une masse, ils peuvent se livrer à des comportements auxquels ils ne se livreraient pas s'ils étaient seuls, comme à des actes de violence par exemple. De même, un sentiment de bonheur ou d'euphorie peut se transmettre dans une foule et emporter tous les gens. Cette puissance de la conscience collective se manifeste aussi dans les courants d'opinion et les tendances qui sont dominantes à un moment donné dans une société. Cela montre selon Durkheim que la conscience collective est une conscience supérieure qui dépasse les individus. Il souligne à plusieurs reprises qu'elle est « quelque chose d'autre ⁸¹ » que la somme

de ses parties, ou encore que les faits sociaux comme les croyances et les pratiques collectives constituent « une espèce nouvelle ⁸² » qui n'est réductible ni à des phénomènes organiques (puisqu'il s'agit de représentations et d'actions), ni à des phénomènes psychiques ou individuels car « n'ayant pas l'individu pour substrat, ils ne peuvent en avoir d'autre que la société ⁸³ [...] ». Répétées, ces manières d'agir, de sentir et de penser se cristallisent en « une réalité *sui generis*, très distincte des faits individuels qui la manifestent ⁸⁴ ».

Ce qui pose problème dans cette façon de voir est ce que Vincent Descombes appelle « le mirage des individus collectifs * ». Selon Descombes, « la notion d'individu collectif est obscure, voire incohérente * obscure, parce qu'elle présuppose deux choses à la fois : d'une part, que « le sujet d'une propriété collective est une pluralité d'individus * obscure, voire incohérente * obscure, voi

S'il y a plus que la pluralité quand on prend cette pluralité collectivement, et si ce plus est l'unité qui, s'ajoutant au multiple, en fait un tout, pourquoi ne pas dire qu'on a un individu tout court, un individu *singulier*? L'expression même d'individu collectif trahit une difficulté intellectuelle : on voudrait poser plus qu'une pluralité, sans aller toutefois jusqu'à poser une véritable unité. Il n'est pas surprenant que cette entité intermédiaire échappe à toutes les tentatives faites pour lui trouver une place dans l'ordre des choses ⁹⁰.

La notion d'« individu collectif » est en fait, selon Descombes, une notion contradictoire : si l'adjectif « collectif » renvoie à une pluralité, à un groupement de personnes, le nom « individu », en revanche, renvoie à quelque chose d'« indivis » et d'« indivisible », donc qui ne semble pas admettre la diversité à l'intérieur de l'unité ⁹¹. Quelque chose ne peut donc pas être à la fois un groupe, un ensemble d'individus et un individu unique, et cela quelle que soit l'acception dans laquelle on prend l'adjectif « collectif ⁹² ».

Pourquoi Durkheim refuse-t-il de fonder le fait social dans le fait individuel ? Pourquoi son souci de marquer l'extériorité absolue du

fait social par rapport aux individus ? L'explication de Searle est que la psychologie ayant été dominante à son époque, Durkheim, qui voulait fonder méthodologiquement la sociologie, était soucieux de délimiter son domaine par rapport à celui de la psychologie :

Durkheim poursuit plusieurs buts. Il veut que la sociologie devienne une science véritable, comme la physique, avec un domaine ontologique propre qui serait son objet d'études, mais il ne veut pas qu'elle soit réductible à la psychologie dont elle serait alors une branche. Ainsi, de même que l'association de neurones produit un niveau distinct, celui de la conscience, qui ne réside pas dans les neurones individuels, l'association de consciences individuelles produit un niveau de faits sociaux qui ne résident pas dans les consciences individuelles. La psychologie étudie la conscience individuelle et la sociologie étudie la conscience collective et sa manifestation dans les faits sociaux ⁹³.

Durkheim critiquait donc les doctrines et théories sociologiques qui expliquaient les faits sociaux à partir de phénomènes psychiques et qui voyaient dans l'individu l'origine de la société, parce que, selon lui, elles réduisaient la sociologie à la psychologie (par exemple Auguste Comte, Herbert Spencer)⁹⁴. Selon Durkheim, la sociologie doit étudier les faits sociaux c'est-à-dire les manières d'agir, de penser et de sentir collectives qui existent en dehors des individus et qui s'imposent à eux:

Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles ⁹⁵.

Pour montrer que la conscience collective est une donnée originaire, Durkheim prend l'exemple de la tradition. La preuve que les faits sociaux viennent de l'extérieur, qu'ils existent en dehors des individus, peut être trouvée dans le fait que les usages et les pratiques partagés dans lesquels nous grandissons comme dans un monde objectif existaient déjà avant nous : il en est ainsi des croyances et pratiques de la vie religieuse d'un fidèle qui, « si elles existaient avant lui, c'est qu'elles existent en dehors de lui ⁹⁶ ». Ils constituent en quelque

sorte une réalité objectivée dans les mœurs et le droit, un « esprit objectif » à la Hegel. On peut objecter à cet argument que ces croyances et pratiques ne pouvaient exister auparavant qu'incarnées dans la tête d'individus et qu'elles n'ont pu nous être transmises que par des individus. Mais l'argument de Durkheim possède un deuxième aspect, qui concerne la puissance impérative des faits sociaux : ils « ne peuvent pénétrer en nous qu'en s'imposant » à nous 97. Cette puissance impérative et coercitive est selon lui un trait définitoire du fait social. Et c'est justement ce pouvoir, cette contrainte imposée à l'individu par les conventions et les normes qui confirme, selon lui, la thèse selon laquelle la société dépasse l'individu 98. On pourrait objecter que tous les faits sociaux n'ont pas ce pouvoir coercitif. Rappelons à ce propos la typologie de Max Weber fondée précisément sur l'idée que les actions sociales ne sont pas toutes coercitives. De même, le langage, fait social s'il en est, ne s'apprend pas par coercition mais par imitation. Par ailleurs, le constat que des faits sociaux ont un pouvoir coercitif ne démontre pas la thèse durkheimienne. Il montre certes que les usages et les coutumes se cristallisent dans des normes et se stabilisent dans des institutions. Mais il ne tient pas compte du fait que les sociétés se transforment aussi. Or, si elles existaient comme des entités réellement indépendantes des individus, il faudrait postuler l'existence d'une capacité de changement autonome au niveau des sociétés ellesmêmes, dont on ne voit pas de quelle cause elle pourrait procéder. Bref, Durkheim ne tient pas compte du fait que les institutions et plus largement les faits sociaux n'existent que parce qu'ils sont incarnés dans des individus. C'est seulement ce fait qui permet de comprendre que les institutions peuvent aussi changer. La société n'est pas une réalité extérieure absolue, un objet qui existerait à part des individus : elle n'existe que parce qu'il y a des individus qui interagissent. Ainsi, une institution n'existe que dans la mesure où il y a des individus qui exercent des rôles institutionnels : par exemple, il faut un juge pour qu'il puisse y avoir jugement, etc.

Marcel Mauss, disciple de Durkheim, et dont les positions étaient dans un premier temps proches de celles de son maître ⁹⁹, a dépassé l'opposition entre individuel et social, mettant fin du même coup à l'opposition entre psychologie et sociologie. Dans « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », une conférence qu'il

donna à la Société de psychologie en 1924, Mauss n'oppose plus sociologie et psychologie :

Entre l'étude externe de l'homme qui s'accomplit dans l'analyse de ses formes sociales d'existence, et son étude interne axée sur le moi individuel conçu comme une entité repliée sur elle-même, il n'y a plus à choisir, et les oppositions anciennes, si vives aient-elles pu être, se défont au fur et à mesure que pointe, non seulement l'exigence, mais bien la réalisation effective d'une anthropologie complète ¹⁰⁰.

Pour étudier ce qu'il appelle « le fait social total », c'est-à-dire à la fois psychique et social, Mauss a besoin d'une méthode nouvelle qui réunit des savoirs différents comme la psychologie, la sociologie et la biologie dans la « figure unitaire du savoir anthropologique ¹⁰¹ ». Comme le note Karsenti, du moment où Mauss admet plusieurs perspectives possibles pour approcher son objet, la sociologie n'entend plus se démarquer par rapport à la psychologie mais peut désormais devenir « psychologique », ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elle perd sa spécificité mais qu'elle se transforme en une anthropologie de l'homme total ¹⁰²:

[...] l'homme total diverge foncièrement de l'homo duplex de Durkheim. Les facteurs organico-psychiques sont organiques et psychiques. Ils ne s'opposent pas, massivement et ensemble, sous la catégorie univoque de l'individuel, aux facteurs proprement sociaux, mais composent avec l'être social de l'homme une totalité complexe qui mérite d'être considérée sous l'angle différencié de chacun de ses aspects. L'homme de Mauss a trois dimensions, et non deux, parce qu'il n'est pas scindé par la ligne de partage de l'individuel et du social. Totalement individuel, il est aussi totalement social, et cette totalité unitaire est susceptible d'être lue sur trois registres aussi distincts que solidaires 103.

Au lieu d'opposer l'individuel et le social, comme Durkheim, Mauss considère l'homme comme « une totalité complexe » qui a plusieurs aspects : non seulement, l'homme social est inséparable de l'homme psychique, mais de plus l'homme psychique est inséparable de l'homme biologique. Cette position de Mauss est en fait apparentée à celle défendue par John Searle que nous allons rencontrer plus loin. Mais avant de nous intéresser à la question d'un possible dépassement

de la dichotomie holisme-individualisme, il convient de présenter la position individualiste.

L'individualisme part, comme le holisme, de l'opposition entre l'individuel et le social sauf que l'accent, au lieu de tomber sur le social, tombe sur l'individuel, le social étant dérivé de l'individuel. Selon Searle, pour l'individualisme, il n'y a que des intentionnalités individuelles. Ainsi par exemple lorsque je dis « nous pensons », « nous voulons », cela se réduit à « Je pense / je veux et je crois que toi aussi tu penses / tu veux 104 ». Selon l'individualisme, l'intentionnalité collective se réduit donc à de l'intentionnalité individuelle plus la croyance que x ou y a la même intention que moi 105 .

La défense la plus puissante de la position individualiste est l'« individualisme méthodologique » de Max Weber qui correspond bien au modèle décrit par Searle. En effet sa définition de l'« activité sociale » se fait en deux étapes : il définit d'abord la notion d'« activité », et ce n'est qu'ensuite qu'il définit l'« activité sociale ». L'activité est « un comportement humain [...], quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif 106 », c'est-à-dire une intention. Comme le note Habermas, cette définition ne part pas d'une théorie de la signification mais d'une théorie intentionnaliste de la conscience, puisque Weber « ne réfère pas le "sens" au médium linguistique de l'intercompréhension possible, mais aux opinions et intentions d'un sujet de l'action qu'il représente d'abord comme un sujet isolé 107 ». Ou, comme Weber le souligne lui-même, « il ne saurait exister, [...] d'activité au sens d'une orientation significativement compréhensible d'un comportement propre que sous la forme d'un comportement d'une ou plusieurs personnes singulières 108 ». Le modèle de l'activité sociale est ensuite dérivé de ce modèle d'action individualiste, puisqu'elle est définie comme « l'activité qui, d'après son sens visé [gemeinten Sinn] par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement 109 ». Il est donc celui d'une activité finalisée, téléologique d'un individu qui vise un ou plusieurs autres individus. Weber en distingue plusieurs types selon l'objectif poursuivi : utilitariste (zweckrational) (lorsqu'on poursuit son propre intérêt), axiologique (wertrational) (lorsqu'on agit en fonction de certaines valeurs comme le devoir, la beauté), de type affectif (affektuell) (lorsqu'on agit poussé

par des passions et des sentiments comme la haine, l'amour, la jalousie) et traditionnelle, c'est-à-dire « par coutume invétérée », donc par la tradition ¹¹⁰. Enfin à partir de cette définition de l'activité sociale, Weber définit la relation sociale : elle est « le comportement de plusieurs individus en tant que, par son contenu significatif [Sinngehalt], celui des uns se règle sur celui des autres [aufeinander gegenseitig eingestellt] et s'oriente en conséquence ¹¹¹ ».

Selon Habermas, ce qui est prioritaire dans le modèle de Weber c'est « l'activité finalisée (Zwecktätigkeit) d'un sujet de l'action solitaire 112 » et non pas la relation interpersonnelle entre sujets. Cette dernière renvoie à l'intercompréhension langagière et chez Weber elle apparaît comme dérivée de la première 113. Partant d'un modèle d'action conçu de façon monologique, Weber est obligé selon lui « d'étendre à deux déterminations le modèle de l'action finalisée, pour que soient remplies les conditions de l'interaction sociale 114 », à savoir d'abord l'activité sociale et ensuite la relation sociale 115. Weber refuse donc tout statut ontologique propre aux faits collectifs. Cela ne signifie pas qu'il refuse tout rôle à la notion de sujet collectif. Il souligne ainsi que, dans la vie de tous les jours ou bien dans le langage juridique, les structures sociales comme l'État, les coopératives, les sociétés par actions et les fondations sont traitées comme si c'étaient des individus singuliers. Ainsi, les sciences juridiques considèrent les structures sociales comme des sujets de droits et de devoirs. ce qui est tout à fait justifié selon Weber. Par exemple, intenter un procès contre une banque en tant que personne morale, n'est pas la même chose qu'intenter un procès contre son directeur. Dans cette situation, la banque peut être traitée comme un individu singulier, une personnalité morale. La sociologie fait elle aussi usage de ces concepts collectifs. Pourtant, selon Weber, elle ne devrait pas considérer qu'à ces concepts collectifs correspondent des réalités collectives, par exemple que l'État est une « personnalité collective "exerçant une activité" 116 ». De telles instances supra-personnelles n'existent pas au même titre que les individus existent : ce ne sont que des concepts abstraits. Weber souligne ainsi que, pour le sociologue, ces structures sont réductibles à « des développements et des ensembles d'une activité spécifique de personnes singulières, puisque celles-ci constituent seules les agents compréhensibles d'une activité orientée significativement ¹¹⁷ ». Ce qu'il veut dire par là c'est que les institutions existent uniquement parce qu'elles sont incarnées dans des individus et que c'est à l'activité de ces individus que doit s'intéresser la sociologie.

Mais quel est alors le mode d'existence de ces structures sociales ? Selon Weber, elles sont des représentations dans la tête d'individus singuliers, et qui fonctionnent comme des normes :

[...] ces structures collectives qui font partie de la pensée quotidienne ou de la pensée juridique (ou d'une autre pensée spécialisée) sont des *représentations* de quelque chose qui est, pour une part, de l'étant [Seiendes], pour une autre part du devant-être [Geltensollendes], qui flotte dans la tête des hommes réels (non seulement les juges et les fonctionnaires, mais aussi le « public »), d'après quoi ils *orientent* leur activité ; et ces structures comme telles ont une importance causale fort considérable, souvent même dominante, pour la nature du déroulement de l'activité des hommes réels. Cette importance elles l'ont avant tout comme représentations de quelque chose qui doit être (ou au contraire ne doit pas être) 118.

Weber donne l'exemple de l'État moderne qui est une représentation d'après laquelle les hommes orientent leur activité et qui a une telle fonction normative ¹¹⁹. Comme déjà indiqué, sur ce point, la pensée de Weber semble proche de celle de Searle pour qui les faits institutionnels existent grâce à une intentionnalité collective qui leur a assigné cette fonction alors qu'en même temps, cette intentionnalité collective n'existe que dans la tête des individus. Nous verrons cependant plus loin que les deux conceptions diffèrent sur un point fondamental.

Entre l'holisme et l'individualisme s'est dessinée une troisième voie qui est celle de l'interactionnisme. Cette position ne part ni de l'individu ni des structures sociales mais des interactions entre les individus. On peut prendre comme exemple la théorie de l'émergence des formations sociales développée par Harrison White dans son livre *Identité et contrôle* ¹²⁰. Michel Grossetti et Frédéric Godart montrent que si la théorie sociologique de Harrison White semble partir d'un point de vue individualiste, les « unités fondamentales » de l'analyse étant des identités qui recherchent le contrôle, sa théorie s'inscrit pourtant dans un cadre interactionniste « parce que les identités et le contrôle, qui sont définis de façon volontairement très ouverte, ne se

révèlent et se construisent que dans l'interaction ¹²¹ ». Harrison White ne part donc pas des individus mais des relations, des interactions entre les individus, qu'il appelle liens. Ces liens forment des réseaux et les identités sont relatives à la position qu'ils occupent dans des domaines de réseaux :

Les efforts de contrôle se déroulent au sein d'espaces sociaux délimités. La notion de netdom peut décrire cela de façon appropriée : « dom » pour le domaine thématique (le thème commun entre les liens) et « net » pour les réseaux de relations. Les identités commutent de netdom en netdom, trouvant des appuis dans différents réseaux, relevant eux-mêmes de différents domaines ¹²².

Pour montrer comment les identités commutent d'un « netdom » à un autre, White prend l'exemple des forums sur Internet. On peut ainsi participer à plusieurs forums différents et commuter entre eux, en se déconnectant d'un forum, par exemple celui sur le football, et en se connectant à un autre, par exemple celui sur la sociologie 123. Mais ce qui fait notre identité dans un forum, ce n'est pas le simple fait de créer un compte d'utilisateur, mais les messages que nous envoyons et qui nous relient aux autres 124. Si les netdoms sont comme des forums, les réseaux sont des relations qui s'établissent à l'intérieur d'un forum mais aussi entre les forums 125. C'est de cette façon-là que fonctionnent aussi les réseaux sociaux, qui sont selon White « des traces des dynamiques caractérisant les commutations de netdoms 126 ». Dans différents réseaux apparaissent ainsi des identités différentes, ce qui fait dire à White qu'une personne est « un paquet d'identités 127 ». Par exemple une personne joue le rôle de mère dans sa famille (relation de parenté), le rôle de professeur dans sa vie professionnelle (relation professionnelle), le rôle d'électrice dans la vie politique, etc. La notion d'équivalence structurale 128 de White est donc proche de la notion goffmanienne de rôle 129. Le fait que les identités sont des agents 130, que les liens entre les identités peuvent être des liens de complémentarité ou de discorde et que ces liens sont marqués par des récits montre que la théorie de White est une théorie structurale de l'action. Cependant, à la différence du structuralisme, sa théorie ne part pas de structures atemporelles : les identités évoluent dans des réseaux multiples qui se transforment sans cesse et les interactions

entre les identités sont des séries ouvertes. Quant à l'idée que les récits marquent les liens, c'est-à-dire les relations entre identités, dans des réseaux, elle rapproche la théorie de White plutôt de la théorie de la *mimèsis I* de Ricœur, donc de l'idée qu'il y a une narrativité inhérente à l'action, que les individus sont « enchevêtrés dans des histoires », selon la formule de Wilhelm Schnapp, et que l'identité narrative ne cesse de se construire et se reconstruire.

UNE ONTOLOGIE DISTRIBUÉE DES FAITS SOCIAUX

Les trois positions que nous venons de passer en revue proposent toutes de résoudre le problème des faits sociaux et notamment des représentations communes en neutralisant un de ses termes : l'holisme neutralise l'ontologie des individus, l'individualisme neutralise l'ontologie des faits collectifs et l'interactionnisme neutralise les deux et les remplace par une ontologie purement relationnelle. Le problème de l'individualisme et du holisme consiste dans le fait qu'ils opposent l'individuel et le social, l'accent tombant ou bien sur l'individuel, ou bien sur le social. Or, entre les deux, on ne peut pas choisir, parce que, comme nous l'avons vu, l'individuel et le social sont indissociables. Si l'on oppose individualisme et holisme, on tourne donc dans un cercle vicieux : d'une part, les représentations n'existent que dans la mesure où elles sont incarnées dans des esprits individuels, d'autre part, la société et l'histoire ne sont possibles qu'à travers des représentations partagées socialement. L'interactionnisme ne nous permet pas non plus de sortir du débat entre individualisme et holisme, parce que dans cette conception les sujets apparaissent comme de simples effets de relations. Aucun des niveaux dont nous avons discuté auparavant, c'est-à-dire ni la psychologie ou la biologie des individus, ni les objectivations sociales et les représentations communes, ni les dynamiques d'interaction entre les individus, ne saurait être la cause unique des faits sociaux, car sinon aucune société ne saurait évoluer. Penser une entité qui existe dans le temps (ce qui est le cas des sociétés) comme étant le résultat d'une cause unique implique l'idée d'une cause récursive, et donc d'une reproduction à l'identique. Or nous savons que, de fait, les sociétés évoluent. Aucune des trois explications monocausales n'est donc satisfaisante.

Pour saisir la portée réelle de la conception herméneutique de la relation entre faits individuels et faits collectifs, il peut être utile de reprendre plus en détail la distinction proposée par John Searle entre le niveau ontologique et le niveau épistémique des faits sociaux. Nous avons vu que Searle considère que les faits collectifs sont ontologiquement subjectifs (ils sont ancrés dans des représentations, donc dans des faits qui n'existent comme tels qu'en tant qu'ils sont incarnés mentalement dans des « esprits », qui sont par définition individuels) et épistémiquement objectifs (ils sont irréductibles à des désirs, préférences, choix, etc., individuels). Comme nous allons le voir, cette position a été défendue au même moment par Charles Taylor et par Paul Ricœur, donc dans le cadre de l'herméneutique philosophique. En fait, on peut remonter plus haut : l'origine de cette thèse d'une incarnation individuelle du social se trouve dans la notion heideggérienne de Mitsein (être-avec). En effet, dans Être et Temps, l'« être-avec », le Mitsein, est une détermination interne de « l'être-dans-le-monde » du Dasein 131. Cependant, il est avantageux de partir de la conception de Searle, ne serait-ce que pour montrer que le questionnement herméneutique n'est pas une spécificité de la philosophie continentale mais qu'il existe aussi dans la tradition analytique (même si Searle n'emploie pas le terme d'herméneutique).

Searle s'oppose clairement à l'individualisme ¹³²: il pense, en effet, qu'à côté de l'intentionnalité individuelle il y a une intentionnalité collective qui est tout aussi primitive que l'intentionnalité individuelle. L'intentionnalité collective qui prend la forme d'un « nous », est une réalité propre, irréductible à une simple accumulation d'intentionnalités individuelles, c'est-à-dire d'intentionnalités en « je ». Searle pense que les hommes ont ce qu'il appelle « une capacité pour l'intentionnalité collective ¹³³ », ce par quoi il entend d'une part le fait qu'ils ont des comportements de coopération, d'autre part qu'ils ont en *commun* des états intentionnels comme des croyances, des désirs et des intentions ¹³⁴. Lorsque nous sommes dans une situation d'in-

tentionnalité collective réelle, celle-ci a la préséance sur l'intentionnalité individuelle :

L'élément décisif dans l'intentionnalité collective est le sentiment que l'on a de faire (vouloir, croire, etc.) quelque chose ensemble, et l'intentionnalité individuelle que chacun peut avoir est dérivée *de* l'intentionnalité collective que l'on partage ¹³⁵.

Si, selon l'individualisme, « nous avons l'intention de » se réduit à une addition d'intentions individuelles du type « j'ai l'intention et je crois que vous croyez que ¹³⁶... », Searle pense que l'intentionnalité collective qui existe dans chaque tête individuelle est d'entrée de jeu du type « nous avons l'intention de ¹³⁷ » :

La forme que peut prendre mon intentionnalité collective est simplement : « Nous avons l'intention de », « Nous faisons telle ou telle chose », et autres choses du même genre. En pareil cas, mon intention n'est qu'une partie de la vôtre. L'intentionnalité qui existe dans chaque tête individuelle a la forme : « Nous avons l'intention de ¹³⁸. »

Il s'agit des « cas où je ne fais quelque chose que dans le contexte plus général où nous faisons quelque chose 139 », où j'agis en tant que partie d'un collectif. Searle prend l'exemple d'un footballeur dans une équipe ou celui d'un violoniste qui joue dans un orchestre : par exemple, si je suis un footballeur, je bloque la défense « dans le contexte plus général où nous sommes en train d'exécuter une passe 140 »; de la même façon, « si je suis violoniste dans un orchestre, je joue mon morceau dans notre exécution de la symphonie 141 ». Dans ces cas, je fais quelque chose en tant que partie de notre action commune. Un autre cas d'intentionnalité collective est décrit par Habermas sous la dénomination d'« agir communicationnel », qu'il oppose au modèle de l'agir utilitariste du type moyen-fin dont parle Weber. Si, dans le modèle webérien, les actions sont orientées vers le succès, l'« agir communicationnel » implique, selon Habermas, un type d'action qui n'est plus orienté vers un but propre, mais vers une intercompréhension : chaque acteur individuel accorde son plan d'action avec celui des autres, en vue d'obtenir une entente ou un accord rationnel 142. Ces interactions sont médiatisées par le langage,

puisque, pour qu'il y ait une coordination, il faut pouvoir s'entendre sur quelque chose.

Mais si Searle affirme qu'il existe une intentionnalité collective qui est aussi primitive que l'intentionnalité individuelle, il n'en rejoint pas pour autant la position de Durkheim. Dans « Searle versus Durkheim and the Waves of Thought », il affirme clairement que sa position est fondamentalement différente de celle du sociologue, dont il critique point par point la position 143. Ainsi, selon Searle, contrairement à ce qu'affirme l'holisme ontologique à la Durkheim, l'intentionnalité collective se trouve, comme le pensait Weber, dans les têtes des individus. Elle n'est pas un super-esprit qui flotterait audessus d'eux 144. Il n'existe donc pas de conscience collective au sens de quelque chose d'extérieur aux individus, c'est-à-dire qui ne serait pas incarné dans des consciences individuelles mais dans un être supraindividuel. La « conscience collective » de Durkheim n'est donc pas la même chose que l'« intentionnalité collective » de Searle. Contrairement à Searle, Durkheim ne pense pas que l'intentionnalité qui existe dans la tête des individus puisse prendre la forme d'un « nous 145 » et donc que la « conscience collective » puisse se réduire à la distribution entre un certain nombre de consciences individuelles de représentations incarnant des intentionnalités collectives.

Charles Taylor, de son côté, critique l'ontologie des sciences sociales dominantes parce que, selon lui, elle part toujours du sujet individuel et jamais « d'un sujet qui peut être un "nous" 146 ». Il souligne ainsi que « nous sommes conscients du monde à travers un "nous" avant de l'être à travers un "je" 147 ». Il distingue entre deux formes de représentations partagées 148. Selon lui, toutes les représentations partagées ne relèvent pas d'une véritable intentionnalité collective : il existe deux modalités de partage dont seulement la deuxième relève de l'intentionnalité collective au sens strict. La première modalité est le consensus : il s'agit d'une convergence de croyances, de préférences, de décisions, etc., qui amène plusieurs personnes à partager la même opinion, la même décision, indépendamment les unes des autres. Par exemple deux ou plusieurs personnes peuvent décider de voter pour le même parti. On peut dire dans ce cas que les deux partagent la même opinion politique. Mais ce partage est en fait un simple consen-

sus qui résulte d'une accumulation d'intentionnalités individuelles équivalentes, à savoir les croyances et intentions de X, Y, Z.

Le deuxième type de « partage » est celui qui caractérise les significations intersubjectives et les significations communes ¹⁴⁹. À la différence des phénomènes de consensus, les significations intersubjectives et communes sont des significations qui sont non seulement publiques mais aussi sociales 150. Taylor donne comme exemple de signification intersubjective la négociation. Si, dans une négociation, chaque partie poursuit son propre intérêt et agit selon ses propres croyances individuelles qui, certes, peuvent être partagées par d'autres, pour que deux parties puissent négocier, il faut qu'elles sachent ce qu'est une négociation 151. Ces significations instituées socialement, généralement implicites, sont, selon Taylor, constitutives de la réalité sociale 152. Les gens ont ainsi une compréhension commune de la pratique de la négociation, déjà en amont de toute négociation. Un accord préalable (souvent implicite) précède tout consensus ou toute absence de consensus. Ces significations intersubjectives forment, selon Taylor, un « ensemble de termes de référence commun » ou un « langage commun 153 » :

En d'autres termes la convergence de croyances ou d'attitudes, ou son absence, présupposent un langage commun, dans lequel formuler ces croyances et leur conflit. Dans toute société, l'essentiel de ce langage est inscrit dans ses institutions et pratiques, il fait partie des significations intersubjectives ¹⁵⁴.

Autrement dit, pour Taylor, au-delà des croyances individuelles éventuellement consensuelles, les individus partagent toujours déjà un monde commun. L'existence de significations communes présuppose donc, comme chez Searle, une intentionnalité collective qui est tout aussi primitive que l'intentionnalité individuelle ¹⁵⁵. Mais les significations communes de Taylor ne sont pas seulement des croyances communes : il s'agit surtout de valeurs communes. À la différence des phénomènes de consensus, les valeurs communes ne sont pas seulement partagées mais constituent un monde de référence commun ¹⁵⁶:

La convergence est ce qui se produit lorsque nos valeurs sont partagées. Mais les significations communes demandent que la valeur partagée fasse partie du monde commun, que le partage soit lui-même partagé ¹⁵⁷.

Taylor donne comme exemple d'une telle « signification commune » la liberté telle qu'elle est comprise aux États-Unis 158 et il l'oppose au partage du jugement esthétique. Il souligne ainsi que si plusieurs personnes dans une société partagent un même idéal de beauté, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils partagent nécessairement une signification commune. La liberté comme valeur en revanche est une signification commune parce qu'elle donne forme à un monde commun. Certes, la liberté peut être vécue et comprise de manière différente par les différents groupes sociaux 159, mais cette différence ne peut exister que sur une base commune : il faut que toutes ces personnes partagent en amont cette valeur. La réflexion de Taylor sur les valeurs communes met l'accent sur un domaine du monde partagé relativement peu présent dans le modèle de l'intentionnalité collective de Searle, qui est centré davantage sur le monde de l'action. Mais les deux pensées convergent sur un point important : les deux admettent qu'il y a une intentionnalité collective, tout aussi primitive que l'intentionnalité individuelle et les deux admettent que cette intentionnalité collective existe dans des têtes individuelles.

Les positions de Searle et de Taylor rejoignent celles de Ricœur. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur note ainsi que le débat entre individualisme et holisme est un faux débat, le statut des représentations communes ne pouvant être expliqué ni sur la base d'une ontologie individualiste, ni sur celle d'une ontologie holiste, mais uniquement sur la base d'une « ontologie distribuée ¹⁶⁰ », c'est-à-dire comme propriété distribuée, présente chez les individus eux-mêmes. La conception de la société comme système de distribution ¹⁶¹ surmonte en fait l'opposition traditionnelle ¹⁶²:

L'institution en tant que régulation de la distribution des rôles, donc en tant que système, est bien plus et autre chose que les individus porteurs de rôles. Autrement dit, la relation ne se réduit pas aux termes de la relation. Mais une relation ne constitue pas non plus une entité supplémentaire. Une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant que les individus y prennent part ¹⁶³.

La nature de ce « prendre part » est précisément ce que Searle identifie comme « intentionnalité collective » incarnée individuellement. L'exemple des institutions est donc un bon exemple de la façon dont fonctionne l'intentionnalité collective. Les institutions étant la forme la plus fortement objectivée des faits sociaux, elles ont souvent été mobilisées en faveur de la thèse holiste. Si les théories searlienne, ricœurienne ou taylorienne de l'intentionnalité collective sont capables d'en rendre compte en partant d'une ontologie distribuée, on n'a plus de raison d'accepter de payer le prix exorbitant de l'holisme pour expliquer les faits sociaux.

Comme les institutions constituent sans conteste la forme d'objectivation la plus forte, la capacité d'une ontologie distribuée à rendre compte de l'ontologie sociale se mesure donc par sa capacité à rendre compte du statut de celles-ci. Selon Searle, les institutions naissent « lorsque des humains, par le biais d'une intentionnalité collective, imposent des fonctions à des phénomènes où la fonction ne peut s'accomplir par les seules vertus de la physique et de la chimie, mais exige une coopération humaine continue sous les formes spécifiques que sont l'identification, l'acceptation, et la reconnaissance d'un nouveau statut, statut auquel est assignée une fonction. C'est le point de départ de toutes les formes institutionnelles de culture humaine, et il doit toujours avoir la structure : X est compté comme un Y en C 164 [...] ». Searle énumère ici trois conditions qui permettent la création des faits institutionnels : l'intentionnalité collective, l'assignation ou l'imposition collective de fonctions et enfin les règles constitutives du type « X est compté comme Y en C ».

Searle part donc de l'idée que les hommes ont la capacité d'imposer ou d'assigner des fonctions aux objets, c'est-à-dire de leur conférer un usage précis : par exemple le stylo est pour écrire, le banc pour s'asseoir, etc. Il les appelle fonctions agentives pour les distinguer des fonctions non agentives du type « la fonction du cœur est de pomper le sang 165 ». Les fonctions agentives correspondent en fait à ce que Heidegger avait appelé la *Zuhandenheit*. Mais l'intérêt de la démarche de Searle réside dans le fait que c'est à partir de cette notion qu'il va dériver la notion d'institution. Il commence par noter que parmi les choses auxquelles nous assignons des fonctions, certaines peuvent les remplir en vertu de leur seule structure physique : c'est le cas par

exemple du marteau. D'autres ne peuvent pas accomplir leur fonction en vertu de leur seule structure physique : c'est le cas d'un bout de papier qui fonctionne comme un billet de banque. Si le bout de papier est considéré comme de l'argent, cela ne peut pas être en raison de sa structure physique car il n'y a rien dans celle-ci qui puisse accomplir cette fonction : il ne peut devenir de l'argent que parce que nous lui imposons par l'intentionnalité collective une nouvelle fonction qui est une fonction-statut 166, que Searle décrit par la formule, déjà citée « X est compté comme un Y en C 167 ». La fonction-institution est une telle fonction-statut : il s'agit d'une règle constitutive au sens où la règle génère la fonction 168. Ainsi, dans notre exemple, la nouvelle fonction du bout de papier est celle de moyen d'échange. Selon Searle, la fonction-institution est implicite à l'imposition du statut parce que si une chose se voit imposer le statut de monnaie (nouveau statut), elle fonctionne automatiquement comme un moyen d'échange (fonction liée au statut). Cependant, une fois le nouveau statut imposé, il fonctionne à l'Arrière-plan de manière implicite. Cela explique pourquoi les faits institutionnels deviennent pour nous tout aussi « naturels » que l'usage des outils 169.

Nous avons vu que Durkheim justifiait sa thèse de l'ontologie spécifique du social notamment par le caractère contraignant des institutions. En effet pour faire respecter les règles, les institutions, ceux qui agissent en leur nom peuvent avoir recours à la violence 170. Mais selon Searle, cette façon de voir les institutions est unilatérale. Selon lui, les institutions confèrent des capacités (enabling) et des pouvoirs (empowering), c'est-à-dire qu'elles ont un pouvoir déontique. Les institutions ne créent donc pas seulement des contraintes ; elles créent aussi des possibilités qu'on n'aurait pas si elles n'existaient pas. Elles nous permettent de faire des choses que nous ne pourrions pas faire sans elles ¹⁷¹. Autrement dit, la création d'une nouvelle fonction-statut confère ainsi toujours un nouveau pouvoir aux agents. Par exemple, celui qui a de l'argent a le pouvoir de s'acheter quelque chose 172. Un autre exemple, plus important, donné par Searle, est le langage qui selon lui constitue la première des institutions humaines, et qui nous confère d'énormes pouvoirs qui font défaut aux autres êtres vivants 173. Cette conception de l'institution rejoint d'ailleurs celle de Ricœur, qui a opposé à la conception de l'institution comme domination, une conception de l'institution comme « structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique — peuple, nation, région etc. ¹⁷⁴ », comme « pouvoir-en-commun ¹⁷⁵ ». Or, ce pouvoir-en-commun est l'expression d'un « vouloir agir et vivre ensemble ».

Le but des analyses qui précèdent n'était pas de revendiquer la pensée de John Searle pour la tradition herméneutique. Mais sa conception de l'intentionnalité collective rejoint celle de Charles Taylor et de Paul Ricœur qui tous les deux inscrivent leur pensée dans le cadre de la tradition herméneutique et s'inspirent au moins en partie directement du Heidegger d'Être et Temps. Par ailleurs, la double qualification de l'intentionnalité collective par Searle comme ontologiquement subjective et épistémologiquement objective est préfigurée par la distinction / conjonction posée par Heidegger entre le Dasein et le Mitsein. De même que chez Heidegger le Mitsein est toujours codonné avec le Dasein (le Mitsein appartient au Dasein), au sens où ce dernier est toujours déjà ouvert au Mitsein, chez Searle l'intentionnalité collective « appartient » à l'individu mais en même temps elle est irréductiblement co-originaire avec l'intentionnalité individuelle. De fait, l'interrogation de Searle affirme la nature herméneutique des faits sociaux. Seul le terme « herméneutique » est absent chez lui. L'existence d'un questionnement herméneutique chez un penseur qui ne revendique pas ce terme justifie qu'on distingue, comme je le fais dans ce livre, entre tradition herméneutique et questionnement herméneutique. C'est le questionnement herméneutique qui donne le moyen aux sciences sociales de sortir du débat entre holisme et individualisme et de considérer les faits sociaux à la fois comme irréductibles aux faits individuels et néanmoins incarnés individuellement.

LA QUESTION DE L'ALTÉRITÉ CULTURELLE : LE PROBLÈME DE L'ANTHROPOLOGIE

La science sociale dans laquelle la thèse de l'holisme a eu les conséquences les plus importantes est sans conteste l'anthropologie. En effet, comme nous l'avons déjà vu, elle s'est toujours pensée peu ou prou comme la science de l'altérité culturelle, que ce soit dans le cadre des grands partages dichotomiques entre l'homme « primitif » et l'homme « évolué », entre pensée magique et pensée rationnelle, pensée sauvage et pensée occidentale, ou sous la forme d'un relativisme culturel généralisé — chaque société étant incommensurable avec toute autre — ce qui présuppose toujours une conception holiste des cultures et des sociétés.

La position holiste présuppose que l'altérité culturelle est une altérité radicale parce que si la société est vue comme une structure qui non seulement englobe les individus mais les institue comme sujets, alors chaque société est un système clos sur lui-même qui produit ses propres « membres ». Mais si cela était réellement le cas, comment l'ethnologue pourrait-il comprendre la société qu'il étudie puisqu'il n'aurait pas accès à la vision des membres de la société en question (chaque membre d'une société donnée étant enfermé dans la conceptualité de cette société)? On voit que l'holisme, apparemment favorable au relativisme culturel, risque en réalité de remettre en cause la possibilité même de comprendre toute société « autre ». La conception individualiste n'est pas plus convaincante : si l'on réduit la société à la somme des actions, croyances, etc., des individus, l'idée même d'une communauté qui les réunirait perd tout contenu et du même coup on ne saurait plus parler de différences entre sociétés mais seulement entre individus. Pas plus que l'holisme mais pour d'autres raisons, l'individualisme ne peut donc pas penser la question de l'altérité culturelle.

Si en revanche on part de l'idée de l'intentionnalité collective de Searle ou de l'ontologie distribuée telle qu'elle a été thématisée par Ricœur, et qu'on met ces conceptions en relation avec la notion d'altérité telle qu'elle a été définie par Gadamer, on peut rendre compte des différences culturelles entre les sociétés, sans pour autant devoir soutenir qu'elles correspondent à des altérités radicales.

Gadamer, on le sait, s'est intéressé surtout à la dimension historique de la compréhension et ne s'est pas penché sur la question de la compréhension de l'altérité culturelle. Mais le modèle gadamérien de la transmission historique peut être appliqué de manière fructueuse à la transmission synchronique entre traditions appartenant à des cultures différentes. S'il est possible de transférer la conceptualisation gadamérienne de la compréhension de l'altérité historique à la compréhension de l'altérité culturelle, c'est parce que Gadamer conçoit les différences temporelles entre le monde du passé et le monde du présent comme étant aussi des différences d'ordre culturel. Comprendre les hommes du passé, c'est déjà comprendre une culture différente de la nôtre, même si, dans le cas de la transmission historique, l'écart est en général moins grand que dans le cas de traditions qui font partie d'autres civilisations.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer distingue trois formes de compréhension de l'autre, auxquelles correspondent selon lui trois façons de comprendre l'altérité historique. Ces façons différentes de se rapporter à l'altérité peuvent aussi être transposées dans le domaine de la relation (synchronique) entre cultures différentes.

Une première forme de compréhension de l'autre est celle qui le voit non pas comme une personne mais comme un objet de connaissance au sens où l'observation du particulier doit servir à dégager des lois générales, des régularités, des typologies. On s'intéresse ici non pas à l'autre dans sa singularité mais à ce qui en lui est typique. De cette façon, l'autre devient prévisible. Gadamer appelle cette première forme de compréhension de l'autre la connaissance des hommes (*Menschenkenntnis*).

Si l'on transpose cette première forme de compréhension d'autrui à l'anthropologie, on peut dire qu'elle correspond à l'approche étique (etic) qui voit l'autre de l'extérieur et qui le traite comme un informateur susceptible de fournir des informations que l'anthropologue peut exploiter. Ce dernier ne se sent donc pas impliqué lui-même dans cette relation mais adopte une attitude de neutralité vis-à-vis de

l'autre. Cette forme de compréhension est pratiquée par l'anthropologie behavioriste ou évolutionniste qui étudie par exemple une société de chasseurs-cueilleurs comme typique d'un certain stade de l'évolution humaine. Un autre exemple de cette attitude est l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss qui, partant des différences radicales entre culture occidentale et « pensée sauvage », vise à dégager des régularités, des structures homologues entre les deux mondes, pour « atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité ¹⁷⁶ ». Au-delà des différences, il y a, selon Lévi-Strauss, une nature commune à tous les hommes :

Notre position revient à dire que les hommes ont toujours et partout entrepris la même tâche en s'assignant le même objet et qu'au cours de leur devenir les moyens seuls ont différé ¹⁷⁷.

Cette compréhension « structurale » de l'autre trouve son modèle dans la linguistique (Saussure) et la phonologie (Troubetskoï). Ce modèle qui voit la langue comme un système de signes différentiels est transposé par Lévi-Strauss aux systèmes de parenté et aux mythes. La société devient ainsi elle-même un langage, une sorte de matrice formelle. Par exemple, dans le domaine des mythes, Lévi-Strauss s'intéresse non pas tant à leur contenu qu'à la forme de ce contenu, au système de différences qui le structure ¹⁷⁸. Il s'intéresse aux structures mythiques et non pas aux sujets qui les énoncent. Son but est, comme l'a souligné Todorov, d'éliminer toute subjectivité humaine ¹⁷⁹. L'autre est donc un pur objet de connaissance, plutôt qu'un interlocuteur. Le regard porté sur l'autre est un « regard éloigné ». Dans cette configuration, l'anthropologue est celui qui comprend mieux les autres qu'ils ne se comprennent eux-mêmes, celui qui détient le vrai savoir sur les cultures qu'il étudie.

Selon Geertz, les approches adoptées par ce qu'il appelle l'« anthropologie classique », dont relève pour lui celle de Lévi-Strauss, sont typologiques parce qu'elles construisent un type, un modèle de l'Homme avec un grand H ¹⁸⁰. Mais selon lui, en étudiant par exemple la religion en général ou le mariage en général, on gomme justement les différences entre cultures, on perd de vue leur variabilité. Geertz pense que pour comprendre ce qu'est l'homme il faut au contraire par-

tir du détail, des différences plurielles entre cultures et des différences plurielles à l'intérieur d'une même culture ¹⁸¹: il souligne ainsi que « nous devons chercher des relations systématiques entre des phénomènes divers et non pas des identités substantielles entre des phénomènes similaires ¹⁸² ». La situation de l'enquête anthropologique telle que la conçoit Geertz est rapprochée par lui de la problématique du cercle herméneutique, qui va de la partie vers le tout et du tout vers la partie : il parle ainsi d'« un aller-retour dialectique continu entre le plus local des détails locaux et la plus globale des structures globales, en sorte qu'on arrive à les voir simultanément ¹⁸³ ».

Une deuxième forme de compréhension de l'autre voit l'autre non pas comme un objet d'étude mais comme une personne. Cependant, la relation entre moi et l'autre est construite de façon égocentrique, au sens où celui qui comprend ne se sent pas co-impliqué dans cette relation. Ce type de rapport n'est pas selon Gadamer un rapport direct entre toi et moi, comme le rapport dialogique, mais un rapport réflexif:

À toute prétention correspond une prétention opposée. Ici naît la possibilité, qu'a chacun des partenaires, de l'emporter sur l'autre par la réflexion. Il prétend de lui-même connaître l'exigence de l'autre, bien plus, la comprendre mieux que celui-ci ne la comprend lui-même. Le toi perd ainsi le caractère immédiat de l'exigence qu'il exprime à quelqu'un ¹⁸⁴.

Dans le champ anthropologique, cette conception correspond à la position émique qui voit l'autre culture de l'intérieur. L'anthropologue qui adopte cette posture pense que pour comprendre l'autre culture, il doit se mettre lui-même dans la peau de l'autre, devenant lui-même un autre : il va jusqu'à adopter le même mode de vie que les indigènes et il se comporte de la même façon qu'eux. Mais en voulant voir l'autre culture de l'intérieur, tout en l'analysant, il adopte en fait une position de maîtrise. Il pense être capable d'expliciter de l'intérieur ce que pourtant aucun membre de la société ne peut expliciter. Il croit donc qu'il peut parler au nom de l'autre, parce qu'il croit pouvoir se mettre à sa place. Celui qui adopte cette méthode pense qu'il peut faire abstraction de sa propre culture. Mais il est impossible de faire abstraction de sa propre culture : d'ailleurs le fait même que l'anthropologue pense à la fois pouvoir *être* l'autre et, néanmoins, le comprendre mieux

qu'il ne se comprend lui-même *est* une conviction issue de sa propre culture.

La troisième forme de compréhension de l'autre dont parle Gadamer consiste dans ce qu'il décrit comme une ouverture vis-à-vis de l'autre. C'est uniquement lorsqu'on adopte cette troisième modalité qu'on fait vraiment l'expérience de l'autre en tant qu'autre. En anthropologie, c'est l'observation participante qui pourrait être vue comme l'équivalent de ce troisième type de compréhension de l'autre, car elle est à la recherche d'une expérience plus interactionnelle de l'altérité culturelle. Dans cette situation, l'anthropologue ne se situe ni à l'intérieur ni à l'extérieur de la société. Une telle anthropologie fait véritablement l'expérience de l'autre en tant qu'autre et en ce sens elle est proche de la position adoptée par Gadamer en ce qui concerne l'expérience historique. L'anthropologue n'est pas vraiment à l'intérieur de la société qu'il étudie, puisqu'il n'a pas besoin de devenir un autre pour la comprendre et n'est donc pas obligé de faire abstraction de luimême. Il n'est pas davantage à l'extérieur de la société qu'il étudie parce qu'il va sur le terrain et il cherche à nouer une véritable relation avec l'autre. Il se sent impliqué dans cette relation : par exemple il tient compte du fait qu'il fait lui-même partie de l'interaction avec l'autre et que sa présence peut entraîner une modification du comportement de celui-ci. Selon Geertz, Malinowski a adopté cette double attitude, en insistant sur le fait qu'il faut « produire une interprétation de la façon dont un peuple vit qui ne soit ni emprisonnée dans leur horizon mental, une ethnographie de la sorcellerie écrite par un sorcier, ni systématiquement sourde aux tonalités distinctes de leur existence, une ethnographie de la sorcellerie telle que l'écrirait un géomètre 185 ». Un autre exemple d'une telle démarche est l'« anthropologie à taille humaine » défendue par Alban Bensa et qu'il oppose à la démarche de l'anthropologie structurale. Bensa indique trois voies qui permettraient à l'anthropologie de se renouveler : la réintroduction d'une dimension historique amenant l'anthropologue à s'intéresser à la production et à la transmission des faits sociaux qu'il étudie ; le retour sur l'expérience de terrain qui doit être vue non pas comme une collecte d'information mais comme une expérience dans laquelle l'anthropologue est pris ; et enfin l'adoption d'une démarche dialogique 186. Comme l'a souligné Bensa, « il est urgent d'inverser la méthode, de partir des acteurs et de la façon dont ils conçoivent leurs propres pratiques, afin d'élucider, avec eux et non pas à distance, l'émergence et la légitimation des pouvoirs, les conversions religieuses, la construction des systèmes et l'art de contourner les règles, de jouer des écarts entre obligations et initiatives ¹⁸⁷ ». Dans cette perspective, proche de l'ethnométhodologie, l'autre devient un interlocuteur, un co-auteur ¹⁸⁸, un véritable producteur de savoir ¹⁸⁹. À la différence de l'historien, l'anthropologue de terrain a à faire non pas avec un texte mais avec d'autres personnes. La relation entre moi et l'autre peut donc être vue comme un véritable dialogue.

Cette compréhension anthropologique interactionnelle peut être éclaircie grâce à la notion de « fusion des horizons » introduite par Gadamer à propos de l'histoire 190. Elle nous permet de penser ensemble la diversité des cultures et l'unité du genre humain sans les réduire l'une à l'autre. D'une part, entre deux cultures différentes, il y a toujours une distance qui ne peut pas être complètement annulée : l'autre culture ne fait pas partie de « notre » tradition, et c'est pourquoi entre nous et l'autre il y a une tension. L'autre ne vit pas de la même facon que nous, il ne fait pas les choses comme nous, il ne pense pas comme nous, il a une autre vision du monde. Mais cette tension est constituante de toute compréhension, y compris intraculturelle : c'est précisément parce que l'autre est toujours différent qu'il y a naissance d'un processus interprétatif dialogique. D'un autre côté, l'autre culture n'est jamais une altérité radicale : si c'était le cas nous ne pourrions pas la comprendre parce que, pour qu'il y ait compréhension, il faut qu'il y ait un horizon commun. Ainsi toutes les cultures ont une notion de ce qu'est un individu humain, puisque toutes les cultures voient l'homme comme distinct d'une roche, d'un animal, d'une pluie torrentielle, d'un dieu, etc. Certes, cette notion d'individu varie d'une culture à l'autre 191, mais si nous pouvons comprendre les autres façons de voir, c'est précisément parce que toutes visent une même réalité.

Pour montrer comment se réalise cette fusion d'horizons, il suffit de suivre le travail de l'anthropologue qui fait tour à tour l'expérience d'une défamiliarisation et d'une familiarisation qui le transforme ¹⁹². Lorenzo Bonoli distingue, en partant de Gadamer, deux étapes de cette expérience. Dans un premier temps, l'anthropologue qui se

confronte avec une autre culture fait l'expérience de l'inadéquation de ses représentations et de ses attentes. Cette expérience négative entraîne dans un deuxième temps, selon Bonoli, une réaction, une réponse, de la part de l'anthropologue qui consiste à tenter de surmonter la mécompréhension grâce à un travail d'interprétation et de traduction. Comme Daniel Cefaï l'a souligné à propos de Clifford Geertz, « l'ethnographe fait sens depuis l'entre-deux mondes où il s'installe », puisque « s'il n'y a pas d'incommunicabilité entre les mondes, le processus de traduction ne se fait pas sans perte et sans équivoque 193 ».

Dans *Multiculturalisme*. *Différence et démocratie*, Charles Taylor applique d'ailleurs de manière explicite la notion de fusion des horizons au dialogue entre cultures différentes. La notion est à l'œuvre notamment lorsqu'il souligne qu'il faut partir de la présomption de la valeur propre à chaque culture :

Pour une culture suffisamment différente, en effet, la compréhension réelle de sa valeur nous paraîtra étrange et peu familière. Aborder, par exemple, un *raga* indien avec les catégories de valeur implicites dans *Le Clavier bien tempéré* serait manquer radicalement l'objectif. Ce qui doit se produire est ce que Gadamer a appelé une « fusion des horizons ». Nous apprenons à nous déplacer dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation peut désormais être situé comme *une* possibilité à côté des fondements différents de cultures auparavant peu familières. La « fusion des horizons » fonctionne à travers le développement de nouveaux vocabulaires de comparaison, grâce auxquels nous pouvons énoncer ces contrastes ¹⁹⁴.

Taylor souligne ainsi qu'on ne peut pas comprendre ou évaluer une culture différente de la nôtre en lui appliquant nos propres normes. Le fait de nous confronter à une culture différente nous permet au contraire de relativiser celles-ci. En nous confrontant à un univers différent du nôtre, nous nous déplaçons à l'intérieur d'un horizon plus vaste et nous nous apercevons que notre façon de voir n'est qu'une façon de voir parmi d'autres. Les études d'anthropologie peuvent ainsi nous aider à nous rendre compte du fait que nos manières de voir le monde, nos pratiques ne sont pas universelles.

Pour saisir les enjeux de ces différentes possibilités de comprendre les autres cultures, il peut être utile pour finir de rappeler la réflexion menée par Todorov dans *La Conquête de l'Amérique*. La question centrale qu'il se pose dans cet ouvrage est justement celle de la compréhension juste (non instrumentalisée) de l'autre, de l'étranger. « Comment se comporter à l'égard d'autrui ¹⁹⁵ ? », demande Todorov. C'est pour répondre à cette question qu'il raconte l'histoire de la découverte et de la conquête de l'Amérique, histoire exemplaire au sens où une asymétrie dans la compréhension y fut instrumentalisée comme stratégie de domination. La question dont part Todorov est très concrète. Comment Cortés, qui avait une armée beaucoup moins importante que celle des Aztèques, a-t-il réussi à conquérir leur empire ? Il répond à cette question en montrant que Cortés était un meilleur herméneute que Moctezuma, l'empereur des Aztèques.

En effet, si Moctezuma a une meilleure connaissance du monde naturel que Cortés, il a en revanche une mauvaise compréhension des Espagnols, incarnation de l'« autre » : il s'enferme sur lui-même et ne communique pas avec eux, il n'essaie pas de les connaître mais se laisse dicter ses actions par les signes de l'univers. En fait, si Moctezuma n'arrive pas à comprendre les Espagnols, c'est parce qu'il essaie de les comprendre uniquement à partir de sa propre culture. Or, comme l'a souligné Taylor, si l'on interprète l'autre selon ses propres normes, selon son propre horizon culturel, on risque de se tromper sur lui.

L'inverse vaut pour Cortés : s'il réussit à conquérir l'Amérique, c'est essentiellement en raison du fait qu'il a une meilleure compréhension de l'autre culture que celle-ci n'en a de la sienne (espagnole) et du fait qu'il a une meilleure capacité de communiquer avec l'« autre ». La stratégie de Cortés consiste en effet à se servir d'interprètes, telle la Malinche, qui connaissent à la fois les deux langues et les deux cultures. L'intelligence herméneutique « supérieure » de Cortés lui permet ainsi d'instrumentaliser ses victimes. Comme déjà indiqué ¹⁹⁶, la compréhension ici, loin d'être au service d'une reconnaissance et d'une entente, d'un dialogue avec l'autre, va servir à le détruire. La position de Cortés correspond ainsi à la deuxième forme de compréhension dont nous avons parlé : il essaie de comprendre l'autre non pas pour entrer en dialogue avec lui mais pour mieux l'asservir.

Cette histoire nous fait comprendre que sans une éthique de la compréhension, donc en l'absence de l'horizon d'universalité hermé-

neutique dont parlait Gadamer, mieux comprendre revient souvent à mieux dominer. C'est pour cette raison que Todorov souhaite que l'histoire de la conquête de l'Amérique ne soit pas oubliée, « qu'on se souvienne de ce qui risque de se produire si l'on ne réussit pas à découvrir l'autre 197 », donc si l'on ne réussit pas à le comprendre dans le cadre d'une entente, d'un dialogue.

П

HERMÉNEUTIQUE ET SCIENCES SOCIALES

- 1. Ce sont les juristes de l'université de Bologne, notamment Irnerius (après 1125) ou encore Accursius (vers 1185-1263), qui sont considérés comme les pères fondateurs de l'herméneutique juridique qui est encore la nôtre.
- 2. Voir à ce propos Hugues Rabault, « Le problème de l'interprétation de la loi : la spécificité de l'herméneutique juridique », Le Portique. Revue de sciences humaines, n° 15, 2005, p. 1-10.
- 3. Voir à ce propos Michael Marder, *Groundless Existence*. The Political Ontology of Carl Schmitt, Bloomsbury Academic, 2012.
 - 4. Voir Hans Kelsen, Théorie pure du droit, 2^e édition, LGDL, 1999, p. 4.
- 5. Voir à ce propos Hans Lindahl, « Gadamer, Kelsen and the Limits of Legal Interpretation », *Phänomenologische Forschungen*, 2002, p. 27-49.
- 6. Concernant ces deux variantes du modèle du choix rationnel, voir Patrick Mardellat, « Par-delà la notion de rationalité, l'économie comme science de l'esprit », *Cahiers d'économie politique*, n° 50, 2006, p. 27-58.
- 7. Celle-ci regroupe des économistes se fondant sur les travaux de Von Mises et de Hayek, les théoriciens les plus connus étant Lachmann, Lavoie, Ebeling et Boettke.
- 8. Pour une présentation détaillée de l'école autrichienne voir Peter J. Boettke, Christopher J. Coyne (éd.), *The Oxford Handbook of Austrian Economics*, Oxford University Press, 2015.
- 9. L'objection selon laquelle le modèle de l'homo œconomicus n'est pas réaliste a pendant longtemps laissé de marbre les défenseurs du modèle fondé sur la théorie du choix rationnel, tout simplement parce que se basant sur l'épistémologie néo-positiviste ils soutiennent que la validité du modèle dépend uniquement de sa valeur prédictive et donc que la question du réalisme ontologique est non-pertinente. À partir du moment où la force prédictive du modèle a été prise en défaut, comme ce fut le cas en 1998, cette réponse a perdu beaucoup de sa force et la question du caractère réaliste du modèle se pose de nouveau. La renaissance de l'école autrichienne repose précisément sur la conviction que si le modèle néoclassique a été incapable de prédire la crise, c'est précisément parce que son modèle de l'action économique est irréaliste.

- 10. Voir à ce propos Peter J. Boettke, « Rational Choice and Human Agency in Economics and Sociology: Exploring the Weber-Austrian Connection », in Peter J. Boettke et David Prychitko (éd.), *Market Process Theories*, Cheltenham, Elgar, 1998.
- 11. Don Lavoie (éd.), *Economics and Hermeneutics*, Routledge, 1991. Tous les néo-autrichiens ne partagent pas ce programme, comme en témoigne le cas (isolé, il est vrai) de Murray Rothbard, auteur d'une charge violente contre l'« invasion de l'économie par l'herméneutique » (« The Hermeneutical Invasion of Philosophy and Economics », *Review of Austrian Economics*, 1989, Vol. 3, n° 1, p. 45-60).
- 12. Max Weber, Économie et société 1. Les catégories de la sociologie [1956], traduit de l'allemand par Julien Freund et alii, Plon, coll. Agora, 1971, p. 28. Weber définit la sociologie comme « une science qui se propose de comprendre par interprétation [deutend verstehen] l'activité sociale et par là d'expliquer causalement [ursächlich erklären] son déroulement et ses effets ». Le sociologue passe donc par la compréhension pour arriver à l'explication : une fois qu'il a compris quelles sont les croyances, les valeurs des gens, il est capable d'expliquer pourquoi les gens agissent de telle ou telle façon.
 - 13. *Ibid.*, p. 34-35.
- 14. Pour une analyse de la complexité des différences et parentés entre Dilthey et Weber voir Joachim Thielen, Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19ten Jahrhundert, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 1999.
 - 15. Max Weber, Économie et société, op. cit., p. 43.
- 16. « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », *Esprit*, n° 3, mars / avril 2006 / 3, p. 51.
 - 17. Ibid.
- 18. *Ibid.*, p. 47 : « Grâce à son parallèle entre action et texte, Ricœur éclaire l'ouverture interprétative et le support objectif de l'interprétation (le « monument » du texte) : deux points majeurs pour analyser la coordination incertaine des actions, que nous avons rapportée à des régimes pragmatiques reposés sur des choses (et non pas seulement des textes).
 - 19. Voir infra.
- 20. « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », art. cit., p. 48 : « La conception de la personne et de son identité est sous-développée dans les sciences sociales au profit de la "mêmeté". Une stabilité de l'identique que le sociologue conçoit comme habitus collectivisé, et l'économiste comme préférences individualisées. »
 - 21. Ibid.
 - 22. Ibid., p. 49.
- 23. Louis Quéré, « L'interprétation en sociologie », *Cahiers Confrontation*, Aubier, n° 17, printemps 1987, p. 212.

- 24. *Ibid.*, p. 215. Par constructivisme, Quéré entend, à la suite de Garfinkel, une démarche « qui consiste à rendre compte de la régularité, de la récurrence, de la reproductibilité du caractère ordonné des conduites sociales en termes de déterminations externes en termes de lois ou de structures d'engendrement par exemple du fait que ce caractère régulièrement ordonné des conduites donne à penser qu'elles ont pour source un système de contraintes ou de nécessités auquel elles se conforment, obéissent, etc. ».
- 25. Voir Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie [1932], Suhrkamp, 1960.
 - 26. Ibid.
- 27. Voir Alfred Schütz, « Symbole, réalité et société » [1955], *Contribution à la sociologie de l'action*, Hermann, 2009, p. 113-115.
 - 28. Ibid., p. 113.
 - 29. Ibid.
 - 30. Ibid., p. 114.
- 31. Concernant l'influence de Schütz sur Garfinkel, voir Joan Stavo-Debauge, « De *The Stranger* d'Alfred Schütz au cas *Agnès* d'Harold Garfinkel. Des théories sociales étrangères à l'hospitalité et au pragmatisme ? », *Sociologies*, Dossiers, *Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations*, mis en ligne le 23 février 2015 : sociologies.revues.org/4955.
 - 32. Voir supra.
 - 33. Voir infra.
 - 34. Voir supra.
- **35**. Cette position est homologue de celle de l'historicisme dans le champ de la question de l'évolution historique. Voir *infra*.
- 36. Michael Agar , « Hermeneutics in Anthropology », *Ethos*, vol. 8, n° 3, 1980, p. 255.
 - 37. À propos de Geertz, voir *infra*.
- 38. Anthony Giddens, New Rules of Sociological Method, op. cit., p. 166 et p. 170.
 - **39**. *Ibid.*, p. 170.
- 40. Voir Alfred Schütz et Thomas Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, op. cit., p. 98-139.
 - **41**. *Ibid.*, p. 120.
 - **42**. *Ibid.*, p. 127.
 - 43. Max Weber, Économie et société I, op. cit., p. 62.
 - 44. Ibid., p. 78.
 - 45. Ibid., p. 69.
 - 46. Ibid.
 - 47. Ibid., p. 62.

- 48. Ibid., p. 68.
- 49. Wilhelm Dilthey, L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit [1910], traduit de l'allemand par Sylvie Mesure, Cerf, coll. Passages, 1988, p. 104.
- 50. Hans-Georg Gadamer, « Portée et limites de l'œuvre de Wilhelm Dilthey », *Le Problème de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 39.
- 51. Wilhelm Dilthey, L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, op. cit., p. 106.
 - 52. Paul Ricœur, Du texte à l'action, op. cit., p. 96.
- 53. Voir Wilhelm Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », art. cit., p. 321-322 : Dilthey définit l'interprétation comme « l'art de comprendre les manifestations vitales fixées d'une façon durable » et l'herméneutique comme « l'art d'interpréter des monuments écrits ».
 - 54. Paul Ricœur, Temps et récit I, op. cit., p. 113.
- 55. Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 222. Ricœur définit le paradigme du texte par quatre traits : la fixation de la signification par l'écriture, la dissociation avec l'intention de l'auteur, « le déploiement de références non ostensives » et, enfin, « l'éventail universel de ses destinataires ».
- 56. Paul Ricœur, *Temps et récit I, op. cit.*, p. 115 : « Si l'on peut parler néanmoins de l'action comme d'un quasi-texte, c'est dans la mesure où les symboles, compris comme des interprétants, fournissent les règles de signification en fonction desquelles telle conduite peut être interprétée. »
 - 57. Paul Ricœur, Du texte à l'action, op. cit., p. 220.
 - 58. Voir Prologue.
 - 59. Paul Ricœur, Du texte à l'action, op. cit., p. 93.
 - 60. Ibid., p. 95.
 - **61**. *Ibid.*, p. 95-96.
 - 62. « L'effet Ricœur dans les sciences humaines », art. cit., p. 57.
- 63. Pour la reprise de ce point par Clifford Geertz, voir Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir [1983], PUF, coll. Quadrige, 2012, p. 43: « La clé pour la transition du texte à l'analogue du texte, de l'écriture comme discours à l'action comme discours, est, comme l'a indiqué Paul Ricœur, le concept d'"inscription": la fixation du sens. Quand nous parlons, nos déclarations s'envolent en tant qu'événements comme toute autre façon d'agir; à moins que nos paroles soient inscrites dans l'écriture [...] elles sont aussi évanescentes que ce que nous faisons. Si elles sont inscrites, [...] leur sens ce qui a été dit, non le fait de dire demeure jusqu'à un certain point et pour un temps. »
- 64. Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 114. Lorsque Ricœur parle de la médiation symbolique de l'action, il fait référence à la notion de symbole utilisée par Geertz pour souligner le fait que la signification, ainsi que la culture, ont un caractère public, que « le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une si-

gnification incorporée à l'action et déchiffrable sur elle par les autres acteurs du jeu social ».

- 65. Voir Daniel Cefaï, « Anthropologie interprétative. Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz », in Mohamed Kerrou (dir.), D'Islam et d'ailleurs. Hommage à Clifford Geertz, 1926-2006, Tunis, Cérès, 2008, p. 29-30 : « Elle [l'interprétation] n'est pas cette énigmatique divination des intentions ou des phantasmes d'une conscience par une autre conscience, qui requerrait des dons singuliers d'introspection ou d'empathie. Elle est le déchiffrement d'un sens incarné dans des textes culturels. »
- 66. Voir Clifford Geertz, « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir, op. cit., p. 83.
- 67. Voir Daniel Cefaï, « Anthropologie interprétative. Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz », art. cit., p. 23.
 - 68. Ibid., p. 27-28.
- 69. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, p. 10 (je traduis).
 - 70. *Ibid*.
 - 71. Ibid., p. 19.
 - 72. Ibid., p. 14.
- 73. Peter Berger et Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité* [1986], *op. cit.*, p. 32.
 - 74. Ibid.
- 75. Voir John R. Searle, *La Construction de la réalité sociale* [1995], traduit de l'anglais par Claudine Tiercelin, Gallimard, coll. NRF essais, 1998, p. 27.
- 76. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], PUF, coll. Quadrige, 2007, p. 102-103.
 - 77. C'est moi qui souligne.
- 78. Bruno Karsenti, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, coll. Quadrige, 2011, p. 36.
 - 79. Ibid.
 - 80. Émile Durkheim, Les Règles de la méthode sociologique, op. cit., p. 103.
 - 81. *Ibid.*, p. 102.
 - 82. Ibid., p. 5.
 - 83. Ibid.
 - 84. Ibid., p. 9.
- 85. Voir Vincent Descombes, « Le mirage des individus collectifs », *Les Institutions du sens*, Minuit, coll. Critique, 1996, p. 122-153.
 - 86. Ibid., p. 122.
 - 87. Ibid.

```
88. Ibid.
89. Ibid., p. 95.
90. Ibid., p. 132.
91. Ibid., p. 126.
```

- 92. *Ibid.*, p. 134. Vincent Descombes distingue deux sens du terme, le collectif logique et le collectif historique : « Le collectif logique est celui dont on rend compte par la logique de la prédication collective. La collectivité au sens historique est celle dont nous parlent les dictionnaires et les manuels quand ils nous disent que certains termes singuliers comme "armée", "compagnie", "État", etc. signifient en fait des êtres composés ou complexes, et que ce sont des touts dont les parties sont des personnes individuelles. Aucune de ces deux collectivités ne se présente comme un individu collectif. »
- 93. Voir John R. Searle, « Searle versus Durkheim and the Waves of Thought. Reply to Gross », *Anthropological Theory*, vol. 6, n° 1, 2006, p. 61 (je traduis).
- 94. Émile Durkheim, Les Règles de la méthode sociologique, op. cit., p. 97-100. Durkheim critique par exemple Auguste Comte parce qu'il explique le progrès à partir de l'instinct individuel visant à développer de plus en plus sa nature; de même, il critique les théories qui réduisent le mariage aux avantages qu'il présente pour les époux et leur descendance, ou bien la vie économique au désir des individus de s'enrichir.

```
95. Ibid., p. 14 (souligné par Durkheim)96. Ibid., p. 4.97. Ibid., p. 6.
```

- 98. Voir *ibid.*, p. 101 : « Puisque leur [celle des phénomènes sociologiques] caractéristique essentielle consiste dans le pouvoir qu'ils ont d'exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles, c'est qu'ils n'en dérivent pas et que, par suite, la sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie. Car cette puissance contraignante témoigne qu'ils expriment une nature différente de la nôtre puisqu'ils ne pénètrent en nous que de force ou, tout au moins, en pesant sur nous d'un poids plus ou moins lourd. [...] Puisque l'autorité devant laquelle s'incline l'individu quand il agit, sent ou pense socialement, le domine à ce point, c'est qu'elle est un produit de forces qui le dépassent et dont il ne saurait, par conséquent, rendre compte. »
 - 99. Voir Bruno Karsenti, L'Homme total, op. cit., p. 25-34.
- 100. *Ibid.*, p. 19-20. Selon Karsenti, la conciliation entre psychologie et sociologie avait déjà eu lieu dans la psychologie, par exemple dans le *Traité de psychologie* [1923] de Dumas ou *La Logique des sentiments* de Ribot. Ce dernier avait déjà montré la double inscription, à la fois individuelle et collective, des sentiments et des représentations à caractère émotionnel comme les croyances religieuses et donc la nécessité de conjuguer psychologie et sociologie.

```
101. Ibid., p. 101.
```

102. *Ibid.*, p. 113-114 : « Centrée sur l'étude de l'*homme total*, la sociologie n'a plus à craindre de se dire psychologique. Elle n'a plus à défendre sa spécificité sur ce terrain, puisqu'elle admet désormais que son propre objet puisse être appréhendé par des perspectives distinctes, susceptibles de se soutenir en s'entrecroisant. Les lignes de recherche, dans ces conditions, parviennent à se nouer et à s'enrichir intérieurement, puisque, comme Mauss ne cesse de le souligner, étudier l'homme, c'est toujours l'étudier dans sa vie concrète, dont la dimension sociale n'est qu'un aspect. »

```
103. Ibid., p. 100-101.
```

- 104. Voir John R. Searle, La Construction de la réalité sociale, op. cit., p. 41.
- 105. *Ibid.*: « L'idée est la suivante : si nous avons l'intention de faire quelque chose ensemble, alors cela consiste dans le fait que j'ai l'intention de le faire en croyant que vous en avez aussi l'intention ; et vous avez l'intention de le faire en croyant que moi aussi j'en ai l'intention. »
- 106. Voir Max Weber, Économie et société I. Les catégories de la sociologie, op. cit., p. 28.
- 107. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, I, Fayard, coll. L'Espace du politique, 1987, p. 289.
 - 108. Max Weber, Économie et société I, op. cit., p. 40.
 - 109. Ibid., p. 28.
 - 110. Ibid., p. 55.
 - 111. *Ibid.*, p. 58.
 - 112. Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel I, op. cit., p. 290.
 - 113. Ibid.
 - 114. Ibid.
 - 115. Ibid.
 - 116. Émile Durkheim, Les Règles de la méthode sociologique, op. cit., p. 41.
- 117. Max Weber, Économie et société I, op. cit., p. 41. Voir aussi, p. 58 : « Même quand il s'agit de prétendues "structures sociales" comme l'"État", l'"Église", la "confrérie", le "mariage", etc., la relation sociale consiste exclusivement, et purement et simplement, dans la chance que, selon son contenu significatif, il a existé, il existe ou il existera une activité réciproque des uns sur les autres, exprimable d'une certaine manière. Il faut toujours s'en tenir à cela pour éviter une conception "substantialiste" de ces concepts. Du point de vue sociologique, un "État" cesse par exemple d'"exister" dès qu'a disparu la chance qu'il s'y déroule des espèces déterminées d'activités sociales, orientées significativement. »
 - 118. *Ibid.*, p. 41-42.
- 119. *Ibid.*, p. 42 : « L'"État" moderne consiste pour une part non négligeable en une structure de ce genre en tant qu'il est un complexe d'activités d'êtres solidaires *parce que* des hommes déterminés orientent leur activité d'après

la *représentation* qu'il existe et doit exister sous cette forme, par conséquent que des réglementations orientées juridiquement en ce sens *font autorité*. »

- 120. Harrison C. White, *Identité et contrôle. Une théorie de l'émergence des formations sociales (Identity and Control. A Structural Theory of Action* [1992]), traduit de l'anglais par Michel Grossetti et Frédéric Godart, Éditions de l'EHESS. 2011.
- 121. Voir Michel Grossetti et Frédéric Godart, « Harrison White : des réseaux sociaux à une théorie structurale de l'action. Introduction au texte de Harrison White *Réseaux et histoires* », *Sociologies*, Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 17 octobre 2007, p. 9 : sociologies.revues.org/233.
 - 122. Harrison C. White, Identité et contrôle, op. cit., p. 50.
 - **123**. *Ibid.*, p. 45.
 - 124. Ibid.
- 125. *Ibid.*, p. 51-52 : « Les réseaux sont des comptes rendus globaux des dynamiques de recouvrement et de transitivité dans et entre les netdoms. »
 - 126. Ibid., p. 65.
 - 127. Ibid., p. 48.
- 128. Par équivalence structurale, White entend le fait que deux entités occupent la même position dans un réseau, c'est-à-dire qu'elles ont des relations semblables ou similaires avec une identité: par exemple, les deux frères d'une mère sont tous les deux des oncles de l'enfant. Une entreprise est en relation avec les fournisseurs en amont et avec les clients en aval et elle est en même temps en concurrence avec d'autres entreprises.
- 129. Voir Michel Grossetti et Frédéric Godart, « Harrison White : des réseaux sociaux à une théorie structurale de l'action. Introduction au texte de Harrison White *Réseaux et histoires* », art. cit., p. 5 : « La notion d'équivalence structurelle permet donc de retrouver la notion classique de rôle (ou de position) mais d'un point de vue strictement structurel, par une analyse de réseau, sans faire d'hypothèse sur les contenus de ces rôles. »
- 130. Voir Harrison White, *Identité et contrôle*, *op. cit.*, p. 43 : « Une entreprise, une communauté, une foule, soi-même jouant au tennis, des étrangers rencontrés sur un trottoir, tous peuvent avoir des identités. L'identité ici n'est pas restreinte à la notion quotidienne de personne, ou de soi, qui tient pour acquis la conscience et l'intégrité, et présuppose une personnalité. Au lieu de cela, je généraliserai la notion d'identité à toute source d'action à laquelle les observateurs peuvent attribuer du sens et qui n'est pas explicable par des régularités biophysiques. » Par la suite, White donnera quatre définitions différentes de la notion d'identité (voir *ibid.*, p. 53-55).
- 131. Voir Martin Heidegger, Être et Temps, op. cit., p. 109; Sein und Zeit, op. cit., § 26, p. 118.
- 132. Voir John R. Searle, *La Construction de la réalité sociale, op. cit.*, p. 42 : « À mon sens, tous ces efforts pour réduire l'intentionnalité collective à l'intentionnalité individuelle se sont soldés par un échec. »

```
133. Ibid., p. 40.

134. Ibid.

135. Ibid., p. 42.

136. Ibid., p. 44, voir Fig. 1.1.

137. Ibid., voir Fig. 1. 2.

138. Ibid., p. 43.

139. Ibid., p. 40.

140. Ibid., p. 41.

141. Ibid.
```

- 142. Voir Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel I, op. cit.*, p. 295 : « Dans l'activité communicationnelle, les participants ne sont pas primordialement orientés vers le succès propre ; ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leurs plans d'action sur le fondement de définitions communes de situations. »
- 143. Voir John R. Searle, « Searle versus Durkheim and the Waves of Thought. Reply to Gross », art. cit., p. 57-69.
- 144. Voir John R. Searle, *La Construction de la réalité sociale, op. cit.*, p. 43 : « Ce qui est vrai en réalité, c'est que toute ma vie mentale se passe à l'intérieur de mon cerveau, et que toute votre vie mentale se passe à l'intérieur de votre cerveau et qu'il en va de même pour tout un chacun. »
- 145. Voir John R. Searle, « Searle versus Durkheim and the Waves of Thought », art. cit., p. 62; (je traduis): « Pour autant que je sache, il ne semble pas admettre la possibilité que l'intentionnalité, surtout dans des têtes individuelles, puisse être de manière irréductible à la première personne du pluriel. Pour moi, cela constitue la clef pour comprendre l'intentionnalité collective. Ma notion d'intentionnalité collective diffère donc radicalement de sa notion de "conscience collective". »
- 146. Voir Charles Taylor, « L'interprétation et les sciences de l'homme » [1971], *La Liberté des modernes*, traduit de l'anglais par Philippe de Lara, PUF, 1997, p. 171 (je corrige la traduction).
 - 147. Ibid.
- 148. *Ibid.* : « Nous avons donc besoin de la distinction entre ce qui est seulement partagé, au sens où chacun de nous en dispose dans son monde individuel, et ce qui est dans le monde commun. »
- 149. Voir *ibid.*, p. 169 : « Les significations communes sont la base de la communauté. Les significations intersubjectives donnent aux gens un langage commun pour parler de la réalité sociale et une compréhension commune de certaines normes, mais ce n'est que par les significations communes que ce monde commun auquel chacun se réfère contient des actions, des célébrations, des émotions communes significatives. Ce sont les objets du monde que tout le monde partage. C'est ce qui fait la communauté. »

150. Voir *ibid.*, p. 166. Concernant cette distinction, voir aussi Vincent Descombes, *Les Institutions du sens*, *op. cit.*, p. 294 : « Ces représentations communes ne sont pas des "points communs" que l'on découvrirait en regardant dans les têtes. Ce sont des significations instituées, qui sont non seulement publiques mais aussi sociales. Elles ne sont pas identiques par une sorte de coïncidence (qu'on pourrait expliquer par la similitude des conditions de vie et d'expérience). Elles sont inculquées aux individus de façon à rendre possible de la part de chacun d'eux des conduites coordonnées et intelligibles du point de vue du groupe. »

```
151. Ibid., p. 165.
```

152. *Ibid.*, p. 168 : « Nous devons admettre que la réalité sociale intersubjective est définie en partie en termes de significations, que les significations en tant qu'elles sont subjectives, ne sont pas simplement en interaction causale avec une réalité sociale faite de données brutes, mais qu'elles sont constitutives de cette réalité, en tant qu'elles sont intersubjectives. »

```
153. Ibid., p. 166. 154. Ibid.
```

155. Voir *ibid.*, p. 169 : « [...] le partage de cette signification est un acte collectif, une conscience entretenue en commun, alors qu'un partage *stricto sensu* est une chose que chacun accomplit pour ainsi dire de son côté, même si chacun de nous est influencé par les autres. »

```
156. Ibid., p. 168-169.
157. Ibid., p. 169-170.
158. Ibid., p. 170.
159. Ibid.
```

160. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, coll. Points essais, 1990, p. 234 : « L'importance du concept de distribution réside en ceci qu'il renvoie dos à dos les protagonistes d'un faux débat sur le rapport entre individu et société. Dans la ligne du sociologisme à la façon de Durkheim, la société est toujours plus que la somme de ses membres ; de l'individu à la société, il n'y a pas continuité. Inversement, dans la ligne de l'individualisme méthodologique, les concepts clés de la sociologie ne désignent rien de plus que la probabilité que des individus se comporteront d'une certaine façon. Par l'idée de probabilité est éludée toute chosification, et finalement toute ontologie des entités sociales. »

161. *Ibid.*, p. 233 : « Il [ce concept] désigne un trait fondamental de toutes les institutions, dans la mesure où celles-ci règlent la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société. Le terme même de répartition mérite attention : il exprime l'autre face de l'idée de partage, la première étant le fait de prendre part à une institution ; la seconde face serait celle de la distinction des parts assignées à chacun dans le système de distribution. »

```
162. Ibid., p. 234. 163. Ibid.
```

- 164. John R. Searle, La Construction de la réalité sociale, op. cit., p. 61.
- 165. Ibid., p. 161.
- 166. *Ibid.*, p. 61-62 : « L'élément clé dans le mouvement qui va de l'imposition collective de fonction à la création de faits institutionnels est l'imposition d'un *statut* collectivement reconnu auquel est attachée une fonction. Comme il s'agit d'une catégorie particulière de fonctions agentives, je leur donnerai le nom de *fonctions-statuts*. »
 - 167. Ibid., p. 61.
- 168. *Ibid.*, p. 45-48. Searle y distingue entre règles constitutives et règles régulatrices. Si la règle du type « X est compté comme un Y en C » est une règle constitutive c'est parce qu'elle définit la réalité même d'une institution. Une institution ne peut pas exister en dehors de telles règles. Searle donne l'exemple du jeu d'échecs dans lequel les règles sont constitutives du jeu, parce que sans règles, il n'y aurait plus de jeu. À la différence des règles constitutives, les règles régulatrices (par exemple les règles de circulation) règlent une activité qui existe indépendamment d'elles. Ces règles ne font donc que s'appliquer à un comportement qui existe déjà.
- 169. *Ibid.*, p. 16-17 : « L'enfant est élevé dans une culture où il tient simplement la réalité pour acquise. Nous apprenons à percevoir et à utiliser des voitures, des baignoires, des maisons, l'argent, les restaurants et les écoles, sans réfléchir aux caractéristiques spécifiques de leur ontologie et sans avoir conscience qu'ils en ont une. Ils nous paraissent aussi naturels que les pierres, l'eau et les arbres. »
- 170. Voir par exemple Max Weber, Économie et société I, op. cit., p. 97. C'est de cette façon-là que Weber définit l'État, par exemple : « Nous entendons par État une "entreprise politique de caractère institutionnel" [politischer Anstaltsbetrieb] lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime. »
- 171. Voir John R. Searle, « Searle versus Durkheim and the Waves of Thought. Reply to Gross », art. cit., p. 57-58.
- 172. Voir John R. Searle, La Construction de la réalité sociale, op. cit., p. 127-128.
- 173. Voir John R. Searle, « Searle versus Durkheim and the Waves of Thought. Reply to Gross », art. cit., p. 58.
 - 174. Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 227.
 - 175. Ibid., p. 228.
- 176. Voir Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 36.
- 177. Voir par exemple Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* [1955], Plon, 1965, p. 354.
- 178. Voir à ce propos la critique de Lévi-Strauss par Ricœur dans Du texte à l'action, op. cit., p. 166 sq.: « Ce qu'on appelle ici fonction signifiante n'est

pas du tout ce que le mythe veut dire, sa portée philosophique ou existentielle, mais l'arrangement, la disposition des mythèmes, bref la structure du mythe. » Voir aussi Paul Ricœur, Le Conflit des interprétations, op. cit., p. 33-63.

- 179. Voir Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, coll. Points essais, 1989, p. 112-117.
- 180. Voir Clifford Geertz, « The Impact of Culture on the Concept of Man », *The Interpretation of Cultures, op. cit.*, p. 51-53. Geertz donne comme exemple l'élaboration d'un « modèle culturel universel » par Clark Wissler autour de 1920, la présentation d'une liste de « types institutionnels universels » par Bronislaw Malinowski dans les années 1940 ou l'élaboration par G. P. Murdock d'une série de « dénominateurs communs de la culture » pendant et depuis la Seconde Guerre mondiale.
 - 181. Voir ibid., p. 53.
 - 182. Ibid., p. 44 (je traduis).
- 183. Clifford Geertz, « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », Savoir local, savoir global, op. cit., p. 99.
 - 184. Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, op. cit., p. 382.
- 185. Voir Clifford Geertz, « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », *Savoir local, savoir global, op. cit.*, p. 82.
- 186. Voir Alban Bensa, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, entretien avec Bertrand Richard, Textuel, coll. Conversations pour demain, 2010, p. 35-43.
 - 187. Ibid., p. 36.
- 188. *Ibid.*, p. 42 : « Dans cette perspective dialogique, qui casse l'image du savant retiré sur son fauteuil sombre, les informateurs deviennent des coauteurs. »
- 189. *Ibid.*: « Ainsi, les interlocuteurs deviennent des producteurs de savoir et l'anthropologue les suit dans ce mouvement de production de connaissance. »
 - 190. Voir infra.
- 191. Voir Clifford Geertz, « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », *Savoir local, savoir global, op. cit.*, p. 84-85. Geertz part de l'idée qu'il y a une notion universelle d'individu, mais il montre que la notion occidentale de personne est très différente de la façon dont celle-ci est vue à Java, à Bali ou au Maroc.
- 192. Voir Lorenzo Bonoli, « La connaissance de l'altérité culturelle. Expérience et réaction à l'inadéquation de nos attentes de sens », *Le Portique*, n° 5, 2007, Recherches, Altérités, Identités, mis en ligne le 21 décembre 2007 : leportique.revues.org/1453.
- 193. Voir Daniel Cefaï, « Anthropologie interprétative. Les perspectives eshétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz », D'Islam et d'ailleurs, op. cit., p. 33.

- 194. Charles Taylor, *Multiculturalisme*. *Différence et démocratie* (*Multiculturalism and the Politics of Recognition* [1992]), traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion, coll. Champs essais, p. 91, 2009 (traduction revue par moi).
 - 195. Tzvetan Todorov, La Conquête de l'Amérique, op. cit., p. 12.
 - 196. Voir supra.
 - 197. Tzvetan Todorov, La Conquête de l'Amérique, op. cit., p. 307.