Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Artikel: Raison herméneutique et sciences sociales

Autor: Ossipow, William

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882909

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 57/98

WILLIAM OSSIPOW

Raison herméneutique et sciences sociales

During the seventies quite a number of social scientists were eager to switch from the widely dominant paradigm of empiricism and behaviorism to another way of studying the social world. Many of them found in the European philosophy, particularly in the work of philosophers like Husserl, Heidegger, Gadamer or Ricœur, an attractive guide for that purpose. This current of thought gave rise to what is known as the hermeneutic turn *in social sciences, which claimed to be a new paradigm.*

Despite of its wide use, the concept of hermeneutics in social sciences is far from being a clear one. The present article aims at clarifying the several uses made of this concept by suggesting and developing several specifications of it. In a second part, the article adduces several examples drawn from the practice of the social sciences and thereby investigates, how hermeneutic reason is at work and how it is an unescapable stage of any scientific inquiry of the social world.

Le tournant herméneutique

Une volonté de créer une alternative aux sciences sociales empiristes – qui jouissaient à l'époque d'une position largement dominante – s'est manifestée aux États-Unis dans les années soixante-dix. Elle est maintenant connue comme le *tournant herméneutique* dans les sciences sociales *(hermeneutic turn).* La philosophie herméneutique d'un Paul Ricœur et celle d'un Charles Taylor eurent alors une influence décisive, s'ajoutant à celle de la parution en Allemagne du maître ouvrage de Gadamer *Wahrheit und Methode* en 1960 et de sa traduction en anglais en 1975. Rabinow et Sullivan, co-éditeurs d'un célèbre recueil de textes sur le thème des sciences sociales interprétatives (1979 et 1987) disent dans leur introduction à la seconde édition de leur livre que leur projet tenait à l'espérance de violer le tabou positiviste qui interdisait de joindre des préoccupations évaluatives à la description des faits et qui était donc un obstacle à la constitution d'une science sociale critique. Le tournant herméneutique s'inscrit également dans le contexte d'une critique de l'épistémologie positiviste dominante. Il existe un

large accord pour situer ce renouveau des sciences sociales au sein de ce qu'on appelle le *courant postempirique* ou *postpositiviste* en philosophie et en histoire des sciences, courant représenté notamment par Kuhn, par Mary Hesse et par Feyerabend, mais qui fut préparé déjà par Husserl puis par Heidegger et Wittgenstein.[1]

Un courant intellectuel se réclamant de l'herméneutique se manifeste donc avec force dans les sciences sociales contemporaines qui s'appuient sur les développements récents ayant alors eu lieu dans la philosophie en Allemagne, en France et aux Etats-Unis[2]. Anthony Giddens dira que «*herméneutique* n'est plus un terme étranger aux spécialistes de sciences sociales de langue anglaise; en fait, l'intégration de la tradition herméneutique est un des événements les plus significatifs dans les tendances récentes des sciences sociales».[3] Ce courant a-t-il véritablement révolutionné les sciences sociales en ancrant durablement un nouveau paradigme dans les pratiques des chercheurs et qui romprait avec les développements et les acquis de ces disciplines? Ou alors ce courant a-t-il permis de mettre en lumière des dimensions herméneutiques de toute pratique scientifique, y compris dans le domaine des sciences de la nature? Notre propre interprétation va dans cette deuxième direction. S'il fut réellement important de rompre avec un certain dogmatisme de l'empirisme et du béhaviorisme qui triomphaient dans les sciences sociales, et qui rejetait toute autre approche dans l'enfer de la non-science, il n'y aurait en revanche aucun gain intellectuel à tomber dans l'obscurantisme inverse consistant à nier la scientificité de l'empirisme. Si l'on admet qu'il n'y a pas de science absolue qui obéirait à un paradigme platonicien et contraignant, l'empirisme représente alors un moment important et l'un des visages possibles de la scientificité. La voie que nous entendons suivre est celle qui tend à comprendre les ressorts de la démarche en sciences sociales et qui l'apparente, en tant que démarche visant à la compréhension du monde, à l'effort herméneutique lui-même.

Nous nous proposons, dans l'article qui va suivre, de développer plus précisément les deux points suivants: en premier lieu, contribuer à une clarification du concept même d'*herméneutique* en recensant les usages multiples qui le caractérisent. En effet, peu de notions aussi

1 BERNSTEIN, 1985 ; GIDDENS, 1987a.

2 Sont notamment représentatifs de ce courant des auteurs comme Richard Bernstein, John S. Dryzek, Frank Fischer, Clifford Geertz, Anthony Giddens, Quentin Skinner.

3 GIDDENS, 1987a, p. 56.

centrales sont d'un usage si vague et si indéfini qu'une certaine mise au point conceptuelle paraît indispensable. En second lieu, je tenterai de mettre en lumière les caractéristiques du travail de la raison à l'œuvre dans les sciences sociales à partir de l'analyse des solutions données à des problèmes d'ordre épistémologique par quelques auteurs marquants de l'anthropologie, de la sociologie ou de la science politique.

La raison est la capacité humaine de mettre en lumière l'intelligibilité des phénomènes ou, dans une formulation moins objectiviste, la capacité de donner une intelligibilité aux phénomènes. Elle est donc intimement liée à la démarche scientifique qui doit être considérée comme une démarche rationnelle méthodique et contrôlée. La raison herméneutique en est une modalité particulière. Toutefois, comme Gadamer n'a cessé de l'affirmer, la raison herméneutique ne se confond pas avec la démarche de la science. Elle recèle des mécanismes cognitifs beaucoup plus primordiaux que ceux développés dans les instruments sophistiqués des sciences modernes, mécanismes qui sont en action au sein de la pensée ordinaire comme de la pensée mytho-poétique et qui sont à l'œuvre jusque dans le fonctionnement scientifique moderne.

Divers usages de l'herméneutique

Difficultés sémantiques

Il y a une équivocité sémantique considérable du concept d'*herméneutique* qui est aussi bien adjectif que substantif, une propriété de l'objet qu'une attitude savante vis-à-vis de l'objet. L'épistémologue Jean Ladrière explicite bien cette complexité :

> « Le terme ‹ herméneutique › peut fonctionner à plusieurs niveaux. On peut l'utiliser pour désigner une certaine méthode, plus exactement un type de méthode, dont le modèle est fourni par la démarche exégétique, ou plus largement par les formes variées d'interprétation des textes, et qui, de façon générale, paraît appropriée là où il est question de faire apparaître un sens dont l'existence est présumée mais qui n'est pas immédiatement donné. Mais on peut l'utiliser aussi pour désigner le type de réflexion portant sur ces méthodes et dont l'objectif est de leur fournir un fondement et une justification et de déterminer par là les principes généraux d'une méthodologie du déchiffrement. Et on peut l'utiliser enfin pour désigner un type de philosophie dans laquelle l'entreprise précédente elle-même trouve sa justification, à partir d'une certaine conception de l'existence, ou de la conscience, ou de la raison. La signi-

fication du terme ‹herméneutique› se distribue donc sur trois niveaux: *méthodologique, épistémologique, philosophique*».[4]

Dans ses relations avec les sciences sociales, l'herméneutique conserve le noyau dur conceptuel tel qu'il a été développé jusqu'à nos jours par la tradition philosophique, si équivoque que cette dernière ait été. L'herméneutique signifie une relation avec le sens, la compréhension, l'interprétation, l'application. Mais, alors que l'herméneutique philosophique est concernée par le statut général de la compréhension humaine comme dimension fondamentale appelée à donner lieu à une anthropologie, l'herméneutique transposée dans le milieu des sciences sociales va se trouver immergée dans les problèmes de celles-ci qui sont et qui ont toujours été des problèmes relevant largement de l'épistémologie et de la méthodologie. Quelle est alors la place de l'herméneutique dans la démarche de connaissance *scientifique* des faits sociaux? Est-ce une place exclusive qui ne s'accommode pas de la présence d'autres méthodes ou est-ce une place complémentaire? Est-ce une démarche proprement scientifique ou une démarche fondamentale de l'être humain dont la science se serait emparée pour la hisser à un niveau supérieur de précision et d'objectivité?

Il nous semble pertinent, pour introduire quelque clarté dans le débat lié au tournant herméneutique des sciences sociales, d'introduire pas moins de sept types différents d'usage de la notion d'herméneutique: l'herméneutique philosophique, l'herméneutique sociétale, l'herméneutique poétique, l'herméneutique figée, l'herméneutique critique, l'herméneutique analytique et l'herméneutique existentiale. A des degrés divers, ces différents types ont une importance pour la pratique des sciences sociales comme elles en ont une dans toute démarche de compréhension du monde. Précisons encore que cette typologie a pour ambition d'expliciter la richesse du concept et les possibilités cognitives qu'il recèle mais qu'il ne s'agit en aucune manière d'une typologie exhaustive ni de la formalisation de catégories univoques mutuellement exclusives. Cette nomenclature des usages de l'herméneutique est elle-même le fruit d'un effort herméneutique de compréhension de ce qui est en œuvre au sein de l'immense entreprise des sciences sociales depuis un siècle.

4 LADRIÈRE, 1991, p. 107, souligné dans le texte. Sur la richesse et l'équivocité de l'herméneutique voir aussi F. JACQUES, 1993.

L'herméneutique philosophique ou méta-herméneutique

L'herméneutique philosophique ou méta-herméneutique est la réflexion d'ordre fondamental qui a permis à l'herméneutique de devenir un des thèmes majeurs de la philosophie contemporaine puis de féconder, par des voies diverses, les sensibilités des chercheurs en sciences sociales qui ont orchestré le mouvement de l'*hermeneutic turn.* Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Taylor sont les noms les plus connus sur cette route qui va de la philosophie aux sciences sociales.

L'herméneutique philosophique a pour tâche fondamentale de « comprendre la compréhension », pour employer une formule célèbre qui remonte à Gadamer ou, comme l'exprime Jean Greisch, « la tâche herméneutique est d'énoncer les *conditions de possibilité* de toute compréhension ».[5] C'est également à la philosophie, et plus particulièrement à Heidegger, que l'on doit des intuitions décisives sur la compréhension comme dimension constitutive du *Dasein* et sur le rôle du *comme* (als) dans le travail d'interprétation.

L'influence de l'herméneutique philosophique sur le courant du *tournant interprétatif* en sciences sociales a naturellement été déterminante. Ainsi y a-t-il une relation très évidente de Heidegger, de Gadamer et de Habermas avec certaines orientations des sciences sociales américaines, en particulier des auteurs comme Bernstein, Dallmayr, de même qu'il y a une influence attestée de Ricœur sur l'approche anthropologique de Clifford Geertz. Sans la réflexion philosophique, il est douteux que l'on ait pu trouver les ressources conceptuelles nécessaires pour lancer le défi herméneutique à l'empirisme.

Le questionnement de l'herméneutique philosophique reste d'ailleurs un défi permanent pour les sciences sociales dans la mesure où c'est la question même du sens qui est thématisée dans la recherche philosophique et que cette question plane sur leur pratique. Car le but des sciences sociales n'est pas seulement de décrire, de mesurer et d'expliciter les faits sociaux mais bel et bien d'en saisir la signification dans l'histoire humaine. La compréhension du monde socio-politique est inséparable du destin de l'homme qui seul donne la perspective correcte sur les phénomènes. Les sciences sociales sont quelque part amputées si elles ne prennent en compte la compréhension de ce destin.

5 GREISCH, 1985, p. 31, souligné par l'auteur.

L'herméneutique sociétale

La société humaine est un tissu de significations. Elle n'existe que par la communication du sens entre ses membres. Ce qui fait des individus des membres de la société plutôt que des atomes n'ayant aucun contact les uns avec les autres est précisément le fait qu'ils partagent des significations communes. On entend souvent dans la vie ordinaire ce triste constat: «Nous devons nous quitter, nous n'avons plus rien à nous dire», constat qui établit bien, au niveau intuitif, qu'il n'y a société, même restreinte à un couple, que lorsqu'il y a communication. Et ici, il ne faut pas comprendre le terme de communication dans le contexte de l'infrastructure des mass-média, mais bien comme circulation d'un sens constitutif du lien social.[6]

Notre environnement fait de significations est très étroitement lié aux pratiques les plus humbles et les plus quotidiennes de compréhension. Ainsi que le remarque Ricœur:

> «Avant donc toute *Kunstlehre* (technologie) qui érigerait en discipline autonome l'exégèse et la philologie, il y a un procès spontané d'interprétation qui appartient à l'exercice le plus primitif de la compréhension dans une situation donnée».[7]

Cet environnement de sens est sociétal de part en part, à tel point qu'il est possible de dire aussi bien que la société permet le sens, est la condition de possibilité pour qu'un sens émerge, que le sens est ce par quoi il y a société humaine. Les deux concepts sont étroitement imbriqués dans un rapport de circularité.

Les individus vivent dans un *monde de la vie* (Lebenswelt) où les objets naturels et artificiels possèdent une signification partagée avec les autres membres de la société. Le sociologue Alfred Schutz a bien décrit ce monde où l'attitude naturelle est non problématique et où l'environnement familier est considéré comme allant de soi *(taken for granted).*

> «Thus, the social world into which man is born and within which he has to find his bearings is experienced by him as a tight knitweb of social relationships, of systems of signs and symbols with their particular meaning structure, of institutionalized forms of social organization, of systems of status and prestige, etc. The meaning of all these elements of the social world in all its

6 Toute l'œuvre de Niklas Luhmann thématise excellemment le rôle de la communication et du sens dans la constitution des systèmes et sous-systèmes sociaux. Voir en particulier LUHMANN, 1984.

7 RICŒUR, 1986, p. 47.

diversity and stratification, as well as the pattern of its texture itself, is by those living within it just taken for granted. [...] They are taken for granted because they have stood the test so far, and, being socially approved, are held as requiring neither an explanation nor a justification ».[8]

La sociologie schutzienne du monde de la vie quotidienne, inspirée par ailleurs de la phénoménologie husserlienne, a trouvé une importante postérité dans le courant de l'*ethnométhodologie* (Garfinkel, Cicourel). Comme l'explicite bien Cicourel, « the term ‹ ethnomethodology › was coined by Harold Garfinkel to index the study of everyday practical reasoning as constitutive of all human activities ».[9] On trouvera également ce type de préoccupation sociologique en Allemagne avec les travaux, se réclamant de l'herméneutique, de Soeffner (1989) et qui relèvent de la sociologie du quotidien (Alltag).

C'est à une telle structuration du monde comme plénitude de signification sociale que se réfère également Michael Walzer, pour qui la communauté politique est le lieu par excellence du partage des significations. Dans l'optique normative qui est celle de sa théorie de la justice, mais qui reflète son approche générale, Walzer préconise de suivre les « compréhensions partagées », les « significations partagées » *(shared meanings)* au sein d'une communauté culturelle et politique : « Une autre manière de faire de la philosophie consiste à interpréter pour ses concitoyens le monde des significations que nous avons en commun ».[10]

Cet environnement sociétal à base de significations partagées repose sur d'innombrables éléments dont la possession commune de la langue naturelle, avec tout ce qu'elle transmet sur le plan sémantique, est l'élément central. La langue maternelle charrie en effet les multiples stéréotypes, les évaluations préformées, les proverbes et adages traduisant le sens commun ou ce qui passe pour sagesse populaire. Cependant tout cet ensemble est intimement lié à l'herméneutique dans la mesure où la société offre à toute personne correctement socialisée en son sein un système relativement riche d'interprétation, d'évaluation et de compréhension du monde, de repérage topographique, esthétique, politique et moral. En un mot qui résume bien cette problématique, la société met à disposition de ses membres une *culture* qui est une sorte de cocon nourricier où l'individu vient puiser le

8 SCHUTZ, 1970, p. 80.
9 CICOUREL, 1973, p. 99.
10 WALZER, 1997, p. 17.

stock de significations dont il a besoin pour se piloter dans le monde. Comme André Berten l'a fait pertinemment remarquer, l'herméneutique a, par cet ancrage dans la tradition culturelle d'une communauté, partie liée avec le courant philosophique du communautarisme.[11]

Ce qui est fâcheux est l'usage souvent exclusif de la notion d'herméneutique qui la cantonne dans cette aire de la tradition culturelle et sociétale, généralement considérée comme non critique, spontanée, voire naïve. Ce lien est particulièrement clairement explicité par Georgia Warnke :

> « This political theory can be called hermeneutic, I think, because it takes a culture with its set of historical traditions, practices and norms as the analogue of a text. [...] It attempts to uncover and articulate the principles already embedded in or implied by a community's practices, institutions and norms of action ».[12]

Berten semble se plier à cet usage étroit du concept d'herméneutique, comme le fait Walzer, comme le fait curieusement Habermas lui-même dans des textes récents,[13] lui qui avait pourtant proposé jadis le concept intéressant d'*herméneutique des profondeurs.*

Il faut à cet égard réagir contre un tel rétrécissement du concept. Ainsi que nous allons le voir, l'herméneutique ne se réduit pas au thème de la tradition et de la culture d'une communauté humaine. En réalité, le concept recèle bien d'autres richesses.

Herméneutique poétique

Le travail herméneutique le plus fondamental consiste à expliciter et développer la sémantique des signes employés dans une communication.

> « C'est d'abord et toujours dans le langage que vient s'exprimer toute conception ontique ou ontologique. Il n'est donc pas vain de chercher du côté de la sémantique un *axe* de référence pour tout l'ensemble du *champ* herméneutique ».[14]

Ou bien la sémantique des signes va de soi, ne pose aucun problème, parce que les partenaires établissent immédiatement les bonnes liaisons qui permettent au discours de prendre sens, et dans ce cas on est dans la situation décrite par Alfred Schutz d'un univers de signifi-

11 BERTEN, 1990, p. 142–145.
12 WARNKE, 1992, p. 5.
13 En particulier dans *Droit et démocratie,* 1997.
14 RICŒUR, 1969, p. 15.

cations « taken for granted » et qui n'appelle aucun travail herméneutique particulier. Ou alors ce qui est dit dans la communication, de même que les divers événements survenant dans le monde, n'ont pas toute la clarté nécessaire pour aller de soi, posent problème, induisent une mécompréhension qui, si elle se généralisait, déboucherait sur une crise profonde du sens. C'est alors que l'effort herméneutique est requis pour donner une signification aux faits et aux dires énigmatiques ou mystérieux que la vie humaine rencontre constamment. Francis Jacques considère comme le sens premier d'*interpréter* « l'acte même des signes, et notamment du langage, qui vient ‹ médiatiser › notre rapport aux choses. Une telle interprétation se confond avec la dimension sémantique du discours ».[15]

Une liaison sémantique est non problématique si pour un signifiant X on peut immédiatement établir sa définition comme Y. Le terme de *pantographe* est sémantiquement non problématique si je peux immédiatement dire qu'il s'agit d'un capteur de courant électrique ou si je peux dessiner ou désigner du doigt un tel capteur. Si au contraire, j'ignore la signification du terme, je peux alors me reporter aux dictionnaires dont la fonction est précisément de recenser les liaisons sémantiques stabilisées par la langue depuis plus ou moins longtemps, codées par les usages et reconnues par les instances qui tentent d'en réguler le développement.

Mais si l'on se réfère toujours aux dictionnaires déjà constitués, on voit alors mal comment la moindre nouveauté de sens pourrait apparaître. Et si le fait de se référer continuellement à des dictionnaires toujours déjà constitués avait toujours été le cas, on voit mal comment ces dictionnaires ont pu être constitués, sauf à postuler qu'ils existent de toute éternité. La question de l'*origine* du sens et de l'*élargissement* du sens au-delà de ce qui est déjà consigné rejoint donc celle de la *création* de sens, qui ouvre la perspective d'une *herméneutique poétique.* Il faut bien entendu comprendre ici le terme *poétique* dans son sens étymologique de *créatif, relatif à la création,* non dans un sens esthétique. Faire surgir l'intelligibilité du monde, ce qui est la vocation propre de la raison, passe donc par un moment de création qui met en œuvre les ressources du langage.

Il est utile de se référer ici au processus de *sémiosis,* terme par lequel Peirce décrivait l'émergence de la signification. De la relation triadique complexe entre le *signe* ou *représentamen,* l'*objet* (ce que le

15 JACQUES, 1993, p. 185.

signe représente) et l'*interprétant* (qui opère la médiation entre le représentamen et l'objet), retenons cette proposition capitale : « Le sens d'un signe est le signe dans lequel il doit être traduit ».[16]

La *sémiosis* désigne donc un processus de renvoi d'un signe X dont le sens est obscur à un signe Y dont le sens est supposé connu. Et le renvoi de l'obscur au connu est le processus même d'interprétation ou d'explicitation sémantique. Peirce affirme que ce processus de renvoi et d'explicitation est, de droit, *illimité*. X renvoie à Y, qui à son tour renvoie à Z, qui renvoie à S, etc. De fait, remarque-t-il encore, l'*habitude* vient limiter l'expansion infinie du processus de sémiosis.

> « L'habitude fige provisoirement le renvoi infini d'un signe à d'autres signes, permettant à des interlocuteurs de se mettre rapidement d'accord sur la réalité dans un contexte donné de communication. L'habitude bloque le processus sémiotique : c'est le monde des ‹ idées toutes faites › ».[17]

On peut faire ici un rapprochement entre les idées toutes faites résultant d'un blocage du processus sémiotique et les significations sociétales qui vont de soi mises en lumière par Alfred Schutz. Les habitudes sémantiques collectives structurent les significations sur la longue durée et permettent l'intercompréhension sur la base des automatismes propres à l'herméneutique sociétale spontanée. Mais à tout moment le processus de *sémiosis* peut reprendre ses droits, faire rebondir « le renvoi infini d'un signe à d'autres signes ».[18] A vrai dire, c'est le travail même de la culture et de la civilisation que de procéder à cette incessante redéfinition de la réalité et des interprétations par tous les moyens symboliques et tous les langages.

Il y a *herméneutique poétique* lorsque, au cours du procès de sémiosis, un nouvel interprétant est proposé pour expliciter un signe. L'herméneutique poétique libère de l'habitude et de ce qui est tenu pour évident. Elle permet à un sens nouveau d'advenir, soit pour redéfinir une réalité qui avait toujours déjà été définie en d'autres termes, soit pour faire apparaître des virtualités nouvelles à partir des interprétations anciennes. Un nouveau signifiant, ou un nouveau syntagme signifiant, permet de conceptualiser un aspect nouveau de la réalité et agit, comme les poètes aiment à le dire, tel une *illumination* du monde.

16 Tiré des *Collected Papers de C. S. Peirce*, vol. 4, p. 132 et citée par EVERAERT-DESMEDT, 1990, p. 42.
17 *Ibid.*, p. 42–43.
18 *Ibid.*, p. 42.

Le travail de la culture déploie les potentialités quasiment illimitées de signifiance de la réalité. C'est en effet aux religions, à l'art, à la littérature, au droit, aux diverses sciences que l'on doit tout l'effort d'explicitation du sens par lequel l'homme se révèle à lui-même et progresse dans la connaissance de soi et du monde.

L'herméneutique poétique, comprise comme processus de création de significations nouvelles, occupe donc une place considérable dans le développement de la culture, y compris dans le développement de la science et des sciences sociales en particulier. Les ressources du langage comme de la rhétorique jouent un rôle de premier plan dans toute heuristique et de plus en plus la réflexion fondamentale en sciences sociales se penche sur le rôle cognitif propre du langage et de l'utilisation de ses ressources. A cet égard, les travaux de Charles Roig,[19] à la suite de ceux de Brown et de Kenneth Burke en langue anglaise, restent fondamentaux et exemplaires. Ils ont démontré les richesses d'une *logique de la variété conceptuelle* proche de l'herméneutique[20] qui s'oppose à une *logique de la vérité* réductrice des possibles. Ces travaux rejoignent et prolongent une thèse d'Aristote exprimée dans la *Rhétorique* (1410 b): «Les mots ordinaires transmettent seulement ce que nous savons déjà; c'est la métaphore qui peut le mieux produire quelque chose de nouveau».[21]

L'usage de la métaphore et celui de l'analogie sont en effet des instruments permettant le défrichement de terres nouvelles pour les disciplines scientifiques établies. Eco attire à bon droit l'attention sur le rôle de la métaphore dans la logique de la découverte scientifique et rappelle que pour Kuhn l'interprétation métaphorique était «similaire à la proposition d'un nouveau paradigme scientifique».[22] L'aspect proprement créateur de sens dans les sciences sociales a bien été mis en lumière par Max Weber dans ce passage aux accents nietzschéens cité par Catherine Colliot-Thélène et extrait de *l'Essai sur l'objectivité* de 1904:

> «C'est le destin d'une époque de civilisation, qui a goûté le fruit de l'arbre de la connaissance, de savoir que nous ne pouvons pas lire le sens du devenir du monde dans le résultat, aussi parfait soit-il, de l'étude que nous en faisons, mais que nous devons être capables de le créer nous-mêmes».[23]

19 Cf. ROIG, 1977 et 1980.
20 ROIG, 1990, p. 123.
21 Cité par LAKOFF et JOHNSON, 1985, p. 201.
22 ECO, 1992, p. 168.
23 COLLIOT-THÉLÈNE, 1992, p. 149 et 260.

Un sociologue aussi résolument empiriste que le fut Lazarsfeld insistait lui aussi sur l'aspect créateur nécessaire à la mise en place d'un dispositif visant à la production de connaissances: «Since the main objective of ESR [empirical social research] is to understand human action, it is confronted with the crucial task of creating explanatory concepts.»[24] Cet aspect déborde du domaine des sciences sociales et s'étend à celui des sciences de la nature, en particulier la physique qu'*a priori* on aurait pu considérer à l'abri de telles influences «poétiques». Selon Patrick A. Heelan «l'herméneutique et l'esthétique expriment l'aspect poétique (au sens aristotélicien) de la vérité dans les sciences de la nature comme dans les sciences sociales».[25]

Bleicher de son côté se propose de réhabiliter ce qu'il appelle l'*invention*, qui renvoie d'une part à une «création de réalité par des pratiques discursives»[26] de la part des agents sociaux (comme le furent, par exemple, les fondateurs de la Communauté européenne), et, d'autre part, à l'invention comme l'élément central de toute méthodologie herméneutique en sciences sociales dans une perspective post-positiviste et post-moderne.

On se reportera avec profit à l'étude de François Chazel (1990) qui a analysé et critiqué l'usage de ce qu'il appelle l'analogie dans la science politique et la sociologie contemporaines. Après de longs développements sur l'usage de l'analogie dans la philosophie politique de Platon, où l'auteur de la *République* compare la politique à l'art de piloter un bateau ou à l'art du médecin, Chazel passe en revue les grandes «analogies» qui jouent un rôle important dans les développements de la science politique et de la sociologie politique contemporaine: l'analogie par laquelle Karl Deutsch, dans *The Nerves of Government. Models of Political Communication and Control* (1966), pense le politique *comme* un système nerveux; l'analogie par laquelle toute une série d'économistes, dont A. Downs dans son ouvrage fondamental *An Economic Theory of Democracy* (1957) conçoivent le politique *comme* un marché, l'homme politique comme un entrepreneur (Schumpeter), les partis politiques comme des entreprises en concurrence (Hotelling); ou encore l'analogie développée par T. Parsons (1969) entre le pouvoir et la monnaie. Ces récents développements théoriques font suite à de plus anciens bien connus. L'histoire de la

24 Cité in BOUDON (éd.), 1993, p. 11.
25 HEELAN, 1997, p. 278.
26 BLEICHER, 1997, p. 144.

pensée sociale et politique est en effet remplie des métaphores instauratrices d'un renouvellement de la compréhension qu'une époque a d'elle-même et de ses institutions. Que l'on songe aux métaphores de Hobbes, en particulier celle qui voit en l'homme dans l'état de nature un « loup pour l'homme » ; ou celle de toute la tradition organiciste qui considère la société *comme* un corps (les métaphores bien connues du corps social).

On remarquera que la logique de ces développements fondamentaux de la science politique repose sur l'utilisation imaginative et féconde du *comme* : la politique *comme* un marché ; la société *comme* un système nerveux, etc. Par là, l'heuristique des sciences sociales rejoint l'intuition si fondamentale de Heidegger dans *Sein und Zeit* : toute compréhension s'obtient par l'explicitation de ce qui est *comme* tel ou tel.[27] Francis Jacques parle très justement de « l'admirable invention du comme ».[28] Si des champs nouveaux s'ouvrent à la science, c'est bien souvent par la transformation du regard habituel que l'on a sur un phénomène donné en un nouveau regard. Cette transformation, que l'on peut considérer comme le fruit d'une *décision herméneutique* (*créatrice*, c'est-à-dire *poétique*) qu'aucune démarche positiviste ne saurait ultimement fonder, se réalise par un processus complexe de transposition de terminologies d'un domaine plus connu à un domaine moins connu qui gagne son intelligibilité grâce à ce transfert.[29]

Ainsi l'importance du *comme* métaphorique est-elle considérable dans le domaine scientifique et constitue l'un des moteurs majeurs de l'invention conceptuelle.[30] Mais ce n'est pas seulement au niveau scientifique qu'il déploie son efficacité compréhensive. De manière beaucoup plus générale, la métaphore est une ressource du langage au service de fins cognitives dans la vie ordinaire, personnelle ou sociale et politique. Que l'on songe encore au très riche système de métaphores par lesquelles l'Eglise catholique parle d'elle-même : l'ecclésiologie ouvre en effet à une double conception de la réalité ecclésiale, conception d'une part que l'on peut qualifier de *masculine,* captant le pôle juridique et politique de l'institution et qui tourne autour de la théologie des trois pouvoirs et, d'autre part, conception éminemment

27 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* § 32. Voir à ce sujet Françoise DASTUR, 1991, p. 47.
28 JACQUES, 1993, p. 190.
29 Cf. CHAZEL, 1990, p. 184 ; GEERTZ, 1986, p. 31 ; ROIG, 1990, p. 112–123.
30 GEERTZ, 1986, p. 31.

féminine, centrée autour d'une vision mystique de l'Eglise *comme* corps, *comme* épouse, *comme* mère et *comme* nouvelle Jérusalem.[31]

A ce niveau, la connaissance et la donation du sens se révèle en étroite connexion avec une éthique, l'herméneutique poétique débouche sur une pratique, la sémantique s'épanouit en une pragmatique des signes. Richard Kearney a donné une analyse précieuse des transformations éthiques des *figures* (de rhétorique): la potentialité porteuse de mort et de *défiguration* lorsque le langage s'engage, par exemple, dans la sinistre poétique de désignation de l'autre comme sous-homme (Untermensch); mais aussi la capacité éthico-poétique de *transfiguration,* lorsque l'homme est désigné, par exemple dans les Écritures, de frère, d'enfant de lumière, d'enfant de Dieu.

L'herméneutique tirant parti du *comme* est également à l'œuvre dans le travail si important, décrit de manière approfondie par Gadamer (1996), d'application *(Anwendung)* consistant à lire une réalité singulière dans les catégories fournies par la tradition. Ainsi le juge, dans son travail herméneutique d'application de la loi au cas particulier, doit-il décider si la personne poursuivie doit être considérée *comme* un criminel ou *comme* un innocent. La qualification pénale, ou toute qualification juridique, rejoint la logique générale des processus d'évaluation comme le moment d'application de l'herméneutique à une situation réelle concrète. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de Michael Walzer: «The experience of moral argument is best understood in the interpretive mood».[32]

On n'insistera pas plus ici sur l'aspect éthique et pragmatique fondamental de ces différentes poétiques, de ces différentes manières de figurer le réel par le langage. L'herméneutique poétique est bien le lieu d'une responsabilité particulière que l'homme entretient avec le monde qu'il a capacité de nommer.

L'herméneutique figée

L'herméneutique poétique est le moment inventif, figurant, de la compréhension. Ce moment n'est pas dissout et perdu dans son accomplissement puisqu'existent les possibilités de conserver dans les mémoires puis dans des documents (livres en particulier) les traces de ce jaillissement. Par une technique quelconque de remémoration, la lecture ou la liturgie par exemple, la fraîcheur du moment poétique peut être re-

31 OSSIPOW, 1981.
32 WALZER, 1987, p. 21.

trouvée et peut même inspirer une tradition de ferveur. Une *herméneutique de la réception* découle de cette écoute de la parole poétique, écoute qui tisse une certaine compréhension de l'œuvre pouvant donner lieu à un commentaire prenant lui-même la forme d'une œuvre.[33] C'est ainsi que s'établit et s'étoffe une culture, qui peu à peu est susceptible d'alimenter et d'enrichir l'herméneutique sociétale, le monde de la vie tissé des significations partagées. Mais parfois l'invention poétique trouve un autre destin que sa reviviscence dans une réception fervente. Sa diffusion sociétale prend une autre modalité lorsque l'invention poétique se fige en doctrine, en orthodoxie, en idéologie. Ce qui fut un temps invention du sens, découverte capitale pour la connaissance, se mue, tout en gardant le même contenu, en dogmes répondant aux exigences stratégiques d'une organisation. On connaît le mot ravageant de Loisy: les premiers Chrétiens attendaient le Royaume, c'est l'Eglise qui est venue. Cruelle formulation de la métamorphose d'une attente imprégnée de poésie messianique d'un règne libérateur en résignation à l'institutionnalisation d'une organisation sociale hiérarchisée et structurée.

Ce peut être aussi le parcours de l'herméneutique poétique qui la conduit de sa source à sa glaciation en une orthodoxie reproduite sur le mode disciplinaire. Au départ l'inspiration visionnaire, à l'arrivée un catéchisme rigide et sclérosé. Que l'on songe à Marx par exemple, brassant le savoir de son époque en une synthèse d'une nouvelle intelligibilité sociologique qui éclaire ceux qui scrutent la société pour la comprendre et qui inspire ceux qui veulent la transformer. Mais le mouvement ouvrier s'institutionnalise dans un parti, le parti s'empare du pouvoir. La pensée de Marx devient le ciment idéologique des membres militants et l'instrument de propagande pour motiver les masses prolétaires dans leur élan révolutionnaire et dans leur discipline partisane. La pensée originaire, pensée forte, fondée sur l'intuition dialectique de la lutte des classes, s'instrumentalise en outil de pouvoir. Toutes les sensibilités éveillées et attentives à ce qui, dans l'usage humain de la langue, est invention poétique et par conséquent *illumination,* auront fait l'expérience de ces mots qui soudain se figent et se glacent.

> «Il y a que les mots qui sont premièrement des images finissent par n'être plus que des formules. Ils s'assemblent alors par blocs et en phrases toutes

33 Sur l'herméneutique de la réception, voir H. R. JAUSS, 1978.

faites, sans lesquelles il n'y a plus qu'une réalité toute faite et inerte, qui n'a plus été vécue, à laquelle on ne s'affronte plus».[34]

L'herméneutique figée est capable de fournir un système plus ou moins complet de concepts et d'outils d'évaluation qui doivent permettre une compréhension non critique du monde et un repérage pragmatique qui peut se révéler analogue aux significations qui vont de soi appartenant au monde de la vie. Elle se distingue cependant de l'herméneutique sociétale en premier lieu par le fait qu'elle trouve généralement son origine dans une herméneutique poétique et en second lieu par son instrumentalisation au service d'une organisation. Ce deuxième trait rend l'herméneutique figée vulnérable aux manipulations des décideurs qui seraient tentés d'*optimiser* le message, de l'adapter à des publics divers ou de le faire plier à des objectifs stratégiques.

Entre l'inspiration poétique à la source et la glaciation au terme, il y a un bouleversement du statut de la subjectivité qui entraîne des conséquences fondamentales, notamment au plan de *l'herméneutique existentiale* (voir plus loin) et qui concerne l'engagement en tant que sujet de celui qui entretient un rapport au discours. L'herméneutique poétique, plus que toute autre, requiert l'engagement intense de la subjectivité par la mise à disposition de la vérité scientifique ou philosophique, ou par la mise à disposition de l'œuvre, de son imagination créatrice[35]. L'herméneutique figée proscrit l'imagination qui pourrait non seulement bouleverser l'ordre du discours mais encore l'ordre social que le discours promeut et garantit.

L'herméneutique figée de l'idéologie organise l'univers du discours selon des structures prévisibles et préserve cette structuration par une clôture qui empêche tout élément d'information perturbateur de venir bousculer l'ordonnancement discursif. Parlant du domaine juridique, Habermas remarque que «les paradigmes se consolident, en effet, en idéologie dans la mesure où ils se ferment systématiquement aux nouvelles évaluations de situation et aux autres interprétations des droits et des principes qui mûrissent à la lumière de nouvelles expériences historiques».[36] Cette clôture du système symbolique est homologue à une clôture du système social ou de l'organisation sociale qui, pour

34 Lettre de C. F. Ramuz à M. Duchamp, cité in J. E. BENCHEIKH, *Poétique arabe,* Paris, Gallimard, coll. Tel, 1989, p. XXXII.

35 Sur l'importance de l'imagination dans la perspective de l'herméneutique, voir Paul RICŒUR 1986, «L'imagination dans le discours et dans l'action», in *Du texte à l'action,* p. 213–236.

36 HABERMAS, 1997, p. 243.

préserver une identité fragile et menacée, marque de manière draconienne ses frontières.

L'herméneutique critique

Le modèle indépassable de l'herméneutique critique reste la démarche entreprise par ceux que Paul Ricœur appelle, dans une formule aussi célèbre que judicieuse, «les maîtres du soupçon», à savoir Marx, Nietzsche et Freud. Ce qu'il y a de commun entre ces trois génies soupçonneux est leur constante obsession de ne pas se faire piéger par les apparences sur la foi desquelles on donne le bon Dieu sans confession. Ce qui est dit, selon l'axiomatique soupçonneuse, l'est pour cacher quelque chose d'inavouable sous un masque acceptable. Le discours égalitaire des droits de l'homme, fleuron du droit abstrait de la bourgeoisie triomphante, masque, selon le Marx de la *Question Juive,* la férocité des intérêts en jeu et l'asymétrie des rapports de force entre classes sociales bien résumée dans la fameuse expression du «renard libre dans un poulailler libre». Pour Nietzsche, le discours de la morale cache la répression de l'instinct de vie et pour Freud le discours du rêve cache le drame œdipien et son cortège de pulsions. De toutes parts, la réflexion est invitée par l'herméneutique critique à ne pas se contenter de ce qui est dit et du discours manifeste, mais de se porter derrière les lignes en remontant par exemple du droit abstrait aux intérêts économiques qui sont les véritables ressorts de toute action et de tout discours, ou en remontant de l'apparente fantaisie onirique à son principe libidinal. L'herméneutique critique est donc, on le comprend aisément, profondément liée à ce que Habermas appelle une «herméneutique des profondeurs» si l'on admet que la méthodologie des maîtres du soupçon consiste dans le mouvement analytique qui porte de la surface exprimée à la profondeur dissimulée dont la raison herméneutique vise à exprimer l'intelligibilité intrinsèque.

L'herméneutique critique est donc une invite à la mise en mouvement d'une démarche de déchiffrement du sens des phénomènes au-delà de ce qu'ils dévoilent au premier abord. Elle est avant tout un état d'esprit, une orientation fondamentale de la pensée par rapport à son objet, un programme de recherche qui doit nécessairement se prolonger en une analytique, qu'un Marx accomplit dans son œuvre économique ou qu'un Freud élabora en liaison avec une pratique thérapeutique.

L'une des applications récentes de la dimension critique de l'herméneutique est l'approche par la critique des idéologies telle que Ha-

bermas la propose dans son article de 1970 *La prétention à l'universalité de l'herméneutique.*[37] Dans cette étude, Habermas s'en prend à Gadamer et semble lui reprocher un certain irénisme. L'auteur de *Vérité et Méthode,* s'il est en effet d'accord pour voir la nécessité de l'herméneutique dans l'effort d'interprétation exigé dans les situations de mécompréhension ou de communication perturbée, n'en postule pas moins une sorte de consensus originaire qui fonde les traditions et assure leur légitimité. «Si je ne me trompe, Gadamer pense que l'élucidation herméneutique de manifestations vitales incompréhensibles ou mal comprises doit toujours recourir à un consensus préalablement établi par des traditions convergentes auquel on peut se fier».[38] Or *l'herméneutique des profondeurs,* expression par laquelle Habermas désigne la psychanalyse et sa méthode d'interprétation liée à un projet thérapeutique, a découvert la pseudo-rationalité de ce consensus originaire fondé sur la violence. La tare de cet accord préalable tient au fait de son élaboration dans un contexte de contrainte et de domination, de son imprégnation par le «caractère répressif des rapports de violence qui déforment l'intersubjectivité de l'entente». Cette perversion de la communication factuelle doit être mesurée à l'aune d'une communication issue d'une situation d'où la violence et la domination auraient été éliminées. La confrontation à un modèle idéal contrefactuel est en dernier lieu ce qui autorise et fonde rationnellement la critique comme «compréhension pénétrante capable de percer à jour des aveuglements».[39]

L'herméneutique analytique

L'herméneutique est analytique lorsqu'elle se dote de la rigueur et des outils méthodologiques développés dans la cité savante. Ronald Dworkin parle *d'interprétation scientifique* lorsque «le scientifique rassemble une masse de données et y cherche une signification».[40] Ici l'herméneutique est peut-être le plus proche de son origine lettrée et de ses racines dans l'exégèse et la philologie, bien que les instruments analytiques dont elle se dote débordent largement ceux de ces anciennes disciplines pour en inclure de nouveaux, notamment les statistiques, qui permettent de réaliser des opérations sur des «masses de don-

37 Reproduit in HABERMAS, 1987a, p. 239–273.
38 *Ibid.,* p. 267.
39 *Ibid.,* p. 269 & 270.
40 DWORKIN, 1988, p. 48.

nées ». L'herméneutique analytique est l'auxiliaire de toute perspective scientifique qui prétend s'inscrire dans la mouvance du *tournant herméneutique.*

L'herméneutique analytique n'est pas une discipline universitaire au sens strict, pas plus qu'elle n'est un corps méthodologique complet. Elle est l'application de la volonté de saisir le sens ou la signification des événements et des phénomènes, et c'est une volonté qui se donne, au besoin en les inventant, les moyens et les techniques nécessaires. A ce titre, les diverses méthodologies de l'analyse de contenu ou de l'analyse de discours sont exemplaires de cette musculation méthodologique de la volonté de comprendre.

Même si elle n'est pas en tant que telle une discipline, l'herméneutique analytique porte sur quelque chose, porte sur des objets sur lesquels se focalise la volonté de comprendre. A la question de savoir quel est l'objet de l'herméneutique analytique, on peut répondre que ce sont notamment les autres types d'herméneutique, en particulier l'herméneutique sociétale, l'herméneutique poétique et l'herméneutique figée. L'herméneutique sociétale est bien entendu un objet privilégié de l'analyse sociologique. Les représentations du monde que se font les acteurs sociaux, leur auto-représentation, les significations qui circulent dans l'espace social, que les agents partagent et tiennent pour évidentes, tout cela est matière de l'investigation sociologique comme c'est la matière des historiens ou des anthropologues. Il y a là un travail d'enquête pour reconstituer l'*éthos* d'une formation sociale, comme Max Weber le fit exemplairement dans sa reconstruction de l'éthique protestante.

L'herméneutique sociétale occupe une place fondamentale dans les sciences sociales, comme nous l'avons déjà mentionné en parlant de Schutz, de l'ethnométhodologie, de Soeffner, Walzer et Habermas. Son importance vient du fait qu'elle désigne le fait central de la *constitution symbolique et significative* du monde social. En ce sens, l'herméneutique sociétale est l'un des objets privilégiés de l'herméneutique savante pratiquée par les sciences sociales. Nous ne sommes pas loin ici de ce que Durkheim appelait les *habitudes collectives* :

> « Telles sont l'origine et la nature des règles juridiques, morales, des aphorismes et des dictons populaires, des articles de foi où les sectes religieuses ou politiques condensent leurs croyances, des codes de goût que dressent les écoles littéraires, etc. ».[41]

41 DURKHEIM, 1992, p. 9 .

Or, le fait que l'herméneutique sociétale soit l'objet de la recherche savante, c'est-à-dire d'un effort méthodiquement conduit de compréhension, indique que l'herméneutique en tant que discipline scientifique se meut dans une sorte de deuxième degré du symbolique, en un lieu réflexif où l'herméneutique savante analyse l'herméneutique sociétale, naïve et spontanée. Giddens a très judicieusement souligné ce phénomène qu'il nomme *double herméneutique* :

> « The social scientist studies a world, the social world, which is constituted as meaningful by those who produce and reproduce it in their activities, – human subjects. To describe human behaviour in a valid way is in principle to be able to participate in the forms of life which constitute, and are constituted by that behaviour. This is already a hermeneutic task. But social science is itself a "form of life", with its own technical concepts. Hermeneutics hence enters into the social sciences on two, related levels ; this double hermeneutic proves to be of basic importance to the post-positivist reformulation of social theory ».[42]

Pour le sociologue anglais, l'une des préoccupations majeures des sciences sociales

> « est de se pourvoir de moyens conceptuels qui permettent d'analyser ce que savent les acteurs à propos de ce pourquoi ils font ce qu'ils font, en particulier lorsque ces acteurs ne sont pas conscients (de façon discursive) qu'ils le savent, ou lorsque des acteurs, dans d'autres contextes, n'ont pas une telle conscience discursive. Ces tâches sont avant tout de nature herméneutique ».[43]

Bien entendu, la compréhension savante peut également se donner comme objet des manifestations plus élaborées de l'activité interprétante de l'homme. Lorsque la recherche savante, sous forme de critique littéraire (Jauss), de critique historique (Foucault) ou de critique philosophique (Skinner) se penche sur les grands textes et les grandes théories[44], il s'agit également d'une situation de double herméneutique mettant en rapport l'herméneutique analytique et savante avec l'herméneutique poétique des grands textes de la tradition philosophique, religieuse ou littéraire. Et lorsque la recherche savante prend pour objet l'analyse des idéologies, vaste champ de travail de la sociologie comme de la science politique, c'est bien l'herméneutique analytique qui prend pour objet l'herméneutique figée. L'herméneutique peut encore se donner comme objet la philosophie herméneutique ou méta-herméneutique, ce que fait du reste Habermas dans son effort de com-

42 GIDDENS, 1982, p. 7–8.
43 GIDDENS, 1987b, p. 30.
44 Cf. Q. SKINNER (éd.), 1985, *The Return of Grand Theory in the Human Sciences,* Cambridge, CUP.

préhension critique de Gadamer. Enfin, lorsque la réflexion analytique s'applique à elle-même dans l'autoréférence et l'autoréflexivité de l'épistémologie et de la méthodologie, il s'agit encore d'une double herméneutique mettant en jeu, cette fois-ci, l'interprétation savante de l'interprétation savante. Comme le dit bien Lazarsfeld dans l'évocation de l'autoréférence et de la circularité inévitables de la méthodologie: «The sociologist studies man in society. The methodologist studies the sociologists at work»[45].

La double herméneutique est donc largement présente dans les sciences sociales. Elle est fondée sur l'intuition de la constitution symbolique du monde social qui fournit l'argument principal pour établir une distinction claire entre les sciences de la nature et elles-mêmes: alors que l'objet des premières est un donné «brut», *a priori* non constitué ni structuré symboliquement (sur le mode d'être, par exemple, du minéral), l'objet des secondes est une réalité intrinsèquement tissée de significations. Comme l'affirme T. Ball,[46] la réalité (sociale et politique) est elle-même constituée de manière interprétative, ce qui, selon lui, induit une méthodologie d'interprétation proche de celles des disciplines littéraires. Habermas argumente de manière semblable dans la deuxième des quatre raisons qu'il donne d'intégrer une conscience herméneutique à la recherche en sciences sociales: «La conscience herméneutique incite les sciences sociales à se rappeler les problèmes qui résultent de la préstructuration symbolique de leurs domaines d'objets».[47]

L'herméneutique existentiale

L'herméneutique existentiale n'est pas à mettre sur le même pied que les autres usages de l'herméneutique. Selon l'analytique existentiale que développe Heidegger dans *Sein und Zeit,* elle est une dimension essentielle de la constitution du *Dasein,* de l'être comme subjectivité humaine existant sur le mode du souci, de l'angoisse et de la compréhension.

45 Cité par R. BOUDON (éd.), 1993, p. 14.

46 BALL, 1987, p. 95–96.

47 HABERMAS, 1987a, p. 246. Les trois autres raisons sont 1° «La conscience herméneutique détruit la compréhension objectiviste que les sciences humaines traditionnelles ont d'elles-mêmes». 2° Ce type d'interrogation est susceptible d'interroger la compréhension scientiste que les «sciences physiques ont d'elles-mêmes». 3° Un domaine qui requiert plus que tout autre la conscience herméneutique, c'est «la traduction en langage du monde vécu d'informations scientifiques» (p. 245–247).

L'herméneutique existentiale renvoie à des aspects qui ont été traditionnellement négligés par l'épistémologie classique des sciences, sciences sociales comprises. L'épistémologie classique insiste avec force sur la nécessaire objectivité des sciences obtenues grâce à des procédures standardisées et des contrôles rigoureux de l'expérimentation et de l'énonciation. L'objectivité, vertu suprême du travail scientifique, tend à s'identifier avec le concept d'*impersonnalité* dans la mesure où l'on considère qu'une connaissance est objective si différents chercheurs usant des mêmes méthodes aboutissent au même résultat. La dimension existentiale de l'herméneutique attire au contraire l'attention sur la subjectivité du chercheur, sur le fait que toute connaissance est celle d'un sujet singulier connaissant, sans que cela nuise nécessairement à l'objectivité requise de la connaissance. C'est dire que, dans ce contexte, subjectivité ne signifie pas du tout fantaisie ou perte de contrôle, mais bien, selon le maître concept de l'herméneutique existentiale, *appropriation* d'un savoir par un sujet. J'aimerais suggérer le mécanisme d'appropriation du sens par un sujet en prenant l'exemple de la réception existentiale – celle capable de bouleverser une existence en introduisant une *relation vitale* avec le sens, selon l'expression de Bultmann (1970) – qui peut se produire à la lecture de la pensée de Pascal faisant dire au Christ « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi ».[48] Le lecteur qui comprend que le « toi » du texte pascalien ne désigne personne d'autre que lui-même procède à une appropriation du sens et réalise parfaitement cette définition donnée par Grondin[49] selon laquelle comprendre signifie appliquer un sens à notre situation ou, comme le dit F. Jacques,[50] que le sens est « mon sens ». La force extraordinaire du mythe et de l'art provient sans aucun doute de la puissance du processus d'identification qu'ils peuvent enclencher, permettant au sujet de se reconnaître et ainsi de se connaître dans la réalité et la réception de l'œuvre. « Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre ».[51]

Kierkegaard a magnifiquement décrit le phénomène de l'appropri-

48 Pensée 553 (éd. Brunschvicg).
49 GRONDIN, 1993, p. 178.
50 JACQUES, 1993, p. 197.
51 RICŒUR, 1986, p. 152.

ation subjective du sens perçu dans l'acte de lecture lorsqu'il se réfère à son contact avec le livre de Job :

> « Si je n'avais pas Job ! Il est impossible de décrire et de nuancer la multiple signification qu'il a pour moi. Je ne le lis pas avec les yeux, comme un autre ouvrage ; je mets pour ainsi dire le livre sur mon cœur et je le lis avec les yeux du cœur ; je comprends dans un état de *clairvoyance* ses particularités de mille manières. Comme l'enfant dépose son livre sous l'oreiller pour être sûr de ne pas avoir oublié sa leçon le matin au réveil, de même je prends avec moi la nuit le livre de Job. Chacun de ses mots est un aliment, un remède et un vêtement pour mon âme misérable. [...] Si Job est une fiction de poète, si jamais il n'y a eu d'homme qui ait ainsi parlé, je m'approprie alors ses paroles et j'en prends la responsabilité. »[52]

Charles Péguy a trouvé des accents identiques en parlant de l'acte de lecture qu'accomplissent des

> « hommes qui regardent une œuvre tout uniment pour la lire et la recevoir, pour s'en alimenter, pour s'en nourrir, comme d'un aliment précieux, pour s'en faire croître, pour s'en faire valoir, intérieurement, organiquement [...] Une lecture bien faite, une lecture honnête, une lecture simple, enfin une lecture bien lue est comme une fleur, comme un fruit venu d'une fleur [...] elle n'est pas moins que le vrai, que le véritable et même et surtout que le réel achèvement du texte, que le réel achèvement de l'œuvre ; comme un couronnement ; comme une grâce particulière et coronale ».[53]

L'identification n'épuise cependant pas l'idée d'appropriation. On ne peut s'identifier à un raisonnement et cependant on peut s'approprier un raisonnement dans le sens où on le comprend, c'est-à-dire que l'on saurait le reproduire, le *reconstruire,* pour prendre un terme de la tradition herméneutique, à savoir redéployer toute la logique qui le fonde, depuis les questions qui en charpentent la problématique jusqu'aux diverses réponses que l'on peut donner, leur grammaire, leur sémantique, leurs présupposés et la substance de leur argumentation. La remarque fondamentale de Piaget selon laquelle « on ne possède réellement que ce qu'on a conquis par soi-même » coïncide parfaitement, au niveau psychologique, avec le phénomène existentiel de l'appropriation[54].

Dans ces conditions, l'herméneutique existentiale n'est pas incompatible avec la démarche scientifique la plus objective, la plus forma-

52 KIERKEGAARD, 1993, p. 749–750.

53 Charles PÉGUY, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne,* in *Œuvres en Prose 1909–1914*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, p. 102 sq.

54 PIAGET, 1961, p. 295.

lisée même. Elle signale une dimension de l'investissement du sujet dans l'entreprise scientifique où le savant dispose d'une conscience subjective et réflexive de ce qu'il fait, au contraire des machines qui accomplissent avec une efficacité stupéfiante des opérations dont elles n'ont pas la conscience réflexive. Jean Ladrière a bien posé ce rapport herméneutique de compréhension et de réflexion qui existe même au niveau de règles aussi abstraites que les règles mathématiques lorsqu'il s'agit de *réeffectuer* le raisonnement qui conduit à leur formulation et de se réapproprier la démarche qui a mené au développement de cette règle au sein de la problématique générale de la discipline.[55]

La raison herméneutique à l'œuvre dans les sciences sociales

La vocation de la science est de produire des connaissances qui nous permettent la compréhension du monde. A ce titre, au niveau de leur finalité, toutes les sciences entretiennent un rapport avec l'herméneutique. Il serait cependant abusif de déduire de ce lien aussi ultime que ténu, et en définitive trivial, que toute science est herméneutique. Les diverses sciences se différencient par de nombreux aspects, en particulier par leurs objets respectifs et/ou par leurs méthodes respectives. Chez certains, comme Dilthey, une différence radicale des objets respectifs induit une différence tranchée des méthodes entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Et seules ces dernières peuvent être appelées des sciences «herméneutiques». Au contraire, certains philosophes des sciences contemporains, comme S. Toulmin, croient pouvoir déceler une démarche herméneutique au cœur même des sciences de la nature,[56] démarche qui apparente ces dernières aux sciences humaines.

Le grand livre de la nature et le texte de l'histoire humaine

Il n'y a de connaissance possible, scientifique ou non scientifique, que lorsque ce que l'on se propose de connaître – le monde, les phénomènes, ou, de manière plus générale, tout ce qui nous atteint par la perception – est transposé au niveau d'un langage, c'est-à-dire d'un système de signes. Il n'y a de connaissance que médiatisée par le lan-

55 LADRIÈRE, 1991, p. 122–123.
56 TOULMIN, 1983.

gage et ce sont les propriétés de ce langage qui vont lui conférer un caractère scientifique ou non.

Je ne fais ici que reprendre une très ancienne intuition que l'on trouve, par exemple, déjà exprimée chez le franciscain du XIIIe siècle Bonaventure et que résume bien Etienne Gilson :

> « Les choses sont à Dieu ce que les signes sont à la signification qu'ils expriment ; elles constituent donc une sorte de langage, et l'univers tout entier n'est qu'un livre dans lequel se lit partout la Trinité : *creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix* ».[57]

Bacon, l'un des précurseurs de la méthodologie des sciences modernes parlera lui aussi du « livre de la nature »[58]. Au-delà de la métaphore, il y a chez lui une claire conscience de la nécessité de cette transposition des résultats de l'observation au niveau d'un langage spécifique. L'effort de contrôler l'expérience est central dans la conception de la nouvelle science qui s'inaugure au XVIIe siècle et « on franchit l'étape fondamentale menant à ce contrôle en traduisant les données de l'observation en nombres, c'est-à-dire en les mesurant ».[59] Ici, le terme même de *traduction* indique bien le passage d'un type de langage à un autre. Deux modes fondamentaux de langage se partagent dès lors les activités de connaissance : le langage verbal fondé sur la conceptualisation et le langage numérique qui permet la mathématisation. Il est incontestable que le modèle de toute la science moderne fut celui d'une science mathématisée telle que l'astronomie et la physique l'ont développée depuis le XVIIe siècle. Le mode devenu dominant d'intelligibilité scientifique des phénomènes de la nature comme de la société s'adosse à l'opérationalisation, étant entendu que les opérations admises comme scientifiquement pertinentes sont de nature numérique ou de l'ordre de la transformation des comptes-rendus d'expérience conceptuels en données numériques, comme la célèbre transformation des concepts en indices thématisée par Paul Lazarsfeld (1970). Dans ce texte remarquable, le sociologue de Columbia invite la sociologie à procéder au passage d'un langage peu précis, le langage conceptuel ordinaire, à un langage plus précis, celui des élaborations mathématiques que sont les *indices,* et qui donnent naissance au *langage indiciel.*

57 E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*. Paris, Payot, 1962, p. 442.

58 GADAMER, 1996, p. 200. Selon TOULMIN, 1983, p. 106, Galilée lui-même utilisa la métaphore du *Livre de la Nature* « écrit en symboles mathématiques ».

59 L. GEYMONAT, *Galilée.* Paris, Seuil, 1992, coll. Points, p. 329.

Lazarsfeld marque ici une préférence pour le langage numérique en raison des avantages d'univocité, de précision dans la mesure et la gradation, et de clarté que ce langage offre. Mais le principe même de la transposition de la réalité en signes relevant d'un langage ou d'un autre n'en est pas moins confirmé. La science n'a aucun sens hors de cette transposition de la réalité en matière sémiotique.

En opposition au langage mathématique, à la formalisation et à la prédominance du syntaxique, on peut voir la raison herméneutique comme une tentative pour réhabiliter au sein de la démarche de la connaissance scientifique la dimension conceptuelle et sémantique intimement liée, par ailleurs, au mode spontané de penser et de connaître de l'homme ordinaire en son langage ordinaire. La raison herméneutique est l'effort de mise en intelligibilité du monde, effort qui s'appuie sur les ressources de la sémantique et du langage ordinaire. A cet égard, la psychanalyse joue un rôle exemplaire : son matériau de base est constitué par le rêve, suite d'images nocturnes qui occupent un espace totalement privé, celui du sommeil des patients. Or la psychanalyse a montré qu'il ne peut y avoir d'approche scientifique du rêve sans que le rêve ne soit raconté à l'analyste, c'est-à-dire sans qu'il ne soit porté au niveau du langage. Que la parole du patient racontant son rêve soit une condition de sa guérison est indissociable du fait que cette même parole est la condition de l'analyse, comme de l'appréhension scientifique de l'inconscient en général. Dans la mesure où la psychanalyse exemplifie cette transposition de l'événement (nocturne) en langage (ordinaire) sur lequel se greffe l'analyse savante, elle vaut en quelque sorte comme paradigme pour toute démarche herméneutique à prétention scientifique. A ce niveau, la psychanalyse devrait peut-être jouer pour les sciences humaines et sociales le rôle que la physique a joué pour les sciences de la nature, celui d'une discipline exemplaire dans la mise en œuvre d'une intelligibilité qui assume pleinement que son objet soit constitué symboliquement et qu'il doive donc être traité comme tel.

Or la science des ensembles symboliques signifiants a traditionnellement été la science des textes. Textes religieux, textes juridiques, textes littéraires, « grands » textes de la pensée philosophique ou politique, l'esprit humain eut mille occasions de se confronter avec lui-même dans ces œuvres monumentales et de développer diverses méthodologies de « l'explication de texte » dont Lazarsfeld lui-même vante les mérites (1993). Ce que la prétention herméneutique contemporaine ajoute à cette tradition ancienne liée à l'exégèse et à la philo-

logie, c'est précisément la prise en compte de la transposition de toute la réalité, en tant qu'elle est thématisée par l'homme, au niveau d'un langage. Gadamer a raison d'affirmer, dans *Vérité et méthode* dont cela constitue une des thèses centrales, que toute connaissance humaine, bien avant même qu'elle ne soit embrigadée dans une armature méthodologique, est une connaissance interprétante qui vise la compréhension par la médiation du langage. «*L'être qui peut être compris est langue.* Ici, le phénomène herméneutique réfléchit pour ainsi dire sa propre universalité sur la constitution ontologique de ce qui est compris, en faisant de celle-ci, en un sens universel, une langue et de son propre rapport à l'étant une interprétation».[60] Comme l'exprime aussi Jean Grondin, «cet élément du langage est bel et bien universel en ce qu'il constitue l'univers au sein duquel s'accomplit toute compréhension humaine».[61]

Toute réalité mondaine doit donc être convertie en langage pour pouvoir donner lieu à une connaissance. Lorsque cette conversion s'opère sur le mode de la conceptualisation en langage ordinaire, elle débouche sur un *texte.* Autrement dit, nos connaissances du monde sont connaissance du monde-transformé-en-texte. Nous ne connaîtrions pas notre passé si nous ne pouvions trouver des *sources,* témoignages oraux ou écrits, objets imprégnés de signification comme des pièces de monnaie ou des outils, documents de toutes sortes. Nous ne connaîtrions pas l'*opinion publique* si nous ne posions des questions aux individus, dont les réponses seront ensuite transformées en signes alphanumériques.

La raison herméneutique manifeste la conscience connaissante devant la tâche de compréhension du réel en tant que celui-ci se donne dans le langage ordinaire. Ce dernier est déjà une mise en intelligibilité du monde à travers le vocabulaire le plus simple fourni aux individus par l'herméneutique sociétale, à travers les narrations les plus banales ou au contraire les plus sublimes comme celles de la guerre de Troie ou de la traversée de la Mer rouge, ou encore à travers les évaluations que tout un chacun pose continuellement. La raison herméneutique s'est pourtant donné comme objectif d'aller plus loin que la conscience connaissante commune et d'accompagner la marche de la science, en particulier des sciences de l'homme et des sciences sociales. En langage ordinaire et travaillant sur des textes écrits en langage

60 GADAMER, 1996, p. 500.
61 GRONDIN, 1993, p. 189.

ordinaire, la raison herméneutique investie dans la connaissance scientifique veut atteindre une intelligibilité renouvelée, qui ne se réduirait ni à un formalisme syntaxique ni à une simple description de l'objet. Prenant appui sur la capacité critique, sur l'utilisation des ressources du langage dans la visée d'une «poétique de la connaissance» et sur une armature méthodologique élaborée dans le cadre d'une analytique, la raison herméneutique se fraie une voie ardue entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique conçue sur le mode de la physique. Sa démarche n'est pas sans rapport avec ce que Jacques Rancière appelle une *poétique du savoir,* «étude de l'ensemble des procédures littéraires par lesquelles un discours se soustrait à la littérature, se donne un statut de science et le signifie. La poétique du savoir s'intéresse aux règles selon lesquelles un savoir s'écrit et se lit, se constitue comme un genre de discours spécifique».[62] Nous allons donner, à travers certains exemples, quelques étapes de cette démarche.

Le « comme » fondateur chez Durkheim et chez Dilthey

Le dix-neuvième siècle fut celui qui posa réellement les sciences sociales sur le socle de la scientificité comprise sur le modèle de la nouvelle science. Tout le siècle fut tendu dans cet effort, que cela soit en France avec Comte, Le Play et Durkheim, en Angleterre avec Mill et Spencer, en Allemagne avec les historiens, avec Marx et avec Dilthey.

On connaît quelle fut la réponse de l'école française de sciences sociales à cette question primordiale, réponse qui détermina toute une orientation d'une très grande fécondité que Durkheim exprima avec une limpidité impressionnante. Le deuxième chapitre des *Règles de la méthode sociologique* commence par ce précepte fondateur: «La première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses*».[63]

Il s'agit là d'un tournant décisif dans la formulation et la prise de conscience propre à toute une époque de la nécessité de se donner un objet dans les sciences sociales qui puisse offrir une prise à la même intelligibilité scientifique que celle déployée au sein des sciences de la nature. Car en stipulant que les faits sociaux doivent être considérés comme des choses, la rationalité des sciences sociales se donne les moyens d'introduire les méthodes qui ont porté les sciences de la nature à un point si élevé qu'elles sont devenues les modèles de toute

62 RANCIÈRE, 1992, p. 21.
63 DURKHEIM, 1992, p. 15.

connaissance. De manière plus précise, la stipulation durkheimienne permet de réduire les faits sociaux à des entités dénombrables, et par là de mettre en œuvre les méthodologies statistiques qui seront appelées au développement que l'on sait. La mathématisation des sciences sociales les transforme essentiellement en une science des *populations,* une science des distributions de propriétés dans une population donnée[64] :

> « Ainsi, il y a certains courants d'opinion qui nous poussent, avec une intensité inégale, suivant les temps et les pays, l'un au mariage, par exemple, un autre au suicide ou à une natalité plus ou moins forte, etc. Ce sont évidemment des faits sociaux. Au premier abord, ils semblent inséparables des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers. Mais la statistique nous fournit les moyens de les isoler. Ils sont, en effet, figurés, non sans exactitude, par le taux de la natalité, de la nuptialité, des suicides, c'est-à-dire par le nombre que l'on obtient en divisant le total moyen annuel des mariages, des naissances, des morts volontaires par celui des hommes en âge de se marier, de procréer, de se suicider »[65].

Durkheim tourne ici le dos à la raison herméneutique et à un type d'intelligibilité liée au langage ordinaire qui sera plutôt développé dans les sciences sociales en Allemagne. Il oriente la recherche vers l'empirie et sa traduction au niveau du « langage des indices » pour utiliser l'excellente formule de Lazarsfeld. Mais il faut souligner le fait que Durkheim congédie la raison herméneutique en fonction d'une décision herméneutique. Ce n'est pas au terme d'une démarche mathématique ou formelle que Durkheim pose sa première et si fondamentale règle de méthode, c'est au terme d'une intuition ou d'une considération interprétative bien lisible dans la terminologie même qu'il emploie : considérer les faits sociaux *comme* des choses, formulation caractéristique de ce que nous avons appelé l'herméneutique poétique fonctionnant à l'aide des figures de rhétorique et en particulier de la métaphore.

Il s'agit bien sûr d'une herméneutique réductrice (et qui fut si extraordinairement féconde dans la mesure où elle fut si intégralement réductrice), mais néanmoins d'une authentique herméneutique. La sociologie positiviste s'inaugure donc sur le fond d'une précompréhension nécessairement interprétative de l'objet des sciences sociales. Il y

64 Pour une conception des sciences sociales comme *épidémiologie,* donc comme science de la diffusion de certains traits dans une population, cf. Dan SPERBER, *La contagion des idées,* Paris, Odile Jacob, 1996.

65 DURKHEIM, 1992, p. 9–10.

a une décision irréductiblement herméneutique qui fonde le paradigme positiviste.

A peu près à la même époque, en Allemagne, Dilthey était confronté au même problème de savoir comment considérer l'objet des sciences sociales.[66] Toute sa formation intellectuelle lui donne une vive conscience de l'historicité de l'homme et du social. Dans sa fameuse *Naissance de l'herméneutique* datant de 1900, il montre que l'objet des « sciences de l'esprit » est le *singulier,* ce qui existe à titre d'individu unique et que ce type d'objet pose des problèmes importants à la connaissance scientifique, en particulier cette question cruciale : « La compréhension du singulier peut-elle être élevée à une validité universelle ? »[67]

Or ce qui permet à Dilthey de fonder la scientificité des *Geisteswissenschaften* est précisément le fait que leur objet est constitué des produits de l'esprit. Il est vrai que ces produits existent à l'état de singularité, mais ils ont en commun d'être des objectifications de la capacité spirituelle de l'homme. On n'est pas loin du raisonnement précurseur de Vico selon lequel il est plus naturel pour l'homme de connaître l'histoire dont il est l'auteur et l'acteur que de connaître la nature dont il n'est pas l'auteur.

> « Certes, les sciences de l'esprit ont sur toute connaissance de la nature l'avantage que leur objet n'est pas un phénomène donné dans les sens, le simple reflet d'un réel dans une conscience, mais réalité intérieure immédiate et, qui plus est, vécue de l'intérieur sous forme d'une cohérence ».[68]

La scientificité de l'appréhension de l'objet des sciences de l'esprit s'affine encore lorsque Dilthey précise que la *réalité intérieure* n'offre pas de prise immédiate, qu'elle ne peut se saisir que dans les *documents,* les *monuments,* les *traces,* les *vestiges,* donc dans une extériorité presque objectale à partir de laquelle il est nécessaire de remonter à l'intériorité productrice de sens originaire, de la *reconstruire.* Et les documents privilégiés de l'investigation scientifique seront ceux qui appartiennent à l'*écrit.* Toute la mise en place de la stratégie de la compréhension et de l'interprétation découle de cette vision du chemin de l'extérieur vers l'intérieur, de l'objet de l'esprit vers le sujet spirituel

66 Dilthey n'employait pas le terme de sciences sociales, mais celui de sciences historiques, ou de sciences de la culture ou, de préférence, de sciences de l'esprit *(Geisteswissenschaften).*

67 DILTHEY, 1995, p. 291–292.

68 *Ibid.,* p. 292.

lui-même : « Nous appelons *compréhension* ce processus par lequel nous connaissons une intériorité à partir de signes donnés par l'extérieur, par les sens ». L'herméneutique, telle que la définit Dilthey en une formule célèbre, est « *l'art d'interpréter les monuments écrits* ».[69]

Comme Durkheim, mais dans un sens diamétralement opposé, Dilthey accomplit un tournant dans la formation des sciences sociales : il fonde l'hétérogénéité radicale des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. Il le fait sur la base de ce qu'il faut appeler à nouveau une *décision* relevant d'une herméneutique poétique préalable à toute méthodologie, d'une précompréhension qui consiste, dans son cas, à considérer l'objet des sciences humaines *comme* de *l'esprit objectifié.* Si l'on admet, ce qui fut manifestement le cas de Dilthey, qu'une science se constitue dans sa méthodologie par rapport à son objet, il est alors logique que s'impose une épistémologie dualiste assignant des modes d'appréhension du réel différent selon les catégories d'objets. Chez Dilthey, il existe fondamentalement deux catégories d'objets des sciences, d'une part la nature et d'autre part l'esprit et ses manifestations. Cette dualisation se retrouve donc au niveau de la méthodologie, les diverses sciences de la nature devant viser à *l'explication par les causes* en vue de la découverte de régularités et de lois, les sciences de l'esprit étant finalisées par la *compréhension.*

Symétriquement au fait que Durkheim prit une décision herméneutique de considérer les faits sociaux comme des choses, Dilthey eut l'intuition (qui prolonge celles de Vico et de Hegel) que l'esprit s'objectifie dans des objets spécifiques devenus des monuments ou des documents et qui doivent être traités scientifiquement comme les dépositaires de cet esprit.

La raison herméneutique trouve avec Dilthey une formulation qui résistera mal aux critiques et qui sera appelée à être dépassée. Le type d'intelligibilité qu'il veut donner est très proche de ses préoccupations esthétiques et sa méthodologie, s'agissant de retrouver l'intention de l'auteur, très imprégnée de psychologisme. De plus, il n'est nullement certain que l'objet des sciences sociales doive être nécessairement défini comme l'a fait Dilthey, en termes de manifestations de l'esprit. Il est encore moins certain qu'il faille définir les diverses démarches scientifiques d'après les divers objets que les sciences se donnent.

Néanmoins, malgré ces réserves, il faut lui rendre l'hommage d'avoir conçu une alternative radicale posée face au point de vue ré-

69 *Ibid.*, p. 294.

ducteur de Durkheim : rendre justice à la spécificité de l'agir humain et à toute l'ontologie de la culture selon laquelle le monde où vit l'homme n'est pas un monde de choses dont la principale propriété est d'être dénombrables, mais un monde de significations.

Max Weber et la question du singulier

Max Weber cite peu Dilthey. Ses références philosophiques explicites sont à chercher du côté des néo-kantiens, en particulier Rickert. Abordant, au début d'*Economie et Société,* le concept herméneutique de « comprendre », Weber semble soigneusement éviter de se référer à l'auteur de la *Naissance de l'herméneutique.* Il renvoie en revanche à Karl Jaspers et à son *Allgemeine Psychopathologie,* à Rickert et à Simmel. Malgré cette distance affichée, il est possible d'affirmer qu'il existe, entre Dilthey et Weber, une problématique commune, qui s'inscrit dans l'héritage de la grande école historique allemande du XIXe siècle. Cette problématique peut être formulée comme suit : l'histoire – de même que le monde social qui est intégralement immergé dans l'histoire – est un flux continuel d'événements disparates et singuliers. La conscience historique, qui fut éveillée par la Révolution française et amplifiée par l'idéalisme et le romantisme, est une conscience de l'impossibilité de se baigner deux fois dans le même fleuve. Weber est en effet proche d'Héraclite lorsqu'il écrit, en 1904, que « le flux du devenir incommensurable coule sans arrêt vers l'éternité ».[70] Le tissu de l'histoire et du social est fait d'événements singuliers.

> « Le point de départ de l'intérêt que nous portons aux sciences sociales est indubitablement la configuration réelle, donc singulière de la vie culturelle et sociale qui nous environne, quand nous voulons la saisir dans sa contexture universelle, qui n'en est pas moins façonnée singulièrement, et dans son développement à partir d'autres conditions sociales de la civilisation qui, bien entendu, sont également de nature singulière ».[71]

Plus loin, Weber dit vouloir chercher à « atteindre la connaissance d'un phénomène historique, c'est-à-dire significatif dans sa singularité ».[72]

Or la tradition scientifique occidentale rend la connaissance rigoureuse des faits singuliers très problématique. Depuis l'Antiquité grecque, la science eut pour objet la connaissance du général, de l'universel, du nécessaire, de ce qui arrive régulièrement. Même le hasard est

70 WEBER, 1992, p. 164.
71 *Ibid.*, p. 150–151.
72 *Ibid.*, p. 156.

domestiqué de telle manière qu'il soit structuré et qu'il présente ainsi une intelligibilité formulée par la théorie des probabilités. Dans un tirage au sort, chaque événement singulier reste imprévisible, mais dans l'ordre des grands nombres une connaissance rigoureuse est possible. Cette tradition qui dérobe l'événement singulier à la science est un véritable défi pour l'historien dont l'objet est nécessairement l'événement unique et non réitérable. Qu'est-ce que la connaissance historique ? Dilthey dira que c'est une connaissance de l'esprit par la médiation de la connaissance des objets où l'esprit s'est déposé en y laissant sa « trace ».

La solution wébérienne est différente. Elle consiste à construire ce que Weber appelle un *idéal-type.* Or cette démarche d'appréhension du singulier entretient une parenté avec celle de la phénoménologie husserlienne, dont à son tour le lien avec l'herméneutique a été fortement souligné par Heidegger (1979), puis par Paul Ricœur (1986, partie I intitulée *Pour une phénoménologie herméneutique*). Dans l'Introduction au célèbre ouvrage de Max Weber *Le savant et le politique,* R. Aron faisait la remarque intéressante suivante :

> « On s'est demandé dans quelle mesure la pensée propre de Max Weber s'exprime adéquatement dans le vocabulaire et les catégories du néo-kantisme de Rickert. La phénoménologie de Husserl, qu'il a connue mais peu utilisée, lui aurait, me semble-t-il, fourni l'outil philosophique et logique qu'il cherchait. »[73]

La construction des idéaux-types est la solution, proche de la phénoménologie husserlienne, que Weber a trouvée pour surmonter l'aporie signalée plus haut de la connaissance du singulier historique.

La construction des idéaux-types par le sociologue est une démarche que l'on peut comprendre comme la tentative de cerner l'*essence* d'un phénomène. Un événement historique singulier est tout à la fois une occurrence unique qui ne se répétera jamais de manière exactement identique et, en même temps, il présente des traits repérables dans d'autres événements. A cet égard, cet événement appartient à une classe de phénomènes ayant tous des traits communs qui justifient qu'ils appartiennent à la même classe. Dans la mesure où ces traits communs sont constitutifs de l'identité de l'événement, on peut parler – et Max Weber parle effectivement – d'*essence.* Prenant l'exemple de la compréhension du phénomène historique et social de l'échange monétaire, il dit que « la recherche qui porte sur l'essence *générale* de

73 WEBER, 1963, p. 10.

l'échange et de la *technique* du trafic commercial est un travail *préliminaire* – extrêmement important et indispensable ».[74] L'idéal-type est une construction du chercheur obtenue « par la synthèse abstractive de ce qui est commun à plusieurs phénomènes concrets ». Il est « un essai pour saisir les individualités historiques ou leurs éléments dans des concepts génétiques ».[75]

Weber prend soin de démarquer la construction des idéaux-types de toute considération ontologique. La démarche met à jour des traits essentiels du phénomène analysé, mais on ne doit évidemment pas extrapoler l'existence de l'idéal-type en tant que tel. La méthode de construction consiste à isoler certains traits, à accentuer unilatéralement un ou plusieurs points de vue et à enchaîner une multitude de phénomènes donnés isolément. Mais elle aboutit à ce que Weber qualifie d'*utopie,* pour bien souligner son inconsistance ontologique (de même qu'ailleurs et pour les mêmes raisons de défiance profonde par rapport aux extrapolations de type ontologique, il compare les valeurs aux dieux multiples des mythologies – le thème célèbre du polythéisme des valeurs). En fait, l'utopie, dans ce sens, est un modèle conceptuel construit par regroupement de ce qui est commun dans de multiples phénomènes historiques. Jacques Herman confirme cette interprétation des idéaux-types comme essence lorsqu'il affirme que

> « la méthode wébérienne de l'idéal-type vise à construire les concepts fondamentaux pour la compréhension de phénomènes sociaux tels que la ‹ bureaucratie › en réunissant un nombre défini de critères nécessaires et suffisants pour caractériser leur essence significative. Le type idéal, ensemble de traits conceptuels articulés rationnellement, fournit un modèle sémantique commode pour évaluer et comparer les réalités empiriques ».[76]

De cette manière, Weber accomplit, en vue de rendre possible la connaissance du singulier, le travail rationnel qui est exigé de toute science. D'une manière très différente de celle prônée par Durkheim, il introduit une intelligibilité par les idéaux-types qui « ne sont rien d'autres que des essais pour mettre de l'ordre dans le chaos des faits ».[77] Ricœur considère que, du point de vue épistémologique, les types de Max Weber « permettent de donner à la compréhension historique le caractère d'intelligibilité sans lequel l'histoire ne serait pas

74 WEBER, 1992, p. 155.
75 *Ibid.*, p. 175–177.
76 HERMAN, 1983, p. 54.
77 WEBER, 1992, p. 191.

une science. Les types sont les instruments intellectuels d'une compréhension ordonnée à la singularité ».[78]

Weber fut très méfiant, comme le fut également Husserl, vis-à-vis des tentatives « naturalistes » de réduire la sociologie à la recherche de lois. Par certains côtés, son modèle pourrait passer pour un retour à la connaissance des traits essentiels d'un phénomène, une sorte de retour à la science grecque. Il est, plus exactement, et comme le suggère Aron, analogue à l'une des démarches les plus caractéristiques de la phénoménologie. Celle-ci en effet a développé la méthode de *réduction eidétique,* qui est intuition puis description des essences *(Wesensschau).* Heidegger établissait une relation explicite entre phénoménologie et herméneutique et considérait que « le sens méthodique de la description phénoménologique est l'interprétation *(Auslegung)* ».[79]

Ricœur a traité avec toute la rigueur nécessaire du lien en quelque sorte circulaire entre phénoménologie et herméneutique :

> « Par-delà la simple opposition, il y a, entre phénoménologie et herméneutique, une appartenance mutuelle qu'il importe d'expliciter. Cette appartenance peut être reconnue à partir de l'une comme à partir de l'autre. D'une part, l'herméneutique s'édifie sur la base de la phénoménologie et ainsi préserve ce dont pourtant elle s'éloigne : *la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique.* D'autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une présupposition herméneutique ».[80]

Le lien intime qui existe entre les deux orientations philosophiques est constitué par leur préoccupation commune du *sens* : « La plus fondamentale présupposition phénoménologique d'une philosophie de l'interprétation est que *toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet ‹ étant › ».*[81] A. de Muralt propose une formule heureuse pour caractériser la phénoménologie qui pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'herméneutique : « La phénoménologie ‹ déchiffre › le monde et lui donne ainsi un sens ». La méthode de ce déchiffrement est l'explicitation, l'interprétation *(Auslegung),* complément indispensable de la description des essences et permettant à l'intuition eidétique de s'accomplir en compréhension.[82]

Max Weber a développé la théorie de l'idéal-type qui explicite une pratique constante d'une rationalité de type herméneutique dans sa ten-

78 RICŒUR, 1965, p. 365.
79 HEIDEGGER, 1979, § 7, p. 37.
80 RICŒUR, 1986, p. 40.
81 *Ibid.,* p. 55.
82 DE MURALT, 1958, p. 61, note 1.

tative de mise en ordre intelligible et sémantique du réel. Il a été question plus haut de la parenté de la démarche wébérienne avec l'intuition des essences telles que proposées par Husserl. Mais cette démarche est une véritable constante de l'investigation dans la tradition des sciences sociales comme peuvent l'illustrer quelques exemples :

1° Plusieurs commentateurs ont explicitement comparé la méthode utilisée par Tocqueville à celle des idéaux-types développée par Weber. J.-P. Mayer, l'un des éditeurs de ses œuvres complètes, considère que, dans *De la démocratie en Amérique,* « Tocqueville élabore déjà ici ce que Weber appellera ‹ le type idéal ›. C'est-à-dire, une notion sociologique nourrie de réalité sociale et en même temps typée ».[83] Jacques Coenen-Huther, dans son excellente et récente étude de Tocqueville, développe également ce point de vue et qualifie la démarche tocquevillienne de « démarche idéal-typique ».[84]

2° On sait que Sartre a excellé dans la méthode de description phénoménologique d'individualités typiques que l'on peut parfaitement assimiler à la construction idéal-typique wébérienne : dans ses *Réflexions sur la question juive* (1954) par exemple, Sartre donne une brillante description de l'identité juive et des problèmes qui lui sont liés dans la situation des sociétés occidentales marquées par un antisémitisme séculaire et virulent. La construction idéal-typique, obtenue ici par la méthode de la description phénoménologique, s'observe dans le style même de Sartre, qui parle génériquement du *juif,* de l'*antisémite,* du *démocrate,* du *fasciste.* Elle est servie par une écriture qui permet sa mise en valeur en la hissant au niveau d'une œuvre qui se révèle autant littéraire que philosophique et sociologique. Sartre développe notamment la thèse, cohérente avec sa philosophie, que le « Juif » n'existe que comme fait culturel, que les représentations lestées de préjugés que s'en font les individus et les antisémites sont des constructions de significations produites par les herméneutiques sociétales, figées et non critiques que résume bien cette proposition : « le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif ».[85]

3° Dans *Philosophie des sciences sociales,* Paul Lazarsfeld (1970) introduit la notion de *formules-mères.* Il s'agit de « concepts descriptifs de niveau supérieur » permettant « d'embrasser et de résumer en une

83 J.-P. MAYER, « Introduction » à A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique,* Paris, Gallimard, 1968, coll. Idées, p. 11.

84 Jacques COENEN-HUTHER, *Tocqueville,* Paris, PUF, 1997, p. 48 sq.

85 SARTRE, 1954, p. 83.

seule formule une somme importante d'observations particulières».[86] Lazarsfeld donne l'exemple du caractère «apollonien» de la culture des Indiens Zunis telle que l'a analysée Ruth Benedict ou encore l'exemple du fameux concept de *Gemeinschaft* de Tönnies. Les sciences sociales font une grande utilisation de ces formules-mères, proches des idéaux-types, pour exprimer en langage ordinaire et sur un plan sémantique ce que les analyses statistiques, notamment les analyses factorielles, mettent en évidence. Donnons comme exemple pris dans le domaine de la sociologie de la famille, la création de formules-mères telles que la *famille Bastion,* la *famille Association* ou la *famille Compagnonnage.*[87] S'appuyant sur des enquêtes d'opinion qui débouchent sur des analyses quantitatives sophistiquées, la démarche de récapitulation sémantique opérée ici par la création de formules-mères est une opération de «mise en rapport de structures numériques et de structures linguistiques en vue de créer de nouvelles significations cohérentes et acceptables».[88] La capacité analytique de l'outil statistique trouve sa finalité dans un accomplissement de l'intelligibilité au niveau sémantique et herméneutique.

Le modèle du texte

La mise en œuvre de la raison herméneutique dans les sciences sociales reçut une impulsion majeure au début des années 1970 des travaux de Paul Ricœur («The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text») paru en 1971 dans *Social Research* et de ceux de Charles Taylor («Interpretation and the Sciences of Man») paru la même année dans la *Review of Metaphysics.*[89] Ces deux articles ont été largement traduits et diffusés, notamment dans les recueils de textes consacrés au tournant herméneutique.

Ricœur présente la thèse selon laquelle les sciences humaines peuvent être dites herméneutiques pour une double raison: d'une part en raison de leur objet et d'autre part en raison d'une méthodologie identique à celle de l'interprétation des textes.

Pour Ricœur, quatre traits caractérisent le discours considéré comme un événement de langage: le discours se réalise dans le temps;

86 LAZARSFELD, 1970, p. 350.
87 KELLERHALS, 1991, p. 216–217.
88 ROIG, 1990, p. 112.
89 On trouve dans notre bibliographie une traduction française du texte de Ricœur dans RICŒUR, 1986, p. 183–211 et le texte de l'article de Taylor in DALLMAYR & MCCARTHY, 1977, p. 101–131.

l'instance du discours est auto-référentielle, dans le sens où le discours renvoie à son émetteur ; le discours a une référence dans le monde ; et enfin, le discours – contrairement à la langue – s'adresse à un interlocuteur[90]. Ricœur ne se laisse aller à aucun mysticisme de la parole orale contre l'écrit supposé mort. Au contraire, il considère que l'écrit permet d'élargir l'auditoire au niveau de l'universalité.

Ricœur reprend la définition donnée par Max Weber de l'objet des sciences sociales comme *sinnhaft orientiertes Verhalten,* c'est-à-dire comme conduite orientée de façon sensée. Il examine alors si les quatre critères de la textualité mentionnés plus haut peuvent être appliqués à l'action sensée.[91] Celle-ci devient objet de science dans la mesure où elle est objectivée de manière équivalente à la manière dont le discours est fixé par l'écriture. On remarquera que Ricœur tente ici une opération intellectuelle qui lui permette d'obtenir la réduction de l'action sensée à une donnée objectivée dans un sens proche de celui de Dilthey et de sa conception des monuments comme objectivations de l'esprit. Cette objectivation de l'action est rendue possible par divers traits de l'action humaine qui permettent de traduire l'action en une énonciation et donc de la hisser au niveau du langage. En premier lieu, l'action a un *contenu propositionnel* (sujet + verbe d'action). L'action est susceptible d'être traduite en un discours qui à son tour décrit et rend compte de l'action. Un *procès-verbal* ou le *protocole* d'une expérience psychologique ou d'une observation participante sociologique sont des objectivations de cette nature. Pour Ricœur, l'action humaine possède un contenu noématique qui donne prise à la pensée et, partant, à la transcription de la pensée en discours. Il complète ce premier argument en soulignant, à partir de la théorie des actes de langage d'Austin et Searle, que les actions ont une force illocutionnaire.

Une deuxième dimension qui permet de comprendre l'action comme un texte est le fait que l'action, comme le texte, se détache de son auteur. Les conséquences de ce qui est accompli par quelqu'un peuvent être très lointaines et très médiatisées. Cette implication de l'action au niveau des conséquences de l'action crée le problème de la responsabilité. Si la science historique est si importante, comme on le constate ces temps-ci avec la relecture du comportement des démocraties, et de la Suisse en particulier, pendant le dernière guerre mondiale, c'est bien parce que l'action ou l'inaction laissent des traces que l'historien re-

90 RICŒUR, 1986, p. 184.
91 *Ibid.*, p. 190.

cueille et interprète. Ce travail permet l'imputation de la responsabilité morale, civile et pénale. L'action a par ailleurs souvent une pertinence qui déborde largement ses conditions de production[92] et qui reste une question bien longtemps après avoir été accomplie. Enfin Ricœur considère que l'action humaine, à l'instar d'un texte, est une « œuvre ouverte » donnant lieu à des interprétations toujours renouvelées. Et, bien entendu, ce trait apparente l'action au texte.

A partir de ce qu'il appelle l'*analogie du texte,*[93] Ricœur se sent armé pour affirmer l'objectivité du texte. Inversement, le fait de considérer l'action sociale comme un texte ne signifie pas qu'on la renvoie dans le champ d'une subjectivité ineffable. Bien au contraire, même si l'action est porteuse d'une intention subjective et susceptible d'interprétation, elle offre les mêmes garanties d'objectivité que le texte.

Sans développer ce point, signalons simplement que Charles Taylor propose dans son article des thèses proches de celles de Ricœur, en particulier cette interprétation de l'action humaine comme *texte-analogue.* Là aussi, une analogie est construite entre le comportement humain *(behavior)* et le texte : « En science, le texte-analogue est remplacé par un texte, un compte-rendu *(an account)* ».[94]

Nous trouvons dans les thèses de Ricœur et de Taylor une nouvelle manifestation de la vision de la science comme lecture du monde, en fait comme lecture d'un texte qui représente la transcription du monde au niveau des signes, seul niveau de la réalité où la rencontre avec l'intelligible est possible. Ainsi que Durkheim le rappelait, la connaissance scientifique du suicide dans la perspective de la sociologie empirique résulte des opérations de nature statistique conduites sur les données obtenues, telles que le calcul des taux de suicide selon diverses variables. Le sociologue ne travaille pas, faut-il le souligner, sur le corps des suicidés, mais sur les entités sémiotiques que sont les données issues de l'expérience et apprêtées sur le mode mathématique. L'action considérée comme un texte ou comme un texte-analogue poursuit cette même intuition qu'il n'y a d'action connue que racontée et transcrite au niveau d'une narration à partir de laquelle la description et l'analyse peuvent prendre leur essor.

« L'action sensée considérée comme un texte ». A nouveau, la présence du *comme* attire notre attention sur la décision herméneutique

92 *Ibid.*, p. 196.
93 *Ibid.*, p. 197.
94 TAYLOR, 1977.

qui préside à l'instauration du paradigme du texte. Après le Durkheim des faits sociaux devant être considérés comme des choses, après le Dilthey des monuments objectivés de la culture imprégnés de l'esprit humain, Ricœur et Taylor proposent d'interpréter l'objet des sciences sociales *comme* un texte (ou quasi-texte).

L'approche de Ricœur eut une influence certaine sur les sciences sociales, en particulier par l'intermédiaire de l'anthropologue américain Clifford Geertz. Dans son œuvre, Geertz se réfère explicitement au philosophe français, lequel consacre un chapitre à l'anthropologue américain dans un livre récent.[95] C'est dans son fameux *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight* paru dans *Daedalus* en hiver 1972 que cette influence apparaît très clairement.[96]

Geertz retrouve une sorte d'inspiration diltheyenne, typique de l'herméneutique, lorsqu'il considère les faits sociaux manifestes et publics comme ce qui exprime l'éthos profond d'une société.

> «Tout comme l'Amérique laisse émerger beaucoup d'elle-même dans un stade de base-ball, sur un terrain de golf, sur un champ de courses ou autour d'une table de pocker, Bali fait largement surface dans une arène de coqs. Car c'est en apparence seulement que des coqs se battent ici. En réalité ce sont des hommes».[97]

On trouve ici cette sorte de dialectique qui est inhérente à la démarche herméneutique: la dialectique de la structure profonde et de la surface, de l'apparence et de la réalité, du signifiant et du signifié, de la langue et de la parole. Le rôle des sciences sociales, comme celui de la psychanalyse, est d'aller de la surface à la réalité profonde et de l'apparence à la réalité structurelle, du signifiant au signifié. Pour comprendre une civilisation, il faut la voir dans ses manifestations collectives, qui *disent quelque chose* qui resterait autrement inconnaissable. Ainsi les coqs sont-ils des «expressions symboliques et des amplifications du moi de leur propriétaire».[98]

Geertz se livre à une interprétation des actions humaines (l'organisation des combats de coqs), opération intellectuelle inséparable d'une interprétation des interprétations que les acteurs (les Balinais) font de leur propre environnement et de leurs propres pratiques. Ainsi «les

95 RICŒUR, 1997.
96 Nous utilisons ici le texte de la traduction française parue dans la revue *Le Débat,* 7, 1980, p. 86–146. Cf. GEERTZ, 1980.
97 GEERTZ, 1980, p. 92–93.
98 *Ibid.,* p. 96.

Balinais voient bien des choses dans les coqs de combat : eux-mêmes, leur ordre social, la haine abstraite, la virilité, la puissance démoniaque ; mais ils voient aussi l'archétype de la vertu et du rang, le joueur arrogant, résolu, enragé d'honneur, le joueur en qui brûle la vraie flamme, le prince Ksatria ».[99]

Geertz s'inscrit résolument dans le sillage des sciences sociales compréhensives, dans la tradition wébérienne renouvelée par le paradigme du texte de Ricœur-Taylor : « L'analogie avec le texte, soulevée maintenant par les spécialistes en sciences sociales est, de quelque façon, la plus vaste des refigurations récentes de la théorie sociale, la plus aventureuse et la moins bien développée ».[100] Il considère explicitement la culture comme un assemblage de textes, ce qui permet de traiter, au niveau scientifique, « les formes culturelles comme des textes ».[101] Ces textes sont eux-mêmes des interprétations, ce qui situe toujours l'analyste dans une situation de double herméneutique (Giddens) ou, comme le dit plaisamment Geertz, en situation où « l'anthropologue s'efforce de lire par-dessus l'épaule » des acteurs sociaux.[102] Geertz estime que le combat de coqs pour la culture balinaise, à l'instar du *Macbeth* de Shakespeare pour la nôtre, permet de mettre en scène « un événement typique ou universellement humain », ce qui, dans la tradition de la *Poétique* d'Aristote, fut longtemps considéré comme la valeur propre des œuvres d'art.[103] Ainsi le fait social, comme le fait esthétique, déploie les possibles visages de l'homme sous forme archétypale ou sous forme idéal-typique. Par là, l'anthropologie herméneutique reste fidèle à la vision de l'herméneutique philosophique en considérant que la compréhension de soi est médiatisée par la compréhension des œuvres. Geertz, comme Ricœur, dépasse le psychologisme de Dilthey qui ambitionnait de retrouver l'esprit du créateur de l'œuvre. L'anthropologue cherche néanmoins à rejoindre un autre esprit, celui d'une civilisation ou d'un univers social, l'*éthos* selon le concept de la tradition wébérienne.[104] La méthode elle-même de l'anthropologie ethnographique, que Geertz nomme la « description

99 *Ibid.*, p. 130.
100 GEERTZ, 1986, p. 41.
101 GEERTZ, 1980, p. 139–140.
102 *Ibid.*, p. 145.
103 *Ibid.*, p. 142.
104 Au sujet du concept d'*ethos*, on se reportera à GEERTZ, 1973, ch. 5 « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols ».

dense» *(thick description)*[105] condense en une brillante synthèse les diverses exigences de la phénoménologie (l'exigence de description), de la sociologie wébérienne (l'analyse des significations sociétales), de la psychanalyse (l'analyse clinique). A cet égard, les travaux de Geertz constituent peut-être la meilleure illustration de la raison herméneutique dans les sciences sociales.

Conclusion

Un consensus semble exister de nos jours pour estimer que la coupure radicale postulée par Dilthey entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit n'est plus guère tenable. Dans la foulée, la séparation tranchée entre l'explication et la compréhension est également récusée au profit d'une complémentarité. Max Weber déjà affirma son intention d'intégrer les deux concepts d'explication et de compréhension: «Nous appelons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation *(deutend verstehen)* l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets».[106] Ricœur considère le rapport entre explication et compréhension selon la belle métaphore de deux arches d'un même pont.[107] Selon le philosophe français, l'explication est le moment méthodique – que l'on peut rapprocher de notre concept d'herméneutique analytique – alors que la compréhension serait le moment non méthodique[108] culminant dans l'appropriation du sens par le sujet, et donc dans le moment que nous avons appelé celui de l'herméneutique existentiale.

Selon le philosophe des sciences S. Toulmin, les dichotomies diltheyennes doivent être abandonnées non pas au profit d'une vision positiviste dans la ligne de Durkheim qui réduirait les faits sociaux à des choses, mais pour la raison strictement inverse que les sciences de la nature sont également des entreprises qui «construisent» leur objet, qui intègrent une perspective interprétative et pour lesquelles l'approche herméneutique est donc pertinente.[109]

Cet aspect de *construction* de l'objet de la science est selon toute vraisemblance ce qui donne une unité à toute la démarche scientifique,

105 GEERTZ, 1973, p. 3–30.
106 WEBER, 1971, p. 4.
107 RICŒUR, 1986, p. 158.
108 RICŒUR, 1971, p. 181.
109 TOULMIN, 1983, p. 100.

sciences de la nature et sciences sociales confondues. Raymond Boudon estime que la construction de modèles explicatifs « est une activité essentielle des sciences de la nature »,[110] de même qu'elle est une « activité essentielle de l'historien », ainsi que de l'économiste.[111] Elargissant son propos, Boudon ajoute :

> « Rien pourtant dans l'essence des sciences sociales ne leur interdit de répondre à son objectif essentiel : *expliquer* les phénomènes sociaux et pour ce faire, emprunter la même voie que toutes les autres disciplines : construire des m.g. La preuve, c'est tout d'abord qu'on relève facilement dans la sociologie classique et moderne de nombreux m.g. Plus même : dans cette discipline comme dans les autres, les travaux marquants, ceux qui suscitent intérêt et discussion sont presque toujours des m.g. ».[112]

Dans la mesure où les modèles impliquent une sémantique, on peut apparenter leur construction à la démarche de *l'herméneutique poétique* : invention de concepts et développement de ceux-ci en un corps de propositions permettant d'expliquer des phénomènes autrement énigmatiques. Cette démarche est clairement lisible au cœur même de l'un des bastions syntaxiques les plus formalisés des sciences économiques et sociales, la *théorie des jeux.* Celle-ci s'appuie en effet sur une narration initiale comme celle des deux personnages arrêtés par la police et mis dans des cellules différentes pour les empêcher de communiquer qui fonde le fameux *dilemme du prisonnier.* La construction mathématique prendra ici appui sur une matière sémantique et narrative élaborée dans un effort poétique, sur une construction typique de l'herméneutique dans la mesure par exemple où elle permet de voir des acteurs sociaux dans une situation spécifique de négociation *comme* les prisonniers de la narration et pris dans les mêmes contraintes logiques et systémiques.

Il y a donc un sens non trivial à parler de la raison herméneutique dans les sciences sociales : des moments décisifs de toute recherche sont de nature intrinsèquement herméneutique. En premier lieu, la décision principielle de savoir dans quel paradigme on s'inscrit, de quelle tradition (durkheimienne, wébérienne, etc.) on se réclame. Ensuite, le type d'analogie particulière auquel on recourt pour penser l'objet, pour lui donner sens. Ces choix terminologiques axiomatiques permettent

110 BOUDON, 1991, p. 162.
111 *Ibid.*, p. 164–165
112 *Ibid.*, p. 168–169. Boudon abrège en m.g. le concept de *modèle-générateur* défini comme un « ensemble de propositions *acceptables* d'où l'on déduit l'*explanandum* » (*ibid.*, p. 162).

la construction de modèles explicatifs et génèrent des connaissances renouvelées. Toute la rigueur méthodologique du traitement mathématique des données peut être par ailleurs conservée dans la mesure où un rapport sémantique est établi entre structures numériques et structures en langage ordinaire. Ce lien sémantique doit absolument être réalisé, non seulement pour rendre la science accessible au plus grand nombre, mais parce que le langage ordinaire constitue en définitive l'ultime lieu de l'intelligibilité du monde social.

Bibliographie

BALL, T. (1987) « Deadly Hermeneutics ; Or, *Sinn* and the Social Scientist », in *id.* (éd.) *Idioms of Inquiry : Critique and Renewal in Political Science,* Albany, State University of New York Press

BAUMANN, Z. (1992) *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding,* Aldershot, Gregg Revivals (1978)

BERNSTEIN, R. (1985) *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis,* Philadelphie, University of Pennsylvania Press

BERTEN, A. (1990) « Démocratie, convention et inférence », *Cahiers de philosophie politique et juridique,* 18, p. 127–151

BLEICHER, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique,* Londres, Routledge and Kegan Paul

— (1997) « Invention and community. Hermeneutic politics in Europe », in CARVER, T. & HYVÄRINEN, M., *New Interpretive Methodologies,* Londres, Routledge, p. 143–157

BOUDON, R. (1983) *La logique du social, introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette (réédition coll. Pluriel)

— (1991) « Sciences sociales et société (ou comment rehausser le prestige des premières auprès de la seconde) », in DE LAUBIER, P. FRAGNIERE J.-P. & KELLERHALS, J., *Pratiques des solidarités. Hommage au professeur Girod,* Lausanne, Réalités sociales, p. 161–175

— (éd.) (1993) « Introduction », in LAZARSFELD, P. F., *On Social Research and its Language,* Chicago et Londres, The University of Chicago Press

BROWN, R. (1989) *Clefs pour une poétique de la sociologie,* Arles, Actes Sud

BULTMANN, R. (1970) *Foi et compréhension. L'historicité de l'homme et de la révélation, Paris*, Seuil

CHAZEL, F. (1990) « L'analogie et ses limites », in DUPRAT, G. (dir.), *Connaissance du politique*, Paris, PUF, p. 181–213

CICOUREL, A. (1973) *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction,* Harmondsworth, Penguin Education

COLLIOT-THELENE, C. (1992) *Le désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber,* Paris, Minuit

DALLMAYR, F. R. & MCCARTHY, TH. A. (1977) *Understanding and Social Inquiry,* Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press

DASTUR, F. (1991) «De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique», in GREISCH, J. et KEARNEY, R. (dir.) *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique,* Paris, Cerf, p. 37–50

DE MURALT, A. (1958) *L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien,* Paris, PUF

DEUTSCH, K. (1966) *The Nerves of Government. Models of Political Communication and Control,* New York, The Free Press

DILTHEY, W. (1995) «La naissance de l'herméneutique», in *Ecrits d'esthétique,* Paris, Cerf

DOWNS, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy,* New York, Harper & Row

DURAND, G. (1996) *Introduction à la mythodologie. Mythes et société,* Paris, Albin Michel

DURKHEIM, E. (1992) *Les règles de la méthode sociologique,* Paris, PUF

DWORKIN, R. (1988) «L'impact de la théorie de Rawls sur la pratique et la philosophie du droit», in AUDARD, C. et al. (dir.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls,* Paris, Seuil

ECO, U. (1992) *Les limites de l'interprétation,* Paris, Grasset

EVERAERT-DESMEDT, N. (1990) *Le procesus interprétatif, introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce,* Liège, Pierre Mardaga

GADAMER, H.-G. (1976) *Vérité et Méthode,* Paris, Le Seuil

— (1982) *L'art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique,* Paris, Aubier Montaigne

— (1996) *Vérité et Méthode,* Paris, Le Seuil (nouvelle édition)

GEERTZ, C. (1980) «Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais», *Le Débat,* n° 7, p. 86–146

— (1973) *The Interpretation of Cultures,* New York, Basic Books

— (1986) *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir,* Paris, PUF

GIDDENS, A. (1982) *Profiles and Critiques in Social Theory,* Berkeley – Los Angeles, University of California Press

— (1987a) *Social Theory and Modern Sociology,* Cambridge, Polity Press

— (1987b) *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration,* Paris, PUF

GINZBURG, C. (1980) «Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice», *Le Débat,* n° 6, p. 3–44

GREISCH, J. (1985) *L'Age herméneutique de la raison,* Paris, Cerf

GRONDIN, J. (1993) *L'universalité de l'herméneutique,* Paris, PUF

GUSDORF, G. (1988) *Les origines de l'herméneutique,* Paris, Payot

HABERMAS, J. (1987a) *Logique des sciences sociales et autres essais,* Paris, PUF

— (1987b) *Théorie de l'agir communicationnel.* Tome 1: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société,* Paris, Fayard

— (1997) *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* Paris, Gallimard

HEELAN, P. A. (1997) «L'herméneutique de la science expérimentale: La mécanique quantique et les sciences sociales», in SALANSKIS, J.-M., RASTIER, F., SCHEPS, R. (dir.), *Herméneutique: textes, sciences. Cerisy,* Paris, PUF, p. 277–292

HEIDEGGER, M. (1979) *Sein und Zeit,* Tübingen, Max Niemeyer

HERMAN, J. (1983) *Les langages de la sociologie,* Paris, PUF

JACQUES, F. (1993) «Interprétation et textualités», in GREISCH, J. (dir.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison,* Paris, Beauchesne, p. 179–209

JAUSS, H. R. (1978) *Pour une esthétique de la réception,* Paris, Gallimard

KEARNEY, R. (1984) *Poétique du possible,* Paris, Beauchesne

KELLERHALS, J. (1991) «Les images du juste: relations interpersonnelles et normes de justice distributive», in DE LAUBIER P., FRAGNIERE J.-P. & KELLERHALS, J., *Pratiques des solidarités. Hommage au professeur Girod,* Lausanne, Réalités sociales, p. 201–220

KIERKEGAARD, S. (1993) *La Reprise,* édition établie par R. Boyer, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins

LADRIÈRE, Jean (1991) «Herméneutique et épistémologie», in GREISCH, J. & KEARNEY, R. (dir.) *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique,* Paris, Cerf, p. 107–125

LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1985) *Les métaphores dans la vie quotidienne,* Paris, Minuit

LAZARSFELD, P. F. (1970) *Philosophie des sciences sociales,* Paris, Gallimard

— (1971) *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris, Gallimard

— (1993) *On Social Research and its Language,* Chicago – Londres, The University of Chicago Press

LUHMANN, N. (1984) *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie,* Frankfurt a. M., Suhrkamp

MOON, J. D. (1975) «The Logic of Political Inquiry: A Synthesis of Opposed Perspectives», in GREENSTEIN, F. I. & POLSBY, N. W. (éd.) *Handbook of Political Science,* Vol. 1: Political Science: Scope and Theory, Reading (Mass.), Addison-Wesley, p. 131–228

OSSIPOW, W. (1981) «Pouvoir et vérité: la transformation du discours politique dans l'Église», in MICHEL, M. (dir.), *Pouvoir et Vérité,* Paris, Cerf, p. 231–247

PARSONS, T. (1969) «On the Concept of Political Power», in *Politics and Social Structure,* New York, The Free Press

PIAGET, J. (1961) *Le jugement moral chez l'enfant,* Paris, PUF

RABINOW, P. & SULLIVAN, W. M., (éd.) (1987) *Interpretive Social Science,* Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press,

RANCIERE, J. (1992) *Les noms de l'histoire. Essais de poétique du savoir,* Paris, Seuil

RICŒUR, P. (1965) *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Seuil

— (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Paris, Seuil

— (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris, Seuil

— (1997) *L'idéologie et l'utopie,* Paris, Seuil

ROIG, CH. (1977) *Symboles et société, introduction à la politique des symboles d'après l'œuvre de Kenneth Burke,* Berne, Lang

— (1980) *La grammaire politique de Lénine. Formes et effets d'un discours politique,* Lausanne, L'Age d'Homme

— (1990) « Rhétorique et analyse socio-politique », in DUPRAT, G. (dir.), *Connaissance du politique,* Paris, PUF, p. 97–133

SARTRE, J.-P. (1995) *Réflexions sur la question juive,* Paris, Gallimard (réédition)

SCHUTZ, A. (1970) *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings,* edited by H. R. Wagner, Chicago – Londres, The University of Chicago Press

SOEFFNER, H.-G. (1989) *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik,* Frankfurt a. M., Suhrkamp

TAYLOR, CH. (1977) « Interpretation and the Sciences of Man », in DALLMAYR, F. R. & MCCARTHY, TH. A. (1977) *Understanding and Social Inquiry,* Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press, p. 101–131

TOULMIN, S. (1983) « The Construal of Reality : Criticism in Modern and Postmodern Science », in MITCHELL, W. J. (éd.) *The Politics of Interpretation,* Chicago, The University of Chicago Press, p. 99–117

WALZER, M. (1987) *Interpretation and Social Criticism,* Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard UP

— (1997) *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil

WARNKE, G. (1992) *Justice and Interpretation,* Cambridge, Polity Press

WEBER, M. (1963) *Le savant et le politique*, introduction de R. Aron, Paris, Union générale d'éditions

— (1971) *Economie et société,* Paris, Plon

— (1992) *Essais sur la théorie de la science,* Paris, Plon