

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Symbolisme et reconnaissance. Au-delà du holisme et de l'individualisme

- Supplément du MAUSS - Articles -
Date de mise en ligne : lundi 7 décembre 2009

Description :

Michel Freitag (1935-2009), sociologue d'origine suisse ayant fait carrière à l'Université du Québec à Montréal où il a enseigné à partir de 1970, a laissé une œuvre marquante et fondatrice de l'École de Montréal. De gauche sans être marxiste, il fut un ami du MAUSS et un collaborateur important dans sa revue. Le débat relancé sur la question du holisme et de l'individualisme, nous l'avons contacté afin qu'il nous autorise à publier ses idées sur le sujet. Touché par l'initiative, M. Freitag nous a gentiment offert cette version inédite d'un article datant de 1994. Nous étions alors sans savoir que la mort l'emporterait subitement, dans la matinée même où ce texte nous fut envoyé. Auteur d'une théorie générale de la société consignée notamment dans *Dialectique et société*, la place qu'il accorde aux modes de reproduction formels de la société lui a valu d'être rangé du côté des théories holistes donnant préséance à la société sur les individus et leur liberté d'agir, ce dont il se défend. Ce texte aborde la question de front et constitue un testament important de sa pensée. Peut-être le plus synthétique. C'est avec beaucoup d'émotion que nous publions ce texte en hommage à son auteur, et nous en profitons pour saluer tous ceux qui se sentaient près de Michel Freitag, en pensée et en œuvre. (François Gauthier).

Cet article est suivi d'un commentaire de Pascal Michon, sous forme d'hommage.

Je voudrais montrer, dans un premier temps, la nécessité pour la sociologie de procéder à une double référence ontologique [1] à l'action subjectivement significative et à la société comprise comme totalité. Plus précisément, il s'agit d'asseoir philosophiquement l'exigence de leur conciliation dialectique dans la reconnaissance de l'objectivité des médiations des pratiques sociales.

Un acquis de la démarche critique de **Kant** consiste dans la mise en évidence de l'a priorité du moment subjectif dans la constitution phénoménale du monde objectif. Mais la déduction transcendantale kantienne, qui fait de l'intuition sensible l'ultime médiation et la forme la plus passive de l'accès cognitif à l'empiricité phénoménale du monde extérieur, a pour corollaire le fait de refermer l'univers existentiel de la normativité (et donc de la socialité) sur le seul principe actif de la liberté individuelle. C'est à ce principe transcendantal, lui aussi subjectif et également déshistorisé, que se trouvent rapportées aussi bien la constitution du sujet éthique individuel que la formation d'un monde moral et politique collectif. Du même coup, la séparation moderne du domaine de la connaissance de l'être et des horizons du devoir-être normatif et du pouvoir-être expressif se voit sanctionnée en droit de manière transcendantale et en fait de manière positive et catégorique, en même temps qu'est consacrée la scission entre l'individualité transcendantale - qui a son fondement dans la liberté - et la société - dont la constitution factuelle et historique ressortit du royaume empirique de la nécessité [2]. Sur le plan transcendantal du fondement des normes, toute médiation entre la personne individuelle et autrui se trouve en effet réduite à l'acte de la reconnaissance formelle et universelle de la liberté d'autrui. Envisagée à partir de là, la sociologie - qui reste à naître - ne pourra donc être qu'une science naturelle dont l'objet empirique (l'empiricité contingente des mœurs et des usages collectifs) est entièrement séparé de celui que s'assigne la doctrine éthico-politique idéaliste de la réalisation de la liberté. L'opposition catégorique qui séparait l'accès au monde empirique naturel et la construction du monde éthique proprement humain [3], se trouve ainsi reproduite à l'intérieur de ce dernier, comme séparation du fait et du droit, et en fin de compte, comme séparation du domaine de la personne et de celui de la société, puisque le second ne peut être à proprement parler humanisé qu'à travers sa réduction ou plutôt son élévation (son *Aufklärung*) au niveau du premier [4].

C'est aussi, il me semble, un acquis irréversible de la dialectique phénoménologique **hégélienne** que d'avoir réinscrit ce moment a priori, à caractère subjectif et épistémique, qu'avait dévoilé la réflexion critique kantienne dans le devenir ontologique de la réalité comprise dans sa totalité comme le devenir de l'Esprit, identifié au devenir de l'Être. Par cette réinscription ontologique du moment a priori de la subjectivité, Hegel mettait fin aussi aux diverses modalités de la séparation catégorique, radicale, substantielle, entre sujet et objet, monde humain et monde naturel, droit et fait, individu et société, qui avaient caractérisé la philosophie idéaliste de Kant. Chez Hegel, les termes de ces antinomies devenaient des moments dont l'opposition même était constitutive de la réalité, et ne pouvaient désormais se soutenir dans l'existence qu'à travers leur opposition et le déploiement des médiations dans lesquelles cette opposition se trouvait en même temps établie de manière réelle-concrète et dépassée.

Je voudrais encore évoquer la troisième voie que représente dans la philosophie moderne l'empirisme positiviste et son pendant éthico-normatif **utilitariste**. Dans l'utilitarisme philosophique, la liberté subjective se présente essentiellement sous la forme empirique de la liberté de choisir, et son déploiement phénoménal est virtuellement rationalisable sous la forme d'un calcul, à condition que cette liberté de choisir pût s'exercer dans un monde ou un environnement objectif où toutes les valeurs servant de finalités à l'action auraient elles-mêmes été réduites à un commun dénominateur. Or ce commun dénominateur n'est rien d'autre, objectivement, que celui de la valeur telle qu'elle est constituée dans l'univers d'une économie de marché, et subjectivement, celui de l'intérêt qui trouve dans la valeur sa commune mesure. Sous de tels postulats, le monde socio-normatif, c'est-à-dire la société, à moins de tomber dans le domaine de l'irrationnel, tend virtuellement à être appréhendé sous le seul paradigme de l'économie, telle qu'elle a été développée en tant que science morale et politique à partir d'Adam Smith [5].

Je ne m'arrêterai guère ici [6] à la critique de l'empirisme utilitariste ni à celle du positivisme sociologique auquel il procure un champ adéquat d'objectivité. Je relèverai par contre qu'en-deçà et au-delà de la tentation positiviste

commune à toutes les sciences sociales, aucune discipline ne connaît mieux que la sociologie l'exigence d'une conciliation de la doctrine kantienne des a priori subjectifs (centrée sur l'individu) et de leur objectivation ontologique et historique hégélienne (centrée sur la société comprise comme totalité concrète), parce qu'aucune ne l'a rencontrée de manière plus pressante et fréquentée de façon plus quotidienne. Elle l'a rencontrée en particulier sous la forme de l'opposition entre une science de l'action (Weber) et une science des structures, que ces dernières soient comprises de manière substantielle (Marx et Durkheim) ou formaliste (Lévi-Strauss). Mais, du même coup, aucune peut-être ne s'en est aussi trouvée plus déchirée dans la compréhension de ses finalités, dans la conception de son objet et dans le choix de ses méthodes. Il échappe à l'objectif de cet article de tenter ne serait-ce qu'un bref inventaire des multiples formes sous lesquelles ce déchirement s'est présenté [7]. Par contre je voudrais apporter quelques clarifications sur le lien incontournable de dépendance réciproque, ou mieux, d'interaction dialectique, qui existe entre le mode de compréhension ontologique de la réalité sociale et les choix épistémologiques et méthodologiques que le sociologue est amené à faire, ainsi que sur la portée historique et donc elle-même ontologique qui est attachée à ces choix.

La définition ou la délimitation de mon objet comportera donc ici deux restrictions d'importance. La première est que j'aborderai la question des sciences sociales ou des sciences humaines en laissant derrière moi, comme résolue, la question classique du positivisme. [8] Ensuite, je me référerai seulement, en parlant des sciences sociales, aux démarches qui visent à la connaissance de la réalité humaine, sociale et historique comprise dans sa triple dimension cognitive, normative et expressive. En effet, le positivisme et l'utilitarisme classiques, à visée cognitive-explicative, ont été - surtout avec l'hégémonie croissante que les *social sciences* américaines ont exercée sur le développement méthodologique et professionnel des sciences sociales depuis une cinquantaine d'années - partout débordés par une nouvelle attitude pragmatique orientée vers la prise en charge directe du social et de ses problèmes par des experts. Dans ce sens, la plus grande part des activités des sciences sociales (recherche, prévision, programmation, intervention, évaluation) ressortissent maintenant immédiatement des nouvelles modalités de régulation et de reproduction technocratiques qui se sont en grande partie substituées aux formes politiques et institutionnelles de régulation qui caractérisaient l'Etat moderne. Mais ce n'est pas de cet immense réseau d'activités techniques sur l'opération continue duquel le fonctionnement de nos sociétés repose désormais qu'il sera question ici [9].

Dans la perspective qui est la nôtre pour tous ici d'un maintien ou d'un rétablissement d'une perspective théorique dans la définition des sciences sociales, je voudrais traiter de trois questions qui me paraissent figurer parmi les plus fondamentales qu'elles affrontent aujourd'hui - et auxquelles elles étaient d'ailleurs confrontées depuis leur naissance, même lorsqu'elles les évitaient stratégiquement ou qu'elles les refoulaient dogmatiquement au nom du positivisme scientifique.

1. La première de ces questions est celle du mode d'être de la réalité sociale, en tant qu'elle implique nécessairement (transcendamment) non seulement une référence à l'individu humain et aux particularités des conditions sociales dans lesquelles il évolue, mais aussi à l'unité de la société comprise comme totalité. Les trois aspects qui paraissent immédiatement problématiques dans une telle formulation touchent au mode de constitution de l'individu social (la personne), au mode d'existence de la totalité sociétale, et au mode des rapports entre individus et société, [10] et le noeud de la réponse que je chercherai à leur apporter résidera dans le concept de l'objectivité transcendante des médiations qui régissent significativement les pratiques sociales.

2. La deuxième question que je veux aborder est celle du rapport entre la description et l'interprétation dans l'analyse objective et critique de la réalité sociale comprise dans sa dimension significative. Elle aussi se noue autour de la question de l'objectivité des médiations. On verra que la connaissance interprétative de ces médiations objectives est toujours déjà présumée par toute description et compréhension aussi bien des accomplissements significatifs des sujets sociaux que des caractéristiques structurelles concrètes des sociétés et de leurs transformations historiques.

3. Je tenterai enfin de dégager la conséquence proprement méthodologique impliquée dans les solutions apportées aux deux questions précédentes, et qui conduit selon moi à reconnaître un privilège méthodologique à la démarche

typologique dans la reconstruction interprétative non seulement des formes de l'action, mais aussi directement des structures signifiantes qui les médiatisent. Le concept d'idéaltype sera alors compris dans une perspective réaliste, et non pas nominaliste comme chez Weber par exemple, ou encore formaliste ou opérationnelle, comme chez Parsons. Polémiquement, un des aspects essentiels de cette question touchera à la possibilité d'une réduction ou d'une reconstruction rationnelle et universalisante (nomologique) des engagements significatifs, normatifs et expressifs des acteurs sociaux qui ne fasse pas tout simplement l'impasse sur le caractère idiosyncrasique et toujours contingent des médiations culturelles et institutionnelles objectives auxquelles non seulement les actions sociales se réfèrent significativement (hors du cas limite que représente la rationalité instrumentale) mais auxquelles renvoie aussi et d'abord le procès réel de constitution des personnes sociales concrètes [11]. C'est d'ailleurs peut-être ici, en face de cette réduction rationnelle-instrumentale de l'interprétation de l'action sociale, que le problème du rapport entre l'individu et la société et celui du rapport pratico-idéologique entre le discours sociologique et le développement historique de la société se posent avec le plus d'évidence et d'acuité.

Dans l'examen de ces trois questions, je m'en tiendrai au niveau des principes, tels qu'ils peuvent être dégagés par une réflexion ontologique sur la société et par une critique épistémologique de la sociologie.

I. Individus et société : l'objectivité des médiations significatives des pratiques sociales.

A). Evidences communes et problèmes fondamentaux touchant à la nature de la réalité sociale.

Je commence par prendre acte explicitement de quelques évidences qui soutiennent toute la suite de mon propos et qui sont je pense partagées au moins implicitement par tous les participants à ce colloque [12], lors même qu'ils se refuseraient à en reconnaître le caractère ontologique.

La première de ces évidences est que la réalité spécifiquement sociale est constituée d'activités humaines ayant un caractère significatif [13] pour les acteurs sociaux - quelle que soit par ailleurs leur dépendance à l'égard de toutes sortes de déterminations qui peuvent ou non échapper à leur conscience réfléchie, et quelle que soit aussi leur propre appartenance à des entités collectives ou à des procès objectifs en tant qu'agents. Cette proposition comporte sa réciproque dans l'affirmation selon laquelle seuls des sujets singuliers peuvent ainsi s'engager dans des activités significatives et être porteurs ou sujets d'actes signifiants. En un mot, la fonction de signification est indissociable d'une individuation subjective. Ce qui est problématique ici par contre, c'est la nature et donc le mode de constitution de cette signification et de cette individuation. Ce problème est le même que celui de savoir si la signification de l'action peut être analysée et comprise par simple référence aux motifs subjectifs des individus, et donc si elle est, dans ce sens, rabattable sur les individus.

Une deuxième évidence touche à la symbolique ou au caractère conceptuel de la signification humaine. On s'entendra en effet pour reconnaître que lorsque nous parlons en sociologie d'action significative, ce n'est pas spécifiquement à l'ordre de l'orientation immédiatement affective, voire même à celui de la détermination pulsionnelle ou instinctive de l'agir humain, que nous faisons référence [14] - quoique ces aspects soient toujours plus ou moins impliqués dans la motivation et la signification et ne soient nullement à exclure de la description et de l'interprétation sociologique (on peut penser ici au type de l'action émotive de Weber), puisque de toute façon le sujet social a évidemment un sujet biologique comme substrat. Mais nous admettons que ce qui est propre à l'action humaine - comme Marx malgré son matérialisme le reconnaissait lui aussi lorsqu'il comparait l'ouvrage de l'araignée et celui de l'architecte - c'est de s'orienter vers ses objets (personnes, choses, relations, fins, réflexion sur soi du sujet) par la médiation de représentations conceptuelles ayant la propriété fondamentale de réaliser l'anticipation universalisante, catégorielle, des objets, des actions, des fins et des relations sous la forme d'objets de pensée qui peuvent être

considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes indépendamment de tout rapport empirique, sensible et actuel avec les choses, les actes, les formes ou les fins [15] qui leur correspondent et sont subsumés en eux. Ici, ce qui est problématique derrière cette évidence phénoménale, c'est encore une fois la nature et le mode de constitution de tels objets de pensée, et tout spécialement la question de la nature et de l'origine de l'universalité formelle et de la pure virtualité qui les habitent. Car de tels objets de pensée en viennent à nous paraître adhérer a priori aux objets particuliers de notre expérience, comme s'ils leur appartenaient en propre et en émanaient, de telle façon que ces derniers nous paraissent posséder en et par eux-mêmes une signification pour nous, signification immanente que nos concepts ne feraient alors que nous révéler (*alétheuein*, dévoiler, sortir de l'oubli). Car pour nous, un chien singulier est bien un chien et son genre lui appartient bien en propre. Imaginons un instant les ravages que produirait le rasoir d'Occam si on l'appliquait systématiquement dans la vie sociale effective et non seulement tour à tour à de petits problèmes locaux saisis toujours isolément les uns des autres, le reste du monde restant toujours substantiellement à sa place ou dans son être propre : ce serait la destruction du symbolique, et donc de notre genre propre, humain et social.

La troisième évidence concerne la contextualité de toute action ou expression humaine significative [16]. Il s'agit là du pendant objectif de la liberté dont tout sujet humain doit être investi (fût-ce de façon toujours en partie contrafactuelle) dès le moment où une signification subjective est reconnue à ses actes aussi bien pratiques que discursifs. Avec les seules exceptions du rattachement explicatif d'un fait à une loi ou à une régularité universelle (son explication nomologique, dans laquelle l'intentionnalité de l'engagement subjectif de l'acteur ou de l'énonciateur n'est plus reconnue), et de l'interprétation purement logique et analytique et donc tautologique d'un énoncé (interprétation qui est alors par définition décontextualisée existentiellement, spatialement et temporellement), toute appréhension compréhensive du sens d'une action ou d'une expression discursive implique la prise en considération du contexte de cette action, tel qu'il apparaît circonstanciellement à l'acteur lui-même et tel qu'il justifie pour celui-ci et virtuellement pour autrui la signification qui est donnée à cette action ou à cet énoncé existentiel. Dans ce sens, il n'y a d'action significative que singularisée dans et par un contexte existentiel spatio-temporel, normatif, etc. [17], et c'est bien à cette donnée fondamentale que s'était référé le débat dans lequel les disciplines idiographiques et nomothétiques avaient été mises en opposition [18]. Mais une fois que cela est admis, ce qui devient problématique, c'est le rapport entre la singularité de tout contexte existentiel d'expérience, la particularité sous laquelle il est toujours subsumé par le sujet pour se trouver investi d'une signification intersubjective, et la prétention d'universalité et d'objectivité qui habite l'expression d'une telle signification, en tant qu'elle prétend nécessairement transcender tout contexte particulier et s'adresser à des sujets qui ne font pas directement partie des limites spatio-temporelles de l'expérience existentielle à laquelle elle se réfère (et tel est bien le caractère spécifique de la signification pour l'être humain, par contraste avec l'immédiateté de l'expérience de l'animal). La réponse sera, ici, qu'il n'y a pas de contexte en dehors d'un monde, et que ce monde n'est pas seulement la totalité virtuelle de tous les contextes possibles [19], mais qu'au contraire, chaque contexte ne peut être découpé qu'à l'intérieur d'un monde d'ores et déjà construit, donné et signifié comme totalité. Or, dans l'action et l'interaction proprement humaines, cette condition d'un monde commun est précisément celle de la préconstruction symbolique du monde, qui précède nécessairement toute pensée, toute communication et toute réflexion actuelles.

Je voudrais évoquer encore une dernière évidence dans laquelle baignent tous les acteurs de la vie sociale, et que les analystes scientifiques de cette vie sociale ne peuvent réfuter qu'en se plaçant eux-mêmes dans une situation de paradoxe existentiel. Cette évidence, qui était déjà impliquée dans les trois précédentes, je l'expliquerai sous la forme suivante : c'est qu'il n'y a de significations particulières qu'à l'intérieur d'une structure signifiante déjà donnée ou postulée (un univers où les multiples significations font sens), et que cette structure représente nécessairement l'instance ultime à laquelle renvoie tout débat sur la signification et toute activité d'interprétation ; par conséquent, elle bénéficie tout aussi nécessairement d'un préjugé d'unité synthétique et de totalité, cette double prétention à l'unité et à la totalité pouvant elle-même, bien sûr, valoir seulement dans l'ordre du droit et non dans celui du fait, et se présenter donc seulement, face à toute attitude critique, comme une exigence. Je dirai donc que d'un côté, l'univers de la signification postule l'existence d'une source commune, et que de l'autre, elle comporte toujours une ouverture sur la nécessité d'une synthèse totalisante par-delà toutes les déchirures que les conflits d'interprétation et, par-delà ceux-ci, les contradictions pratiques (et politiques), lui imposent sans cesse. On peut dire cela plus simplement de

manière négative : toute prétention de sens qui ne postule pas la possibilité d'un accord sur le sens est humainement irrecevable au niveau du débat critique sur le sens [20]. Si l'on admet cela, ce qui est ici problématique, c'est la manière dont une telle unité s'est constituée et maintenue à travers toutes les transformations évidentes des contenus sémantiques, cognitifs, normatifs et expressifs qui se sont trouvés englobés en elle et qu'elle vise toujours encore à réunir dans son giron en autant qu'une expression significative quelconque prétend faire sens .

Or il ne suffit pas d'invoquer ici, comme le font Habermas et Apel [21] dans une perspective kantienne, le caractère a priori des quatre prétentions formelles à la signification, à la vérité, à la véracité et à la justesse qui seraient inhérentes à tout discours humain (*Rede*). En effet, ils supposent que c'est sous la seule sanction transcendantale de ces prétentions que les questions du sens, de la vérité et de la normativité ou de la justice pourraient ensuite être renvoyées, pour leur solution, au procès pragmatique de la communication sans entraves entre individus, et donc aussi repoussées simplement vers l'avenir et donc remises à plus tard assorties de cette garantie purement formelle et procédurale. Car, comme l'a bien vu Gadamer [22], de tels a priori strictement formels et subjectifs ne veulent rien dire et n'engagent à rien en dehors du partage d'une culture symbolique substantielle, à caractère aussi bien cognitif que normatif et expressif - ce qu'il nomme lui-même un monde commun de préjugés - culture qui inclut déjà dans sa contingence advenue dans le monde des critères communs eux aussi substantiels de la signification, de la vérité, de la justice ainsi que de la reconnaissance et de l'appréciation des formes.

"Je peux maintenant résumer sous forme d'un tableau les évidences qui viennent d'être évoquées, ainsi que les problèmes sur lesquels débouche la critique lorsqu'elle part de ces évidences en les acceptant explicitement :

Evidences ontologiques	Problèmes
Caractère significatif de l'action, qui implique qu'elle soit rapportée à un sujet toujours singularisé existentiellement par son interprétation propre du sens de l'action et du code qui lui sert de matrice.	Mode de constitution de la signification et de l'individualité identitaire du sujet de tout acte signifiant.
Caractère symbolique ou conceptuel de la signification de l'action et de la communication humaines.	Mode du rapport entre l'univers symbolique, le monde réel et l'expérience existentielle du sujet.
Contextualité de l'action et de l'expression significative.	Rapport entre la singularité des contextes existentiels, la particularité des significations objectives impliquées dans leur description, et la prétention à une validité universelle des jugements.
Unité transcendantale du système de référence symbolique.	Mode de constitution ontologique et de justification épistémologique de cette unité transcendantale, à l'encontre du relativisme des jeux de langage .

B). L'Unité synthétique a priori des médiations significatives de la pratique.

J'aborde maintenant le point central de mon argumentation, auquel sont noués tous les autres : c'est celui de l'objectivité (transcendantale) des médiations significatives qui régissent toute pratique et interaction proprement humaines, médiations dont l'unité synthétique est au fondement de la constitution également synthétique des sujets sociaux, de la société et du monde compris comme « monde » pour l'esprit.

La seule difficulté en vertu de laquelle cette question de l'objectivité des médiations paraît échapper aux évidences communes des sciences sociales tient dans l'exigence d'une compréhension ontologique et épistémologique

dialectique de l'existence sociale. Or, le cours ordinaire de la vie sociale - et les sciences sociales ne s'y soustraient que dans un effort de réflexion critique - est dominé par l'exigence fonctionnelle d'une réification des sujets et des objets de la pratique, qui se manifeste précisément dans la fixation conceptuelle ou catégorique des termes signifiants, ainsi que par la mise en transparence corrélative des médiations symboliques, dont l'épaisseur ou le poids ontologique, la signifiante structurée et structurante propre se trouve justement projetée sur les objets référentiels de tout rapport significatif. Ainsi le sujet, dès qu'il s'appréhende réflexivement c'est-à-dire symboliquement, s'apparaît-il toujours d'abord à lui-même comme une personne ou un individu existant en lui-même et pour lui-même, et possédant en soi-même la source indécomposable de son identité [23], et c'est de la même manière qu'il perçoit autrui lorsqu'il l'appréhende dans sa normalité, comme un interlocuteur ou un protagoniste valable. Symétriquement, c'est le monde lui-même, dans son objectivité ou sa naturalité immédiate, dans son être-là, son être-devant-le-sujet, qui paraît à celui-ci être le porteur ou le détenteur des significations grâce auxquelles tous les autres sujets s'orientent eux aussi cognitivement, normativement et expressivement, d'une manière qui lui paraît parallèle à la sienne propre parce que précisément objective.

Ma seule tâche consistera alors ici à reprendre, pour l'appliquer aux médiations concrètes et indéfiniment diversifiées qui régissent la pratique humaine significative, l'argument critique que Kant avait réservé à l'examen des conditions formelles et universelles (abstraites) de la connaissance et de la moralité, et à montrer, à la suite de Hegel, comment on peut comprendre que ces médiations plutôt que d'être des facultés essentielles et invariantes des êtres humains, et tout en ayant cependant à l'égard de tout engagement significatif subjectif, une portée a priori et transcendante, n'en sont pas moins elles-mêmes les produits socialement fixés et objectivés de l'action humaine collective à travers l'histoire [24]. Ici, le problème de la reconnaissance va quitter le champ étroit des rapports interindividuels pour entrer dans celui du rapport entre la collectivité comprise dans son ensemble (et elle-même déjà structurée, hiérarchiquement, fonctionnellement ou autrement, non seulement de fait mais toujours aussi symboliquement [25]) et les médiations communes qui régissent les références significatives de ses membres dans les rapports qu'ils entretiennent aussi bien entre eux qu'avec le monde et avec eux-mêmes.

Qu'entendons-nous ici par médiations concrètes de la pratique ? Il ne sera pas possible de procéder à une description précise de ces médiations, de leurs formes et de leurs modes d'implication dans la régulation significative de l'action humaine, mais je voudrais au moins en donner un aperçu nominal. La première de ces médiations, à laquelle toutes les autres se rattachent directement ou indirectement en autant qu'elles restent elles-mêmes des médiations de l'action significative, est le langage commun. C'est donc principalement à lui que je me référerai dans la suite de mon argumentation. Dans le cours du développement historique, l'emprise directe du langage, en tant que système symbolique commun, a toutefois été relayée par deux ordres de médiations plus spécifiques : d'abord celles qui sont liées à l'autonomisation d'une structure séparée du *pouvoir* dans la société, lequel exerce alors sur celle-ci une emprise juridico-institutionnelle déjà réflexivement formalisée. Ensuite - et cela s'est opéré pour l'essentiel en corrélation directe avec le développement du pouvoir et de ses régulations institutionnelles - on a assisté au cours de l'histoire à la spécification d'une diversité de médiations attachées à l'autonomisation d'une pluralité de champs et de modes formellement distincts de la pratique sociale, comme les domaines ou instances de l'économie, du politique, du culturel, de l'art et de la science, etc. Mais dès l'origine de la vie sociale, le concept linguistique du langage ne suffit aucunement à épuiser la totalité des médiations symboliques qui régissent la pratique : les outils, les techniques, les oeuvres comprises en leur dimension esthétique-expressive, le corps et sa gestuelle, les vêtements et les parures forment si l'on peut dire des matières premières diversifiées dans lesquelles furent élaborées des langages symboliques particuliers, qui tous cependant renvoient par leur symbolique même à l'exigence d'une traduction et d'une interprétation linguistique. Ainsi, et je m'en tiendrai pour l'instant à ce constat très général, il n'y a de médiation significative que dans la mesure où les différents champs et les différentes formes dans lesquelles s'est déployée l'emprise d'une référence symbolique sur l'action humaine restent quelque part noués au langage commun. Dans son unité de principe, le langage est le socle de toute conceptualisation, de toute subjectivation et objectivation réflexive spécifiquement humaines. On acceptera donc que toutes les médiations significatives de la pratique humaine soient ici subsumées sous la double appellation des médiations culturelles-symboliques et des médiations politico-institutionnelles [26], et on tiendra pour admis que le concept de médiation, par opposition à ceux de moyen, de moyen-terme et bien sûr de détermination et de cause, implique le renvoi à cette instance unificatrice ultime et

unique qu'est le système symbolique-linguistique d'une société.

C'est par un bref examen de la fonction de conceptualisation du langage que je commencerai, en précisant d'emblée que ce terme est entendu ici dans un sens très large, qui englobe la totalité du champ de la représentation symbolique, et qu'il inclut donc ici les termes d'oppositions comme celles qui ont été faites entre image et concept, entre symbole et icône, ainsi qu'entre toutes les modalités de la signification (sémantique, pragmatique, lexicale, syntaxique, etc.) [27].

Par caractère conceptuel ou symbolique du langage (des mots, des expressions) je veux désigner cette capacité du langage de représenter non directement des choses (des sujets, des actions, des relations...) ni même des classes de choses, mais des idées. C'est alors dans la nature des idées [28] et dans les relations qui y sont impliquées que se dévoile la nature du langage. Et celle-ci exige que soit opérée dans la pure idéalité, c'est-à-dire en dehors de tout engagement ou contexte existentiel actuel, une quadruple mise en rapport dont chaque dimension renvoie aux autres et qui représente donc une unique structure synthétique : 1) entre un terme signifiant et tous les autres (selon un double rapport lexical et syntaxique [29] de différenciation et de construction ; 2) entre un sujet parlant (pensant, agissant) et tous les autres ; 3) entre un domaine d'objet et tous les autres, comme monde ; 4) entre le sujet et lui-même, c'est-à-dire entre tous ses actes particuliers et son identité réflexive unique. Je vais donc reprendre maintenant chacune de ces dimensions qui impliquent toutes un horizon de totalisation propre, pour montrer comment ces quatre horizons n'en forment qu'un seul : l'horizon du sens, le paysage commun du sens. Mais avant d'y parvenir, il faudra mettre encore en lumière comment, dans son idéalité même, le langage ou la pensée assume toujours une référence distanciée à des contextes existentiels singuliers, qui représentent donc cet au-delà de l'horizon objectif du langage, et cet en-deçà de la posture langagière des sujets, à partir duquel émerge, et sur lequel porte en fin de compte la mise en sens qu'opère le symbolique, cette mise en sens qui n'est rien d'autre que leur (re)mise en rapport au-delà de leur séparation.

1) *La constitution du système symbolique.* Montrer une chose du doigt n'est pas signifier cette chose c'est la signaler : toute signification est différentielle, elle renvoie négativement à d'autres qu'elle nie, et elle fait donc partie d'une structure de différenciation, par la médiation de laquelle chaque concept significatif parvient à se saisir des choses dans leurs différences et dans leur place propre. Mais, selon le seul jeu de la différence, le nombre des déterminations est infini et arbitraire. D'une manière ou d'une autre, les différences sont regroupées par classes et par genres. La différenciation s'inscrit ainsi aussi dans un ordre d'inclusions hiérarchiques. Aristote a associé ces deux modes de la détermination dans l'idéal logique de la définition selon la différence spécifique et le genre prochain (*differentia specifica* et *genus proximus*, dans la terminologie scolastique). Mais ce ne sont pas là, et de loin, les seuls modes selon lesquels le langage commun opère pour construire l'univers des significations. Michel Foucault, au début de *Les mots et les choses*, a montré l'importance fondamentale des procédés de mise en rapports métaphoriques et analogiques dans la construction des rapports significatifs, positifs et négatifs, qui caractérisaient selon lui l'épistémé de l'Europe prémoderne jusqu'à la Renaissance. Peut-être que l'inventaire de ces procédés de différenciation et d'ordination, de mise en rapports, à travers toutes les langues de culture qu'a développées l'humanité, serait à lui seul une tâche empiriquement inépuisable, et ceci d'autant plus qu'ils ne se laissent évidemment pas circonscrire tous dans un même système logiquement univoque, et qu'ils interfèrent sans cesse les uns avec les autres non seulement au niveau de la langue, mais aussi au niveau de la parole et du geste, du ton et de l'expression. Par conséquent toute parole, toute pensée et toute action significatives se trouvent dans leur signification même structurées virtuellement par l'ensemble du langage, à défaut de quoi elles seraient justement insignifiantes.

Cela n'exclut aucunement la liberté expressive, stratégique, opératoire, existentielle du sujet, mais au contraire la rend possible, en même temps que la structure même du langage n'existe que par la mise en oeuvre de cette liberté. Toute pensée, tout énoncé, toute action significative est un cheminement particulier - et à la limite irréductiblement singulier - dans la trame du langage, et cette trame elle-même ne reste vivante qu'à la mesure de ces trajets existentiels qui la parcourent sans cesse. On voit déjà bien ici quel est le mode de la complémentarité dialectique entre la structure d'ensemble et l'individu humain singulier, l'unité même de la structure renvoyant sans cesse aux actes de sens

particuliers qui s'y accomplissent et que seul peut guider l'engagement existentiel d'un sujet singulier. Ainsi, le langage n'a jamais d'autre sens que celui qu'y lit ou formule le sujet du langage, où qu'il s'y présente, où qu'il s'y meuve. Mais inversement, le sujet symbolique n'a pas lui non plus d'autre unité synthétique (hormis celle de sa conscience sensible, animale, qui est ontologiquement d'un autre niveau [30]) que celle qu'il conquiert sans cesse en s'engageant réflexivement dans le langage et en s'y reconnaissant lui-même à travers tous les chemins ou trajets de sens qu'il y parcourt ou qu'il y invente. Car c'est en vertu de cette interconnection généralisée des significations, constitutive du sens, que le sujet humain reste lui-même le même (*ipse*, avec sa connotation réflexive) où qu'il soit dans sa pensée ou dans son agir, et que toutes ses expériences significatives, parce qu'elles se déploient dans un même monde, le renvoient chacune toujours à lui-même, où qu'il soit situé en elles et où qu'il y porte son attention, ou quelle que soit encore la manière dont il s'y présente vis-à-vis d'autrui, quel que soit le masque (*persona*) qu'il revête devant lui [31].

C'est ainsi toute l'expérience existentielle du monde qui se trouve structurée symboliquement par le langage [32], de telle manière que l'univers signifiant du langage et l'univers signifié du monde paraissent toujours en fin de compte coïncider ontologiquement, et que le langage en tant que tel semble seulement manifester, comme en transparence, une signification immanente au monde lui-même, de telle sorte que la parole humaine semble dire l'essence signifiante des choses. [33]

2) *La constitution de l'identité et de l'intersubjectivité : la reconnaissance.* Le sujet de la parole est toujours-déjà [34] un sujet linguistique, constitué dans et par le langage, et toujours aussi face à lui dans sa propre liberté réflexive qui s'appuie elle-même sur sa conscience-de-soi sensible, organique. Je voudrais examiner ici comment cette constitution linguistique du sujet de l'expérience et de l'interaction symboliques implique en son cœur la reconnaissance d'autrui et la reconnaissance par autrui [35], et ceci surtout pour montrer, car il s'agit là du problème théorique qui est ici le plus stratégique, qu'il ne s'agit pas d'une reconnaissance empirique entre des sujets particuliers, mais d'une reconnaissance absolue, dans la mesure où, lorsqu'elle est accordée mutuellement entre des sujets particuliers d'interaction et d'interlocution, elle passe toujours déjà par leur commune reconnaissance du langage et du sens, et se trouve donc toujours déjà médiatisée par celle-ci. Car c'est en cette Reconnaissance seulement qu'ils se reconnaissent en tant que sujets de l'expérience humaine (cognitive, normative et expressive) d'un monde commun (naturel et social, actuel et historique) et donc aussi comme sujets de toute communication possible à propos de ce monde qui constitue leur horizon commun de sens et d'expérience et représente le référent commun de tous leurs échanges. Je précise que cette dimension de la reconnaissance n'est donc pas séparable de la dimension de la constitution linguistique d'un univers significatif diversifié et unifié dont je viens de parler, mais qu'elle est au contraire impliquée en elle comme un moment partiel d'une même structure ontologique et épistémique, et c'est pourquoi je l'ai déjà, nécessairement, anticipée dans le premier point.

La constitution du sujet symbolique du langage, de l'action significative et de la communication intersubjective comporte ainsi plusieurs dimensions que je ne ferai qu'évoquer brièvement ici. La plus visible est celle de la reconnaissance d'autrui en tant qu'il est lui-même reconnu comme *alter ego*. Il faut seulement insister ici sur le fait que, tout en ayant un aspect empirique, cette reconnaissance ne se réduit jamais aux différents actes de reconnaissance que les sujets accomplissent mutuellement au fil de leurs interactions communicatives quotidiennes, ni même, pour chacun d'eux, aux actes originels de la reconnaissance de l'enfant par la mère et le père à travers lesquels se seraient constituées une fois pour toutes la personnalité et l'identité impliquées ensuite dans toute vie sociale et symbolique [36]. Elle possède aussi et d'abord une dimension transcendantale et universelle à l'intérieur de laquelle seulement tous les actes empiriques de reconnaissance se produisent en l'actualisant toujours à nouveau, et c'est cette structure transcendantale qui est déjà constituée dans la structure pronominale du langage. En tant que forme matricielle de l'échange symbolique (*je*, *tu*, *il*), le pronom précède ainsi, structurellement et ontologiquement, le nom propre et la nomination [37] : il représente le moule dans lequel chaque sujet individuel vient nécessairement couler son identité singulière en tant qu'il se présente comme sujet d'un acte de parole. Prendre dans le langage la posture du *je*, c'est de manière immédiate et simultanée prendre place dans la position du *tu* que lui attribue l'interlocuteur et dans celle du *il* qui est octroyée au tiers, ce tiers qui n'est pas seulement celui-ci dont on parle, mais qui est aussi le grand Celui-là, témoin de la validité objective et impersonnelle, universelle, du sens. C'est ainsi que G. H. Mead [38] a pu écrire que le *je*, le *soi* dans lequel s'affirme le sujet personnel de l'interaction symbolique, est un

autrui généralisé . Je , c'est donc d'abord cette position objective du Sujet en général dans laquelle tout sujet particulier, à condition de ne pas se confondre avec elle, vient se camper lorsqu'il prend la parole dans le langage, c'est la position commune (et donc universelle pour les locuteurs) d'entrée dans le langage, que chacun, maître ou esclave, vient s'approprier de manière seulement passagère, toujours seulement formelle et non pas substantielle, parce qu'elle appartient en même temps à tous et qu'elle ne saurait être la possession propre et exclusive de personne, car le langage n'a pas de maître. Je , c'est donc le masque (*persona*) de l'universel que chacun met par-dessus son moi singulier lorsqu'il entre dans la parole vive et vient par elle prendre place et position dans le langage commun, pour, alors seulement, affirmer dans cette place ou cette position sa posture existentielle propre (moi, je...), et dire quelque chose aux autres sur un monde qui symboliquement leur appartient déjà.

Il faut ici insister sur deux choses. Cette position pronominale de l'universel que s'échangent les sujets du langage, et hors de laquelle il n'existe aucun acte linguistique [39], implique une référence fondamentale ou fondatrice qui transcende toute inter-locution actuelle. Tout échange pronominal se déroule sous le regard d'un grand témoin (le Grand A de Lacan), dans lequel, si l'on peut dire à la manière de Durkheim, c'est le langage lui-même compris comme société qui se trouve représenté pour être reconnu par tous les petits sujets . En entrant dans le jeu de l'échange pronominal, c'est donc la totalité virtuelle du langage, tous les actes de parole virtuels que les sujets s'approprient.

La deuxième remarque est que cette totalité comprise comme langage et comme société n'est jamais seulement qu'une totalité formelle et abstraite (la simple idée de totalité), mais qu'elle possède toujours nécessairement la consistance substantielle d'un langage de culture déterminé, celle d'une langue réelle dans laquelle se trouve incarnée l'existence réelle d'une collectivité humaine (d'un peuple déterminé, dirait Hegel) et de son expérience du monde continuée depuis des origines immémoriales. Car elle n'existe pas, la langue universelle [40] que les logiciens ont rêvé de construire sans parvenir jamais à sortir du cercle de la métalangue d'une langue naturelle. C'est d'abord ce regard vertical du grand Sujet Témoin , du Il , du Grand Soi , qui trace alors le cercle de l'appartenance de chaque identité individuelle à une identité collective elle-même transcendante, et qui se trouve elle aussi alors toujours impliquée sous deux modes ou sous deux formes dans chaque engagement symbolique : d'abord sous le mode ou la forme de la référencialité transcendantale en tant que telle, abstraite et universelle, qui caractérise formellement tout rapport d'un sujet aux autres, tout rapport d'un terme significatif à tous les autres, tout rapport d'un concept aux choses qui peuvent ensuite être subsumées sous lui, et qui coïncide avec la prétention de sens elle-même, en ce qu'elle comprend aussi, analytiquement, dans chaque échange particulier, un engagement de vérité, un engagement de véricité et un engagement de justesse, pour reprendre encore une fois les catégories habermassiennes. Mais il faut ajouter, cette fois-ci contre Habermas et contre Apel, que cette référencialité transcendantale ne peut se déployer que dans la matière d'une identité collective concrète et particulière et donc d'abord dans celle d'une langue de culture historique et déterminée, et que c'est alors toujours déjà dans celle-ci que les critères du sens, de la vérité, de la véricité et de la justesse se trouvent donnés. [41] La position formaliste de Habermas et de Apel doit donc ici être corrigée par celle, substantielle, que H.G. Gadamer a développée dans Vérité et méthode, et que les critiques que Habermas lui avait adressées ne sont pas parvenues à atteindre sur le fond.

Cette identité collective concrète, toujours déjà impliquée dans l'identité individuelle des sujets pronominaux du langage et de l'interaction sociale significative, se prête alors à son tour à toutes sortes de représentations empiriques, sous la forme de la construction de nous plus ou moins circonscrits et hiérarchisés, ouverts ou fermés, qui président à la constitution mobile des divers champs d'interlocution mis en oeuvre dans la vie sociale : les nous ethniques, les nous nationaux, les nous fonctionnels, les nous universels abstraits (comme l'Humanité, ou celui des sujets de la connaissance scientifique, des sujets économiques, etc...), dans l'examen desquels il ne m'est pas possible d'entrer ici [42].

3) *La constitution symbolique du monde.* Je voudrais ici commencer par élargir le concept même du langage significatif, qui n'inclut pas seulement la structure du dire, mais aussi celles du faire et du voir (Merleau-Ponty). Ce qui est ainsi déjà signifiant en soi et pour soi, de telle manière qu'il peut l'être pour tous, ce n'est donc pas seulement la

structure linguistique, mais aussi celle de toutes les oeuvres de civilisation, celle des gestes et des postures ritualisés, celle des vêtements, les architectures, les villes, les paysages, les voies de communication, les arts et les techniques, bref, toute une infrastructure en même temps physique, spatio-temporelle et symbolique qui possède comme telle son caractère spirituel propre, et qui irradie en tant que telle au niveau des formes et par-delà toute formulation strictement linguistique et toute expression individuelle actuelle, l'esprit objectif (Hegel) qui l'habite, qui s'est trouvé matérialisé en elle et qui se présente ainsi à la compréhension et à l'interprétation de tous, informant leur sensibilité et nourrissant leur vie symbolique. Ainsi les sociétés, en dehors des actes actuels de conscience, ont produit et objectivé matériellement des structures de sens et de mémoire dont s'imprègnent ensuite la conscience et la mémoire vive des individus qui ne font en quelque sorte que passer à travers elles en se les appropriant de multiples façons qui restent toujours partielles. Mais il en va évidemment de même pour l'ensemble de la nature comprise même dans sa dimension sauvage", puisqu'elle aussi dans sa signification est entièrement façonnée par les formes du langage, des oeuvres, des techniques et du travail, des gestes et du voir, du percevoir, du ressentir et du désir.

Ainsi la structure du langage entendu dans le sens large que je viens de lui donner, et qui possède déjà comme telle une valeur ontologique objective pour tous les sujets particuliers, réalise encore la structuration significative (transcendantale, au sens de Kant) du monde réel, du monde phénoménal que tout sujet humain découvre devant lui déjà entièrement chargé de sens propre [43]. Et c'est alors ici que le schéma kantien doit être dépassé par une référence à la compréhension dialectique hégélienne, puisque cette forme structurante du symbolique doit à son tour être comprise comme ayant été entièrement structurée dans le procès historique de la construction de la société et de l'appropriation symbolique et pratique du monde, qui possédait toujours déjà un caractère collectif. On doit donc rejeter aussi ici le modèle d'un pur arbitraire des jeux de langage compris à la manière de Wittgenstein, puisque tous les langages humains participent déjà de la mise en expérience signifiante d'un même monde, aussi variées que puissent être ensuite les formes particulières de cette mise en expérience.

4. *La constitution du soi comme sujet réflexif transcendantal.* Il ne s'agirait plus ici que de mettre en lumière la dimension de réflexivité transcendantale qui est impliquée dans la constitution de l'identité, réflexivité qui est essentielle à la définition même de l'être humain puisqu'elle coïncide avec le mode d'accès synthétique du sujet à soi-même et donc avec la conscience de soi identitaire. L'enjeu est de montrer que même cette conscience de soi que la modernité, avec Descartes, a mise à l'origine et au centre de toute la démarche philosophique (qui l'érigait alors elle-même, directement et substantiellement, dans la position absolue de la transcendantalité), n'émane pas du sujet solipsiste et ne représente donc pas non plus sa possession originelle, mais renvoie au contraire à la société et au langage comme à ses propres conditions transcendantales de constitution et d'unification. Et il faudrait ensuite montrer encore, comme précédemment, comment la dimension transcendantale de la réflexivité ne peut se réaliser, en raison de ces médiations, que d'une manière toujours concrète et particulière, et comment par conséquent le principe constitutif de l'identité transcendantale réflexive de l'individu n'est pas antinomique ni avec la dispersion concrète des actes de conscience [44], ni avec la diversité historique ou circonstancielle des formes de l'identité ou de la personnalité. Ainsi, les problématiques du sujet fort et du sujet faible ne sont-elles pas non plus contradictoires, puisqu'elles portent sur le niveau empirique de la constitution de la subjectivité ou de l'identité, et non sur le moment transcendantal de l'autoréflexivité. Le problème de l'identité reste donc entièrement ouvert sur celui de la diversité des cultures identitaires (individualistes ou holistes, etc.) et sur celui des formes socio-historiques de constitution de la personnalité (comme par exemple l'opposition des personnalités traditionnelle et moderne, ou encore la typologie de Riesman des formes de personnalité *tradition directed*, *inner-directed* et *other-directed*, etc.). Seul ici mène à l'absurde (parce qu'elle contient une contradiction performative dans son énoncé même) l'idée de la mort du sujet [45], qui correspond sur le versant de l'identité réflexive à celle de la fin de la représentation sur le versant objectif de l'expérience symbolique.

Pour conclure ce point, je voudrais simplement rappeler l'essentiel, qui concerne l'unité ontologique de toute cette structure de l'existence socio-symbolique dont je viens d'analyser les différents moments, en insistant sur le fait que cette unité tient au fait que dans sa constitution même chacun de ses moments est toujours déjà médiatisé par les autres. La constitution morphologique, syntaxique et lexicale du langage est ainsi médiatisée par le développement d'une expérience collective du monde, elle-même médiatisée par l'interaction des individus et leur reconnaissance

mutuelle, tout cela impliquant la mise en oeuvre de la réflexivité de chaque sujet individuel engagé dans la représentation, l'action et la communication symboliques. Et il en va nécessairement de même quelle que soit l'entrée que l'on choisit. Le deuxième aspect sur lequel je voudrais également insister, c'est qu'il faut comprendre le système symbolique d'abord comme une structure objective de représentation significative ou conceptuelle du monde, d'autrui, de la société et de soi, et non pas comme un moyen ou un mode de communication intersubjective. C'est toujours dans le champ d'une structure de symbolisation commune a priori que tout rapport communicationnel inter-individuel peut être engagé, et ceci nonobstant le fait que cette structure elle-même n'a pu être progressivement construite ou élaborée, à travers l'histoire, que par l'effet d'interventions individuelles, à caractère innovateur : mais celles-ci devaient alors encore y être reçues ou reconnues. Définir le langage par la communication revient alors déjà à dénier toute valeur ontologique à la société et à son historicité. Mais le commentaire que l'on pourrait faire ici est le même que celui que le Whole Earth Catalogue de la contre-culture américaine des années 1970 avait inscrit sous la magnifique photographie du globe terrestre prise depuis la sonde Apollo qui formait sa couverture : *it is together, we can't put it together*. Car telle est bien, fondamentalement, la nature de la réalité humaine et mondaine que nous habitons : d'être déjà une totalité. Nous pouvons y faire des choses, mais si nous voulons la connaître, il faut commencer par la prendre et la reconnaître telle qu'elle est et qu'elle a toujours été : tenant déjà ensemble en elle-même, et sans doute aussi, par elle-même.

C. L'unité synthétique de la totalité comme procès continu de reproduction.

Dans le paragraphe précédent, c'est d'une manière encore formelle que j'ai analysé les quatre dimensions de la constitution du symbolique et montré comment chacune de ces dimensions était impliquée à titre de médiation dans la constitution de toutes les autres. Ce que je voudrais montrer maintenant, c'est le caractère concret que possède l'unité de cette structure en tant qu'elle n'existe que dans son propre procès continu de reproduction, qui se déploie sous la forme d'une double dialectique constituant le mode réel de la différenciation et de l'unité de ces dimensions du rapport symbolique au monde, à autrui, à soi-même et à l'histoire.

La première de ces dialectiques, qui on le verra comprend ou englobe la deuxième, est celle où le symbolique (compris comme ci-dessus dans toutes ses modalités et pas seulement dans sa forme linguistique) structure significativement le monde phénoménal de l'expérience humaine tout en ayant lui-même été structuré par le même monde phénoménal au cours du développement pratique de l'expérience humaine du monde. Dans ce sens, et bien que la totalité du monde phénoménal n'apparaisse jamais comme significative qu'à travers sa médiation, le système symbolique se présente lui-même comme un reflet ou une abstraction du monde dans le rapport auquel il a été élaboré au cours du développement collectif de l'expérience. C'est donc ici au champ entier de l'existence symbolique et du rapport symbolique au monde que je voudrais appliquer la réciprocité ontologique spinozienne de la *natura naturans* et de la *natura naturata*, qui d'ailleurs ne se comprend elle-même que dans la réciprocité du symbolique (ou du spirituel) et du réel (ou du matériel) : *Deus sive natura*. Ce rapport dialectique, qui implique la temporalité dans sa constitution ontologique, peut être représenté de la manière suivante :

- (une nature originelle présymbolique)
 - t
le monde symbolisé objectivement significatif
 - t
l'action humaine significativement orientée
 - t
le système symbolique confirmé dans sa validité à travers l'action

- t

etc... [46].

Chaque moment se trouve ainsi lui-même significativement structuré par la médiation des deux autres : l'action par le système symbolique et par le monde significatif, le monde significatif par le système symbolique et par l'action comprise ici comme système social, le système symbolique par le système social ainsi que par le monde compris dans son objectivité. Mais l'ensemble de ces liens ne se nouent concrètement que dans le moment de l'acte individuel réflexif. C'est pourquoi ce premier enchaînement dialectique, qui ne met en scène que des structures globales et impersonnelles, doit lui-même être analysé en fonction de la dialectique, plus concrète et plus fine, des rapports qu'engagent entre eux les sujets individuels, en des actions dont la particularité ou la spécificité formelle réfère toujours déjà à la signification générale qu'elles possèdent pour chacun dans le champ d'une culture historique déterminée ; pour le langage, cependant, une telle culture reste virtuellement ouverte sur l'universel. Cette seconde dialectique peut être présentée dans l'enchaînement suivant :

- (tout acte individuel)
 - t
système symbolique
 - t
monde phénoménal objectif
 - t
acte individuel particularisé contextuellement, et reconnu collectivement
 - t
système symbolique confirmé, modifié ou augmenté par les actes individuels
 - t

etc. : procès de reproduction

C'est ainsi dans l'interdépendance pratique des sujets humains dans la société et des actes particuliers qu'ils accomplissent dans le procès de reproduction dynamique de la structure d'ensemble que se réalise l'unité de la totalité. Du point de vue de la simple reproduction de la structure d'ensemble du rapport symbolique au monde,

chaque action humaine singulière comprise dans sa particularité ou dans son genre actualise ainsi un moment du tout, et la totalité n'existe d'abord comme procès structuré qu'à travers tous ces accomplissements spatio-temporellement dispersés mais structurellement coordonnés et fonctionnellement solidaires (on verra cependant tout à l'heure que la totalité structurée et structurante existe également d'une autre manière, en étant comme telle représentée idéologiquement). Mais par ailleurs, du point de vue cette fois-ci de la genèse de la structure elle-même et donc du procès de constitution de la totalité, nous devons constater que chaque accomplissement particulier, chaque acte humain procède également d'une liberté individuelle, qui n'est pas seulement une liberté de faire ou de ne pas faire, une liberté de choix existentielle, mais aussi, partiellement, une liberté créatrice de formes. Ainsi, certains actes sont-ils, pour reprendre l'expression de Hannah Arendt, des actes inaugurants, qui s'inscrivent formellement et de manière permanente dans la structure et dans le procès global de reproduction en étant eux-mêmes reconnus [47] et en acquérant du même coup une valeur symbolique déterminée (et il n'importe pas ici qu'elle soit indexée positivement ou négativement sur le plan normatif, c'est-à-dire qu'ils rencontrent l'approbation ou la réprobation, qu'ils deviennent l'objet d'autorisation formelle, de permission implicite, d'obligation ou d'interdit).

Ceci dit, il est vain de vouloir imaginer la genèse absolue de la structure symbolique. Nous savons que les animaux communiquent par signes, et qu'ils ont selon leur espèce élaboré des systèmes de signaux qui eux-mêmes interviennent de manière centrale dans le procès de reproduction et de différenciation de leur espèce propre (cf. Portmann [48]). La prise de distance vis-à-vis des signes, c'est-à-dire la représentation des rapports entre les signes qui caractérise le symbolique et l'humanité, s'est donc sans doute aussi effectuée dans le sein d'une espèce hominienne à partir du système signalétique qu'elle possédait toujours déjà antérieurement, de telle façon que la genèse même du symbolique doit être envisagée comme le passage progressif d'un mode de construction des médiations à un autre, d'un mode de totalité ou de totalisation à un nouveau possédant des caractéristiques opératoires, épistémiques et ontologiques inédites, et non comme le résultat d'une production conventionnelle de symboles singuliers qui aurait été accomplie dans une nouvelle forme de communication réalisée entre des individus ou surgie entre eux (la rencontre d'Adam et d'Eve !). De telle façon qu'il n'y a nulle part de commencement absolu, et que la question même de l'origine du langage et du lien social, à la différence de celle de leur nature, n'a aucunement à être posée [49]. On doit plutôt admettre que les êtres humains, dans leur existence symbolique, participent toujours déjà collectivement, à quelque moment de leur histoire, d'une structure symbolique qu'ils partagent et qu'ils transmettent en la transformant continuellement au cours de cette même histoire. C'est donc cette transmission et cette transformation qu'il s'agit d'étudier, plutôt que son origine.

D. De l'objectivité de la structure du symbolique à l'existence réelle de la société comme totalité.

Il a été question jusqu'ici du langage, ou plus précisément du système symbolique compris comme une culture au sens où l'anthropologie culturelle identifiait la culture et la société, avec sa cohérence d'ensemble et son identité particulière. Je voudrais maintenant, de manière grossière, procéder à l'ouverture verticale de cet horizon conceptuel pour y inclure l'ensemble des superstructures politiques et institutionnelles qui caractérisent toutes les sociétés historiques, par opposition aux primitives sociétés sans Etat et sans histoire. Dans presque toutes les sociétés, en effet, des systèmes de règles expressément établies et gérées comme telles par des autorités et des pouvoirs distincts et séparés ont été superposés aux références symboliques communes directement intériorisées par les acteurs, et ces superstructures politico-institutionnelles à caractère vertical entrent toujours au moins potentiellement, partiellement et circonstanciellement en conflit avec les régulations culturelles-symboliques. Or, à la différence des médiations symboliques qui structurent habituellement l'action humaine de manière implicite et qui restent donc le plus souvent invisibles ou transparentes pour les acteurs, l'effectivité des superstructures institutionnelles tient dans la visibilité même qu'elles ont pour eux, dans l'objectivité qu'elles possèdent à l'égard de leurs actions réflexives. Ici en effet vaut, au moins formellement, l'adage nul n'est censé ignorer la loi.

À travers cette nouvelle modalité institutionnelle de régulation, c'est donc l'extériorité a priori de la société qui devient directement et objectivement visible pour les sujets sociaux, et seule la transcendantalisation directe ou la

naturalisation idéologique de ces nouvelles médiations objectivées peut alors justifier ou expliquer qu'à travers leur visibilité et leur objectivité mêmes, la figure ontologique de la société puisse encore se dérober à la vue des sujets sociaux, bien qu'elle soit alors toujours représentée autrement de manière indirecte (je pense ici, par exemple, à Statues de Michel Serres). Je me contenterai ici d'un seul exemple : pratiquement et pragmatiquement, le monde de l'économie peut apparaître aux acteurs sociaux comme un simple espace naturel de production et d'échange de biens (l'espace de la valeur), dans lequel vient tout aussi naturellement s'exercer leur liberté de choix animée par la seule poursuite de leurs intérêts subjectifs. Mais la sociologie commence ici exactement là où l'économie pose son postulat de la naturalité de la valeur, de la production, de l'échange et de l'intérêt subjectif, pour montrer de manière critique le mode de production socio-politique et historique des institutions de la propriété et de la responsabilité contractuelle, du marché et de l'activité productive. Et il en va de même pour la totalité des institutions qui régissent la vie sociale, qu'il s'agisse de la famille et du mariage, de l'école ou de l'armée, de l'art ou de la technique, des droits de l'homme et du citoyen ou des droits de la personne, de l'identité nationale ou de l'identité en tant que simple être humain. À chaque fois, l'existence objective de la société en tant que réalité sui generis qui s'impose a priori aux individus et à leurs actions est évidente pour le sociologue, comme elle l'est aussi pour le philosophe qui réfléchit maintenant avec une conscience sociologique sur la nature de l'homme, de la société et de l'histoire, et comme elle l'est surtout d'abord pour les sujets sociaux, à ceci près que ces derniers peuvent toujours encore déplacer idéologiquement le lieu ontologique de cette certitude première.

Devant cette évidence de l'existence objective des institutions dans les sociétés modernes, qui se manifeste explicitement aux acteurs dans l'anticipation expresse d'un sanctionnement formel de leurs actes et dans l'existence extérieure des appareils politico-judiciaires qui exercent celui-ci, on pourrait donc se demander s'il y a de quoi faire une polémique sérieuse entre sociologues au sujet de l'existence réelle de la société, je veux dire sur le caractère réaliste et non pas nominaliste de son concept. Le problème doit donc être ici appréhendé d'abord dans sa portée normative : faut-il, au nom du principe également moderne de la libération de l'individu, écraser l'infâme qu'il ne s'agirait plus ici d'identifier à l'Eglise comme le faisait Voltaire, mais à la société elle-même ? Un tel projet de libération peut-il faire sens ontologiquement ? Où conduirait-il, non seulement la société, mais les individus eux-mêmes ? La réponse a déjà été donnée, avec les premières théories proprement modernes de la justification du pouvoir, qui présupposaient précisément l'existence de l'individu et de sa liberté dans l'état de nature précédant l'institution de la société (Hobbes). Ne faut-il pas alors comprendre cette réapparition massive d'un individualisme systématique (qu'il soit naturaliste ou qu'il se veuille seulement méthodologique) sur la scène des sciences sociales et de l'idéologie socio-politique contemporaines comme un signe de la fin de cette même modernité à la naissance de laquelle le même thème avait déjà présidé ? Et en faisant un pas de plus dans la même direction, ne devrait-on pas associer encore cette même tendance, ou ce même tropisme, avec l'instauration d'un nouveau mode de régulation social à caractère désormais systémique, dont le mode effectif d'opération tend réellement-pratiquement à échapper à toute identification normative et expressive des sujets sociaux, la société prenant alors pour eux figure d'une nouvelle nature, d'un nouvel environnement à caractère désormais essentiellement technique ou technocratique, dans lequel c'est non seulement la capacité humaine de produire, mais la faculté même du jugement qui s'objectivise et s'automatise dans des procédures virtuellement toutes informatisables et cybernétisables de décision rationnelle impersonnelle (Gehlen puis Luhmann) ? L'être humain, réduit à sa capacité instrumentale de décision rationnelle comprise de manière cognitive, devient alors lui-même un simple élément lui aussi instrumental du système, une sorte de puce individualisable dans l'ordinateur collectif ou encore une simple boîte noire dans laquelle se trouve enfoui ce qui lui reste de capacité propre de conscience et de jugement synthétiques. Tel est l'horizon qui s'ouvre devant la liberté individuelle en l'absence de la société, un horizon à l'intérieur duquel la figure de l'*homo cyberneticus* projeté dans la postmodernité répond symétriquement à celle de l'*homo homini lupus* que la modernité avait voulu placer en arrière de son acte de naissance politique.

E. Agir selon des raisons et agir rationnellement.

Tout ce qui a été dit jusqu'à présent sur la régulation de l'action humaine du point de vue de la cohérence objective des médiations culturelles-symboliques et politico-institutionnelles qui régissent la vie sociale et peuvent être

identifiées à la société peut maintenant, en une phrase, être dialectiquement retourné pour être appliqué au moment subjectif et individuel de l'action. Vue de ce côté, toute la structure cognitive, normative et expressive qui régit l'action se présente sous la forme des raisons d'agir que les acteurs sociaux se donnent continuellement, subjectivement ou intentionnellement, dans chacun de leurs actes [50]. Il découle immédiatement de cette proposition - qui a déjà été justifiée dans l'exposition du caractère dialectique de la pratique humaine significative - que ces raisons d'agir sont, en principe, aussi diversifiées et circonstanciées que le sont les médiations objectivées qui les régissent, et qu'elles sont en même temps tout aussi structurées que ces dernières. Ainsi, pour l'essentiel, et nonobstant la distance réflexive et la liberté de choix qui caractérisent toute action humaine, les finalités de l'action (définies cognitivement, normativement et expressivement) aussi bien que les normes qui régissent les conditions circonstanciées (temps et lieu, statuts et rôles, opportunités de toutes espèces) de leur accomplissement légitime se trouvent socialement préétablies ou prédéfinies, et ceci dans l'ordre même de l'orientation significative de l'action et non selon un ordre de détermination causale exogène [51], comme pouvait le laisser entendre, au moins pour certains, le concept durkheimien de contrainte sociale.

Ceci dit, on n'est pas pour autant en présence d'une pure multitude de raisons d'agir diversifiées et circonstanciées de manière toujours particulière. Depuis toujours, les sociétés elles-mêmes ont ordonné et hiérarchisé réflexivement-analytiquement toutes ces raisons particulières en fonction d'échelles plus ou moins stables de valeurs, en fonction d'ordres ontologiques globaux (le sacré et le profane, par exemple, ou le manifeste et le caché, le global et le particulier, l'essentiel et le secondaire, voire le futile, etc.).

Par ailleurs, les sociologues ont également proposé des analyses portant sur les modalités fondamentales de la justification qui est toujours inhérente à la prétention subjective à agir selon une raison, en ce que cette dernière implique également une prétention toute générale à avoir raison vis-à-vis d'autrui, ou encore, pour le dire en d'autres termes, à faire reconnaître ses propres raisons de manière à voir ainsi sa propre action sanctionnée par autrui et donc socialement suivie d'effets prévisibles (on est ici à la racine même du droit [52]). C'est ainsi que Weber a distingué quatre types fondamentaux de raisons d'agir, la raison affective, la raison traditionnelle, la rationalité selon des valeurs, et la rationalité des moyens en fonction des buts, c'est-à-dire la rationalité instrumentale [53]. Or, il me paraît évident que, malgré l'équivoque qui peut résulter du caractère abstrait du terme générique de rationalité, en tant qu'il s'oppose aux simples raisons, toutes ces formes de justification doivent être d'abord comprises de manière concrète, et non pas purement formelle et abstraite, puisque seule la dernière se prête effectivement à une telle abstraction. Dans tous les cas en effet, une forme de rationalité désigne la nature de ce qui vaut pour l'acteur en tant que raison d'agir face aux attentes d'autrui, et donc, ce qui rend du même coup son action intelligible aussi bien par lui-même que par autrui. C'est ainsi que je comprends le motif de l'action d'autrui lorsque je reconnais qu'il a agi sous l'emprise de la colère ou de l'envie, en autant que ces passions ou ces affections sont elles-mêmes déjà reconnues dans la culture et dans la psychologie collectives, voire même dans le droit commun. De même, je comprends telle ou telle action lorsque je reconnais que son auteur ne fait que se conformer à la tradition, en autant qu'une telle conformité est déjà elle-même reconnue dans la société comme une fin légitime et valorisée, que ce soit de manière tout à fait générale ou seulement en fonction de diverses déterminations plus circonstanciées. Il est donc clair que ce que Weber nomme des types de rationalité désigne d'abord et tout simplement des modalités subjectives diverses d'avoir une raison, de donner raison ou de justifier, auxquelles correspondent alors autant de formes également diverses d'anticipation d'une compréhension intersubjective de l'action. Dès lors, c'est dans la vie réelle l'anticipation d'une telle compréhension suivie d'effets collectifs qui détermine à chaque fois l'action en tant qu'action humainement significative, plutôt que la référence abstraite que le sujet peut faire à un principe universel de rationalité qui s'imposerait comme tel aussi bien à tous les acteurs qu'à leurs interprètes contextuels ou virtuels (en particulier, les interprètes sociologues). Et cela reste vrai, à un premier niveau, même dans le cas de la rationalité instrumentale, qui ne vaut pas ou ne s'impose pas d'abord comme une norme logique purement extérieure [54], mais comme un ordre de motifs compréhensibles par chacun. Ainsi une action n'est-elle pas intrinsèquement plus rationnelle (par opposition à irrationnelle) ou plus compréhensible (par opposition à incompréhensible ou inintelligible) lorsqu'elle s'est donné comme norme son adéquation ou son efficacité instrumentale relativement à une fin quelconque - posée en tant que telle comme non problématique, c'est-à-dire comme normativement et expressivement neutre - que lorsqu'elle s'oriente expressivement selon l'affirmation d'une valeur ou d'une identité posée a priori par elle comme

une norme absolue ou inconditionnelle. Puisqu'elle met en jeu l'autocompréhension qu'ont et veulent avoir d'eux-mêmes les êtres humains, une telle norme vaut par définition indépendamment de toutes les conséquences résultant de ses applications locales et circonstancielles, puisque ces conséquences sont d'ordre purement empirique et ont par conséquent un statut ontologique inférieur. Dès lors, la rationalité instrumentale ne peut acquérir elle-même une valeur objective et absolue que dans la mesure où c'est elle qui - pour des raisons dont l'analyse excède les limites du présent texte - a été socialement érigée en norme unique et ultime de la valorisation, justification et compréhension de l'action dans une société particulière. Cette promotion de l'instrumentalité en critère unique d'évaluation n'a bien sûr en elle-même rien de rationnel, puisque c'est a priori qu'elle détermine le plan anthropologique unidimensionnel sur lequel pourront ensuite être jugées et mesurées toutes les raisons d'agir. Il faut d'ailleurs voir que la promotion de la rationalité instrumentale implique la neutralisation normative de toutes les fins substantielles de l'action, de toutes les valeurs affectives, traditionnelles et identitaires, ou du moins leur réduction au seul et même commun dénominateur qu'elle-même propose arbitrairement. Or, la moindre considération anthropologique, sociologique et historique montre qu'une telle réduction comporte la négation de tout ce qui vaut précisément pour les êtres humains comme identité proprement humaine et comme nature proprement sociale (*zoon politikon*). La proposition méthodologique du paradigme analytique de l'intérêt et du choix rationnel, qui se présente sous le couvert d'un projet de connaissance objective et positive, cache ainsi la volonté purement normative ou du moins stratégique d'une prise de contrôle de l'intérêt instrumental sur la société et sur la socialité. Mais à ce titre, et dans le contexte de l'emprise croissante que les sciences sociales technocratiques exercent sur la réalité sociétale et son développement historique, c'est aussi une *self fulfilling prophecy* qu'il convient de prendre au sérieux.

C'est pourquoi, d'ailleurs, le passage d'un régime sociétal de normativité collective substantielle à une rationalité individuelle purement formelle prend chez Weber la forme d'une mutation et d'une loi historique qui doit elle-même être expliquée ou comprise. Et c'est la raison pour laquelle Habermas a pu ensuite montrer, dans *Connaissance et intérêts*, qu'une telle loi historique de la rationalisation (instrumentale) était elle-même, en son fond, irrationnelle [55]. Il est donc nécessaire d'insister ici sur les conditions de l'unification formelle de la rationalité instrumentale et de son déploiement virtuel en tant que modalité exclusive de la raison d'agir impliquée dans toute action humaine. La première de ces conditions est entièrement négative : elle consiste dans la possibilité offerte socialement à chaque individu de faire abstraction de toutes les normes concrètes et substantielles qui s'imposent à son action, et donc à pouvoir soustraire cette action et ses finalités à tout contrôle social a priori, en s'affranchissant du même coup lui-même de toute obligation et de toute responsabilité vis-à-vis de la société ou de la communauté. En effet, c'est seulement dans le champ d'une telle abstraction et d'un tel désengagement [56] que peut être réalisée la mise en équivalence généralisée de toutes les valeurs poursuivies dans l'action et que l'adéquation des moyens aux fins ainsi uniformisées peut à son tour être quantifiée, de sorte que le principe du calcul rationnel devienne lui-même généralisable. On sait que dans le domaine de l'économie, une telle mise en équivalence a été effectivement réalisée de manière en même temps formelle et matérielle par l'institution du marché généralisé, c'est-à-dire par l'inclusion de tous les biens dans un même système d'échange généralisé et par la réduction concomitante de toute l'activité spécifiquement économique aux activités de production et d'échange de valeurs marchandes (la consommation restant encore culturelle, au moins dans les sociétés proprement modernes) [57]. L'établissement institutionnel de la valeur d'échange en commun dénominateur de toutes les valeurs d'usage (c'est-à-dire virtuellement de toutes les valeurs sociales, ou encore de toutes les finalités régies normativement) a alors pour complément subjectif l'unification elle aussi en même temps formelle et matérielle de l'intérêt en tant que plus petit commun dénominateur de toutes les raisons d'agir, et c'est seulement sur la base d'un tel postulat impliquant la double réduction des valeurs objectives et des raisons subjectives à un tel plus petit dénominateur commun impliquant lui-même la neutralité normative de toutes les actions humaines et de leurs objets, que l'hypothèse explicative d'une théorie générale du choix rationnel peut présumer posséder une quelconque objectivité. Mais cette théorie, en tant qu'elle confère aussi à un tel choix rationnel strictement individualisable et calculable le privilège normatif de la rationalité en soi à l'encontre de toutes les autres raisons subjectives d'agir socialement sanctionnées (lesquelles deviennent pour elle irrationnelles) n'est aussi rien d'autre qu'un postulat logique et normatif dont l'imposition pratique a pour seul horizon la dissolution pure et simple de la société dans le marché. Et comme une telle valeur normative et donc aussi contrafactuelle se trouve par définition attachée au concept de rationalité (comme cela fut le cas dès le début de l'autonomisation de l'économie politique, où la prétention à l'objectivité positive des lois du marché se doublait de la référence normative à la main invisible), la proposition d'une telle théorie explicative doit aussi être comprise comme

un tour de force idéologique, où la raison instrumentale individualiste se voit attribuer la valeur d'unique fondement et de finalité ultime de toute la réalité humaine, sociale et historique, bref, où elle devient l'alpha et l'omega de toute l'anthropologie [58].

La réduction de toutes les raisons de l'action à la seule rationalité instrumentale ou stratégique, qui seule permet de rabattre n'importe quelle forme d'action sur un seul et même plan analytique où elle devient susceptible de quantification et de calcul, impose avec elle une compréhension unilatérale de l'action et de la liberté pratique en termes de liberté de choix, une liberté indéterminée à laquelle le concept d'équivalence sert de pivot objectif. Avec une telle compréhension, c'est la totalité des structures normatives et expressives assurant l'articulation des actes individuels avec la société, et donc le concept même de société, qui tombent à l'eau. À travers la mise en équivalence formelle de toutes les fins dans chaque acte de choix individuel, c'est donc le concept même de société qui est a priori rejeté, et avec lui celui de monde, puisque l'univers objectif se trouve lui-même réduit à n'être plus rien d'autre que l'ensemble des objets de choix contextualisés comme objectifs (*Ziel* et *Zweck*) ou comme moyens autour de chaque acte individuel singulier. Le sujet synthétique du choix rationnel disparaît ainsi lui-même en tant que continuité ou totalité existentielle, il n'est plus que le lieu géométrique circonstanciel et abstrait d'une succession d'actes dispersés. On ne peut guère aller plus loin dans la dissolution de l'objet des sciences humaines par les postulats ontologiques et épistémologiques qui président à la construction d'une simple méthode d'analyse à prétention objective.

II. L'exigence d'objectivité dans les sciences sociales compréhensives et le problème de la signification subjective [59].

Je me contenterai ici de dégager ce qui me paraît être le principe épistémologique le plus spécifique aux sciences humaines [60], en partant des résultats du point précédent : 1) toute activité spécifiquement sociale est subjectivement significative pour les acteurs ; 2) par-delà toute intention subjective particulière et circonstancielle, la constitution de cette signification renvoie à des médiations communes ayant un caractère objectif pour les acteurs ; 3) cette préstructuration objective de la signification est largement inaperçue par les sujets de l'action et de la communication symbolique, puisqu'elle se présente d'abord à eux, dans chaque contexte d'interaction ou de communication, sous la triple forme d'une auto-compréhension immédiate, d'une attente naturelle ou spontanée de la compréhension d'autrui, et d'une aperception significative elle aussi immédiate de la nature propre des différents éléments composant le contexte objectif ; 4) elle se manifeste cependant toujours aussi déjà à eux dans la marge réflexive plus ou moins grande de l'effort interprétatif et adaptatif qu'ils sont amenés à faire non seulement dans la communication ou l'interaction, mais même déjà dans la prise de conscience réflexive et l'élaboration réfléchie de leur propre pensée. En quoi consiste alors, dans ces conditions, le projet d'une description objective de l'action significative, avec lequel s'identifierait l'objectif d'une connaissance scientifique de la réalité humaine, sociale et historique ?

Il faut d'abord remarquer qu'ici, toute activité symbolique - quelle que soit sa forme, son mode et son intention - met en présence quatre éléments ou moments : des sujets, des médiations significatives, des contextes, des efforts interprétatifs [61]. Mais il faut alors aussi constater que toute description scientifique d'une telle activité significative met elle-même en jeu ces mêmes éléments, et qu'en chacun d'eux, elle doit référer à ceux qui appartiennent aux structures signifiantes propres à son objet (l'activité telle qu'elle est significative pour les acteurs sociaux eux-mêmes) si elle entend ne pas renoncer d'emblée à sa volonté de compréhension. Dans ce sens, l'activité de description de la signification s'inscrit donc elle-même entièrement à l'intérieur du quatrième moment de son objet, que j'ai désigné ici comme effort d'interprétation. Le problème épistémologique se réduit donc à savoir en quoi, comment, en vue de quoi l'effort interprétatif de l'analyste ou du chercheur scientifique diffère de celui auquel les acteurs sous observation doivent eux-mêmes toujours recourir - avec, si possible, la possibilité de conférer à cette différence une

valeur catégorique qui pourra, seule, justifier alors la prétention à la scientificité et à l'objectivité relativement au sens commun de la pratique sociale qui est toujours déjà lui-même un sens commun (plus ou moins) réfléchi.

Cette dernière exigence peut aussi être formulée de la manière suivante : comment les descriptions interprétatives des sciences sociales peuvent-elles transcender les limites dans lesquelles se meuvent les interprétations des acteurs eux-mêmes ? La réponse sera qu'elles ne peuvent jamais les transcender, mais seulement en élargir les cadres de référence symboliques et contextuels, tout en s'en donnant une vue plus réflexive et plus systématique - comme il appartient déjà aux acteurs eux-mêmes de pouvoir aussi le faire [62]. Pour fonder ou établir la justification de ce jugement, il me faut dans un premier temps expliciter les conditions dans lesquelles s'exerce l'activité interprétative des acteurs sociaux que je qualifierai d'acteurs de premier degré pour les distinguer des acteurs de deuxième degré que sont les acteurs analystes, ou scientifiques ; dans un deuxième temps, je broserai très schématiquement un tableau des situations limites dans lesquelles le projet d'une description purement objective et systématique des activités sociales significatives et déjà elles-mêmes réflexives et significativement structurées, serait possible. Cela me conduira à montrer que l'assomption de l'un ou l'autre de ces cas limites conduit, non à connaître objectivement l'activité sociale significative, mais à la transformer, en lui imposant d'autres normes touchant aux conditions de constitution de l'identité des acteurs, à la nature des médiations auxquelles ils se réfèrent de manière intersubjective, et à la définition interprétative de la signification des contextes objectifs d'action jugés par eux pertinents pour l'intercompréhension de leur communication et de leur interaction intentionnelles et existentielles.

J'en viens maintenant au coeur du problème, qui est celui de la description de la signification. La réponse est aussi simple que radicale : la signification ne se décrit pas, elle se donne, se découvre, se trouve, s'imagine, se suppose, etc., et tout cela revient en fin de compte à réaliser un partage de la signification entre interlocuteurs à l'occasion ou par le chemin des points de repère qu'ils se donnent mutuellement dans un système de référence commun. Un observateur ne décrit jamais la signification qu'un autre sujet donne à son action ou à son expression symbolique, il la comprend (ou ne la comprend pas) et il la comprend toujours plus ou moins bien ou plus ou moins mal, de manière profonde ou superficielle, sans qu'il n'y ait de limite absolue ni d'un côté ni de l'autre, c'est-à-dire sans qu'il n'y ait jamais de *terminus ad quem* positif à l'entreprise interprétative, et ceci déjà parce qu'il n'existe pas et ne saurait exister - en dehors d'un langage artificiellement construit *ad hoc* - de *terminus a quo* parfaitement univoque. C'est toujours l'observateur qui donne une signification à une expression qu'il reçoit ou à une action qu'il observe, et il le fait toujours par référence à son propre système signifiant, qui lui, lui est donné *a priori*. Aussi faut-il d'abord qu'il partage aussi *a priori*, plus ou moins bien et complètement, le système signifiant du sujet dont il veut comprendre une action ou une expression significative pour arriver à la comprendre ; et lorsqu'une telle signification lui échappe de prime abord, c'est-à-dire lorsqu'il ne parvient pas d'emblée à lui donner sens dans son propre système, il doit alors entrer dans ce travail herméneutique d'interprétation dont j'ai parlé tout à l'heure et qui appartient toujours peu ou prou à la dialectique de l'intercompréhension et de la communication. Et cela implique toujours, bien sûr, que l'on ait commencé par apprendre le langage de l'autre, qu'il s'agisse du français ou du chinois, des mathématiques ou de la menuiserie, du christianisme ou de la sagesse Zen, et à cet égard, il y a bien un *Universum* des langages ou des symbolismes humains, mais il n'y a pas de langage universel (un *Esperanto*) qui pourrait - une fois que tout aurait été traduit en lui - dispenser du travail indéfini de l'interprétation compréhensive, qui est aussi apprentissage de l'autre, de sa manière d'être, de faire, de penser et de vivre. Or le travail de l'interprétation compréhensive revient toujours à coordonner intersubjectivement, à l'aide de repères et de signes déjà décodés, des systèmes signifiants et interprétatifs qui ne prennent (ne donnent et ne font) vraiment sens qu'à travers la coordination au moins imaginative des expériences humaines, et ceci également à partir d'expériences déjà partagées [63]. Il n'y a pas de compréhension sans imagination, et le sens fondamental de l'imagination est de se mettre dans une autre place que la sienne, ce qui est au fond même de toute conceptualisation (le décentrement piagétien compris concrètement et dialectiquement).

On peut décrire les expressions significatives selon leur forme extérieure et non selon leur signification intérieure, comme textes et comme énoncés, comme traces et comme graphes, comme séquences et comme rythmes, mais la description ne peut valoir alors en tant que description de la signification que sous l'assomption d'un partage *a priori* du même système signifiant entre l'auteur de l'énoncé et l'interprète du texte. Et à cela il faut ajouter le même

partage *a priori* des références interprétatives des contextes et des identités de leurs signes, indices, repères et symptômes. Cela renvoie alors à l'examen de quelques cas limites où un tel partage pourrait être postulé ou réalisé artificiellement de manière univoque, et à leur critique (cf. en b, ci-dessous).

a) Chaque acteur ou sujet de l'interaction significative est ainsi convoqué, par son intention même de communication ou de signification, à un travail de synchronisation des éléments d'interprétation contextuelle qui sont mis en jeu dans l'interaction. Il en va de même s'agissant de la compréhension ou de l'auto-compréhension des sujets eux-mêmes, qui doit être révélée descriptivement-expressivement (par symboles) à autrui (la nature du moi et du nous particulier qui vient se camper dans la position universelle du je devant autrui), et de la description référentielle des médiations (des langages) à travers lesquelles ils s'adressent les uns aux autres en vue de se comprendre mutuellement, cette dernière exigence n'intervenant explicitement que dans les cas où les acteurs eux-mêmes se rendent compte, réflexivement, de la possibilité d'un décalage entre leurs langages respectifs (soit au niveau de la constitution générale de ceux-ci, soit à celui de l'utilisation circonstancielle qui en est faite ou de la maîtrise qu'ils en ont), entre leurs identités et entre leurs compréhensions des contextes particuliers de leur interaction ou de leur communication. Dans ce cas, ils doivent mutuellement désigner leurs codes et s'en donner les clés, se les enseigner. Il en va de même s'agissant de la référence qu'ils font communément aux institutions qui, de l'extérieur, régissent les conséquences de leurs actions, et donc leur confèrent pragmatiquement sens en tant que contexte commun d'un ordre normatif supérieur. Tout ce travail peut ici être inclu dans ce qu'on a, de Schleiermacher jusqu'à Ricoeur, désigné comme le cercle herméneutique. La seule chose qu'il m'importe de souligner, c'est qu'on ne sort jamais de ce cercle et que les trois moments formels qui sont impliqués ici y renvoient toujours nécessairement les uns aux autres, et que cette implication devient elle-même déjà explicite dans le quatrième moment du travail interprétatif. Aucun sujet ne peut jamais se présenter en dehors d'une forme de reconnaissance déterminée et généralement circonstanciée (par le langage, les institutions, les mœurs et le contexte) ; aucun langage ne peut être postulé comme un langage commun indépendamment des sujets et des contextes d'interlocution particuliers (cela présupposerait une omniscience) mais dont la particularité même peut être élargie indéfiniment par le travail d'interprétation et la subsomption hiérarchique ou compréhensive des références qu'il implique ; aucun contexte enfin n'est jamais significatif indépendamment d'un langage commun impliquant une connaissance commune et une identification réciproque des acteurs selon leurs intentions communicatives et les rapports qu'ils entretiennent au contexte commun. L'intérêt de rappeler cela ici consiste uniquement dans la nécessité où nous allons nous trouver de le transposer intégralement dans le domaine du rapport de compréhension entre acteurs de premier degré (les acteurs sociaux) et acteurs de deuxième degré (les observateurs scientifiques), c'est-à-dire dans le rapport épistémologique fondamental qui régit le projet d'une connaissance compréhensive scientifique de la réalité sociale commune, ordinaire.

b) Je passe à l'identification des cas-limites qui permettraient d'accéder à une description pure et simple de la signification d'actions subjectives appréhendées en contexte existentiel. Il faut commencer par relever que la solution qui voudrait passer par une réduction purement logique des expressions significatives est inadéquate, puisqu'il n'est dans la puissance de la logique que d'effectuer, à travers des opérations tautologiques et donc auto-descriptives, des transferts de la signification d'une expression formelle à d'autres qui lui sont significativement équivalentes [64]. Si la logique peut idéalement se rendre maîtresse de la dimension syntaxique du langage en la reconstruisant entièrement, les dimensions sémantiques, expressives et pragmatiques de la signification qu'il s'agit de décrire au niveau des rapports sociaux réels lui échappent donc, puisqu'il lui faudrait postuler toujours déjà leur invariance (si $x = x$ au niveau du signifiant, et que x désigne a au niveau de la relation sémique, alors $a = a$ au niveau du signifié sémantique) [65].

Il reste alors : 1) à postuler l'existence, ou à construire artificiellement, un langage universel de la signification, adapté au domaine d'objet des sciences humaines de la même manière que le néo-positivisme voulait construire un langage universel de l'expérience et de la description de la nature inanimée. Un tel langage socio-logique serait sensé permettre une description significative univoque de tous les actes ou engagements significatifs particuliers des acteurs sociaux, en tant que la signification de ceux-ci serait déjà entièrement comprise dans sa propre puissance descriptive et significative, comme simples cas particuliers virtuels. Mais cela supposerait l'entière analyticité de tous ces actes et

engagements subjectifs, ainsi que la réductibilité entière de tous les sujets de l'interaction à une même subjectivité formelle et transcendantale ayant en plus un caractère de fait. Or, on l'a vu, l'appartenance au genre humain n'implique pas l'identité des sujets, le partage d'une même culture ni la soumission à un même système institutionnel, mais seulement l'accès au niveau symbolique et à la conceptualisation. De plus, il faudrait encore postuler l'universalité du langage de description de tous les contextes existentiels d'action possibles, c'est-à-dire leur pure positivité échappant alors par définition à toute dimension existentielle, culturelle, historique, politique. C'est d'ailleurs sur ce point que s'était concentré l'effort du néo-positivisme (le mouvement pour l'unité de la science, par exemple) en faisant fond sur une sémantique unidimensionnelle à caractère béhavioriste, physicaliste ou opérationnaliste, et son échec à lui seul (indépendamment de la pluralité des jeux de langage c'est-à-dire des cultures [66], et indépendamment de la liberté réflexive que chaque sujet met en oeuvre dans son propre jeu symbolique), entraîne celui de tout le projet d'une description pure et simple de la signification. 2) l'alternative consiste à laisser tomber le projet de la description de la signification subjective pour se contenter d'une description de ses occurrences ou manifestations extérieurement observables en contexte. Mais cela ne fait que remonter le problème d'un échelon, puisqu'il se repose identiquement au niveau de l'activité de description scientifique, qui doit postuler l'existence d'un langage universel de description des comportements extérieurement observables et de leurs contextes objectifs, ou en construire un. Ce qui revient strictement au projet du positivisme logique qui lui ne prétendait pas posséder aucune vertu compréhensive, mais qui au contraire réfutait toute compréhension comme métaphysique, c'est-à-dire comme privée de sens, comme insignifiante, et donc comme simple illusion.

J'ai voulu montrer ici que le projet de saisir descriptivement la signification de l'action sociale par en dessus (comme en 1) ou par à côté (comme en 2) revient finalement à vouloir s'en emparer d'en dehors ou par en dessus (ce qui nous ramène toujours au positivisme pur et simple, ou originel). Cela conduit donc à la nécessité de comprendre la signification interprétativement par en-dedans, mais ce n'est pas un en-dedans psychologique du sujet qui fait l'objet de l'interprétation, mais l'en-dedans socio-culturel du schème interprétatif propre à l'interprétant de premier degré, dans lequel le schème interprétatif de l'interprétant de second degré doit pénétrer s'il veut parvenir à la compréhension subjective de son interlocuteur. Il s'agit donc d'ouvrir un système symbolique avec un autre [67]. Il faut donc reconnaître qu'il n'y a de description de la signification qui ne soit elle-même compréhensive et interprétative, et que toute prétention contraire ne fait que se tenir dans l'entre-deux de ces cas limites qui viennent d'être évoqués, avec cette particularité cependant que la description compréhensive à laquelle on prétend en cet entre-deux n'est plus de nature cognitive mais normative ou prescriptive, qu'elle n'est pas de l'ordre d'une connaissance plus objective, mais d'un pouvoir (ou plutôt d'une capacité de contrôle) plus efficace. En fait, toute description de la signification ne fait que s'insérer à l'intérieur même de son champ objectif (comme le méchant loup de la fable qui se faisait ouvrir la maison en se roulant dans la farine du bon meunier) pour en transformer les critères immanents de signification et de validité au nom de la position d'objectivité dont elle se réclame au nom de la science. Je reviendrai dans mon dernier point sur cette question que j'ai déjà effleurée dans une note précédente, pour la situer elle-même dans son contexte historique et idéologique contemporain.

La proposition positive qui se dégage de cette critique et qui a elle aussi déjà été évoquée plusieurs fois, c'est que les sciences sociales, en autant qu'elles visent à connaître la réalité sociale significative et que la volonté de connaissance critico-réflexive ou compréhensive prédomine chez elles sur l'intérêt d'une prise en charge gestionnaire directe de la réalité en lieu et place des régulations significatives qui lui sont déjà immanentes, ne peuvent être que des interprétations herméneutiques, et ceci au même titre que les pratiques sociales dont en fin de compte elles font partie. Il reste donc à examiner maintenant de quels moyens elles peuvent disposer pour remplir cette tâche sans se fonder directement dans ces mêmes pratiques sociales, et pour justifier la prétention plus élevée de validité qu'elles avancent en raison du point de vue critique et systématique qui est le leur, ainsi que le caractère plus cumulatif des résultats cognitifs auxquels elles parviennent. Cela pose donc le problème de la nature de leurs méthodes, et de la différence entre leurs propres méthodes interprétatives et celles que mettent en oeuvre spontanément les acteurs sociaux. On verra que ce n'est pas une différence de nature mais seulement d'ampleur et de qualité, notamment sur le plan de la recherche d'information, de l'élaboration critique des concepts et du développement de la cohérence systématique ou théorique des systèmes d'interprétation.

III. La méthode typologique et comparative, comme voie spécifique de la connaissance compréhensive.

En autant qu'elles visent la connaissance compréhensive de l'action significative, les sciences sociales sont obligées, comme tout acteur social, de procéder par la voie de l'interprétation herméneutique, et en autant qu'elles veulent transmettre ou communiquer cette connaissance compréhensive, il leur faut également, comme pour tout acteur social, suivre la voie du récit. Mais tout récit exige une mise en forme didactique et rhétorique, et toute compréhension implique une recherche informative, une analyse, une réflexion et un effort de synthèse et de systématisation conceptuelle et théorique. À l'égard de tout cela, la volonté d'objectivité des sciences sociales se manifeste alors par un effort systématique (ou méthodique) d'élargissement et d'explicitation de leurs références interprétatives et de leurs formes d'expression communicative. On pourrait parler ici d'une recherche ou d'une exigence de décontextualisation maximale [68] de leurs schèmes de compréhension, qui permet en retour une spécification descriptive elle aussi maximale des contextes propres aux activités significatives objectives qui forment leur objet, et c'est dans le degré de réalisation de cette différence, dans cet élargissement et cette clarification du champ de référence symbolique ainsi que dans cette attitude d'enquête systématique que peut alors résider pour elles l'équivalent d'une description purement objective. Il s'agit là, on le voit, beaucoup plus d'un art que d'une science, d'un savoir-faire méthodique que d'une méthodologie d'application formelle et automatique.

Je n'insisterai pas ici sur le fait que toute interprétation d'une activité sociale doit s'appuyer sur des données factuelles qui peuvent et doivent faire l'objet de descriptions documentaires et de vérification (*verum dicere*), puisque cela est déjà vrai dans la vie sociale ordinaire. Je me contenterai ici de trois remarques qui toutes conduiront à mon propos essentiel.

1). Les données, pour être pertinentes dans l'interprétation herméneutique, sont elles-mêmes déjà des données significatives (ou signifiantes) du point de vue des acteurs sociaux, ou pour eux. Elles sont déjà interprétées par les acteurs et elles doivent donc faire l'objet d'une interprétation de la part de l'observateur pour acquérir pour lui valeur objective, à moins que celui-ci ne mette en oeuvre exactement les mêmes schèmes interprétatifs, les mêmes intérêts, en bref les mêmes médiations symboliques structurantes et les mêmes références institutionnelles que ces derniers. Et dans ce cas, la connaissance et la compréhension de la spécificité de ces médiations structurantes et régulatrices lui échapperont par définition. Or, en raison de la variation historique et locale de ces médiations (il n'y a pas de naturalité sociale ou sociologique universelle correspondant substantiellement à l'universel anthropologique formel que postule l'interprétation compréhensive de toute expression symbolique), on est en droit de penser qu'une telle connaissance et une telle compréhension réflexive des médiations, avec toute la dimension de reconstruction systématique et comparative qu'elle comporte, est précisément l'objet des sciences sociales.

2). Je viens de dire qu'il n'y a pas de données significatives ayant une valeur cognitive, normative et expressive universelle pour les acteurs sociaux [69]. Dès lors il ne peut exister non plus ni de plans ni de critères univoques et universels de définition et de description des données ou des informations pertinentes pour la description interprétative et la compréhension herméneutique de l'action sociale. Chaque action sociale définit elle-même ce qui est pertinent pour son autocompréhension et sa justification, mais elle ne peut en même temps le faire qu'en recourant aux médiations collectives, symboliques et institutionnelles, qui structurent déjà *a priori* la pratique significative des acteurs dans les quatre dimensions identifiées plus haut (identité, sens, contexte et effort d'interprétation). Mais inversement ou plutôt de manière complémentaire, chaque recherche sociologique ou historique pose elle aussi son propre cadre significatif, notamment à partir des problèmes qui se posent dans l'époque et la société qui sont les siennes, et bien sûr, à partir des cadres théoriques qu'elle s'est donnés dans ce contexte.

3). En tant qu'elles sont elles-mêmes significatives, toutes les données (touchant aux identités des acteurs, aux finalités de l'action, aux contextes et circonstances, aux effets attendus et inattendus, etc.), ne peuvent donc jamais faire l'objet d'une description objective purement locale centrée sur l'observation d'une activité sociale purement

singulière, de ses objectifs, de ses formes et de ses conditions particulières, puisqu'elles impliquent toujours déjà elles-mêmes la mise en oeuvre des médiations collectives - et éventuellement théoriques - qui régissent toute pratique significative.

Les conséquences de cela sont les suivantes :

a) Il n'est pas possible de transférer le problème de la description de l'action subjectivement significative ou encore de la signification subjective de l'action vers celui de la description des conditions et manifestations objectives de l'action [70], description qui pourrait procéder alors selon un nombre quelconque de paramètres purement objectifs, et dont la méthodologie pourrait du même coup être analytiquement autonomisée relativement à l'effort toujours synthétique de l'interprétation symbolique. L'option compréhensive - qui seule est envisagée ici - n'offre donc aucune échappatoire vers une description purement positive ou objective. Il en découle de manière complémentaire que si l'on sort de la recherche herméneutique de compréhension pour aller quelque part vers une description pure et simple, on n'en revient pas, puisque les critères interprétatifs nouveaux et extérieurs mis en oeuvre dans cette description s'imposent alors à l'interprétation de l'action sociale elle-même, dans une sorte de coup de force herméneutique où l'observateur impose ses propres critères cognitifs, normatifs et expressifs à la réalité qu'il observe, et qu'il les surimpose à ceux qui sont déjà immanents à l'action elle-même, laquelle ne peut plus alors être comprise en elle-même et pour elle-même, conformément au projet de la démarche compréhensive.

b) Toute description interprétative des conditions locales d'une activité sociale, que ce soit par les acteurs eux-mêmes ou par des observateurs extérieurs, met en jeu les structures objectives qui régissent *a priori*, symboliquement et institutionnellement (ou encore décisionnellement-opérationnellement) l'auto-orientation significative des acteurs sociaux, et c'est donc par la connaissance interprétative de ces structures que doit commencer tout effort d'interprétation propre aux sciences sociales, ou du moins c'est vers elle qu'il doit conduire. Ainsi, les sciences sociales compréhensives peuvent être définies spécifiquement par l'effort qui leur incombe de réaliser l'explicitation réflexive des médiations effectives, concrètes, de la pratique sociale, et je conclurai ce point en indiquant pourquoi cet effort implique d'abord le recours à une reconstruction typologique et comparative systématique des médiations en question. Tout le reste de l'appareil méthodologique qu'elles mettent en oeuvre pour s'assurer positivement des faits à interpréter et de leurs conditions objectives tombe alors dans l'ordre de la liberté stratégique du chercheur en même temps que dans celui de la simple instrumentalité des opérations de recherche : cela ne concerne plus directement, ni ontologiquement ni épistémologiquement, le problème de la détermination de l'objet lui-même, par construction ou par abstraction. En d'autres termes, cela ne concerne plus que les procédures de colligation et d'organisation des divers corpus empiriques qui font l'objet d'une investigation compréhensive ou interprétative, et la stratégie ici mise en oeuvre en chaque cas dépend elle-même des présupposés à caractère synthétique qui permettent d'identifier la nature et la portée d'un problème de sens, d'une question méritant effectivement un effort d'élucidation compréhensive, que ce soit de manière circonstancielle ou pour des raisons théoriques générales.

J'en viens maintenant à l'aspect positif de cette critique méthodologique, qui concerne l'approche typologique ou idéaltypique en sociologie. Le grand modèle, en ce qui concerne la construction de typologies comme instruments de la démarche d'interprétation sociologique, nous est bien sûr fourni par Max Weber (on aurait même recensé, dans l'ensemble de son oeuvre, quelque deux mille types idéaux, majeurs ou subordonnés). Mais on trouve également des typologies fondamentales chez Marx [71] (par exemple les formes de propriété et les modes de production), chez Durkheim (les formes de la division du travail social ou de la sociabilité), ainsi que chez Spencer (dans le contexte d'un historicisme positiviste), chez Simmel (à caractère plutôt psycho-sociologiques), de même que chez Pareto et bien sûr chez Parsons. À y regarder de près, on verrait d'ailleurs que tous les concepts sociologiques à caractère concret ou réalistes (par opposition aux variables) ont le caractère de types idéaux, et s'inscrivent donc dans des typologies différentielles. On comprend alors aussi qu'il y a là effectivement, dans l'histoire de la sociologie et des autres sciences sociales, un immense matériel de description compréhensive déjà disponible, à caractère éminemment cumulatif, et que la tâche d'en faire la synthèse critique et de le développer peut être poursuivie indéfiniment.

Pourtant ce n'est pas chez Weber qu'il faut aller chercher une justification épistémologique et méthodologique adéquate de la méthode des types idéaux et de sa cumulativité. Pour des raisons qui tiennent d'une part à son postulat individualiste touchant à la nature de l'action sociale, et d'autre part à son parti-pris scientifique ou positiviste au niveau épistémologique (je ne peux développer cela ici), la construction des types idéaux est rapportée unilatéralement par Weber à l'ordre instrumental de la stratégie de recherche et donc à l'arbitraire du chercheur, alors même que toutes les constructions typologiques que l'on trouve quasiment à chaque page de son oeuvre témoignent précisément du contraire, dans la mesure où il est manifeste que chaque typologie résulte d'un travail d'abstraction critique réalisé à partir d'un immense matériel historique et comparatif, démarche d'abstraction reconstructive plutôt que de construction qui est toujours guidée chez lui par une remarquable capacité d'intuition synthétique, de hiérarchisation conceptuelle et de systématisation théorique. Tout indique ainsi, quoi qu'en dise l'auteur, que les types ainsi mis à jours et élaborés représentent eux-mêmes des formes synthétiques, culturelles ou institutionnelles, ayant dans la société une existence objective ou réelle, et ceci pour les acteurs eux-mêmes qui s'y réfèrent eux aussi objectivement tant sur le plan cognitif que normatif (et même expressif, par identification). Ainsi, il ne s'agit pas tellement pour le chercheur de construire arbitrairement ou instrumentalement des typologies, que de les mettre à jour ou de les découvrir au sens fort du terme - cette découverte représentant alors en son caractère systématique l'objet majeur de la recherche sociologique.

Les typologies élaborées par abstraction et reconstruction par la sociologie ne font alors que venir rejoindre par en haut (en raison de l'effort de systématisation dans lequel elles s'inscrivent) l'ensemble des catégorisations et concepts sociaux qui structurent déjà la pratique sociale par en bas. À cet égard, on peut en effet dire que toutes les catégories significatives (ou concepts [\[72\]](#)) à caractère objectif qui structurent ou orientent la pratique sociale sont elles-mêmes déjà des types idéaux, à valeur non seulement cognitive mais aussi normative. La démarche sociologique compréhensive opère donc dans le même matériel signifiant que celui dont est déjà intrinsèquement constituée la réalité sociale qu'elle prend pour objet.

Il reste à voir comment la systématisation à laquelle vise la démarche scientifique peut et doit elle aussi se nourrir, si l'on peut dire, de la systématité qui est d'ores et déjà nécessairement présente dans son objet, et comment, cependant, elle parvient éventuellement seule à l'explicitier ou à la mettre en lumière. Le caractère synthétique et systématique des médiations significatives de l'action sociale a été jusqu'à présent seulement constaté ou même postulé (dans la fonction de sens, par exemple, ou encore à travers l'évidence d'une interdépendance d'ensemble des pratiques sociales dans le procès de reproduction). Je voudrais seulement indiquer ici le principe qui peut soutenir une compréhension explicative de cette systématité objective, et qui tient à l'existence réelle d'un procès de différenciation des pratiques sociales dans le cours du développement historique ; or qui dit différenciation objective assume l'idée d'un commun enracinement. Cela entraîne deux conséquences formelles. La première est qu'il existe un ordre hiérarchique implicite entre les pratiques sociales - qui n'appartiennent pas toutes au même degré de différenciation spécifique (et cette hiérarchie est déjà antérieure à la constitution formelle de hiérarchies explicites dans les systèmes de régulation sociale, comme cela est évident avec l'émergence du politique et les activités d'institutionnalisation qui en dépendent). La seconde est que chaque schème d'action différentiel a été produit dans le cadre d'une opposition pratico-idéologique à d'autres qui lui sont parents dans les conditions concrètes de la vie sociale, et que ces systèmes d'opposition possèdent toujours un caractère éminent de simplicité, même si les constructions qui peuvent en être faites ensuite sont souvent fort complexes (l'analyse que Lévi-Strauss a donné des systèmes de parenté est exemplaire à cet égard, même si, comme pour Weber, il convient maintenant de l'interpréter, ontologiquement et épistémologiquement, tout autrement qu'il ne l'a fait lui-même dans le cadre du rationalisme formaliste qui leur est commun). Il en va de même pour les grandes catégories du droit, de la vie économique, bref de toutes les formes de l'action [\[73\]](#).

Il suit de là que le travail du sociologue a nécessairement un caractère historique et comparatif, et qu'il ne peut saisir typologiquement les articulations typologiques les plus fines que s'il a d'abord établi l'ordre général des catégories les plus générales qui les commandent, je veux dire qui en commandent le sens propre et donc aussi l'interprétation. En un mot, c'est toujours d'une vision générale du tout, élaborée par la recherche socio-historique antérieure, et ayant pour chaque chercheur valeur d'une culture générale de type encyclopédique, qu'il faut partir pour ensuite s'orienter

vers l'élucidation compréhensive de tel ou tel aspect plus local ou plus détaillé. D'où il résulte - comme dans les humanités - qu'il n'y a pas à proprement parler de méthode (de chemin univoque, de procédure standard, etc.) qui puisse être appliquée à toutes les tâches de la recherche compréhensive. C'est bien sûr une obligation lourde à porter et à laquelle personne ne satisfait jamais vraiment. L'ordre de la connaissance compréhensive ne saurait donc pas non plus être un ordre de connaissances univoques. On peut avoir une connaissance univoque des faits et de leurs conditions d'occurrence (mais il n'y a pas dans notre domaine de fait brut dont les conditions de description pourraient être standardisées), mais non une compréhension univoque des significations, y compris de la signification des faits, cela va de soi. Faut-il alors vraiment parler de science, même et surtout là où on ne se satisfait pas de techniques d'interventions à visée non plus cognitive, mais immédiatement pratique ?

IV. L'enjeu des approches phénoménologiques et compréhensives dans la présente transition vers une société postmoderne .

Toute mon argumentation s'est tenue dans le cadre du projet d'une sociologie compréhensive à caractère phénoménologique. Il est évident que l'ensemble des travaux de recherche des sociologues contemporains n'entre pas dans un tel cadre. Mais je pense qu'il est également évident - avec le déclin des grandes théories de type marxiste, fonctionnaliste et structuraliste - qu'à côté du réductionnisme naturaliste qui renaît toujours de ses cendres sous des formes nouvelles, ainsi que des nouveaux paradigmes formalistes que proposent les théories de la communication, de l'information et la cybernétique (dont la théorie systémique de Luhmann représente alors peut-être la synthèse la plus pertinente), ce sont depuis une vingtaine d'années les travaux à caractère phénoménologique et d'orientation souvent purement pragmatique qui mobilisent les plus gros efforts proprement théoriques, et que ce sont eux aussi qu'on se plaît à présenter comme étant les plus prometteurs. Toutes mes critiques se sont donc adressées ici à des problématiques dont je partage au moins un postulat fondamental : celui qui concerne le caractère intrinsèquement significatif de l'action sociale. Et l'essentiel de mes critiques a finalement convergé sur un même point : le rejet du centrisme individualiste des recherches phénoménologiques et compréhensives, auquel j'ai opposé l'objectivité a priori des médiations qui régissent les pratiques significatives des acteurs. Je voudrais pour conclure dépasser maintenant l'aspect formel de mes critiques et revenir sur le lien profond qui me paraît exister entre le succès ou la mode des approches phénoménologiques d'orientation individualiste, et le développement d'un nouveau type historique de société qu'on peut appeler postmoderne mais que j'ai aussi, ailleurs, défini plus précisément à travers le concept d'un nouveau mode de reproduction décisionnel-opérationnel [74]. Il me faudra malheureusement être encore plus bref ici que dans les deux points précédents, pour me concentrer sur un seul point : montrer la concordance pratique, performative et ultimement toujours encore idéologique (puisque l'avenir du système n'est pas définitivement assuré) du projet [75] de description pure de la signification [76] avec le développement de cette nouvelle forme de société.

Le nouveau mode de régulation des pratiques sociales est caractérisé par le déclin des régulations synthétiques a priori qui régissaient les sociétés traditionnelles et modernes, et ceci au profit des interventions régulatrices locales à caractère technico-pragmatique qu'une multitude d'organisations, dont les objectifs sont eux-mêmes toujours particuliers et circonstanciés, exercent sur leur environnement social et naturel. Cela signifie alors qu'aussi bien dans le cours quotidien de la vie collective que dans le procès d'intégration et de reproduction d'ensemble de la société (qu'il faut désormais désigner comme un système), les activités d'information, de communication, de programmation, de prévision, de décision, d'évaluation, de contrôle, en un mot de prise en charge et de gestion directe, qui agissent dans et sur le symbolique, ont d'un côté pris le dessus sur les activités de la production matérielle et de la justification symbolique et idéologique, et que de l'autre, elles tendent de plus en plus à se substituer aux pratiques (ou la praxis) politico-institutionnelles à caractère universaliste sous l'égide desquelles les activités productives se déployaient. En même temps qu'elles perdaient chacune progressivement leur unité formelle, ces deux dimensions de la vie sociale (celles, classiquement modernes, de l'Etat et de la société civile) se sont de plus en plus profondément

interpénétrées, au fur et à mesure que de leur côté les lieux socio-organisationnels dans lesquels se réalisait leur nouvelle fusion se fragmentaient virtuellement à l'infini. Du même coup, le problème de l'intégration en dernière instance des pratiques sociales s'est lui aussi déplacé du plan vertical de la légitimation du pouvoir et des institutions à celui, horizontal [77], du contrôle direct des activités symboliques et procédurales décentralisées ou excentrées à travers lesquelles la reproduction normale de la société s'opère désormais [78], sous la forme de complexes réseaux d'influence et de contrôle et non plus sous l'égide d'un pouvoir et d'institutions centralisés [79]. Et on comprend alors aussi pourquoi toute l'emphase est mise désormais sur l'action individuelle significative, appréhendée dans son exercice actuel et contextuel (et il s'agit de contextes organisationnels - *socially organized*, dit Garfinkel - lorsqu'il ne s'agit pas tout simplement de contextes physiques ou circonstanciels), et l'intérêt qu'offrirait la possibilité de parvenir à une pure description de la signification comprise par référence à des activités purement locales et adaptatives de production contextuelle de la signification. Car c'est désormais, en dernière instance, l'activité significative individuelle qu'il s'agit de contrôler directement, sans passer par les médiations synthétiques qui la régissent, et ceci dans la mesure même où les pratiques individuelles tendent elles-mêmes, dans leur autonomisation, à échapper au pouvoir ou à l'autorité de ces médiations.

Ainsi, après que les premières sciences sociales se soient occupées en premier lieu de la question du pouvoir et de sa légitimité, qu'elles ne se recentrent avec Adam Smith sur la dimension de l'économique, et que la sociologie naissante se soit intéressée de manière privilégiée au travail - comme chez Marx et Durkheim - puis surtout aux problèmes d'intégration sociale et de marginalité, l'émergence d'une catégorie de gestionnaires en position structurelle d'autorité dans les organisations a déplacé l'intérêt sociologique vers les phénomènes associés au développement des organisations et de leur contrôle managérial [80]. Les nouvelles sociologies phénoménologiques s'attaquent maintenant de manière tout à fait générale à la question du contrôle de l'action significative, à quelque niveau que ce soit de la pratique sociale. Et si, il y a une soixantaine d'années, Taylor avait énoncé les principes du *scientific management* dans la perspective d'une prise de contrôle technique directe du travail productif, c'est peut-être à l'émergence d'un nouveau taylorisme généralisé à l'ensemble des activités organisationnelles et gestionnaires, à caractère non plus matériel mais symbolique (ou plutôt informationnelles et communicationnelles), que nous assistons maintenant, à mesure que ces activités prennent quantitativement et stratégiquement le premier plan dans l'activité collective. Il ne s'agit plus ici d'exercer une emprise directe sur des activités productives, mais bien sur l'ensemble des activités symboliques fonctionnelles ou plus précisément systémiques, celles-là mêmes sur lesquelles repose maintenant non seulement directement mais aussi en dernière instance la reproduction de l'ordre social, ces activités dont la signification ne peut plus être renvoyée à une instance de sens extérieure et universelle, comme celles de la valeur ou du besoin dans l'ordre de la société civile, ou à celle du pouvoir et de sa légitimité dans l'ordre politique. Ce dont il s'agit désormais, comme l'a vu Gehlen, ce n'est pas d'une tentative d'objectiver, pour s'en assurer la maîtrise, l'activité productive, mais directement d'une prise de contrôle de l'action humaine saisie dans ce qu'elle a de plus spécifique : ses finalités, sa capacité réflexive et synthétique de donner sens et de porter jugement. Et c'est justement me semble-t-il ce à quoi s'attache le projet d'une description pure et simple de l'activité significative qui, sous prétexte d'en reconnaître et respecter l'autonomie subjective, s'oriente précisément vers la possibilité de son entière objectivation technico-méthodologique, pour parvenir par là à s'en assurer aussi le contrôle.

Mais, une fois de plus, il ne suffit pas ici de démasquer les apories ontologiques et épistémologiques qui sont inhérentes à un tel projet ou à de tels programmes, car ceux-ci progressivement prennent pied dans la réalité, non certes pour la connaître mais pour s'en emparer directement en la transformant dans sa substance même. Ainsi, objectivement, ce qui était la faculté de juger devient une capacité de participer à des processus de décision en étant inséré en eux, ce qui était la liberté devient la capacité de choisir, ce qui était la pensée devient la capacité de communication, ce qui était la connaissance devient l'accès à l'information. L'enjeu ici n'est donc pas seulement ni d'abord épistémologique mais ontologique : il met en cause l'essence même de l'individu social et de la société (*politheia* et *homo politicus*). Certes, le sujet personnel, existentiel, subsistera-t-il encore longtemps, mais il risque de ne plus pouvoir le faire que dans les ghettos personnalisés d'une vie privée de plus en plus coupée de la vie collective, c'est-à-dire de la société et de l'histoire. Et une telle vie privée serait du même coup aussi une vie privée de sens. À moins que chacun ne se réinvente pour lui-même son propre sens transcendantal, ce qui promet alors un bel avenir pour les multiples sortes de sectes affinitaires qui proliféreront comme des virus dans toutes les

niches privées du Système postmoderne !

Cher Alain,

Lors d'une de nos dernières discussions, tu me demandais ce que je pensais du travail de Michel Freitag et de la place qu'il donne au langage dans sa théorie du social. Je viens de lire le texte qui a été posté sur le site de la Revue du MAUSS et je le trouve, en effet, tout à fait remarquable. Si je puis me permettre, j'engage vraiment nos amis du MAUSS à le lire, car c'est une très belle contribution à la réflexion en cours sur un éventuel dépassement de l'opposition holisme/individualisme.

Contrairement à beaucoup de sociologues, Michel Freitag commence par le langage. Et je ne dis pas la langue (comme chez Lévi-Strauss), ni les présupposés formels de la communication (comme chez Apel ou Habermas). Pour lui, à l'instar de Benveniste, pas de social sans *activité langagière*. Ce qui, bien entendu, ne l'empêche pas d'observer les interactions entre les effets sédimentés de cette activité et cette activité elle-même. Je le suis donc partout où il reprend la théorie de l'énonciation et les principes qui fondent ce que j'appelle le « paradigme humboldtien » (Humboldt, Saussure, Benveniste).

Je suis en revanche beaucoup plus réticent à l'égard de son usage de Gadamer, qui me semble contradictoire avec la position précédente. Il adopte à son propos la vision euphémisante de Jean Grondin, pour qui l'herméneutique gadamérienne serait réductible à une simple théorie des limitations du sujet par les données de la « Tradition », Tradition dans laquelle le sujet trouverait simultanément les supports pour son développement. J'ai montré, texte et traduction à l'appui, que cette *Urbanisierung* de Gadamer (inspirée en réalité par la philosophie de Ricoeur) ne rend pas du tout compte de ce qui est réellement en jeu dans *Vérité et Méthode* : une anti-anthropologie radicale dans laquelle toute notion de sujet singulier disparaît au profit du seul sujet qui soit : *die Sprache* (qu'il faut traduire par « la Langue »). Contrairement aux fables gentillettes racontées par Grondin, et malheureusement reprises par Freitag, Gadamer est totalement fidèle à Heidegger. Pour lui, *nur die Sprache spricht* (seule la langue parle). Autrement dit, l'histoire des êtres humains est entièrement dominée par des mouvements collectifs et anonymes. Il n'y a donc rien à tirer, d'un point de vue maussien, de cette philosophie radicalement anti-subjective et il est même dangereux de faire comme si elle pouvait s'intégrer à une théorie dont les objectifs éthiques et politiques sont tout autres.

Je vois également un deuxième problème chez Michel Freitag. Ce texte illustre de manière tout à fait claire l'avancée réalisée par certains théoriciens du social au cours des années 1990 (je pense par exemple à Thévenot et Boltanski). Grâce à l'attention qu'ils ont donnée au langage, ces théoriciens ont pu esquisser les contours d'une théorie qui place en son cœur les interactions horizontales entre singuliers et les interactions verticales entre singuliers et collectifs, ou collectifs et collectifs. Le social a ainsi été décrit dans les termes d'un système global fondé sur un fonctionnement interactif généralisé, que Freitag appelle aussi « dialectique » ou parfois « herméneutique ». Ces descriptions représentent à mes yeux un progrès évident sur toutes les théories unilatérales précédentes qui donnaient le primat soit aux systèmes, soit aux singuliers. Mais il me semble, au vu de ce qui vient de se produire au cours des quinze dernières années, en particulier de la fluidification du monde et de la remise en question induite des concepts d'individu et de système, qu'il faut désormais aller plus loin.

Il ne suffit plus de postuler que les uns et les autres, auxquels on attribuerait malgré tout un certain caractère substantiel, seraient en interaction constante suivant des boucles ou mieux encore des spirales infinies toujours semblables. Il nous faut comprendre comment ces boucles et ces spirales sont organisées dans le temps et comment les individus singuliers et collectifs y sont sans cesse produits-détruits. Deux problèmes apparaissent ici : pour le moment, les sociologues et philosophes attachés à la notion d'interaction conservent l'idée que les individus existeraient en quelque sorte avant leur individuation. Ils renâclent à l'idée que l'individuation précède, sinon

chronologiquement du moins logiquement, les individus. Par ailleurs, les mêmes sociologues et philosophes conservent une attitude abstraite à l'égard de la notion d'interaction elle-même : ils la voient comme un transcendantal relationnel, comme une simple forme toujours pareille à elle-même. Or, l'observation montre au contraire que les interactions changent au cours du temps et suivant les contextes sociaux. Elles possèdent des organisations distinctes, ce que j'appelle en suivant Mauss des « rythmes » et en reprenant Benveniste des « manières de fluer » (des *rhuthmoi*).

Il nous faut donc désormais accomplir deux mouvements supplémentaires par rapport aux propositions de Michel Freitag : poser le primat de l'individuation sur les individus singuliers et collectifs (autrement dit se débarrasser des restes de substantialisme qui plombent encore les théories interactionnistes) ; étudier l'organisation des processus par lesquels ces individus sont sans cesse produits, reproduits ou détruits.

Tant que l'on ne posera pas la question des rythmes (au sens large de manière de fluer et pas seulement de suite métrique) qui organisent ces processus, on ne pourra faire face de manière véritablement critique à la fluidité du monde qui vient d'émerger.

Voilà, en gros, ce que m'inspire ce texte de Michel Freitag : j'y vois un acquis, une impasse et une invitation à aller plus loin.

Bien amicalement et bonnes fêtes,

Pascal Michon

Paris, le 22 décembre 2009

[1] Je précise, sans développement ni justification, le sens qui sera donné ici aux références faites aux dimensions ontologique, épistémologique et méthodologique. La première concerne le mode d'être de la réalité (ce qui implique que les étants particuliers se présentent à nous sous une pluralité de modalités existentielles : modalités subjective et objective, modalité de la choséité, de la sensibilité et du symbolique, modalités de la relation et du rapport, de la réflexivité en soi et pour soi ou de la simple disposition devant autrui et pour autrui, etc...). Dans les sciences sociales, cela signifie entre autres que l'action humaine n'est pas simple comportement ou processus, qu'il y a une différence ontologique et pas seulement méthodologique entre les réalités que désignent ces termes. De son côté, la dimension épistémologique désigne ici les modalités d'objectivation réflexive impliquées par les différents modes ontologiques (par exemple : objectivation par simple reconstruction formelle, par pure description, ou par interprétation herméneutique. Enfin la dimension méthodologique concernera, non plus les postures adoptées vis-à-vis de la réalité, mais la forme même des outils conceptuels et des procédures analytiques mis en oeuvre dans leur appropriation cognitive. Dans chacune de ces dimensions se pose alors, pour les sciences sociales, le problème du rapport entre leurs propres positions, attitudes et élaborations cognitives, normatives et expressives, qui appartiennent elles-mêmes à la société, et celles qu'elles s'efforcent d'appréhender objectivement-réflexivement dans cette même réalité sociale et sociétale.

[2] Ceci vaut au moins dans le rapport que l'individu libre entretient avec la société, puisqu'en elle-même, cette dernière ressortirait aussi du domaine de la contingence inhérente à la création des formes esthétiques.

[3] En raison de la difficulté ou de l'incertitude de l'interprétation, je n'évoquerai guère ici la manière dont Kant, dans la Critique de la faculté de juger, traite du jugement réfléchissant (en tant que distinct du jugement déterminant) et qui a trait à la diversité des formes objectives de la nature en tant qu'elles sont appréhendées non en leur pure singularité, mais selon leurs affinités de genres. Je relève seulement que dans le jugement réfléchissant ne s'opère pas seulement une synthèse épistémologique entre le monde de la subjectivité et celui de l'objectivité empirique, mais que ce dernier s'y trouve comme investi d'une dimension subjective propre ou immanente. Ici, Kant fait expressément référence à l'harmonie des espèces et des genres (Ed. Gallimard, coll. Folio, 1985, p. 40), ces espèces et genres auxquels les individus appartiennent non par l'effet d'une loi universelle, ni simplement à la suite d'une activité purement logique de classification qui leur reste extérieure, mais comme par accomplissement d'une finalité immanente particulière, qui se réalise notamment dans l'engendrement. Kant met d'ailleurs tout de suite ces formes objectives particulières en regard de celles que crée, également intentionnellement, l'art humain considéré dans sa dimension esthétique et pas seulement

instrumentale. Il faut relever encore que Kant reconnaît explicitement aux animaux la capacité d'un tel jugement réfléchissant. À partir de ces quelques indications toutes superficielles, on comprend déjà quel parti général les sciences sociales auraient pu tirer et peuvent tirer de cet aspect de la doctrine kantienne qui reste peu développé dans son Suvre.

[4] L'approche critique kantienne renvoie - implicitement - à un universalisme ontologique de la personne humaine, qui implique lui-même l'hypothèse de Dieu, c'est-à-dire d'une création impliquant la référence à un créateur subjectif unique et absolu. Or c'est justement ce postulat ou ce préjugé de Dieu, inhérent à la démarche kantienne, que Habermas et Apel voudraient contourner en transposant les a priori épistémologiques kantien, associés à l'essence du sujet humain, vers les conditions de régulations procédurales des activités communicationnelles ou discursives. Mais comme il n'y a pas de discours ni de communication, pas de signification ni de représentation objective, sans langage déjà significativement, normativement et expressivement structuré, toute la démarche revient à la case de départ, qui est précisément celle que ne fait qu'évoquer nominalement la première condition transcendantale habermassienne de la signification ou du sens, dont tout le reste dépend ensuite. C'est donc un coup dans l'eau. Toute mon argumentation consiste au contraire ici à faire valoir le caractère transcendantal des médiations concrètes, historiques, contingentes mais non arbitraires, ce qui n'exclut pas, on le verra, que ces médiations puissent être soumises partiellement à un débat critique progressif, lequel cependant ne pourra jamais valoir globalement comme reconstruction rationnelle effectuée à partir des seuls individus et de leur liberté.

[5] Plutôt que de m'étendre sur l'emprise que ce paradigme utilitariste a exercée dans les sciences sociales en y refoulant du même coup dans la marginalité les paradigmes métaphysiques dérivés des philosophies idéalistes de Kant et de Hegel, je préfère me référer à l'oeuvre critique d'Alain Caillé et aux productions du mouvement du MAUSS qu'il a animé depuis une vingtaine d'années. Cf. également P. Rosanvallon, Le capitalisme utopique.

[6] Cette critique du positivisme rationaliste et utilitariste est un préalable à celle dans laquelle je m'engage ici.

[7] Par exemple, le débat interminable autour du positivisme, les problèmes liés au rapport entre une démarche idiographique et une démarche nomologique, entre compréhension et explication, le Methodenstreit, le débat tout aussi récurrent sur l'idéologie et sur les rapports entre la théorie et la pratique, sur l'inscription pragmatique de la sociologie dans la société, etc.

[8] Je me contenterai de définir le positivisme à partir de l'injonction durkheimienne : « traiter les phénomènes sociaux comme des choses » (des relations, des processus...), et ceci quel que soit le sens (ontologique, épistémologique ou méthodologique) qu'on puisse alors vouloir attribuer au comme si durkheimien.

[9] Voir à ce sujet Gilles Gagné, « Les transformations du droit dans la problématique de la transition de la modernité à la postmodernité », Les Cahiers du droit, Université Laval, Québec, Vol. 33, No 3, sept. 1992, ainsi que Michel Freitag, « La crise des sciences sociales et le problème de la normativité », Société, No 1, automne 1987, ainsi que « La recherche dans l'université et la société », Société, No. 11, été 1993.

[10] . Je mettrai ici l'accent sur la question du mode d'existence de la société plutôt que sur celle de la constitution de l'individualité. Sur cette dernière, voir par exemple G.H. Mead, L'esprit, le soi et la société, trad. Paris, PUF, 1963 ; P. Berger et T. Luckman, The Social Construction of Reality, London, Allen Lane, 1967 ; ... The Presentation of Self in Everyday Life,...cf. ég. mon article « L'identité, l'altérité et le politique », Société, No. 9, hiver 1992.

[11] . Ceci va bien sûr à l'encontre du solipsisme métaphysique cartésien aussi bien que du solipsisme méthodologique de type wébérien. Il s'agira donc aussi de montrer comment une compréhension dialectique du rapport entre individu et société permet de dépasser ces deux versions du solipsisme sans tomber pour autant dans le relativisme, et comment le moment transcendantal de la constitution de la subjectivité peut être reconnu sans passer par la reconnaissance réifiante d'une transcendance substantielle du sujet ni par l'abstraction également réifiante du pur moment formel de la subjectivité. En d'autres termes, c'est ici la question du genre qui sera posée, en tant que lieu réel de synthèse entre les moments abstraits de la pure singularité et de l'immédiate universalité.

[12] En tant qu'elles touchent au caractère signifiant de l'action humaine, elles sont d'ailleurs partagées beaucoup plus largement par tous les êtres humains en tant qu'ils agissent humainement dans l'interaction sociale significative. En effet, pour reprendre l'expression de K.O. Apel, elles y représentent au moins des « a priori performatifs » à valeur transcendantale (cf. K.O. Apel, « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité », Le Débat, No. 49, mars-avril 1988, et « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », Critique...). Mais, comme on le verra plus loin, cette valeur a priorique ou transcendantale de la signification ne se restreint aucunement à sa dimension performative et pragmatique, qui la présuppose toujours sans l'épuiser. En effet, chaque engagement actuel dans une action significative ou dans un énoncé ayant une prétention de sens, de vérité, de véracité et de justesse (Habermas), implique toujours déjà que l'on se trouve dans un univers existentiel structuré symboliquement, et donc faisant lui-même sens objectivement. La participation à un tel univers existentiel équivaut pour l'être humain à l'appartenance à une culture concrète et au partage de cette culture, appartenance et partage qui sont irréfutablement postulés par tout engagement dans des activités significatives aussi bien discursives que performatives.

[13] Comprise empiriquement, la réalité sociale comporte bien évidemment d'autres aspects ou dimensions que ceux qui la rattachent au caractère significatif de l'action : elle comporte par exemple des déterminations physiques et biologiques qui en partie s'imposent directement dans le social sans passer par le relais d'aucune prise en charge symbolique subjective, ou qui la contournent. Ces déterminations sont l'objet de la physique, de la biologie, etc., et non de la sociologie. Par ailleurs, on peut toujours appréhender et décrire la réalité sociale de manière purement formelle et analytique, (par exemple statistique ou physicaliste, ou par la construction de variables), mais il s'agit alors d'une simple instrumentation de la recherche qui parvient ainsi à saisir des indices de l'objectivité de certains problèmes, mais non leur nature, et qui n'a donc pas prise théoriquement sur leur explication ou leur compréhension (pas plus qu'on n'a compris ou expliqué un acte lorsqu'on l'a vu et photographié, ou qu'on a compris ou interprété une parole lorsqu'on l'a entendue et enregistrée... même s'il faut souvent, sinon toujours, commencer par là !). Voir à ce sujet André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991.

[14] Je ne veux pas discuter ici de la possibilité d'une réduction du symbolique - dans sa triple dimension cognitive, normative et expressive - à l'affectivité, puis de celle-ci à une simple processualité instinctuelle ou réflexe de nature psycho-biologique. De même, je ne peux pas m'engager dans une critique des conceptions informationnelles, communicationnelles et opérationnelles du langage (Voir à ce sujet Louis Quéré, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, et Gilbert Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*). Je veux seulement relever que, quoiqu'on en pense en fin de compte, la sociologie en tant que telle se meut tout entière dans l'hypothèse d'une autonomie ontologique du symbolique, et que faute de l'admettre au moins implicitement et ne fût-ce que provisoirement, il ne lui reste plus qu'à se saborder en tant que science distincte, comme elle le fait par exemple dans la sociobiologie de Wilson ou dans les théories de l'information. Car alors, elle doit revenir justement sur cette présupposition première du caractère intrinsèquement significatif de l'action pour le sujet de l'action lui-même - et pas seulement pour son analyste (dont on ne voit d'ailleurs plus alors d'où il peut encore venir au niveau même de son genre ontologique, puisqu'en parlant il se pose en même temps comme le premier homme et comme le dernier homme). On est ici, à nouveau, non seulement devant une double contradiction logique et performative, mais dans un déni ontologique.

[15] Je reprends à dessein la typologie aristotélicienne des quatre causes, car elle est particulièrement pertinente pour le sujet traité ici.

[16] C'est cette contextualité objective et synthétique que H. Garfinkel subsume fautivement sous la seule catégorie pragmatique de l'indexicalité. J'y reviendrai.

[17] La référence à la spatio-temporalité n'épuise en effet aucunement le champ de ce qui est impliqué dans tout engagement existentiel : celui-ci possède toujours une orientation normative et procède d'une posture expressive déterminées à l'intérieur d'un champ de possibles lui-même prédéterminé, il met en oeuvre des schèmes prédéterminés de connaissance du monde, et l'auteur, l'acteur ou le locuteur s'y engage dans une modalité elle aussi déterminée de l'action et du jugement, etc. On touche donc ici un des nombreux points névralgiques à partir desquels toute la structure existentielle du symbolique pourrait être examinée, explorée et reconstruite critique-reflexivement.

[18] Du moins avant que Weber n'ait, pour fin de scientificité d'une sociologie qu'il appréhendait encore dans le cadre de la science économique (cf. Alain Caillé, « Faut-il créer une nouvelle discipline dans les sciences sociales ? », in *Revue du MAUSS*, Nos 15-16, 1992), recherché un dépassement de cette opposition par la double médiation d'un historicisme (de type comtien) qui voyait dans le déploiement de la rationalité instrumentale la loi irréversible présidant à la modernisation, et d'un parti-pris méthodologique qui conférait à cette même rationalité instrumentale la valeur d'un modèle d'interprétation privilégié dans l'analyse compréhensive.

[19] C'est ce problème que l'on retrouve au coeur du débat épistémologique classique entre les approches inductives et déductives dans les sciences, et que K. Popper a résumé de manière critique dans *La logique de la découverte scientifique*.

[20] On peut bien sûr renoncer à soumettre les questions de sens à tout débat (quelle qu'en soit la forme, qui n'est pas nécessairement démocratique) : c'est le problème des ésotérismes. Mais l'ésotérisme, en postulant l'incommensurabilité d'un univers de sens (ou d'expérience significative) relativement à d'autres, se place définitivement, non pas en dehors de toute expérience humaine légitime, mais de toute prétention à l'objectivité scientifique. Il n'y a donc pas lieu d'en parler ici.

[21] Pour Habermas, voir *The Theory of Communicative Action*, not. Vol. I, *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1984 ; pour Apel, voir « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité », *Le Débat*, Vol. 49, mars-avril 1988, et « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », *Critique*, ...

[22] Cf. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*. De manière plus spécifique, on doit remarquer que toute argumentation portant sur la signification, la vérité, la valeur ou la justice, n'a elle-même de sens que dans l'horizon du partage de critères communs substantiels de signification, de valeur, de justice, et que ces critères ultimes substantiels ne sont pas les mêmes en toutes sociétés ni même en toutes circonstances. À ce sujet, on peut se rapporter aux six cités qu'évoque L. Boltanski dans son analyse des justifications.

[23] Et sa dépendance à l'égard de la reconnaissance d'autrui ne se manifeste pas pour lui comme une donnée intuitive première et constitutive,

mais comme une réalité secondaire, qu'il associera éventuellement à des problèmes d'identité mais non à l'identité elle-même. Bien plus, cette dépendance à l'égard de la reconnaissance d'autrui, lorsqu'elle est elle-même reconnue de manière critique, est beaucoup plus aisément comprise de manière purement formelle plutôt que dans la concrétude qui l'habite toujours, et c'est à nouveau par le détour circonstanciel du dépaysement ethnologique ou psychanalytique que cette structuration concrète de l'identité a été d'abord mise en lumière. Enfin, tout l'individualisme pratique et idéologique caractéristique de la modernité politique et économique a précisément produit un type nouveau d'identité universaliste pour lequel cette constitution abstraite de l'individualité humaine apparaît comme un fait de nature, relativement auquel toutes les variations concrètes dont témoignent les sociétés prémodernes ont généralement et spontanément été comprises sous le modèle d'une immaturité ou d'un inachèvement tant de l'essence de la personne que de celle de la société.

[24] On peut généraliser ici ce que Marx disait à l'encontre de Proudhon dans *Misère de la philosophie* : Monsieur Proudhon l'économiste a très bien compris que les hommes produisent le drap, la toile, les étoffes de soie selon des rapports sociaux déterminés, mais ce qu'il n'a pas compris, c'est qu'ils produisent eux-mêmes ces rapports sociaux comme le drap, la toile Marx se réfère ici implicitement à la production réflexive, politique, institutionnelle, des rapports de production capitalistes (propriété, contrat, marché), mais le même rapport productif peut être étendu à la totalité des médiations culturelles et symboliques qui régissent l'action et l'interaction significatives, même si les modalités de cette production sont beaucoup plus diffuses, puisqu'elles se perdent dans la nuit des temps. D'ailleurs Marx lui-même ne limitait aucunement la notion d'être générique aux modalités proprement modernes de création politique des institutions formelles et explicitement sanctionnées de la société. J'ajouterai encore que cette reconnaissance de la production humaine du symbolique comme du politique ne préjuge en aucune façon de l'existence d'une matière première psycho-organique, sensible, affective, qui serve en même temps de substrat et d'objet au déploiement des superstructures symboliques qui sont la véritable infrastructure de la vie proprement humaine.

[25] C'est tout le problème de la légitimité, entendue au sens large, que j'effleure ici.

[26] Je ne peux éviter de référer ici à mon ouvrage *Dialectique et société*. Vol. II. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société (Montréal, St-Martin et Lausanne, L'Age d'Homme, 1986), où ces concepts sont définis et justifiés.

[27] Pour un bon exemple du pot-pourri théorique et conceptuel dans lequel nous sommes plongés à cet égard, on peut consulter André Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1976. Je partirai ici de l'idée que les théories contemporaines des signes, de la signification, de la communication et de l'information ne sont pas des théories du symbolique parce qu'elles en déconstruisent a priori l'objet dans leurs tentatives de formalisation.

[28] Le terme vient du grec *eidos*, ou *eidolon*, l'image ou la petite image. Pourtant cette image de l'image, qui on le sait a été reprise sous la forme de l'image mentale associée à une perception sensible par toutes les tentatives de réduction empirique et psychologique de la pensée et de la signification (Hume, Locke, en Angleterre, Gassendi en France, par exemple) est trompeuse et bien insuffisante, comme on va le voir, lorsqu'il s'agit d'appréhender la nature de la pensée et du concept.

[29] L'opposition entre ces deux dimensions ou ces deux axes est d'ailleurs relative puisque non seulement ils s'impliquent mutuellement, mais qu'encre un langage naturel peut mettre plus ou moins l'accent sur l'un ou l'autre. Ainsi, le chinois classique utilise beaucoup plus que le français des images synthétiques construites par la seule mise en proximité des termes, au détriment de la dimension analytique et syntaxique. Ainsi, des syntagmes-images de situations concrètes en évoquent immédiatement d'autres et possèdent donc une valeur quasi-lexicale, comme les idéogrammes de l'écriture, de la même manière, nous dit Granet (dans *La pensée chinoise*) qu'un proverbe évoque d'abord les situations, socialement ritualisées, dans lesquelles le proverbe est dit pour y prendre une valeur non seulement cognitive, mais plus encore normative et expressive, où il est fait abstraction, en quelque sorte, de son sens littéral ou analytique. Je rappelle ceci seulement pour souligner la relativité de la distinction entre lexique et syntaxe, et plus largement, l'immense flexibilité avec laquelle les langages humains utilisent toutes sortes de ressources, comme les tropes, les modes, etc., dont je n'ai pas à parler ici.

[30] Ces deux niveaux ontologiques de la conscience symbolique et de la conscience sensible ne peuvent pas être séparés substantiellement, puisque la première s'appuie (ou s'étaye) dynamiquement sur le premier.

[31] Et c'est bien pourquoi les expériences ésotériques, si importantes dans certaines cultures comme celle de l'Inde, impliquent aussi toujours un dédoublement hiérarchique de l'identité individuelle, dans lequel l'identité profonde qui se découvre dans l'expérience ésotérique est comme portée à désavouer et à répudier ontologiquement l'identité exotérique superficielle.

[32] Je me permets déjà ici une petite excursion polémique. D'un point de vue unilatéral qui substantialise le langage, il y a quelque chose de juste à dire que le sujet est parlé par le langage, ou qu'il est agi par la structure, qu'il est agent de structure (comme l'ont dit aussi bien Althusser que Foucault, et tant d'autres après eux, sous cette forme ou sous une autre. Mais il faut déjà relever qu'agir ici ne veut plus rien dire). Et, d'un point de vue symétrique tout aussi unilatéral qui substantifie alors le sujet, il y a aussi quelque chose de vrai à dire que c'est toujours le sujet qui produit le sens en contexte (d'action, d'interaction, de réflexion). Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est la nature ontologique-existentielle dialectique du

symbolique qui est méconnue, à savoir qu'il n'est de structure symbolique, exerçant son emprise signifiante sur les sujets et sur leurs rapports au monde (à autrui et à eux-mêmes) que dans la mesure où elle est sans cesse fécondée et vivifiée (rendue vivante et réelle, actualisée) par les sujets qui agissent réflexivement à travers elle dans leur liberté, et qu'inversement, il ne peut exister de sujet synthétique d'actes symboliques, reconnu comme tel par autrui, que dans la mesure où des êtres déjà doués de sensibilité et de conscience entrent dans le langage et dans l'expérience symbolique pour y trouver l'unique mode de surplomb et l'unique lieu de reconnaissance à partir duquel leur pure singularité biologique ou psychologique se constitue et s'élève en identité, ayant valeur transcendantale ou a priori pour eux-mêmes et pour autrui. Dès lors, le sujet est bien un moment de la structure, et la structure est bien le mode déterminant de la constitution du sujet, mais la structure et le sujet dont il est question ici ne sont pas des réalités positives, autoconsistantes, substantielles : ce qui est vraiment, c'est l'existence vive du rapport lui-même, qui ne se tient dans l'être qu'à se reproduire sans cesse en actes, actes qui de leur côté ne peuvent s'accomplir qu'en elle, significativement.

[33] D'où le double sens que possédait encore le concept de logos chez les Grecs. Mais cela pourrait être généralisé non seulement à toutes les sociétés archaïques, avec leur dialectique en même temps ontologique et épistémologique du manifeste et du caché (en Grec aléthéia, ce qui n'est pas voilé, ce qui sort de l'oubli), mais encore dans une certaine mesure pour toutes les compréhensions du langage qui ont précédé la révolution linguistique saussurienne (et plus largement le linguistic turn de la philosophie contemporaine, qu'elle soit de tendance analytique ou structuraliste), qui a voulu détacher entièrement le langage en son abstrait et sa logique opérationnelle propres, du fond ontologique du monde signifié, signifiable et représentable en lui et par lui. Mais, comme je le montrerai tout à l'heure, une critique dialectique et phénoménologiquement correcte de la genèse du langage et de la subjectivité humaine symbolique ne saurait donner raison à cette conception.

[34] C'est un toujours-déjà à caractère philosophique et non chronologique. Bien sûr, l'enfant apprend le langage en parlant, mais il ne le constitue pas alors lui-même en parlant (même s'il s'y essaie en jouant, pour affirmer ainsi cet autre moment fondamental du symbolique qu'est l'autonomie réflexive et créatrice du sujet), il s'approprie un langage déjà existant hors de lui. Ou plutôt, il entre dans le langage en apprenant à parler, et il se fait donc façonner ou structurer par lui, sans y perdre aucunement sa liberté mais en conférant justement à celle-ci une signification partageable par tous, et la possibilité de la faire reconnaître en général - et pas seulement dans chaque acte particulier où il parvient à l'imposer à autrui - comme sa liberté propre.

[35] Encore une fois, je ne parle ici que de la constitution ou de l'institution de la dimension symbolique de l'identité humaine, et non de son substrat biologique sur lequel repose cependant, en fin de compte, la possibilité de toute synthèse subjective. Voir à ce sujet mon essai sur « la nature de la conscience », Cahiers de recherche du GIEP, Montréal, No. 21, 1993, ainsi que l'ouvrage d'André Pichot, Petite phénoménologie de la connaissance, déjà cité.

[36] Dans l'ontogenèse, ce moment originel de la reconnaissance entre sujets humains est fondamental, et il n'est pourtant pas premier de manière absolue. La reconnaissance de l'enfant par la mère, son accueil d'abord unilatéral dans l'amour de la mère laisserait l'enfant prisonnier de cet amour et de cette possession si l'enfant ne devait pas, plus tard, reconnaître lui-aussi la mère et pour cela se détacher d'elle. Et cela implique la médiation du père (ou d'un tenant-lieu) qui, lui, reconnaît déjà la mère comme sujet autonome, un sujet auquel l'enfant s'identifiera alors non plus par adhésion immédiate et par fusion ou inclusion, mais à distance et réflexivement. Il ne s'identifiera pas alors, en effet, à la proximité du père vis-à-vis de la mère (l'interdit de l'inceste !), mais à la distance que celui-ci a vis-à-vis d'elle, à son respect. À défaut, l'enfant ne sort pas du cercle de la possession mutuelle et du désir de fusion immédiate, il n'accède pas au statut lui aussi transcendantal de la personne qui se tient en elle-même sous le regard d'autrui. Car, en fin de compte, toute cette structure - qui est si diversement organisée dans les sociétés humaines et qui a donc également son aspect empirique dans les formes particulières de l'éducation et dans leur mise en oeuvre toujours circonstancielle - possède déjà, pour la mère et pour le père eux-mêmes, ainsi que pour tous les tiers-témoins, une consistance (cognitive, normative et expressive) objective, à valeur transcendantale. Et c'est cela qui est transmis à travers les péripéties culturelles et psychologiques de la socialisation.

[37] Hegel, qui est pourtant le philosophe de la reconnaissance, définit encore le langage par la capacité de nommer, et il projette donc le moment fondateur de la reconnaissance dans le lieu politique de l'affrontement du Maître et de l'Esclave en vue de la reconnaissance de la valeur absolue de leur identité subjective, ce qui implique pour les protagonistes la mise en jeu de leur vie et l'affrontement de la mort. Je me contenterai de relever ici, sociologiquement et historiquement, que cette exigence d'absolutisation de l'identité subjective est le problème idéologique spécifique de la modernité, et que la philosophie hégélienne reste ici, sur ce thème essentiel, entièrement une philosophie moderne. Mais pouvons-nous être encore tout simplement modernes ?

[38] G. H. Mead, L'esprit, le soi et la société, trad. Paris, PUF, 1963.

[39] E. Benveniste affirme même qu'elle représente peut-être, à sa connaissance, l'unique universel absolu de tous les langages humains, alors que même la nomination, en tant qu'elle implique la substantialisation des sujets, objets, relations et circonstances, pourrait n'être que relative.

[40] Il n'existe à ce niveau de l'universalité abstraite ou construite que des langages formels à caractère toujours particulier, à travers lesquels aucune synthèse d'expérience individuelle ou collective n'est accessible, le moment de synthèse étant toujours déjà donné dans une langue

naturelle qui possède un caractère concret et qui est donc aussi dans ce sens historiquement contingente.

[41] . Ce qui ne signifie pas qu'ils y soient donnés de manière intangible, ce que leur réflexivité et leur historicité mêmes démentent. Voir plus bas.

[42] J'ai amorcé une telle analyse comparative et historique dans mon article « Identité, altérité et politique », *Société*, No. 9, Hiver 1992.

[43] Les concepts d' environnement et de contexte (même qualifiés de socially organized, comme le fait par exemple H. Garfinkel) ne rendent pas compte, dans l'usage qui en est fait aussi bien dans les approches systémiques que dans les phénoménologies de la vie quotidienne, de ce caractère global et a priori de la construction symbolique du monde, compris comme universum. En étant centré tantôt sur l'opérativité abstraite d'un sous-système finalisé, tantôt sur la singularité existentielle d'un moment individuel tout à fait particulier d'expérience, ils négligent l'évidence que l'horizon d'objectivité signifiante de tout fonctionnement ou de toute action individuelle n'est jamais que découpé circonstanciellement ou formellement dans un univers objectif toujours déjà préstructuré significativement et unifié en lui-même et pour lui-même, horizon qui seul est en même temps le support et le garant d'une objectivité commune a priori. Il en va de même en ce qui concerne la précondition purement formelle d'un engagement dans le sens, telle qu'elle est présentée par Habermas et qui est tournée seulement vers la communication future.

[44] On pourrait ajouter aussi qu'elle n'est pas non plus antinomique avec la découverte de l'inconscient, sauf à substantifier ce dernier. Voir à ce sujet mon texte déjà cité sur la conscience.

[45] Ou encore l'idée d'une réalité humaine qui se situerait dans la pure biologie instinctuelle, par-delà toute dignité et toute responsabilité, telle qu'elle a été formulée par Skinner. Mais comment pouvait-on prendre cela le moins au sérieux au nom d'une science de l'homme ?

[46] Concernant le point d'origine de ce tableau, et puisqu'il s'agit ici d'examiner la reproduction de la vie proprement humaine, on pourrait référer à la phénoménalité animale de la nature, telle qu'elle apparaît encore à la sensibilité et à l'instinctivité animales de l'être humain originel. En bref, le terme entre parenthèse désigne simplement la réalité phénoménale du monde telle qu'elle précède le développement symbolique et telle qu'elle l'entoure toujours encore comme potentialité d'expériences sensibles et symboliques nouvelles, comme matière première. De toute façon, l'expérience sensible reste le substrat ontologique de la symbolisation, et ce substrat n'est jamais épuisé ou entièrement subsumé dans celle-ci (en termes psychanalytiques, il reste le ça), de la même façon que la matière première de l'univers n'est jamais épuisée dans aucune forme phénoménale objective de la sensibilité vivante - quoiqu'alors justement on n'en sache rien puisqu'elle reste alors par définition in-objectivée et donc aussi in-objective. Le calcul peut bien découvrir des réalités, mais ce ne sont jamais que des relations formelles entre des réalités par ailleurs déjà sensibles et intelligibles. Il ne s'agit donc que d'une extension de cette intelligibilité, et non que quelque chose d'ontologiquement neuf.

[47] Cette reconnaissance peut prendre non seulement une forme immédiate et actuelle, mais elle peut aussi devenir elle-même réflexive, dans la pensée historique, comme en Grèce avec Thucydide (cf. F. Chatelet, *La Naissance de l'histoire*, ...).

[48] A. Portmann, *Animals as Social Beings*, Boston, ..., et *La forme animale*, Paris, Gallimard, 1963.

[49] L'Académie des sciences française avait d'ailleurs interdit à ses membres de poser une telle question, mais c'était dans une perspective purement positiviste, où derrière la question de l'origine, c'était la question de la nature qui était exclue. Cf. Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, op. cit.

[50] On peut tenir pour tautologiques les expressions agir selon des raisons et agir de manière subjectivement significative, dans la mesure où le sujet qui se surprend à agir sans raison prend du même coup conscience qu'il a agi par habitude ou par réflexe, pour s'adapter à la situation ou par lubie, parce que c'était comme ça ou parce qu'il fallait, et ce sont là encore pour lui, au moins retrospectivement, des raisons ou des excuses qu'il pourra reconnaître ensuite comme bonnes ou mauvaises à la réflexion. Mais ces raisons d'agir que la réflexion du sujet individuel met en lumière ne sont alors jamais indépendantes des justifications que le même sujet peut donner à autrui en se référant, positivement ou négativement, à des schèmes justificatifs caractéristiques des différentes cultures et idéologies historiques. Ces schèmes justificatifs peuvent alors être typologisés par le sociologue, ainsi que l'a fait par exemple récemment Luc Boltansky dans *La justification*.

[51] Cela vaut même, mutatis mutandis, pour la régulation par le pouvoir, puisque l'exercice de la domination, pour rester proprement social, implique d'un côté la légitimation du pouvoir, et que de l'autre, la violence qu'il met en jeu est caractérisée par son caractère conditionnel. Dès lors, il appartient toujours encore au sujet de l'action, soumis au pouvoir ou à la loi, d'agir dans l'ordre du sens par anticipation de la conséquence attachée à son acte, plutôt que sous l'effet d'une contrainte extérieure immédiate.

[52] Ne pouvant pas développer ni même expliciter cela ici, je me contente encore une fois de référer à l'analyse que j'ai faite de la genèse du droit - en suivant largement Kojève (*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981- dans « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *Société*, No. 6, automne 1989. Par ailleurs on comprendra que la déviance pour la déviance, l'anomie pour l'anomie ne soient pas prises ici comme des cas de figure dans une analyse des conditions générales et fondamentales de la vie sociale, ce qui ne revient aucunement à en nier la possibilité et la signification.

[53] En réalité, Weber construit deux typologies dissymétriques : celle des quatre types d'action (affective, traditionnelle, rationnelle en valeur, rationnelle-instrumentale), et celle des types de rationalité, qui ne retient que les deux derniers types de la précédente. Du même coup, les raisons d'agir correspondant à l'action affective et à l'action traditionnelle, et même le troisième type de la rationalité en valeur (Wertrationalität), deviennent chez lui finalement, ou rétrospectivement, irrationnelles. Du même coup, le préjugé utilitariste à caractère en même temps historiciste et méthodologique (scientiste) de Weber le conduit à rejeter dans l'irrationalité, du point de vue du sujet aussi bien que du point de vue du sociologue, la totalité de la normativité sociale a priori. C'est la société même que dissout alors l'analyse sociologique.

[54] Comme l'établirait une anthropologie métaphysique érigeant a priori la poursuite rationnelle de l'intérêt individuel comme l'unique motif de tout acte humainement significatif. Alors seulement, l'interprétation de la signification de l'action pourrait devenir univoque, et la sociologie serait en droit de prétendre du même coup être virtuellement une science exacte dont la tâche ne consisterait qu'à intégrer l'ensemble des calculs auxquels se livreraient sans cesse et de manière exclusive la totalité des sujets sociaux. Une telle sociologie n'aurait bien sûr alors plus que faire du concept de société, ni même de sa dilution dans celui du social. Il lui suffirait d'avoir en face d'elle des individus d'un côté et des biens de l'autre. On connaît déjà le nom de la science qui s'est donnée un tel programme (et c'est symptomatiquement la seule science sociale qui ait été sanctionnée par un prix Nobel), ce qui revient à dire aussi que la place est prise, quelle que puisse être par ailleurs la valeur heuristique de ce programme. Mais il faut ajouter aussi que tout est fait, idéologiquement et pratiquement, depuis un demi siècle et plus, pour que l'ensemble de la vie sociale ressemble enfin au seul objet qui lui convienne.

[55] Habermas s'est d'ailleurs ensuite lui-même attaché à rétablir la rationalité de la rationalisation en lui conférant seulement une portée limitée à l'ordre cognitif, lui-même rattaché à l'ordre naturaliste des besoins, et en la dissociant par conséquent du mode spécifique de légitimation ou de justification (plutôt que de rationalisation) propre aux intérêts pour la communication et à la dimension normative et expressive de la vie collective.

[56] Et c'est aussi pourquoi le problème de l'altruisme et du don désintéressé est si important pour tout utilitarisme philosophique ou théorique, puisqu'il s'agit de parvenir à le réduire à une forme détournée de l'intérêt égoïste, c'est-à-dire strictement individuel et rationnel. Ceci dit, on se place peut-être encore trop sur le terrain ontologiquement et sociologiquement inconsistant de l'individualisme utilitariste lorsqu'on concentre la réfutation qu'on veut en faire sur la mise en lumière de l'autonomie originelle et de l'irréductibilité de l'échange désintéressé et de l'immédiate réciprocité des rapports entre les sujets.

[57] Un autre signe fondamental de la mutation postmoderne de la société consiste en effet dans la généralisation systématique de la production des besoins et dans ce que Baudrillard a appelé une économie générale du symbolique.

[58] L'extension de la raison instrumentale à toutes les sphères de l'action humaine, telle qu'elle est faite par les théories de l'action rationnelle, ne va pas sans un autre tour de passe-passe dans la mesure où la pluralité qualitative des fins de l'action humaine ne pouvant pas être déniée de front, cette difficulté s'y trouve contournée, à travers le paradigme marginaliste, par la réduction de toutes ces finalités à un équivalent-temps généralisé et directement quantifiable. De manière alors entièrement tautologique, c'est l'octroi subjectif du temps à la réalisation de telle ou telle fin de l'action qui prend la valeur d'unique objet de tout choix humain.

[59] Je me référerai ici de manière privilégiée au projet de l'ethnométhodologie, et la place me manque encore une fois pour montrer que ce projet possède un caractère exemplaire relativement aux autres approches phénoménologiques contemporaines, centrées sur l'individu (à l'exception de celle de P. Ricoeur, qui n'appartient toutefois pas aussi directement au champ de la sociologie).

[60] Je n'ai pas ici à montrer que le même principe vaut aussi en fin de compte pour toute science de la nature inanimée, puisqu'il y commande également l'effort de description objective, mais alors seulement au deuxième degré, qui est celui de l'élaboration d'un langage spécifique de la science (théories, concepts et méthodes) et de la réflexion critique sur la pertinence objective de ce langage pour la description du monde réel, phénoménal, qui reste toujours supposément le monde commun. Il reste cependant une différence : c'est que relativement à un même projet de connaissance positive ou objective de la réalité, le principe que je veux dégager ici vaut immédiatement et au premier degré dans les sciences humaines, alors qu'il peut être reporté à un deuxième degré, métalinguistique, par les sciences de la nature, en autant qu'elles opèrent à l'intérieur d'un postulat de non signifiante propre, ou subjectivement immanente, du monde physique.

[61] Je ne reprends pas ici, au niveau épistémologique, la référence ontologique à la totalité en tant qu'elle est distincte de la référence aux médiations de la pratique actuelle, et que les acteurs se la représentent comme telle idéologiquement en regardant alors à travers les médiations, comme si elles étaient pour eux transparentes.

[62] La description compréhensive de l'action des acteurs de premier degré par un acteur de deuxième degré (qu'il s'agisse d'un acteur ayant institutionnellement pouvoir et autorité sur le premier, ou d'un acteur revendiquant ce pouvoir interprétatif désintéressé de la connaissance pour la connaissance ou de la science) rentre dans la même catégorie que celle de la compréhension toujours descriptive-interprétative de l'action d'autrui par un acteur de premier degré. Comme on l'a vu, l'acteur de premier degré contourne toujours déjà la singularité existentielle de son interlocuteur tu en l'inscrivant dans un il plus général grâce auquel leur interaction circonstancielle ou existentielle prend sens commun. Et il en va

de même s'agissant de l'interprétation du contexte commun de leur interaction, ou encore de l'identité particulière sous le masque de laquelle les sujets (je , tu) entrent circonstanciellement en interaction ou en dialogue. L'observateur scientifique déplace d'emblée tout sujet social de la place du je et du tu à celle du il , et il tend à élargir et à universaliser à son propre profit cette position référentielle du témoin , mais il ne sort jamais pour autant de cette structure pronominales en autant qu'il prétende comprendre une action sociale pour lui objective comme un engagement significatif d'autrui. On comprend alors que la visée positiviste abandonne toute prétention compréhensive pour lui substituer une capacité de description et éventuellement d'explication entièrement extérieure, mais comme je l'ai dit ce n'est pas du positivisme qu'il est question ici, ni de ses contradictions et apories propres.

[63] . Ces expériences ne sont pas du tout nécessairement universelles , mais elles possèdent, en fonction des cas et des problèmes, un degré de généralité supérieure. Manger, avoir des enfants est plus général que les manières de table ou que la façon d'élever les enfants. Ainsi procède l'interprétation compréhensive imaginative : de haut en bas, de bas en haut et de proche en proche, logiquement et analogiquement , analytiquement et par métaphores synthétiques. Elle suppose toujours qu'on cherche à se mettre à la place de l'autre en sachant le plus possible ce que l'autre sait . Elle est un humanisme pratique ou appliqué. Et on n'y sort jamais du champ ambigu des tentatives pour entrer dans l'espace de la certitude.

[64] Cf. à ce sujet J.-B. Grize, in J. Piaget, Logique et Connaissance Scientifique, Paris, Gallimard, 1968. Lire aussi l'article décapant de Gian Carlo Rota, « L'influence néfaste des mathématiques sur la philosophie », Conjoncture, No. 19, 1994, dont j'extrais la citation suivante : "La pseudo terminologie philosophique de la logique mathématique a induit les philosophes à croire qu'elle traite de la vérité au sens philosophique. Mais c'est faux. Elle ne s'intéresse nullement à la vérité, mais seulement au jeu de la vérité. L'utilisation des symboles, que l'on trouve ces dernières années dans les articles de philosophie et qui relève du snobisme, fait froncer les sourcils aux mathématiciens. Comme si, dans une épicerie, on voyait un client essayer de payer sa facture avec des billets de Monopoly !. » (p. 164)

[65] On a essayé de contourner le problème en se donnant des définitions strictement indexicales , opérationnelles ou pragmatiques de la dimension sémantique, mais cela ne fait que nous ramener aux cas suivants.

[66] Cette référence n'implique pas une approbation de la problématique wittgensteinienne des jeux de langage , parce qu'il s'agit justement de cultures et que la contingence historique de la genèse des cultures n'est pas l'effet d'un jeu arbitraire, qui entraînerait l'incommensurabilité de leurs schèmes signifiants. Ce commentaire critique ne peut pas non plus être développé ici.

[67] Comme on ouvre une serrure avec une clé qu'éventuellement il faut limer, par tâtonnements, jusqu'à ce que sa forme corresponde au dispositif du mécanisme, et ceci doit être compris en opposition avec la manière brutale qui consiste à faire sauter la serrure au chalumeau.

[68] Peut-être faudrait-il parler plutôt de transcontextualisation et de supracontextualisation . C'est à cela qu'engage l'attitude comparative qui leur est propre, et qui comporte en même temps une latéralisation et une élévation du regard.

[69] D'un point de vue critique, il est évident que toute référence interprétative universaliste faite par les acteurs sociaux possède en elle-même une portée normative et expressive historiquement particulière et contingente, par exemple dans le cadre historique et idéologique propre à la modernité. De même que les sciences de la nature ne peuvent qu'illusoirement échapper à tout anthropocentrisme, les sciences humaines ne peuvent que faire des efforts pour éviter l'ethnocentrisme.

[70] Ceci incluant les formes et procédures extérieurement observables de toute activité sociale concrète, ses objectifs (assimilables ou non à ses conséquences), les circonstances et les contextes de son accomplissement, etc. - et la liste pourrait être ici aussi longue que celle que permettrait d'établir n'importe quelle analyse des formes, aspects, implications, conditions et conséquences de la vie sociale, et toute analyse de ce genre renvoie alors encore une fois elle-même à la nature et à la structure déterminée des médiations qui régissent cette même vie sociale comprise dans n'importe quelle situation ou condition existentielle. On est donc toujours ramené au même point.

[71] Bien qu'elles n'y soient pas reconnues comme telles en raison de l'orientation matérialiste ou déterministe de Marx et des marxistes.

[72] On comprend qu'au niveau de généralité où se situe le problème ici posé et son enjeu ontologique, épistémologique et méthodologique, il n'y ait pas lieu de faire état d'une distinction entre concept , notion , idée ou catégorie . J'utilise le mot concept pour tirer vers le haut la réalité sociale significative elle-même, puisque de toute façon j'ai déjà invalidé, dans le cadre d'une visée compréhensive, la pertinence de l'idée positiviste d'une pure et simple construction des catégories analytico-théoriques de la science , laquelle opérerait en totale rupture avec celles de la pratique sociale et le sens commun (la soi-disant coupure épistémologique qui a fait tant de ravages auprès des étudiants en sociologie).

[73] Voir à titre d'exemple dans J.-P. Vernant (Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, Maspero, 1971, Vol. 2) la typologisation que la pensée grecque en avait déjà effectué, et à laquelle notre propre catégorie de travail n'appartient pas encore, de telle sorte qu'on peut la voir elle-aussi naître en s'articulant à d'autres, historiquement, conflictuellement. On pourrait multiplier presque à l'infini de tels exemples.

[74] Cf. Dialectique et Société, Vol II, op. cit., et « La crise des sciences sociales et le problème de la normativité », Société, No. 1, 1987.

[75] Je parle de projets là où beaucoup parleraient de programmes, en profitant directement de l'ouverture que l'épistémologie paradigmatique de Kuhn a accomplie en faveur de la singularisation pragmatique des recherches, tout en leur permettant néanmoins de se réclamer toujours encore d'un projet de connaissance scientifique à valeur universaliste.

[76] J'ai privilégié cette entrée-ci dans la nouvelle nébuleuse des approches phénoménologiques, parce qu'elle permet de concentrer la critique sur un point essentiel, mais il y aurait d'autres entrées tout aussi pertinentes et révélatrices, comme celle du pragmatisme.

[77] La régulation culturelle-symbolique intériorisée opérait elle aussi de manière horizontale, mais c'était par la médiation de cultures qui étaient intégrées a priori et possédaient un haut degré de cohérence synthétique. Les nouvelles formes de régulation gestionnaire, organisationnelle et décisionnelle n'ont au contraire qu'un caractère a posteriori, chaque centre particulier de décision se contentant de réagir sans cesse à son environnement constitué par tous les autres. C'est donc d'une manière parfaitement cohérente avec la réalité contemporaine (et certes pas avec la nature générale de la société) que la théorie luhmanienne répudie le concept même d'un système unitaire ou total, quasi-organique, et qu'il rejette par conséquent également l'idée de fonctionnalité, qu'on trouvait encore chez Parsons, pour ne plus voir dans la réalité que des sous-systèmes auto-finalisés et auto-régulés en interaction environnementale les uns avec les autres.

[78] Dans l'histoire des sciences sociales, on est passé du problème de la légitimation du pouvoir d'institutionnalisation proprement politique (et moderne) à cette intervention au niveau des techniques pragmatiques de gestion directe du social en passant par l'étape intermédiaire de la prise en charge des problèmes sociaux compris d'abord sous les catégories encore normatives mais négatives de l'anomie, de la marginalité et de la déviance. Mais ce n'est plus seulement la déviance qui est prise en charge désormais, c'est l'ensemble de la normalité devenue décisionnelle et opérationnelle.

[79] Pour une vue synthétique sur cette question, voir Gilles Gagné, « La transformation du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », Les Cahiers du Droit, Université Laval, Québec, Vol. 33, No 3, sept. 1992.

[80] On a dit de Burnham qu'il était à Marx for the managers, mais c'est toute la sociologie politique américaine qui a déplacé la problématique du pouvoir et de sa légitimation vers une nouvelle problématique de l'influence, du contrôle et de la décision.