

Les sciences humaines et l'interprétation

Claude Savary

Volume 7, numéro 2, octobre 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203143ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203143ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Savary, C. (1980). Les sciences humaines et l'interprétation. *Philosophiques*, 7(2), 267–299. <https://doi.org/10.7202/203143ar>

LES SCIENCES HUMAINES ET L'INTERPRÉTATION

par Claude Savary

1. Introduction

Mon intention dans ce texte n'est pas d'analyser le statut de la preuve dans les sciences humaines, mais plutôt, à l'occasion d'une session qui leur est consacrée, de soumettre une conception de la science qui leur fait place dans un cadre plus englobant : ne pas aborder la question en montrant comment la preuve se réalise dans ces sciences, mais en les situant dans une conception qui déborde ce point de vue. Au moins trois raisons peuvent être invoquées pour justifier cette intention : en premier lieu, on se réfère trop facilement aux lacunes des sciences humaines à l'égard de la preuve, de la démonstration et de la prédiction, pour les exclure du domaine de la science ; une perspective plus large peut faire voir d'autres possibilités d'évaluation de leur situation. En second lieu, on ne semble pas, en ce qui a trait aux objets de ces sciences, pouvoir se défaire des perspectives globales¹. Enfin, en troisième lieu, et rattaché au précédent, ces perspectives globales sont très souvent ce qui est confusément invoqué pour conclure à la non-scientificité des sciences humaines. Il s'agit en fait d'un domaine de « valeurs » dont on dit qu'il biaise les activités d'expérimentation et de démonstration.

Je ne me propose pas non plus, en mettant en valeur un point de vue, celui de l'École de Francfort, de donner à penser

1. Comme c'est, par exemple, le cas de la sociologie chez Fernand Dumont (v. Dumont, 1974, 165 ss.) ; ou de la psychologie pour Georges Canguilhem (v. Canguilhem, 1966) ; ou encore pour les sciences sociales en général, comme on le verra plus loin dans un article de Ch. Taylor (Taylor, 1971).

qu'il ne fait pas face à des difficultés². Je n'entends pas non plus nier la pertinence de l'approche naturaliste ou positiviste. Bien au contraire, on le constatera notamment dans la deuxième moitié du texte, l'exclusion d'une attitude au profit de l'autre me semble inacceptable, et je crois qu'il faut parvenir à les articuler l'une à l'autre³.

Par ailleurs, le présent exposé demeure plus descriptif qu'analytique et critique. Il vise à suggérer pourquoi dans le domaine des sciences sociales il est convenable de passer par l'examen du langage et des significations, à illustrer la chose au moyen d'un exemple et à signaler quels problèmes cela présente du point de vue de la science. Là-dessus, les indications et les explications que l'on trouvera ici sont souvent encore informelles et incomplètes.

2. Science et société

Le cadre englobant que nous utiliserons pour procéder à notre examen est une synthèse des conceptions de l'École de Francfort (v. Radnitzky, 1973, p. 196 ss.). Nous en présentons d'abord les grandes lignes et examinerons ensuite quelques-unes de ses composantes.

Il est au point de départ présupposé que, pour la création de la société et pour sa survie, trois moyens sont utilisés : le travail, le langage et la puissance — *Herrschaft*, puissance au sens de « ce qui oriente » —. À cette nécessité, pour ainsi dire vitale (la survie de la société), et en relation avec ces moyens, se rattachent trois intérêts : l'intérêt technique, l'intérêt herméneutique et l'intérêt émancipatoire. Ces intérêts motivent et guident des recherches qui sont de trois ordres : de

-
2. Difficultés dont on trouvera des traces qui conviennent à notre sujet dans les comptes rendus que Jean Saindon a faits de deux livres, *The Dialectical Imagination* et *Critical Theory of Society* : v. Saindon, 1975. Par ailleurs, ma perception de l'orientation herméneutique ne se limite pas à y voir une activité d'interprétation naïve de tendance plutôt conservatrice. Comme d'autres (par exemple, Radnitzky, 1973 et Wolff, 1975), j'y inclus l'*Ideologiekritik* d'O. Apel que l'on rencontrerait déjà chez Habermas.
 3. Je suis là-dessus tout à fait d'accord avec Brian Fay et J. Donald Moon : v. Fay et Moon, 1977. Les problèmes viennent de ce fait qu'on a l'habitude de procéder selon une approche en excluant l'autre. Cependant, leur conception de l'herméneutique me paraît trop étroite (voir les travaux cités dans la note précédente).

l'information, de l'interprétation, de la critique. Ce qui peut se représenter dans le tableau suivant :

MOYENS	INTÉRÊTS	TYPES DE CONNAISSANCES
travail	technique	informations
langage	herméneutique	interprétations
puissance	émancipatoire	critiques

Voyons maintenant comment le travail et le langage sont conçus dans ce cadre. On peut tout d'abord comprendre l'ensemble d'un point de vue behavioriste. Dans sa théorie des modes de signification, Morris part de ce point de vue, c'est-à-dire de trois facteurs : l'environnement (ici la société dans la nature), le besoin (ici les intérêts) et la réponse (ici les moyens). Ce qui donne chez Morris les modes de signification suivants : les identificateurs et désignateurs qui réfèrent à l'environnement, les appréciateurs qui signifient une préférence et les prescripteurs qui indiquent que des réponses spécifiques sont requises (Morris, 1971, 140-148), ce que nous faisons correspondre, *grosso modo*, aux trois types de connaissances : les informations, les interprétations et les critiques. De ceci, on peut rapprocher la façon dont Gustav Bergmann part d'une représentation d'un comportement. Celui-ci est également envisagé selon trois facteurs : les conditions de l'environnement, les besoins de l'individu ou du groupe et les connaissances qu'a l'individu ou le groupe. Et les choses se compliquent de ce fait que l'homme est un « animal propositionnel », en ce sens que ses comportements seront aussi déterminés par ses états propositionnels. Ceux-ci peuvent être ou représenter des besoins. Par ailleurs, l'homme est aussi un « animal éthique », c'est-à-dire que parmi ses états propositionnels il y en a qui sont des jugements de valeur et qui déterminent l'action à la façon de motivations importantes : on les appellera des idéaux, des règles de conduite, etc., (Bergmann, 1968, 127ss.). Nous reviendrons plus loin sur ce cadre et sur les explications que nous avons esquissées.

3. Travail, technique et science

Venons-en maintenant à quelques brèves définitions. Le travail est à concevoir comme l'activité qui a rapport à la satisfaction des besoins fondamentaux, comme se nourrir, se loger, se vêtir. Il implique une relation à la nature que l'on utilise pour satisfaire ces besoins, et la technique n'est alors qu'un artifice pour travailler plus adéquatement. Radnitzky définira le travail comme une manipulation de l'environnement naturel et social. Cette manipulation repose sur une pratique technique, et c'est en relation avec cette pratique que se développera un intérêt technique qui motivera des recherches destinées à faire en sorte que les processus objectifs ou objectivés demeurent sous contrôle. C'est pourquoi l'intérêt technique, si l'on veut qu'il débouche sur une pratique efficace, dépend de la possession d'informations sûres à propos des régularités naturelles ou « humaines » : il motive donc la production de ces informations. Par ailleurs, les sciences naturelles sont déjà affines avec les technologies⁴ ; elles le sont à cause de leur mode de formation de concept : des concepts quantitatifs impliquent des instruments de mesure, le développement des hypothèses dépend de l'amélioration des instruments de mesure et d'observation, etc. ; etc. ; de plus, la vérification des hypothèses recourt à une pratique technique⁵.

En fonction de leur développement et de leur survie les sociétés humaines ont donc institutionnalisé le travail comme un moyen parmi d'autres. Il est un certain rapport à la nature et à elles-mêmes, la technique en est la forme efficace, et la science, en tant que connaissance expérimentale dominée par un rationalisme quantitatif, en est la stratégie la plus sophistiquée.

4. Langage et société

En relation avec le même besoin de développement et de survie, le langage apparaît comme un deuxième moyen. Une

4. Pour une telle conception la science n'est pas ce qui fonde — ou permet — la technique ; c'est le contraire : la science n'est que le prolongement de la technique : voir, par exemple, Heidegger dans Palmier (1968), 252 ; aussi Simondon (1969), 160.

5. Hyppolite a naguère fait remarquer que Bachelard a mis en lumière ce fait que les concepts scientifiques sont construits dans le laboratoire, et que les théories scientifiques s'y réalisent sous la forme d'une *phénoménotéchnique* (v. Hyppolite, 1968, 34).

telle appréhension du langage semble d'abord rattachée à un contexte dans lequel importe la transmission de la tradition. Elle importe, dans la mesure où il se manifeste que l'orientation et le développement des collectivités et des cultures en dépendent. De là la nécessité de comprendre le passé. Il y a en ceci une sensibilité qui atteint une forme achevée chez Dilthey (v. Freund, 1973, 50-93). On peut lui trouver des origines dans les philologies qui, depuis la Renaissance, s'étaient évertuées à découvrir les textes anciens et à les « interpréter » afin de recouvrer et reprendre la Romanité et la Grécité. Et bien sûr aussi dans l'exégèse biblique qui pendant les siècles antérieurs s'était abondamment pratiquée. Et l'on aperçoit également ici une conception des choses selon laquelle il y a une communauté composée du peuple et de ceux qui le dirigent, c'est-à-dire les clercs et les docteurs qui savent et peuvent conduire la communauté vers son destin⁶.

Radnitzky nous décrit d'abord le langage comme méta-institution de la transmission de la tradition. Méta-institution parce qu'aucune tradition ne peut se transmettre sans la médiation du langage. Il contribue à la survie et au développement dans la mesure où il transmet une foule de productions culturelles et techniques. En effet, même au plan des techniques, une transmission des savoir-faire s'avère propre à l'humanité⁷. Par ailleurs, la communauté des chercheurs en science naturelle constitue également une communauté de langage qui est motivée par la transmission d'une tradition, d'une forme spécifique de vie accompagnée d'un langage

6. Ce qui, par exemple, ressort avec évidence du *De Clericorum Institutione* de Raban Maur (I, ch. i-ii : v. Migne, 1844-1864, t. 107, c. 297), ou encore de la *Lettre 179 aux rois et aux laïcs* de S. Thomas de Cantorbery (v. Migne, 1844-1864, t. 190, c. 652) : cf. les nombreuses indications dans O. Gierke, 1959, 103-106. Il n'est pas inutile de noter la convergence entre notre tableau (travail, langage, autorité) et ce que G. Dumézil a décrit dans de nombreux travaux. Voir notamment dans Dumézil, 1966, 167 : « . . . une enquête (. . .) s'emploie à déterminer (. . .) quelles sociétés, rares, en dehors des Indo-Européens, ont réussi à expliciter et à mettre au centre de leur réflexion les trois besoins qui sont en effet partout l'essentiel, mais que la plupart des groupes humains se bornent à satisfaire, sans théorie : le pouvoir et le savoir sacrés, l'attaque et la défense, l'alimentation et le bien-être de tous » (c'est moi qui souligne) ; cf. aussi Dumézil, 1949, 241-242, Dumézil, 1968, passim. Il est superflu de faire allusion ici à la division analysée entre travail intellectuel et travail matériel dans *L'Idéologie allemande*.

7. Le singe et l'homme sont également capables de fabriquer. Une comparaison entre l'un et l'autre montrerait que la tradition est l'élément fondamental de la technique chez l'homme : v. Chabal, 1964, t. I, 75, n. 16.

spécial (v. Radnitzky, 1973, 198). Et, concernant ce qui est encore plus près du noyau proprement dit de la science, à savoir les procédures de vérification et de justification des hypothèses et d'acceptation des théories, l'orientation kuhnienne en épistémologie veut justement signaler qu'il ne va pas de soi que ces procédures soient indépendantes d'*a priori* gnoséologiques et de langages spécifiques aux communautés scientifiques et aux cultures⁸.

Ce qui précède fait valoir que la technique et la science sont, de façons variées, soumises à cette contrainte : être communiquées et transmises, se transposer en langage et devenir dépendantes de la tradition et de l'interprétation. La conservation de la technique et de la science, et leurs progrès, en dépendent. En d'autres mots, la technique, et la science qui a pour objet le monde physique et ses régularités, en plus d'être motivées par des besoins vitaux, se constituent et se développent en s'accompagnant d'un langage dont les significations ne sont pas toutes réductibles à des « données brutes » objectives. Mais ce n'est pas en cela que réside l'essentiel de la question qui se pose ici. Elle concerne avant tout l'orientation de la *société* dans une situation présente⁹. C'est de cette façon que Radnitzky décrit l'émergence, par exemple, de la sociologie. Cela comporte un double mouvement : elle permet d'échapper au dogmatisme de traditions et d'institutions qui sont devenues désuètes — c'est son aspect critique et contestataire — ; elle empêche, par ailleurs, de rejeter des traditions et des institutions qui sont encore socialement utiles (Radnitzky, 1973, 321). Ce qui est au premier plan, dans cette perspective, ce sont des valeurs et des genres de vie qui sont véhiculés par le langage. Ceci nous permet de toucher maintenant directement à notre propos dont on peut traiter en abordant la question de la spécificité des sciences humaines et celle du statut de l'interprétation. Nous les présenterons en regroupant ce qui les concerne autour du thème de la signification.

8. Voir Knorr, Strasser et Zilian, 1975. Je me permets de renvoyer aussi à mon article : Savary, 1978.

9. Voir Savary, 1971.

5. Société et signification

Afin de ne pas allonger indûment notre exposé nous ferons état d'une argumentation développée par Ch. Taylor sur le sujet (Taylor, 1971), et cette position sera explicitée sous la forme de thèses que l'on peut en tirer.

1^{re} thèse : ce qu'il y a d'essentiel dans les sociétés humaines ne peut être atteint par la science positive

La raison en est que ce qui est essentiel n'est pas une donnée brute identifiable, mais un univers de significations intersubjectives qui constituent les pratiques. Ce qui veut dire que la signification, le sens des mots du vocabulaire, vient d'un champ de pratiques qui prévalent. Ces pratiques reposent par ailleurs sur des significations qui leur sont liées et qui en sont constitutives, c'est-à-dire qu'on ne peut avoir ces significations sans être dans ces pratiques. Il faut une expérience des pratiques, et les significations sont donc « expérientielles ». En d'autres mots, il s'agit du sens de la situation pour l'agent.

2^e thèse : la signification en question n'est pas donnée, mais elle est une interprétation

Il s'agit donc du sens de la situation pour l'agent. Au premier niveau de l'expérience se trouve déjà une interprétation. L'homme est défini comme un animal qui s'interprète lui-même (« *self-interpreting animal* »). À un deuxième niveau se fait une interprétation du premier, interprétation qui est mise en forme par le langage dans lequel l'agent vit ces significations. Enfin, à un troisième niveau, il y a interprétation du deuxième par l'« explication » des actions¹⁰.

10. La psychanalyse, par son versant herméneutique, traversant les troisième et deuxième niveaux vers le premier, et vers les significations que se donnent les hommes et les sociétés, est donc vouée à l'impossibilité de prouver ses théories, car, comme on le verra, d'autres interprétations seront toujours possibles : les critiques de Nagel (1971) sont donc pertinentes. Le problème de la psychanalyse, tel que le décrit Granger (1967, 191), « . . . celui de la transposition en connaissance objective, contrôlée, de la saisie active d'une situation », semble insoluble. Par ailleurs, Taylor soutiendra que les transpositions en connaissances objectives qui constituent la science politique « positive » sont partiales : en considérant comme données brutes et élémentaires ce qui appartient aux deuxième et troisième niveaux, elle se rend inaccessible la dimension essentielle du social. De plus, en confectionnant ses questionnaires, elle s'appuie sur des interprétations qui peuvent être contestées au nom d'autres interprétations, mais, pour cette science, un tel problème n'est pas posé.

3^e thèse : les significations intersubjectives supportent les pratiques et les institutions

La réalité sociale est d'abord des pratiques qui ne peuvent s'identifier qu'au moyen du langage que nous utilisons pour les décrire. C'est que le vocabulaire est enraciné dans, et indissociable de la pratique sociale. Par exemple, la pratique de la négociation suppose des significations, telle une distinction entre l'autonomie et la contrainte. Une telle pratique n'est pas possible sans ces significations, et ces significations sont constitutives de ces pratiques. De plus, on ne peut avoir ces significations sans être dans ces pratiques : elles impliquent une certaine vision de l'agent et de sa relation aux autres et à la société, vision et relation qui ne sont pas des données, mais des faits de sens qui résultent d'une interprétation qui n'est pas séparable de la pratique. Les descriptions du positivisme s'appuient sur un langage qui est au second degré, alors qu'on a affaire ici à une autodescription antérieure qui est constitutive de la réalité sociale. Le comportement est institué au moyen de règles constituantes : en ce sens, les significations sont constitutives des pratiques¹¹.

4^e thèse : les significations et les pratiques intersubjectives sont « hors » des individus

Elles sont « hors » des individus en ce sens qu'elles ne sont pas subjectives : il ne s'agit pas de ce que les individus ont ni d'une addition de ce qu'ont les individus, mais d'« expériences » (pratiques et significations) « collectives » qui sont des modes de relation sociale, d'action mutuelle ; elles sont constitutives d'une matrice sociale dans laquelle les individus se comprennent et agissent. Il y a donc un sujet collectif, un « nous » antérieur au « je » (Taylor, 1971, 32).

5^e thèse : les significations intersubjectives appartiennent à un monde référentiel commun

Ces pratiques sociales et ces institutions sont en partie constituées de façons d'en parler, à tel point que, pour vivre

11. Ici, Taylor (1971, 25) renvoie à Searle et à ses règles constitutives. Par exemple, aux échecs, celles qui gouvernent les mouvements de la reine en sont inséparables. D'une manière identique, une pratique comme « voter » n'est pas séparable des significations (règles) qui la constituent. Une situation analogue est décrite par Cassirer (1969, 48) par ce qu'il appelle « concrescence » : « Il se produit entre la chose et le nom une véritable 'concrescence' ; ils se développent appuyés l'un à l'autre et mêlés l'un à l'autre ».

dans ces pratiques et ces institutions, il faut comprendre la langue, c'est-à-dire les significations qui constituent les pratiques et les institutions. Pour ces significations, on l'a vu par la thèse précédente, le fait d'être partagées est un acte collectif. Selon les termes de Taylor, il y a un « monde référentiel commun », des croyances et des aspirations qui sont collectivement partagées, une conscience qui est communautairement portée (« . . . *a consciousness which is communally sustained* . . . » (Taylor, 1971, 30)). Il y a, dans ce monde que tous partagent, des actions, des rites, des émotions partagées, et c'est cela qui fait la communauté.

Donc l'objet d'une science de l'homme, la société, le comportement, ne sont pas seulement identifiés au langage, mais à un langage qui tire son sens de l'action, qui, elle-même, n'est possible que par le langage. De plus, les significations de ce langage sont collectives et s'enracinent dans une strate qui n'est plus visible à l'agent, et encore moins à l'observateur. Ce qui est appelé « matrice sociale » correspond à une expérience qui est antérieure à celle des individus aussi bien chronologiquement qu'ontologiquement, comme nous le verrons plus loin.

Cette concomitance du langage et de l'action, on la trouve bien présente dans la sociologie de Fernand Dumont. Nous nous servirons maintenant de cet exemple, aussi bien pour illustrer le point de vue herméneutique que pour en poursuivre une explication.

6. La place du langage chez Fernand Dumont

L'examen de ce sujet demanderait beaucoup plus de développements que ceux que nous allons esquisser ici. Nous nous limiterons à indiquer rapidement que chez Dumont le langage est expérimenté selon deux registres. D'une part, le langage est conçu comme étant indissociable des pratiques ; d'autre part, il est parfois perçu comme s'en détachant, comme les dépassant : c'est l'idéologie.

Dans un premier regard, nous retrouvons les significations intersubjectives qui supportent les pratiques et les institutions, cette « concrescence » dont parle Cassirer. S'ins-

pirant très fréquemment de Marx, Dumont signalera que « Le langage est la donnée première de toute praxis » (Dumont, 1974, 24), que, « Au ras de la production matérielle, le langage est déjà présent comme pensée . . . » (*op. cit.*, 27), qu'il y a « inhérence du langage dans la texture la plus matérielle de la praxis . . . » (*Ibid.*). Dans *Le lieu de l'homme*, on trouve la même idée, généralisée, lorsqu'il est suggéré que jadis « . . . le langage répartissait les lieux et les choses, les actions et les événements et qu'il en rendait compte . . . » (Dumont, 1968, 20). Aussi le langage est-il indissociable du travail et de l'action (Dumont, 1974, 28) : la forme même de cette dernière est « constituée par le signe . . . » (*op. cit.*, 118). Comme chez Taylor, les pratiques, l'action, et finalement la société, sont indissociables du langage, ou, pour les fins de notre présent propos, elle ne peuvent être comprises sans lui. Que pour Dumont une société soit dans son ensemble un processus de signification, on peut s'en assurer lorsqu'il indique que « Le discours idéologique est un cas, un cas exemplaire de cette immense dialectique de la signification que constitue une société » (*ibid.*, 52). On peut alors saisir que les « classes sociales apparaissent comme discours idéologiques » (*ibid.*, 135-143 ; aussi Dumont, 1976, 36). En effet, les classes, comme pratiques et institutions, ne peuvent être déterminées uniquement par des facteurs objectifs ou matériels. Il leur faut aussi une médiation qui soit de nature symbolique, que l'on appelle tantôt « conscience de classe », tantôt « idéologie ».

D'autre part, dans l'analyse de Taylor, les significations intersubjectives sont corrélatives à un monde référentiel commun ; on a constaté aussi que, pour les significations, le fait d'être partagées était un acte collectif et que cela constituait la communauté. La même idée est constamment présente chez Dumont : dans *Le lieu de l'homme*, sous l'appellation « d'un sens premier du monde disséminé dans la praxis propre à mon contexte collectif . . . » (Dumont, 1968, 41), ensuite, par une référence à une « *expérience* confuse et éparse que les hommes font de leurs appartenances collectives » (Dumont, 1974, 170-171). Dans un article plus récent consacré à l'analyse du processus de déréalisation de la culture,

on la retrouve sous la forme des « genres de vie » définis comme des « conceptions de l'existence incarnées dans des solidarités communautaires » (Dumont, 1979, 15)¹².

Venons-en, pour terminer cette partie, à quelques indications qui situent l'idéologie au regard des pratiques et des institutions. Celles-ci, nous l'avons vu, sont à la fois matérialité et pensée. Le langage est donc ici collé aux pratiques. Mais il est également conçu comme ce qui peut instaurer une distance : « Le langage va des choses les plus concrètes aux plus abstraites : il parle du *monde*, de la *société* . . . Dans cet élargissement, l'idéologie surgit en cours de route comme décrochage du réel » (Dumont, 1974, 24). C'est pourquoi l'idéologie a sa consistance propre : c'est que le langage peut se déployer par-delà la « factualité » ; donc « . . . dans l'idéologie, tout se ramasse finalement en discours » (*ibid.*, 157). Elle dépasse la « factualité » parce qu'elle en oublie une part, mue par un désir de cohérence et de convergence : « L'idéologie est faite de syncrétisme de conduites, de situations, de conflits qu'elle ne dépasse que parce qu'elle n'en confesse pas ouvertement toutes les implications : comme le langage, qui serait impossible s'il lui fallait dire cette dispersion du monde et de l'action qu'il a justement pour fonction et pour espérance de surmonter » (*ibid.*, 157).

Il ressort de cette conception de la société que, pour en aborder l'étude, il faut passer par le langage. Mais de quel langage s'agit-il ? S'il s'agit du langage en général, de l'activité dont les structures sont partout les mêmes, on peut revenir aux intentions des sciences positives et les réaliser. Il doit donc être question d'autre chose. Il ne s'agit pas des structures abstraites du langage, mais de *significations* qui sont particulières et spécifiques, et, en un sens, uniques. Elles sont propres à une société, constituent un sujet collectif. Le langage dont il est question est donc subjectif et collectif. Par ailleurs, ce langage, en plus d'être nécessaire à la description des pratiques, les constitue.

12. Un usage important est fait de cette même notion dans l'analyse des idéologies de la société québécoise dans Dumont, 1978, p. 2, 6, 7, 9.

Nous avons, dans la présente section, vu comment le sociologue pouvait concevoir son objet de la manière qu'il est décrit par l'herméneute. D'autre part, l'herméneute soutient toujours que, par sa méthode, on peut atteindre quelque chose de plus essentiel que ce que l'on saisit par la méthode « positive » (v. ci-haut en 5, 1^{re} thèse et Taylor, 1971, 10, 37-38). Nous verrons maintenant comment les choses se passent dans un cas particulier de connaissance du social.

6. La civilisation du travail

Il a déjà été signalé que, pour Taylor, les pratiques supposaient certaines significations qui avaient pour caractéristiques de ne pas être atteintes par les sciences positives et qui, aussi, étaient intersubjectives au sens où cela apparaît dans les thèses que nous avons formulées. Il en est ainsi pour le fait de négocier. Il s'agit là d'une activité qui suppose un langage où il est question d'actions telles que entrer en négociation, rompre des négociations, offrir de négocier, négocier de bonne ou de mauvaise foi, etc. Mais un tel langage ne se rencontre pas dans toutes les sociétés. Ce qu'entraîne notre notion de négociation est rendu possible, par exemple, par l'identité distincte et l'autonomie des parties, et avec le fait que leurs relations sont voulues. Ce qu'on ne trouve pas dans le village japonais de type traditionnel, de même que dans d'autres sociétés traditionnelles. Dans ces cas, la vie sociale est fondée sur un très fort consensus qui met l'accent sur les décisions unanimes. Notre façon de marchander (*bargaining*) qui suppose des parties autonomes distinctes dont les relations sont acceptées ne trouve pas sa place ici ; ni les distinctions du langage dont nous avons parlé. De plus, ils n'ont pas, dans leurs sociétés, le même genre de marchandage que nous avons. Leur réalité sociale est différente. Et une telle réalité (dans tous les cas) a ceci de particulier qu'elle est indissociable du langage : elle est, cette réalité sociale, constituée par des pratiques qu'on ne peut identifier indépendamment du langage que l'on utilise pour les décrire, ou pour les évoquer, ou pour les exercer. Le fait que la pratique de la négociation nous permette de faire la distinction entre négocier de bonne ou de mauvaise foi, d'entrer en négociations ou de les rompre, cela

présuppose que nos actions et notre situation comportent pour nous une certaine description, c'est-à-dire que nous sommes des factions distinctes entrant librement dans une relation : on ne pourrait pas les décrire comme on les décrit sans que cela soit déjà inscrit dans le vocabulaire qu'on utilise pour accomplir ces pratiques. En d'autres mots, la possibilité de décrire nos pratiques suppose que ces pratiques comportent déjà un vocabulaire qui en est indissociable. Donc, le langage, le sens des mots, est celui-là même des pratiques ; et ces pratiques ne pourraient être sans ce langage¹³.

Ce que nous venons de décrire se rattache au cas particulier dont nous voulons maintenant parler. Il s'agit de savoir ce qui détermine la stabilité sociale dans la politique moderne. Pour l'expliquer, la science politique habituelle a recours à deux facteurs. D'abord l'efficacité du gouvernement dans ses efforts pour réaliser l'intégration ; cette efficacité est instrumentale et constitue un facteur objectif. En second lieu, apparaît la légitimité qui est définie comme la capacité qu'a le système d'engendrer et de maintenir la croyance que les institutions politiques existantes sont les plus appropriées pour la société ; ce deuxième facteur a rapport aux croyances subjectives et aux valeurs, et il est alors question de ce que les hommes pensent et ressentent à propos de la réalité sociale.

Aux yeux de Taylor l'explication jusqu'ici ne fait aucune place aux significations communes et intersubjectives qui constituent notre civilisation moderne, et il doute que l'on puisse comprendre la cohésion des sociétés modernes si on laisse de côté ces significations. Par exemple, dans les sociétés industrielles, au cours du dix-neuvième et du vingtième siècle, le fait d'avoir pu gagner l'allégeance de la classe laborieuse n'est pas simplement une conséquence de la célérité avec laquelle cette classe a été intégrée dans le processus politique

13. Un autre exemple peut illustrer de quoi il s'agit. Admettons que la psychanalyse freudienne soit socio-déterminée, que ce que Freud met à jour, l'oedipe, une certaine structure familiale, que cela soit propre à une société. Or la thèse est ici qu'une telle pratique sociale, celle qui implique la structure familiale, est indissociable d'un langage qui la constitue et la rend possible. Pour comprendre cette pratique, de même que pour la décrire, il faut donc s'engager dedans. Mais, par ailleurs, la psychanalyse freudienne est une interprétation d'un langage qui est déjà une interprétation d'un autre niveau où la situation a pour l'agent un sens (v. la 2^e thèse ci-haut).

ou de l'efficacité du régime. Le facteur « explicatif » le plus important serait à trouver dans la référence à un monde de significations intersubjectives qui institue et constitue la société du travail, la vision de la société comme une entreprise productive de grande envergure dans laquelle des fonctions très différentes sont intégrées dans une interdépendance. Une vision de la société dans laquelle, aussi, les relations économiques sont considérées comme étant primordiales, et où l'on trouve une solidarité fondamentale entre tous les membres qui travaillent parce qu'ils sont tous engagés dans la production de ce qui est nécessaire à la vie et au bonheur. Or, ce dont nous venons de parler, et qui pour Taylor explique le mieux un grand nombre d'événements sociaux et politiques des derniers siècles, ne peut être compris par la science sociale habituelle (« *mainstream social science* ») dont l'épistémologie est positiviste. La raison en est qu'il ne s'agit pas des idées qu'ont les individus — et qu'ils expriment pour répondre à des questionnaires qui ont par ailleurs, notons-le au passage, été confectionnés à partir d'interprétations des valeurs et de la vision de la société (cf. Taylor, 1971, 20) — ; cette « matrice sociale », celle du travail interdépendant, n'est pas un système d'idées, mais un aspect important de la réalité dans laquelle on vit ; et avant que l'on puisse avoir ces idées à propos de cette réalité, il faut qu'elles en aient été constitutives. Ce qui est appelé « civilisation du travail » est un genre de vie, un ensemble de croyances et d'aspirations qui sont collectivement partagées, de pratiques qui reposent sur des significations, et de significations qui sont liées aux pratiques. Ce genre de vie n'est possible que si certaines valeurs fondamentales sont acceptées (et qui seraient des aspirations, comme ci-haut, dans la 5^e thèse) ; par exemple, si l'idée de gagner de quoi vivre (« *of making a living* ») a plus de signification que celle de tout simplement éviter de mourir de faim (Taylor, 1971, 39). On retrouve dans de tout autres domaines des considérations qui nous font voir que cette description de la réalité historique, et de la connaissance que l'on peut en avoir, ne sont pas dépourvues tout au moins d'intérêt. Ainsi, en histoire de l'art, chez Erwin Panofsky, dans son ouvrage sur l'architecture gothique et la pensée scolastique (Panofsky, 1967), que Bourdieu commente de la façon suivante :

C'est donc là aussi un « programme artistique », mais dont le positivisme historiographique chercherait vainement la trace, parce qu'il échappe, par essence, à la conscience du créateur comme de tous ceux qui participent de la même culture, parce qu'il n'a pas besoin d'être intentionnellement exprimé par quelqu'un pour *s'exprimer* et qu'il peut s'exprimer sans exprimer une volonté d'expression individuelle et consciente . . . (Bourdieu, 1967, 142).

. . . M. Erwin Panofsky fait voir que la culture n'est pas seulement un code commun, ni même un répertoire commun de réponses à des problèmes communs, ou un lot de schémas de pensée particuliers et particularisés, mais plutôt un ensemble de schémas fondamentaux, préalablement assimilés, à partir desquels s'engendrent, (. . .) une infinité de schémas particuliers, directement appliqués à des situations particulières. Cet *habitus* pourrait être défini, par analogie avec la « grammaire génératrice » (sic) de M. Noam Chomsky, comme système de schémas intériorisés qui permettent d'engendrer toutes les pensées, les perceptions et les actions caractéristiques d'une culture, et celles-là seulement . . . (Bourdieu, 1967, 151-152).

On rencontre des idées analogues chez Kuhn, dans sa conception de l'histoire des sciences. Margaret Masterman a insisté sur un aspect du paradigme comme ensemble d'habitudes ou de « trucs » concrets qui se juxtaposent à l'intuition (Masterman, 1970, 59-89). Si l'on examine l'origine d'un paradigme et le fonctionnement de la science « normale », on s'aperçoit qu'ont une fonction importante des modèles, des schémas, des stratégies de recherche, et que ces comportements évoluent, c'est-à-dire passent d'un état concret, où ils sont utilisés à titre heuristique, à un état plus abstrait, où, par suite d'applications de plus en plus nombreuses et réussies, ils se rapprochent de l'état théorique achevé. Par là se constitue une intentionnalité qui détermine la connaissance tacite, qui est collective et qui a subi l'épreuve du temps. Elle est par ailleurs assimilée à la perception et s'est façonnée par l'expérience passée, par l'éducation. La culture « programme » la perception. (Cf. Savary, 1978, 268.)

Comment surgissent ces aspirations (ou idées) ? Comment se réalise cette « concrescence » des significations et des pratiques ? Ce sont des choses qu'il faudra préciser ailleurs.

Mais il n'est pas incongru de penser qu'une référence à un tel niveau de réalité puisse aider à comprendre un phénomène comme l'intégration des classes laborieuses dans les sociétés industrielles modernes. Cette façon de concevoir, à la base des sociétés, un « genre de vie » spécifique, une structure de signification intersubjective présente par ailleurs un intérêt épistémologique important. À cet égard, Taylor fait remarquer qu'un « fait » historique aussi massif que ce que nous avons appelé « civilisation du travail » avait, bien évidemment, été aperçu par la science politique. Cependant, plutôt que de lui accorder le statut que nous lui avons donné ici, elle en a fait l'arrière-fond inéluctable de toute action sociale, un cadre universel à l'intérieur duquel les structures et les actions doivent être identifiables comme données brutes, pour toutes les sociétés et en tous temps. L'incapacité de reconnaître la spécificité de nos significations intersubjectives est alors inséparable de la croyance en l'universalité des types de comportement et des « fonctions » des Occidentaux (« *of North Atlantic behavior . . .* »), et la science politique comparative s'en trouve irrémédiablement viciée. Enfin, tout ce qui s'éloigne des normes acceptées par cette science politique, qui ignore ses fondements et entretient l'idée d'un progrès irréversible de la Raison et des Lumières, se retrouve du côté de l'idéologie (cf. Taylor, 1971, 39-40)¹⁴.

Poursuivons, pour donner plus de substance aux notions que nous voulons faire valoir. La science politique habituelle serait donc incapable de reconnaître la spécificité historique des significations intersubjectives d'une civilisation¹⁵. Mais sa faiblesse, déjà visible lorsqu'il s'agit d'expliquer l'émergence de cette civilisation et sa relation aux autres, devient pénible lorsqu'il s'agit de rendre compte des malaises contemporains. Cette science prévoyait plutôt que nous allions vers la « fin de l'idéologie »¹⁶, vers la réduction de plus en plus accomplie de l'« irrationalité ». Il semble que non seulement cette science

14. Vue qui est reprise et élaborée dans Dumont, 1978, *passim* ; v. également Georges Corm, 1979, 9. Le marxisme et l'économie libérale sont victimes de la même méprise.

15. Je suis ici Taylor, 1971, 40 *sq.*

16. Là-dessus, en plus des analyses de Dumont sur l'idéologie du progrès de la raison (Dumont, 1979, 18 *sq.*), voir les considérations convergentes de A.W. Gouldner (Gouldner, 1976, notamment p. 170, et voir l'index, *s.v.* « End of ideology »).

n'a pas les catégories pour expliquer le foisonnement des idéologies et l'« irrationalité », mais qu'elle supposait l'avènement du contraire. Si, pour une connaissance, une certaine structure sociale est conçue comme un cadre universel et l'arrière-fond inéluctable de toute action sociale, les diverses formes d'extrémisme, de rébellion et de contestation semblent devoir être perçues comme des états individuels objets de la psychologie individuelle, et, lorsqu'elles se font aiguës, comme des retours à l'idéologie et à l'irrationnel¹⁷. Il en est autrement de l'herméneutique qui paraît favoriser une psychologie historique et être sensible à l'aspect social du malaise. Pour cela, il faut pouvoir penser que les structures de civilisation ne sont pas immuables et que les significations intersubjectives qui valaient ne valent plus. D'où le malaise. D'où aussi des hypothèses sur le passé pour rendre le présent intelligible. Peut-être le passé avait-il un sens dans la mesure où un futur était en construction. Mais ce futur étant advenu (quelque chose comme une société d'abondance), les motivations ne sont plus, les significations ne sont plus valables, ou, en tous cas, ne le sont plus aussi facilement pour les descendants de ceux pour qui elles l'étaient. De telles hypothèses, et bien d'autres, ne peuvent être le fait que d'une psychologie historique, d'une forme de connaissance qui accorde une importance de premier ordre aux significations intersubjectives. Nous parlerons plus loin du genre de connaissance et de méthode que ceci suppose.

7. La spécificité de la condition humaine

Il s'agissait, dans ce qui précède, de présenter une conception de la science dans laquelle les sciences naturelles et les sciences de l'homme seraient distinguées les unes des autres quant à leurs objets et quant à leurs méthodes. Le cadre que nous avons utilisé nous a amené à donner des sciences naturelles une description selon laquelle elles ont pour objet un monde objectif dont la structure est immuable. C'est pourquoi il leur est possible de connaître les lois auxquelles obéissent les réalités de ce monde. Cette forme de connaissance est perçue

17. On peut alors supposer que, pour des sociologies d'orientation positivisme, ou encore, pour certaines sociologies de la connaissance, l'idéologie ne peut être comprise comme un phénomène social mais plutôt comme une aventure individuelle.

comme étant relative au travail et à la technique, c'est-à-dire à l'utilisation et à la manipulation des objets et des ressources du monde. Travail et technique sont à leur tour conçus comme des moyens employés par l'humanité pour sa survie. Et puisqu'il s'agissait d'insister sur l'image des sciences humaines dans cette conception, nous avons consacré plus de place à leur examen. Alors que les sciences de la nature sont rattachées au travail, les sciences humaines sont rattachées au langage. Les premières utilisent le langage pour développer et diffuser des informations sur le monde, et ce monde est lui-même indépendant du langage. Quant aux secondes, leur objet — leur monde — est conçu de manière à ce qu'il comporte le langage et en dépende. Ce langage, comme le travail, est considéré comme moyen de survie pour les sociétés. Si dans le domaine des sciences de la nature la perfection et la valeur du langage sont fonction de sa capacité de bien mesurer les régularités de leur monde, il n'en est pas ainsi dans le domaine des sciences humaines, selon la conception que nous exposons. Dans ce cas, le langage n'est pas qu'un outil, il est aussi un objet. Le monde, pour les sciences humaines, c'est donc — pour simplifier — les sociétés humaines, et celles-ci comportent le langage comme caractéristique fondamentale. Ce langage, par ailleurs, en plus d'être constitutif de l'objet global, est spécifique. Les significations, dont l'ensemble détermine un genre de vie, une société, une civilisation, varient selon le temps et l'espace. De plus, ces significations sont rattachées aux sujets, il s'agit du sens des situations pour les agents, alors que pour la linguistique, les significations sont rattachées aux signifiants (cf. Taylor, 1971, 12).

8. De l'interprétation et de quelques questions connexes

Pour terminer, avant de revenir à une vue globale de la situation, nous toucherons à la question fondamentale de l'interprétation, de ce que l'herméneute conçoit comme sa forme de connaissance et qui constitue finalement sa méthode. Repartons du langage. Il a été indiqué de plusieurs manières que celui-ci, conçu d'une manière particulière, constitue l'objet des sciences de l'homme. Taylor, dans le contexte de son article, revient souvent sur ce fait qu'en sciences humaines,

c'est-à-dire dans les disciplines qui ont pour objet les significations du langage, on ne peut ni prédire ni vérifier. Et que la connaissance — l'interprétation — ne peut se prouver, car on ne peut parvenir à des données brutes observables qui seraient indépendantes des observateurs.

Cela peut se comprendre de diverses manières. On peut, par exemple, constater que les significations intersubjectives et leur « monde référentiel commun » sont des cas particuliers, uniques. Cette science serait donc connaissance de l'individuel, et il ne peut alors être question de lois et de régularités. Ce qui, de toute évidence, va à l'encontre d'au moins un des postulats des Lumières, des fondateurs des sciences humaines, pour lesquels la Raison acheminerait — elles ne l'étaient donc pas — toutes les sociétés vers les mêmes institutions et vérités. Ce dont témoigne ici Harris :

Perhaps the reason why anthropologists have been reluctant to trace the culture concept to Locke's *Essay* is that Locke, in company with all the eighteenth century's formal and *de facto* students of culture, despite the power they attributed to experience to shape customs and beliefs, did not abandon the notion that there were universally valid moral beliefs and right and wrong rules and modes of conduct. It was not the concept of culture that was absent in 1750, but rather the moral indifference of cultural relativism. Neither Locke nor his followers cared to leap from the elusiveness of innate ideas to the abeyance of moral censure. And thus, during the next century and a half social science followed Locke in his conviction that despite differences in experience, reason, correctly applied, would eventually lead man, everywhere, to the same social institutions, moral beliefs, and scientific technical truths. Just as the information of the senses worked over by reason leads to an understanding of the laws of motion, so too would empirical inquiry eventually lead one to a knowledge of religious and moral verities (Harris, 1969, 13).

Il n'y a pas de relation de cause à effet entre le relativisme culturel et la situation des sciences de l'homme. On peut cependant le constater, le relativisme, poussé à l'extrême, pose un problème épistémologique et donne des raisons de croire aux arguments des herméneutes. Par ailleurs, si la position des Lumières, du rationalisme positiviste, paraît conduire à la

destruction du tissu social (Dumont, 1974, 170 et Dumont, 1979, 18), celle de l'herméneutique peut confiner au solipsisme (v. Scheuch sur Adorno, in W. Euchner, 1970, 189). De plus, l'herméneutique tel que Taylor la présente n'est pas nécessairement exclusive d'une démarche positive qui l'accompagnerait et qui pourrait y être confrontée, comme le note Dumont (Dumont, 1974, 170). Enfin, le relativisme culturel peut être situé à un niveau intermédiaire du social, qui serait celui des significations intersubjectives, et au-delà de celles-ci on pourrait penser trouver des régularités et des lois. Nous aurions là une description de la situation épistémologique qui me semble illustrée par Lévi-Strauss :

Ainsi l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire des possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans jamais être arbitraires (Lévi-Strauss, 1969, 30-31).

Si, partant de cette image de la situation épistémologique, nous revenons à Taylor, nous constatons que, dans son article, il prend comme modèle de la science positiviste la science politique, en se référant par ailleurs à ce qu'il nomme « *mainstream social science* », et plus particulièrement à l'exemple anglo-saxon. Il me semble que le point de vue de Lévi-Strauss nous incite à penser que des modèles différents, aussi bien de celui que Taylor prend pour le positivisme que de celui de l'École de Francfort pour l'herméneutique, pourraient exister.

Quoi qu'il en soit, une deuxième raison, perçue comme étant plus importante, est présentée pour fonder la nécessité de l'interprétation et exclure la possibilité d'une connaissance scientifique véritable qui reposerait sur des données objectives.

C'est que la « réalité sociale », c'est-à-dire les « significations intersubjectives », est déjà des interprétations, et que les interprétations que l'on peut en offrir (cf. ci-haut en 5, la 2^e thèse) ne sont jamais vérifiables, au sens de prouvables (ou, si l'on veut, falsifiables). La raison qui en est donnée, c'est que l'on peut toujours proposer des contre-interprétations. Par ailleurs, la capacité d'interpréter relève de l'intuition et de la perspicacité et suppose, à toutes fins pratiques, que le scientifique s'introduise « dans » les significations intersubjectives. En somme, il faut se placer du point de vue de l'agent. De plus, ces significations paraissent affectées d'un indice de « subjectivité » dont la nature n'est ni explicitée ni précise. Donc, aucun fondement objectif, stable et accessible ne semble pouvoir être trouvé.

Voilà les premières idées qui apparaissent au sujet de l'interprétation. Pour aller plus loin, tout en revenant à notre propos, nous resituerons maintenant la problématique dans le contexte d'une théorie de la sociologie. Partons de cette idée très générale que la sociologie doit regarder la société dans sa totalité. Que signifie-t-elle ? Que tout dans la société doit toujours être sous les yeux de l'observateur ? Rien de plus simplificateur. On le voit bien par la discussion que Dumont entretient avec le positivisme dans *Les idéologies* (Dumont, 1974, notamment 165 sq.). Au premier abord, il apparaît que, pour les deux types de sociologie, ce qui *intéresse* le chercheur, ce sont des aspects déterminés du social. Voyons comment. Dans le cas du rationalisme positiviste, ces aspects déterminés sont vus comme des « problèmes susceptibles d'être qualifiés par des 'énoncés de base' . . . », des « processus observables . . . », des « variables déterminées des phénomènes . . . ». Ce qui sera alors mis en question ce n'est pas ce fait qu'il s'agit d'aspects déterminés ou partiels, mais les critères ou intentions qui fondent le choix : « . . . ne sont-ils pas, se demandera Dumont, arbitrairement prélevés sur un plus vaste espace social ? Ne sont-ils pas alors suggérés par les représentations des sujets sociaux, des pouvoirs en particulier ? En s'interdisant de considérer les totalités pour se borner à des processus observables, une science emprunte de quelque façon aux discours qui font de la société une *réalité* » (Dumont,

1974, 166 ; v. aussi 170). Et la mise en cause va plus loin, signalant que les problèmes « prélevés » et « observés » par le positivisme, les « variables déterminées » qui retiennent son attention, sont déjà des « constructions effectuées par la société elle-même ». Finalement, « Le positivisme se limite, en quelque sorte, à observer ce que la collectivité lui suggère ». Il faut par ailleurs entendre que la société est conçue comme un processus de réflexivité (v. Dumont, 1974, Dumont, 1976, 30 (à propos de la culture) et ci-haut, chez Taylor, la 2^e thèse), et qu'elle se manifeste dans des réifications (les idéologies, par exemple), et que c'est de ces réifications que part le positivisme : d'où ce jugement qu'il se limite à observer « ce que la collectivité lui suggère ». Ce qui peut aussi se résumer de la manière suivante :

. . . Une fois la société présupposée comme forme par la réification qu'elle pratique sur elle-même, on peut y prélever tous les domaines que l'on voudra ; ils se prêteront à vérifications et à mesures (Dumont, 1974, 166).

On comprendra alors que Dumont pose une question, et aussi que l'idée de « totalité » ne renvoie pas tout bonnement à une collection de morceaux ou parties, mais à des niveaux ou dimensions qui constituent un ensemble dont le fonctionnement importe. Dumont se demande donc : « Mais la question première, scientifique elle aussi, n'est-elle pas de savoir comment la forme s'est constituée ? » Nous revenons aux diverses strates d'interprétation dont parlait Taylor, les plus explicites ayant un sens par leurs relations avec celles qui le sont moins. Autre manière de dire que les phénomènes et problèmes « prélevés » par le positivisme sont indissociables d'un « processus d'émergence » qui leur confère une part essentielle de leur signification, de leur « réalité ». Et que l'ignorer rend douteuse la pertinence de la science qui en résulte.

Donc, selon une première formulation, la société sera envisagée comme une totalité. Ou, plus exactement, il est au départ convenu que les sociétés sont des « *synthèses pratiques* » dont on veut comprendre le processus de fabrication (Dumont, *loc. cit.*). D'où l'idée qu'elles ont, comme totalités, une

expérience qui leur est propre et qu'il s'agit d'analyser. Mais quel est finalement le statut de cette totalité, et comment y accédons-nous ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre le plus brièvement possible en revenant à notre propos principal, à savoir l'interprétation et son objet.

L'idée de totalité (chez Dumont, 1974, 166) n'est pas explicitée pour elle-même. On voit que le découpage positiviste est refusé parce que jugé arbitraire. Et, en même temps, l'idée que par le biais des « découpages » nous pourrions « voir » ou « observer » le social. Il est non seulement contesté que ces « découpages » soient des problèmes ou phénomènes adéquats pour accéder à l'objet, ce qui est plus radicalement récusé, c'est ce fait même que l'on puisse y accéder en « voyant » ou en « observant ». D'où la proposition à l'effet que nous ne pouvons qu'avoir une « expérience » du social (*ibid.*, 166 et Dumont, 1976, 31). Cette exclusivité est tempérée plus loin, et cette expérience est multiforme. Elle vaut pour des aspects déterminés, et c'est pourquoi nous suggérons plus haut que l'idée de totalité n'était pas simple ; elle n'est même pas le caractère principal de l'objet. En effet, l'objet de l'« expérience » du social, ce sont des aspects déterminés. Cela apparaît d'abord comme une situation générale, en ce sens où toutes les théories « . . . se donnent une expérience privilégiée du social qui leur paraît déterminer les reconstitutions des ensembles sociaux » (Dumont, 1974, 168). De cela on peut donner des exemples. Chez Durkheim le fil conducteur et la porte d'entrée semblent bien avoir été la contrainte. Comment ne pas penser qu'il a « dû l'éprouver particulièrement dans son existence à lui » et y voir une expérience « qui puisse inaugurer et alimenter un projet de sociologie » (*ibid.*, 169) ? Et comment ne pas croire que chez Marx l'expérience de travail n'ait pas joué un rôle analogue d'expérience fondatrice ? Et comment ne pas évoquer Freud ? On peut de plus s'enquérir, au passage, de ce qu'est cette « expérience » pour Dumont au moyen du texte intitulé « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise » (Dumont, 1976). Notons qu'elle est conçue comme étant « magique », en ce sens que sa première caractéristique fait que le sujet de cette expérience est avant tout fasciné, ému et touché par

l'extérieur selon son être propre. Cette subjectivité qui nous attache aux choses est considérée comme le point de départ de la science. Il est donc évident qu'elle n'est pas toute la science. Il a déjà été signalé plus haut que nous voyons chez Durkheim une expérience « qui puisse *inaugurer* et *alimenter* un projet de sociologie » (je souligne).

L'exclusivité de cette « expérience » est donc, nous l'avons noté plus haut, tempérée. Cela signifie, bien sûr, qu'il ne saurait y avoir qu'une seule expérience du social, et que l'admettre constitue la première forme de l'objectivité. Mais, de plus, si ces expériences ne sont pas des partis pris arbitraires, elles doivent pouvoir être « jugées quant à la *fécondité* des analyses qu'elles permettent ». Donc, cette expérience qui est fondatrice, cette subjectivité qui est le point de départ de la science, elle n'exclut pas la démarche positive. Dumont indique comment cela s'est fait chez Durkheim, par la référence au droit, à l'éducation . . . , chez Marx, par un retour à des représentations discernables comme la « science économique *bourgeoise* » (*ibid.*, 170). L'« expérience » peut donc toujours être « confrontée » à des « phénomènes observables », comme les « idéologies » et les « classes ». Et la même entreprise se voit et se pratique chez Dumont. « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise » (Dumont, 1976) est motivé par une insistance pour qu'enfin nous en arrivions à nos expériences, à nos magies, à ce « lieu où la *parole* se sépare du silence pour revenir sur lui et s'en faire l'aliment » (Dumont, 1976, 48 ; je souligne). Et en ce cas, de même que chez Marx ou Durkheim, il n'est pas question d'en rester là :

. . . La *mémoire* serait le commencement, l'enveloppe, la suscitation de la *méthode*. Sans récuser les concepts qui viennent d'une autre expérience du social (« société globale », « formation sociale », « instances », etc.), nous nous expliquerions mieux leurs conjonctions avec un *appel au concept* que suscitent nos magies propres . . . (*ibid.*, 32).

Et un peu plus loin :

. . . si la sociologie et l'histoire doivent leur première possibilité à la mémoire culturelle, elles n'en sont pas la simple conséquence. Nous ne pousserons pas la thèse jusqu'à prétendre

qu'aucun concept utilisé pour analyser la société québécoise ne devrait parvenir d'ailleurs que du travail de la mémoire québécoise sur la magie québécoise. Ce serait oublier, pour le moins, que le langage n'est pas né au Québec . . . (*ibid.*, 32-33).

Indiquons enfin, trop rapidement, comment dans un autre registre cela se pratique chez Dumont. Dans un texte liminaire à *Idéologies au Canada Français 1930-1939* (Dumont, F., Hamelin, J., Montminy, J.-P., 1978b), nous pouvons, me semble-t-il, entrevoir cette expérience du social dans la référence au « communautaire »¹⁸. Celui-ci est perçu comme un implicite qui essaie de se dire, et, pourrait-on suggérer, comme une forme en voie d'émergence ou de maturation. Or, ce processus est indissociable du langage, aussi bien quant à son être que quant à notre possibilité (corrélative) de le saisir. Cela nous renvoie aux significations, à leur statut et à leur rôle, aussi bien qu'aux raisons de notre insistance sur le langage, depuis le début, et notamment, ci-haut, en 6, à propos de « *La place du langage chez Fernand Dumont* ». Et nous sommes également renvoyés au versant positiviste de la méthode : l'expérience du communautaire trouve un appui dans l'examen des idéologies, pratique par ailleurs constante chez Dumont.

Avant de revenir sur ce qui précède, je veux faire remarquer que, dans son ensemble, la position épistémologique décrite n'est pas du tout singulière, quoi que l'on puisse penser au premier abord. Elle reprend, pour son propre compte, la distinction conventionnelle entre contexte de la justification et contexte de la découverte. Ce qui est appelé « expérience » (Dumont), ou « *insight* » (Taylor), relève du contexte de la découverte. Il s'agit, pour le positivisme, d'un problème obscur et irréductible (à la logique) (v. Hanson, 1970). Dumont note que la variété des expériences est aussi la règle pour les sciences naturelles (Dumont, 1974, 168). Comment le nier ? Lorsque Hempel affronte la question de l'induction, du point de départ, en science, il en vient à exposer qu'elle part de « problèmes » et d'hypothèses relatives à ces problèmes (Hempel, 1966, 11-12). Ce qui est en cause

18. Voir ci-haut, p. 276-277 et n. 11. Je renvoie à mon compte rendu de ce livre (Savary, 1979).

dans ce débat entre herméneutes et positivistes, c'est finalement des conceptions différentes du mode d'accès aux problèmes, conceptions qui sont déterminées par des positions relatives à la nature de l'objet.

La dernière indication m'amène à compléter ma description. J'ai déjà fait remarquer (ci-haut, p. 288) que la société est conçue comme un « processus de réflexivité ». Elle produit donc de l'interprétation et de l'interprétation d'elle-même. Et il semble postulé qu'elle ne peut que produire plusieurs interprétations. Cela est impliqué dans la 2^e thèse (ci-haut, p. 273) et est explicite chez Dumont. L'objet de la sociologie est défini comme « . . . Un conflit des pratiques de l'interprétation » (Dumont, 1974, 171). « La sociologie, est-il dit (*ibid.*, 158), est d'abord une science des conflits. » Et plus radicalement : « . . . une société (. . .) avant d'être une chose, est un débat. » Dans ces circonstances, on comprend qu'il soit nécessaire de passer par le discours et que l'analyse y trouve ses objets, car c'est par le langage que les pouvoirs et les volontés se font valoir et qu'il y a conflit. On comprend aussi que les pratiques soient les produits des « significations intersubjectives » qui se déploient et leurs tribunes.

9. Résumé et conclusion

Mon propos était de présenter, dans ses grandes lignes, une conception des sciences de l'homme pour laquelle les critères de scientificité déterminants pour les sciences naturelles, par exemple, la preuve, la vérification et la prédiction n'existent pas ou n'ont pas la même portée. J'ai voulu montrer comment et pourquoi cette conception repoussait les sciences naturelles et le rationalisme positiviste du côté de l'instrumentalité et de la survie matérielle, et surtout comment et pourquoi elle prenait le langage comme trait spécifique de l'objet des sciences humaines et l'interprétation comme type de connaissance propre à ces disciplines.

J'essaierai maintenant de replacer les principaux éléments de cette description dans le schème que Morris et Bergmann (v. ci-haut, p. 269) utilisent à d'autres fins. Au départ, l'être humain est pris dans ses conditions d'environnement. Étant, comme le dit Bergmann, un « animal propositionnel »

(« *propositional animal* » : animal « verbalisant »), il en vient à acquérir une quantité d'informations sûres à propos de cet environnement et de sa propre constitution, informations qui, dans leur état embryonnaire, sont contenues dans les désignateurs et identificateurs de Morris (cf. sa théorie des modes de signification). Voilà un premier facteur qui détermine l'action. Un second facteur, qui apparaît chez Bergmann et chez Morris (provenant du behaviorisme), ce sont les besoins. Ils sont eux aussi visés par des états propositionnels, chez Morris, les appréciateurs qui évaluent les objets de l'environnement en fonction des besoins. Je crois que c'est par leurs façons de concevoir ce monde des besoins et ce qui s'y rattache que s'opposeront positivistes et herméneutes. Pour les premiers, ce qui est relié aux besoins, c'est-à-dire les valeurs, les idéaux, les motivations, les règles de conduites, et la connaissance que l'on peut en avoir, sont toujours « explicables » par des lois et des théories, réductibles à des causes (v. Bergmann). Pour les seconds, ce n'est pas le cas (v. par exemple Taylor, 1971, p. 12), notamment parce que les émotions, les motivations et les valeurs sont constituées par la situation et que, à leur tour, elles constituent cette situation. Cette dernière position, en plus d'être insuffisamment explicitée, n'est pas encore convaincante. On peut trouver d'autres explications. On peut invoquer ce fait que les « significations intersubjectives » changent avec le temps de l'histoire, ou varient selon les situations des agents, des groupes, des classes, des sociétés. Mais dans un cas comme dans l'autre, on ne voit pas pourquoi, en principe, ces significations ne seraient pas finalement réductibles à des causes. On pourrait donc faire ce répertoire des possibilités (Lévi-Strauss) et on ne voit plus pourquoi on ne pourrait pas aller de l'interprétation vers l'explication.

D'autre part, les critiques adressées au positivisme par Dumont ou Taylor, relativement à ce qu'il atteint de l'objet, ne paraissent pas sans fondement. Et, par ailleurs, rien n'empêche le positivisme de viser ces significations intersubjectives, ces formes, dans leur processus d'émergence, c'est-à-dire de viser ce qui importe pour l'herméneutique. Mais, en ce qui a trait à la méthode, les choses sont moins claires. Peut-être le positivisme peut-il admettre cette « expérience » du social et

sa diversité, et qu'elle est supportée par un examen des réifications, des « phénomènes observables ». Mais il nous conduirait sans doute vers une « métasociologie » : elle porterait sur l'ensemble des sociologies et nous les ferait voir comme des éléments de ces sociétés. Certaines sociologies se distingueraient par des expériences différentes du social ; d'autres, par des approches et des méthodologies différentes. De ce point de vue, et dans une telle « métasociologie », toutes les sociétés nous apparaîtraient comme des conflits. Définir la sociologie comme une « science des conflits » (Dumont), c'est une manière de la particulariser. Elle serait maintenant définie comme une science *du* conflit, puisque de l'expérience et de la description du conflit propre à une société, nous irions vers une théorie générale des conflits. Dans une telle théorie, ce « débat » qu'est une société serait réduit à des constantes et à des structures. La connaissance s'éloignerait de l'individuel, du particulier, pour aller vers l'universel. Et il semble, en effet, y avoir dans l'herméneutique, une volonté de relation à l'individuel. Reprenons, en le complétant, un texte de Dumont : « . . . on se trouve ainsi renvoyé aux *enracinements* d'une société qui, avant d'être une chose, est un débat » (Dumont, 1974, 158 ; je souligne ; v. ci-haut, p. 28).

Relation à l'individuel, aux « enracinements » : cela paraît sauvegardé par une herméneutique. Le positivisme serait sa dissolution. Et c'est bien ce qui semble toujours inquiétant. Commentant l'idéal du rationalisme, ce que Dumont y voit c'est une menace pour ce que l'on peut bien, selon une première formulation, appeler la « factualité » :

. . . La culture, ce bloc mystérieux et pesant des traditions, des coutumes, des croyances est un défi pour la raison : on la transporterait sur un terrain plus aisé. On en fera l'objet d'une psychologie des *désirs* et des *préjugés*. Dès lors, la culture n'est plus un tissu social ; elle se produit dans les comportements et le psychisme de l'individu. On fait sa part à l'irrationnel, croyant faire sa part à la culture. La culture devient objet d'étude et de dissolution par la raison. Celle-ci pourra comprendre ce qu'elle a commencé par réduire et par dénier. La culture s'insère dans le vaste concert, le vaste marché de la *marchandise*. Un économiste de cette époque l'a exprimé dans une jolie formule : ce ne sont pas seulement les richesses qui

doivent circuler, dit-il, mais aussi « les désirs et l'espérance . . . »

.....
 Le regard détourné de l'opacité troublante des coutumes, assuré de sa puissance d'intelligibilité, pourra se tourner vers les sociétés du passé et les considérer comme des productions . . .
 (Dumont, 1979, 18).

Une fois expliqués, les désirs, l'espérance, . . . les émotions, les valeurs, tout cela pourra être « choisi », fabriqué et diffusé. Les « genres de vie », les « cultures », ces concaténations de valeurs et de significations, seront donc produites. Il y a là une vision titanesque de ce que Taylor appelle « la civilisation du travail ». On peut aussi entendre quelque chose comme : si des valeurs sont objet d'unanimité et de consensus, on pourra en produire les conditions de satisfaction. C'est presque conclure ce que prétend Dumont : que pour une telle conception de l'histoire et des sociétés, « . . . les *valeurs* sont des *faits* comme les autres » (*ibid.*, 25). Au surplus, justement, cette situation épistémologique n'est-elle pas aussi quelque peu implicite dans notre philosophie de l'histoire et dans quelques postulats du positivisme ? Je veux parler du mythe du progrès et de tout ce qui s'y rattache. Taylor, quant à lui, dans les travaux de science politique qu'il analyse et qui se rattachent à ce qu'il appelle « *mainstream social science* », décèle un jugement de valeur juxtaposé aux analyses les plus apparemment factuelles : il est entendu, par exemple, qu'une culture sécularisée est moins victime de l'illusion, qu'on y voit plus les choses comme elles sont, qu'on n'y est pas infesté de la « fausse-conscience » de la culture traditionnelle ou idéologique ; en outre, le concept de « sécularisation politique » est utilisé pour décrire l'émergence d'une orientation pragmatique et empirique en politique. Dans son ensemble, la « civilisation du travail » est perçue comme une retraite de l'illusion devant une perception plus adéquate de ce que la politique est éternellement et réellement¹⁹.

De telles analyses et interprétations ont besoin d'être approfondies et critiquées. Elles donnent cependant à penser. Je cite, pour faire voir la variété des lieux épistémologiques

19. Taylor, 1971, 39-40 : v. ci-haut, p. 282 et n. 13. Je renvoie aussi à Dumont, 1978b où l'on trouve un examen des philosophies de l'histoire.

dans lesquels on aperçoit la même difficulté, un texte dans lequel Michel de Certeau analyse des travaux d'historiens. On y retrouve le problème que pose l'universalité et l'unicité d'un même système, d'un même modèle, et ce mythe du progrès dans l'image que la discipline a d'elle-même :

. . . il semble à Swanson, comme à beaucoup d'autres, qu'un *modèle unique* (ici, politique) pourrait, en droit, rendre compte de la société dans sa globalité. Un seul système d'explication devrait, en principe, en intégrer et couvrir la complexité. Ce serait donc l'objectif d'une analyse scientifique de ramener à l'unicité d'un modèle théorique la fuyante multiplicité des organisations sociales. Cette conviction a au moins deux origines, qui se renforcent : d'une part, un postulat *ethnologique*, d'après lequel les sociétés « sauvages » sont réductibles à un système ; d'autre part, fondé sur l'opération qui transpose le rapport civilisé-sauvage en rapport interne aux sociétés modernes, un postulat *hiérarchique* d'après lequel quelques-unes des forces ou des valeurs en circulation dans une société se voient attribuer le privilège de représenter le « facteur prédominant », le « progrès » ou l'« essentiel », et servent à classer toutes les autres. La place « centrale » donnée à une catégorie de signes fonde la possibilité de classer les autres comme « retards » ou « résistances », et fournit la base — partielle — d'une « cohérence », d'une « mentalité » ou d'un système auquel tout l'ensemble est rapporté (de Certeau, 1975, 127).

Rattachant à ce qui vient d'être indiqué les principales idées rencontrées pendant notre rapide parcours, il semble se dégager particulièrement que les critiques du positivisme, qu'elles se fassent au nom de l'herméneutique ou pas, sont réfractaires à ce postulat selon lequel on ne peut faire de la science sans réduire à l'universel, au système unique. C'est ce qui apparaît à première vue. Mais puisqu'on ne peut concevoir de science sans supposer qu'il y ait quelque régularité, il doit bien y avoir dans cette attitude autre chose qu'un simple refus de ce postulat. Ce qui n'apparaît pas dans ce que nous avons examiné. D'autre part, l'analyse doit se compléter par une considération des thèses positivistes. À cet égard, en terminant, de manière à signaler un des problèmes que l'on pourra rencontrer, citons un texte d'inspiration positiviste :

. . . . The plain truth is that, no matter whether we call value judgments true or false, and if so, a priori or empirically true,

practical ethical agreement presupposes a common human nature, i.e. a set of volitional attitudes that all human beings have in common, such as the desire for material welfare, for peace, for political freedom, for scientific progress, and last but not least, the desire to share these values with others. To the extent that this presupposition is fulfilled — to the extent that common ends are posited — the social sciences in cooperation with the natural sciences can attempt to point the best way towards fulfillment of those desires. To the extent that the presupposition fails, no amount of ever so sophisticated rational argument will make any progress towards practical ethical agreement. Science by its very nature is « value free », as Max Weber said. It can only support hypothetical imperatives, not categorical imperatives. It cannot say « You ought to do A » but only « If you want B, then you ought to do A . . . » (A. Pap, 1962, 420).

N'est-ce pas, tout en insistant fort bien sur la distinction du fait et de la valeur, laisser entendre que malgré tout la science sera, d'une manière à préciser, déterminée par ces valeurs que l'on aura choisies, à propos desquelles on se sera entendu ? Reste à voir comment se produit cette détermination, jusqu'où cette science appuie les « impératifs hypothétiques », et si, dans et par son discours, ne s'opérerait pas une imperceptible transmutation des valeurs en faits.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

RÉFÉRENCES

- BERGMANN, G. (1968). « Ideology », in *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. (M. Brodbeck, éd.), Toronto, Macmillan, 1968, 123-138.
- BOURDIEU, P. (1967). Traduction et postface pour E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris, Éd. de Minuit.
- CANGUILHEM, G. (1966). « Qu'est-ce que la psychologie ? », in *Les Cahiers pour l'analyse*, 2, 75-91.
- CASSIRER, E. (1969). « Le langage et la construction du monde des objets », in *Essais sur le langage*. Paris, Éd. de Minuit.
- CHABAL, R., (1964). *Anthropologie philosophique*. Paris, P.U.F.
- CORM, G. (1979). « L'idéologie du développement ou le libre-échange au XX^e siècle », in *Le Monde Diplomatique*, novembre 1979, p. 9.
- de CERTEAU, M. (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, G. (1949). *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, G. (1968). *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot.
- DUMÉZIL, G. (1968). *Mythe et épopée I : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris, Gallimard.
- DUMONT, F. (1968). *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal, HMH.
- DUMONT, F. (1974). *Les idéologies*. Paris, P.U.F.
- DUMONT, F. (1976). « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », in *Philosophie au Québec* (PANACCIO et QUINTIN, dir. de la publication), Montréal, Bellarmin/Paris-Tournai, Desclée.
- DUMONT, F. (1978). « La notion de progrès culturel a-t-elle un sens ? », in *Le progrès en question*, Actes du IX^e Congrès de l'A.I.S.L.F., Paris, Anthropos, v. I, p. 275-292.
- DUMONT, F. (1978b). « Les années 30 : la première révolution tranquille », in *Idéologies au Canada français 1930-1939*, (DUMONT, HAMELIN, MONTMINY, dir. de la publication), Québec, P.U.L.
- DUMONT, F. (1979). « L'idée de développement culturel : esquisse pour une psychanalyse », in *Sociologie et Sociétés*, XI, 1, 7-31.
- EUCHNER, W. (1970). « Conflit de méthode dans la sociologie allemande », in *Archives de Philosophie*, 33, 1970,
- FAY, B. et MOON, J. D. (1977). « What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like ? », in *Philosophy of the Social Sciences*, 7, 3, 209-228.
- FREUND, J. (1973). *Les théories des sciences humaines*. Paris, P.U.F.
- GIERKE, O. (1959). *Political Theories of the Middle Age*. Boston,
- GRANGER, G.-G. (1967). *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Paris, Aubier.
- GOULDNER, A.W. (1976). *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology*. Toronto, Macmillan.

- HANSON, N. R. (1970). « Is there a Logic of Scientific Discovery ? », in *Readings in the Philosophy of Science* (B.A. BRODY, éd.), Prentice-Hall.
- HARRIS, M. (1969). *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Crowell.
- HEMPEL, C. G. (1966). *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- HYPPOLITE, J. (1968). « L'VE SCIENTIFIQUE ET L'IDÉOLOGIQUE dans une perspective marxiste », in *Diogène*, 64, 33-43.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- MASTERMAN, M. (1970). « The Nature of a Paradigm », in *Criticism and the Growth of Knowledge* (LAKATOS et MUSGRAVE, éd.), Cambridge University Press.
- MIGNE, (1844-1864). *Patrologiæ cursus completus*, Series Latina, 221 vol. Paris.
- MORRIS, Ch. (1971). *Writings on the General Theory of Signs*. Paris-La Haye, Mouton.
- NAGEL, E. (1971). « Methodological Issues in Psychoanalytic Theory », in *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy* (S. HOOK, éd.), New York, University Press.
- PALMIER, J.-M. (1968). *Les écrits politiques de Heidegger*. Paris, L'Herne.
- PANOFKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris, Éd. de Minuit.
- PAP, A. (1962). *An Introduction to the Philosophy of Science*. New York, The Free Press.
- RADNITZKY, G. (1973). *Contemporary Schools of Metascience*. Chicago, Regnery.
- SAINDON, J. (1975). Compte rendu de *The Dialectical Imagination* de Martin Jay et *Critical Theory of Society* d'Albrecht Wellmer, in *Philosophy of the Social Sciences*, 5, 1, 79-83.
- SAVARY, C. (1971). « Communication sociale et communication historique : identité de l'historicité et de la sociabilité », in *Actes du XV^e Congrès des S.P.L.F.*, Montréal, Éd. Montmorency, 353-358.
- SAVARY, C. (1978). « La conception kuhnienne de la science et le concept d'idéologie », in *Dialogue*, XVII, 2, 266-285.
- SAVARY, C. (1979). Compte rendu de DUMONT, HAMELIN, MONTMINY (dir. de la publication), *Idéologies au Canada français 1930-1939*, in *Livres et auteurs québécois 1978*. Québec, P.U.L., 270-272.
- SIMONDON, G. (1969). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier.
- STRASSER, H., KNORR, K.D., et ZILIAN, H.G. (1975) (éd.). *Determinants and Controls of Scientific Development*. Dordrecht-Boston, Reidel.
- TAYLOR, Ch. (1971). « Interpretation and the Sciences of Man », in *The Review of Metaphysics*, 25, 1, 3-50.
- WOLFF, J. (1975). « Hermeneutics and the Critique of Ideology », in *Sociological Review*, 23, 811-828.