

SOCIOLOGIE ET SOCIÉTÉS

VOL. LIII, N° 1-2, PRINTEMPS-AUTOMNE 2021

Une sociologie herméneutique? *Hermeneutic sociology?*

Numéro réalisé par / *Issue edited by*
JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ et/and
JOHANN MICHEL

Héritages philosophiques de l'herméneutique en sociologie

La textualité aux sources de la sociologie herméneutique

- 5 Présentation: Une sociologie herméneutique?
◊ *Hermeneutic sociology?*
JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ ET JOHANN MICHEL
- 17 L'herméneutique diltheyenne du monde socio-historique
◊ *Diltheyan hermeneutics of the socio-historical world*
JEAN-CLAUDE GENS
- 35 L'esprit objectif entre l'herméneutique et les sciences sociales
◊ *The objective spirit in between hermeneutics and the social sciences*
DENIS THOUARD
- 59 Les sciences humaines et sociales chez Gadamer: des sciences de formation?
◊ *The humanities and social sciences as formative sciences according to Gadamer*
JANICE TRINH
- 87 L'herméneutique critique de Charles Taylor
◊ *Charles Taylor's critical hermeneutics*
LOUIS QUÉRÉ
- 115 Le social comme texte et comme acte. Éléments pour une sociologie herméneutique
◊ *The social world as both text and act. Elements of a hermeneutic sociology*
JOHANN MICHEL
- 135 Herméneutique de la *texture sociale*: dialectique du texte en sociologie
◊ *The hermeneutics of social texture: The dialectics of text in sociology*
JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ
- 157 L'écriture de la sociologie: dimensions herméneutiques
◊ *The writing of sociology. Hermeneutic remarks*
ÉRIC GAGNON
- 177 L'herméneutique d'un objet complexe. Autour d'un récit pseudo-ethnographique de Jean Paulhan
◊ *The hermeneutics of a complex object. About a pseudo-ethnographic essay by Jean Paulhan*
LOUIS JACOB

Actualité sociale et politique de la sociologie herméneutique

- 207 Dégradation mimétique et crise narrative. L'expérience publique à l'épreuve des récits (anti)complotistes
◊ *Mimetic degradation and the narrative crisis: Public experience confronting the (anti-)conspiracy narrative*
LAURENCE KAUFMANN, CÉDRIC TERZI ET FABIENNE MALBOIS
- 235 BERT, GPT-3, Timnit Gebru et nous. L'intelligence artificielle à la conquête du langage
◊ *BERT, GPT-3, Timnit Gebru and us. How artificial intelligence subsumes text and language*
JONATHAN ROBERGE ET TOM LEBRUN
- 259 « Une nation avec votre bière ? » : Nationalisme vécu et marchandisation à l'ère du *nation branding*
◊ *"A nation with your beer?": Nationalism and merchandizing in the age of nation branding*
DAVE POITRAS ET FRÉDÉRIC GUILLAUME DUFOUR

Hors thème

- 289 Déconstruire la nationalité. Hiérarchies migratoires, race et classe à Abu Dhabi
◊ *Deconstructing nationality: Migratory hierarchies, race and class in Abu Dhabi*
CLAIRE COSQUER
- 313 Territoire, frontières et mixité sociale : le cas de la Fonderie
◊ *Territory, borders and social mixing: The case of the Fonderie*
HOLLY FIGARO MANY ET VIRGINIE LEONE
- 337 « Monseigneur. Excusez la longueur des dis. » Réflexivité populaire et formes du croire
◊ *"Father, excuse my longwindedness." Popular reflexivity and forms of belief*
LAETITIA OVERNEY ET JEAN-FRANÇOIS LAÉ

Feuilleton

- 363 « La grandeur des petites choses ». Réflexions sur une science culturelle des indices
◊ *"The Greatness of Small Things." Some ideas on a cultural science of clues*
ROLF LINDNER
- 373 « Pense à l'enregistrement ! »
◊ *"Remember the recorder!"*
ALEXANDER LEISTNER

Les auteur.e.s

CLAIRE COSQUER

*ICM – Institut national d'études
démographiques*

JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ

Université du Québec à Montréal

FRÉDÉRIK GUILLAUME DUFOUR

Université du Québec à Montréal

ÉRIC GAGNON

*VITAM – Centre de recherche en santé
durable*

JEAN-CLAUDE GENS

*CNRS – Laboratoire interdisciplinaire
de recherche sociétés, sensibilités, soins*

LOUIS JACOB

Université du Québec à Montréal

LAURENCE KAUFMANN

Université de Lausanne

JEAN-FRANÇOIS LAÉ

Université Paris-8 – CRESPPA-GTM

TOM LEBRUN

Université Laval

ALEXANDER LEISTNER

Universität Leipzig

VIRGINIE LEONE

*École Supérieure de Praxis Sociale
de Mulhouse*

ROLF LINDNER

Institut für Europäische Ethnologie

FABIENNE MALBOIS

Université de Lausanne

HOLLY FIGARO MANY

IISEC – Université de Haute Alsace

JOHANN MICHEL

École des hautes études en sciences sociales

LAETITIA OVERNEY

ENSA Paris-Belleville – AUSser-Ipraus

DAVE POITRAS

Université de Montréal

LOUIS QUÉRÉ

*École des hautes études en sciences sociales
– CNRS*

JONATHAN ROBERGE

Institut national de recherche scientifique

CÉDRIC TERZI

École des hautes études en sciences sociales

DENIS THOUARD

Centre Georg Simmel – CNRS

JANICE TRINH

Université de Montréal



Présentation

Une sociologie herméneutique ?

JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ

Université du Québec à Montréal
cote.jean-francois@uqam.ca

JOHANN MICHEL

École des hautes études en sciences sociales
johann.michel@ehess.fr

LA SOCIOLOGIE EST RESTÉE HISTORIQUEMENT ÉLOIGNÉE DE L'HERMÉNEUTIQUE. Comme approche spécialisée, l'herméneutique moderne s'est constituée, principalement dans les pays de langue allemande, autour de l'interprétation de textes littéraires de l'Antiquité classique (philologie), de corpus religieux (exégèse) et juridiques (jurisprudence). Si elle pouvait être l'œuvre de philosophes, elle n'avait rien de spécialement philosophique dans son objet : elle était le fait d'érudits soucieux de comprendre méthodiquement des textes. L'herméneutique moderne s'est plus précisément affirmée dans l'ambition de fonder une théorie générale de l'interprétation du discours (voir Schleiermacher, 1989 : 73-78), en proposant des méthodes rigoureuses d'analyse (interprétation grammaticale, interprétation psychologique) des textes. Éloignée au départ de l'enquête sociologique à strictement parler, elle conservait toutefois, par son ancrage philologique, des liens très étroits avec la discipline historique.

L'HERMÉNEUTIQUE : DE LA PHILOSOPHIE À LA SOCIOLOGIE

L'herméneutique allait prendre par la suite (surtout à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle) un ascendant supplémentaire dans sa confrontation de plus en plus directe avec les sciences — en particulier avec la montée des sciences naturelles et du positivisme de leur méthode. Le débat sur l'herméneutique s'est ainsi cristallisé, à la faveur

du néokantisme alors régnant, autour de l'opposition épistémologique entre *expliquer* et *comprendre*, dans l'objectif de démarquer la *compréhension* des « sciences de l'esprit » de l'*explication* propre aux « sciences de la nature » (voir Dilthey, 1988 : 41-73). Mais le déploiement des diverses orientations de la philosophie du langage qui allait traverser les préoccupations contemporaines, dans la recherche des nouveaux fondements de la réflexion excentrés de la stricte subjectivité individuelle, de même que les transformations sociétales accompagnant les fondements constitutionnels (et donc textuels) des sociétés, sont venus changer la donne. Le problème de l'herméneutique, procédant de la confrontation avec l'expérience de la mécompréhension et de l'exigence de *mieux* comprendre un discours à la faveur de techniques appropriées, s'est ainsi déplacé du côté d'une volonté d'universalisation du phénomène langagier dans l'expérience humaine, et de son application au domaine social, sinon sociétal. Cependant, pour avoir cherché à fonder la compréhension dans les sciences de l'esprit sur des principes psychologiques (la sympathie et l'empathie), l'herméneutique de Dilthey, jugée trop intuitive et trop irrationnelle, a fait par la suite l'objet de vives critiques, émanant tout autant de la tradition positiviste que des théoriciens mêmes de l'herméneutique (Gadamer, 1998 ; Ricoeur 1998), au moment où les sciences sociales cherchaient toujours à se doter d'une méthodologie rigoureuse, à l'instar de l'École française de sociologie et d'autres approches, aux États-Unis et en Allemagne, liées par exemple au systémisme à tendance naturaliste (parsonien puis luhmanien). Le problème auquel voulait s'attaquer Dilthey n'est donc pas encore entièrement résolu aujourd'hui, puisque persiste l'ambiguïté épistémologique (et même onto-épistémologique) tenant au conflit, et parfois à la confusion, entre sciences de la nature et sciences de la culture (l'équivalent de la dénomination « sciences de l'esprit » de Dilthey, adopté par Weber [1992], Simmel [1981] et Cassirer [1991]).

Autant la science historique reste au centre du programme de fondation épistémologique de Dilthey, autant la sociologie en demeure le parent relativement pauvre, et cela, en dépit de sa volonté d'aller du côté d'une saisie de « l'ensemble interactif du monde spirituel » (voir Dilthey, 1988 : 105-136). Il reviendra davantage à Weber (2016, 1992) et à Simmel (1981, 1984), dans le prolongement de leurs propres analytiques en sciences de la culture, le soin de penser une articulation plus fine entre expliquer et comprendre à l'horizon de la sociologie, sans toutefois assumer toujours pleinement l'ancrage herméneutique que cette position requiert. La problématique de l'interprétation, abordée ici de manière pour ainsi dire latérale et non frontale, pose alors la sociologie dans un horizon analytique qui ne distingue pas toujours clairement les catégories sociales de leur relation à une généalogie textuelle — alors qu'un élargissement significatif, au-delà de la théorie du texte, était intervenu sous l'influence décisive de Dilthey (1988), faisant de la réalité historique, en tant qu'elle comporte des « expressions durablement fixées », l'objet par excellence de l'herméneutique, s'ouvrant du même coup au système de la vie sociale dans son entier, mais resté chez lui à l'état programmatique.

Ainsi, depuis la tentative initiale de Dilthey (1992) de fonder le programme des « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) dès 1900, resté sans véritable suite, et jusqu'au débat entretenu par Habermas, visant en particulier Gadamer, dans la refondation de la Théorie critique dans les années 1960-1970 (Habermas, 1987, 1976), plusieurs esquisses d'une orientation herméneutique en sociologie se sont dessinées, sans toutefois qu'une véritable « sociologie herméneutique » ne prenne son essor, en établissant ses principes de base en fonction du passage de la philosophie à la sociologie, et en réalisant un programme analytique plus systématique mené de manière probante.

Du côté de la philosophie, le renouvellement en profondeur de l'herméneutique au xx^e siècle, sous l'influence d'abord de Heidegger, puis de Gadamer, a plutôt renforcé par moments l'éloignement avec la sociologie. La « révolution ontologique » heideggérienne, en considérant l'interprétation comme un mode d'être plutôt qu'un mode de connaissance, s'est présentée comme une critique radicale du méthodologisme de l'herméneutique moderne et des sciences d'une manière plus générale. De ce point de vue, le problème n'est plus du tout, comme il l'était encore chez Dilthey, de dégager une méthodologie propre aux sciences humaines (« sciences de l'esprit ») mais de donner une assise ontologique à l'être que nous sommes, qui n'existe qu'en comprenant. Cette révolution ontologique restera omniprésente dans l'entreprise herméneutique majeure menée par Gadamer dans *Vérité et méthode*. Tout en accordant une place primordiale aux sciences humaines (à la différence de Heidegger), Gadamer cherche à les fonder sur des principes diamétralement opposés à ceux élaborés par Dilthey. L'herméneutique philosophique n'a pas à prodiguer des « méthodes » aux sciences humaines mais à réfléchir sur les conditions de précompréhension (préjugés, traditions, dialogue, historicité) qui sont à l'œuvre dans toute compréhension des phénomènes humains. Si la sociologie occupe une place assez marginale, sinon à peu près nulle, dans *Vérité et méthode*, en comparaison de l'histoire, du droit et de l'esthétique, elle tombe également sous la critique du « méthodologisme » lorsqu'elle cherche à mettre à distance les phénomènes sociaux, dans une posture d'extériorité que Gadamer juge « aliénante ». Cette critique n'empêche pas, comme on le verra dans ce volume, des tentatives contemporaines pour réorienter réflexivement le programme sociologique sur des bases éloignées du méthodologisme et inspirées directement de Gadamer; en effet, on trouve aujourd'hui des prolongements et des jonctions entre des orientations phénoménologiques et l'herméneutique gadamérienne et heideggérienne (Kockelmans, 2019), et l'herméneutique se trouve même située par certains en prolongement direct des « méthodes qualitatives » développées en sciences humaines (voir Paillé et Mucchielli, 2021 : 147-160), des entrevues aux récits, dont la sociologie fait maintenant largement usage.

Dans ce rapide panorama, l'herméneutique développée par Paul Ricoeur se distingue aussi de manière remarquable. D'une part, parce qu'il a cherché à dialectiser, plutôt que d'opposer, la compréhension et l'explication dans les sciences humaines. D'autre part, parce qu'il a cherché à transposer des principes herméneutiques venant

de la théorie du texte à la théorie de l'action (Ricoeur, 1998). Enfin, parce qu'il a noué un dialogue soutenu avec des grandes figures de la sociologie compréhensive (Weber), de la sociologie phénoménologique (Schütz) et de la sociologie de la connaissance (Mannheim), et a également contribué au renouvellement de la sociologie pragmatique en France (Quéré, Thévenot et Boltanski) ou de l'anthropologie culturelle nord-américaine (Geertz). Force est cependant de reconnaître que le projet explicite et systématique d'une « sociologie herméneutique » n'a jamais été assumé par Ricoeur ni découlé comme tel dans la discipline sociologique sous l'influence d'un de ses épigones, d'autant plus que sa philosophie de l'action reste étroitement dépendante du modèle textuel.

L'herméneutique comme orientation spécifique a donc relativement peu irrigué les sciences sociales, par contraste avec la phénoménologie (dans l'héritage de Schütz, de Goffman ou de Garfinkel) ou le pragmatisme (dans l'héritage de Mead ou de Dewey). Pourtant, les grandes orientations de la sociologie, sinon les fondements mêmes de la discipline, ont constamment fait appel, et de manière explicite ou non à un moment donné ou à un autre, à la problématique de l'*interprétation* de textes, philosophiques, religieux, juridiques, problématique dont l'herméneutique a fait sa principale préoccupation. Marx n'a-t-il pas fondé son matérialisme dialectique sur l'interprétation du matérialisme antique (et sur l'interprétation critique de la philosophie hégélienne), revu à la lumière des exigences scientifiques, et particulièrement du positivisme de son temps, renvoyant du même coup la religion et d'autres formes de représentations, telle l'idéologie, à des déformations caractéristiques des rapports sociaux de pouvoir (Marx, 1974 ; Marx et Engels, 1972) ? Weber n'a-t-il pas, au contraire, orienté toute sa sociologie de la religion sur l'étude des textes théologiques, appliqués à une saisie de leur résonance économique, en forgeant son projet scientifique à l'écart de celui des sciences de la nature, en vue d'analyser la signification que les acteurs attribuent à leurs pratiques (Weber, 2006, 2016) ? Durkheim n'a-t-il pas envisagé, à la fin de son œuvre et au-delà de ses avancées positivistes, la filiation du totémisme et de la pensée scientifique dans les catégorisations du monde que ces deux expressions permettaient (Durkheim, 1960) ?

Recourir à des méthodes interprétatives non explicitées, comme l'ont fait les fondateurs de la discipline sociologique, ne revient certainement pas à dire en revanche que l'herméneutique aurait été leur source principale d'inspiration. C'est de ce point de vue qu'a persisté la distance critique entre l'herméneutique et la sociologie, ciblée dans ses versants positiviste et scientiste particulièrement (Bleicher, 1982, 1980). Parmi les orientations sociologiques contemporaines qui se sont réclamées de l'herméneutique de façon plus franche, l'entreprise d'un Zygmunt Bauman (1978) n'a pas vraiment dépassé le stade initial qui l'avait lancée, alors que celle de Susan J. Hekman (1986) est demeurée relativement marginale, et cela, tout aussi bien à l'intérieur de l'œuvre même de cette dernière que dans ses influences plus larges dans la discipline. Anthony Giddens (1976), qui avait pourtant reconnu l'assise fondamentalement herméneutique du projet sociologique, n'a cependant pas non plus poursuivi sur cette

base son propre programme analytique. On pourrait même dire que l'herméneutique s'est de surcroît vue contester dans ses bases et sa capacité à donner corps et substance à l'analytique sociologique (Habermas, 1987 ; Bourdieu, 1992 ; Quéré, 1999) ; trop attachée à la « tradition » ou incapable d'une véritable « critique » ou d'un gage suffisant de « scientificité » à l'égard du monde social, l'herméneutique s'est vue ranger dans les ornières d'un projet de connaissance se voulant plus assuré de son emprise sur le projet moderne de la société, sinon sur le dépassement de celui-ci.

Il reste toutefois une exception : un courant allemand a ouvertement revendiqué l'appellation d'une sociologie herméneutique, dans la lignée des travaux d'Oevermann (1981) et de Reichertz (2004). L'ambition de « l'herméneutique objective » s'est au départ concentrée autour des textes dans l'objectif de reconstruire leurs structures de signification objectives, indépendamment des intentions de leur auteur. Forts de cette démarche méthodologique, les auteurs de ce courant ont cherché à l'appliquer à l'analyse de la réalité sociale. Là encore, la démarche ne vise pas à reconstruire les intentions des acteurs sociaux mais à saisir les structures objectives de signification du monde social, afin d'en dégager les lois de reproduction et de transformation. Programme aussi original qu'ambitieux, la sociologie herméneutique venant de ce courant est encore mal connue en dehors de l'Allemagne et reste elle aussi étroitement dépendante du modèle textuel.

La concentration qu'opère l'herméneutique sur la question du texte, plutôt que sur la vie sociale, a semblé ainsi persister comme un obstacle insurmontable à son utilisation dans l'interprétation d'un aspect ou un autre de la société, du moins jusqu'à Ricœur (1998), quoique sur ce plan subsistent des positions qui tiennent, justement, à rappeler plus radicalement les rapports toujours étroits qui unissent la société à la textualité, dans l'une ou l'autre de ses *textures* (Brown, 1987 ; Legendre, 2001). C'est alors davantage du côté de l'anthropologie culturelle (Geertz, 2010) que l'héritage herméneutique a donné ses fruits les plus prometteurs, bien que le modèle du texte considéré dans ses prolongements sémiotiques en reste encore le paradigme fondateur ; c'est sans doute la raison pour laquelle c'est du côté des études littéraires que l'herméneutique a pu au mieux développer ses possibilités, quoique l'incidence de ces dernières sur la sociologie ne puisse certainement pas être entièrement négligée (Jauss, 1990, 1988 ; Vultur, 2017).

Or, s'il est vrai également que l'herméneutique a connu davantage de développements du côté de la philosophie contemporaine (Gadamer, 2018 ; Ricœur, 1998 ; Vattimo, 1987), les dernières recherches d'un Michel Foucault (2001) ont pourtant montré son intérêt du point de vue de la compréhension des bases de la subjectivité occidentale. Jeffrey C. Alexander (2006, 2003) défend de son côté, comme une exception au sein même de la discipline sociologique, une « herméneutique structurale » comme étant centrale dans le projet de la sociologie culturelle qu'il développe depuis quelques décennies déjà, tandis que Johann Michel (2012), entre autres, place la narrativité, inspiré en cela de Paul Ricœur, comme déterminante dans l'analytique de la subjectivité en sciences humaines et développe plus récemment une anthropologie

sociale et philosophique qui fait de l'interprétation une activité centrale de la condition humaine et de la vie en société (Michel, 2017). On peut aussi considérer que le retour vers l'interprétation des concepts de la sociologie requiert précisément une orientation herméneutique, sachant les situer dans leur propre historicité en fonction de leur potentiel de développement réactualisé au sein même de la discipline sociologique (Côté, 2015, 2021). Qu'en est-il donc alors de l'herméneutique en sociologie ? N'est-il pas temps de permettre un examen plus approfondi de sa place, de sa fonction, de ses possibilités et de ses limites, dans le développement de la discipline, voire de jeter les bases d'une réflexion plus systématique dans ce sens ? Peut-on envisager de parler de manière forte et autonome d'une véritable « sociologie herméneutique » et, si oui, à quelles conditions ?

Il conviendra d'envisager la discussion à un double niveau. À une échelle épistémologique, le problème concerne la place que doit occuper l'interprétation dans la pratique de la recherche en sociologie, en contrepoint de méthodes qui se voudraient ou bien descriptives ou bien explicatives. La pratique sociologique peut-elle jamais se passer de toute interprétation ? La sociologie peut-elle comprendre une réalité qui n'aurait pas le caractère « d'expressions durablement fixées », une réalité qui serait « en train de se faire » ? À une échelle anthropologique, le problème concerne la place de l'interprétation dans la réalité sociale elle-même ; à une échelle sociologique, ce problème se répercute sur « l'interprétation des interprétations » que mettent en scène les acteurs sociaux. Quand et par quelles techniques les acteurs sociaux sont-ils amenés à interpréter le sens d'une action, d'une conduite, d'une règle ? Comment s'articule alors l'analyse sociologique de ces interprétations ? Ce « second degré » d'interprétation peut-il ou doit-il revendiquer le statut d'herméneutique ? Comment alors revoir non seulement l'histoire de la discipline, mais ses possibilités présentes de développements ?

On doit en effet considérer que ces questions, formulées de manière générale, se posent de surcroît dans le contexte tout aussi pressant des exigences rencontrées par la société contemporaine, du point de vue de son organisation d'ensemble autant que des significations qu'elle génère, qui apparaissent souvent comme autant d'énigmes réintroduisant des interrogations quant à leur provenance et leur destination ; ainsi, le caractère d'étrangeté qui marque les avancées de divers secteurs de la société soulève des questions d'interprétation qu'on peut aisément rattacher aux possibilités d'une démarche herméneutique, susceptible de ramener leur apparente « étrangeté » à un rapport plus « familier ». Ce qui était considéré comme problème appartenant à une philosophie de l'histoire devient en quelque sorte une interrogation généralisée touchant toutes sortes d'aires de pratiques sociales. Parmi celles-ci : le passage au numérique signifie-t-il, ou non, une rupture avec les modes de symbolisation adoptés dans l'évolution antérieure de nos sociétés ? Comment l'histoire — et la sociologie historique — peut-elle être appréhendée, une fois que les grandes orientations modernes alliées au progrès (de la connaissance, des techniques, des modes de régulation politique, etc.) ont été remises en question par les défis qu'affrontent nos sociétés dans les

termes de la crise environnementale, de l'incertitude liée au futur, ou de la décroissance ? Doit-on envisager le passage à une « post-histoire », ou au contraire radicaliser la place de l'historicité dans l'interprétation sociologique ? Quel est, une fois saisie la perspective postcoloniale, le destin de la société occidentale en tant que culture originale, et comment se reflète-t-il dans les manières de mener nos analyses en sociologie ? Que deviennent dans ce contexte les grands régimes d'expressions symboliques que sont l'art, la religion et la science ? Comment catégoriser et analyser les différents registres d'expressions symboliques (personnels, institutionnels, culturels, historiques, etc.) auxquels est confrontée l'analyse sociologique ? On le voit, le registre des questions potentielles soumises à une investigation à caractère herméneutique est impressionnant, et les interprétations qu'elles appellent suscitent des prises de position concernant les méthodes d'analyse, les théories mises en jeu, sinon même l'épistémologie dont peut se réclamer aujourd'hui la sociologie.

UNE SOCIOLOGIE HERMÉNEUTIQUE : IMPLICATIONS PRATIQUES ET APPLICATIONS

L'ensemble des articles composant le présent numéro entendent non seulement interroger la place de l'herméneutique en sociologie, mais s'interroger ainsi plus ouvertement encore sur la possibilité de définir une *sociologie herméneutique* au sein de la société contemporaine : quelles sont les possibilités actuelles de développement de la discipline sociologique, et quels sont les défis qu'elle rencontre, selon une orientation véritablement herméneutique ? S'agit-il ici d'ajouter une démarche herméneutique, pour ainsi dire concurrente, aux autres démarches (structuralisme, systémisme, Théorie critique, pragmatisme, etc.) déjà en place dans la discipline, ou alors de considérer la complémentarité que l'herméneutique peut apporter à d'autres démarches sociologiques ? Que signifie une application systématique de l'herméneutique en sociologie ? Que peut-on attendre de l'emploi des principes herméneutiques appliqués à la sociologie ? Comment la place prise par l'herméneutique dans la philosophie contemporaine, du point de vue épistémologique et théorique en particulier, peut-elle répondre aux exigences disciplinaires de la sociologie, principalement du point de vue analytique ?

Ces interrogations sont reprises par chacun des articles de ce numéro, selon la manière qui leur est propre. Jean-Claude Gens inaugure cette réflexion par un retour à l'analytique proposée par Wilhelm Dilthey, en marquant sa proximité avec l'analyse sociologique — celle de Max Weber en particulier. Si la sociologie semble occuper une place plus résiduelle dans l'œuvre de Dilthey au profit d'une attention aux biographies, l'objet que le philosophe allemand assigne aux sciences de l'esprit est un être d'emblée déployé dans le cours de l'histoire et chaque fois inséré dans une vie institutionnelle. C'est bien une sociohistoire qui sert de guide à la fondation herméneutique des sciences de l'esprit. Denis Thouard poursuit cette voie en revenant lui aussi au concept d'« esprit objectif », d'origine hégélienne, mais tel qu'il se présente chez Georg Simmel, où il acquiert une plus grande flexibilité, libéré de sa détermination juridico-légale et du caractère fini qui le liait, par suite et dans l'agir de l'État au sein de l'histoire, au

domaine scientifique « absolu » que lui conférait Hegel. Sans s'inscrire ouvertement dans la tradition herméneutique, l'œuvre philosophique et sociologique de Simmel en partage assurément certains traits communs, à commencer par l'importance qu'il accorde à la compréhension et l'interprétation de la vie culturelle et sociale qui élargit l'application de la lecture à des phénomènes distincts (ruines, paysages, villes, argent...) de l'écriture et même du langage.

C'est en puisant des ressources dans une tout autre tradition herméneutique, venant non plus de Schleiermacher et de Dilthey, mais de l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer que Janice Trinh propose, dans son article, de considérer la redéfinition de la position d'interprète en sociologie, sous l'angle de la formation (*Bildung*) requise, dans le sens humaniste du terme. Est contestée ainsi la revendication de la sociologie à se placer dans une posture de surplomb et d'extériorité, alors qu'elle ne cesse d'appartenir au monde social et historique dont elle prétend faire l'objectivation. Louis Quéré, quant à lui, revient à l'approche privilégiée par Charles Taylor dans ses travaux récents, afin de marquer comment le thème de la sécularisation doit faire intervenir une herméneutique de la religion qui croise une perspective sociologique des pratiques sociales. Il dégage ainsi plus généralement, à partir de l'œuvre de Taylor, la double facette herméneutique des sciences sociales : d'un côté, en tant qu'elles sont des sciences interprétatives, de l'autre, en tant qu'elles prennent comme objet une réalité sociale et historique définie elle-même par l'auto-compréhension et l'auto-interprétation.

Tout en se situant dans cet héritage, Johann Michel cherche à construire une sociologie herméneutique à l'articulation de trois niveaux d'analyse. Selon un premier niveau, il s'agit de mettre à l'épreuve l'analogie du monde du texte et du monde social en objectivant leurs structures internes. Selon un second niveau, il s'agit d'historiciser les institutions sociales du sens à l'appui d'une sociogenèse. Selon un troisième niveau, il s'agit de saisir le monde social comme acte, comme interprétation et mis en scène en situation. En écho, Jean-François Côté propose de considérer la « texture sociale », envisagée comme le propre de la rencontre, sinon du mélange, du texte et de l'activité sociale, en tant que point d'ancrage de l'analytique sociologique. À l'appui de la métaphore du « tissu social », Côté fait de la sociologie une enquête sur les relations (plus que sur les entités collectives) qui structurent le monde social à travers tout un ensemble de mailles institutionnelles (familles, écoles, États, histoire) et demandent à être interprétées, selon les deux voies principales qu'offrent respectivement la « trame historique » et l'« étoffe conceptuelle ».

Éric Gagnon, pour sa part, revient sur la question de l'écriture en sociologie, en la posant selon les deux axes distincts mais complémentaires des opérations herméneutiques que sont le récit et l'idéaltype. Il dégage ces deux avenues comme étant à l'œuvre dans le travail d'interprétation sociologique, en l'appliquant à des exemples spécifiques (l'analyse schützienne de l'étranger, l'étude de Claudine Herzlich consacrée aux représentations de la maladie et de la santé en France dans les années 1960, la monographie de Hughes dédiée au destin des Canadiens français). Louis Jacob examine de son côté

la possibilité de construire une sociologie herméneutique, à partir d'un « objet complexe », comme il l'appelle : un texte de Jean Paulhan (*Le repas et l'amour chez les Merinas*) rédigé pendant son séjour à Madagascar. Plus précisément, Jacob met en lumière des vecteurs d'interprétation possibles appliqués à cet objet littéraire, avant de proposer des pistes plus générales concernant l'approche interprétative dans les sciences humaines (singulièrement sa dimension réflexive).

Laurence Kaufmann, Cédric Terzi et Fabienne Malbois présentent de leur côté l'analyse du « discours complotiste » dans le contexte pandémique, en faisant ressortir les enjeux qu'il pose à nos régimes démocratiques. Leur analyse cherche à esquisser une sociologie herméneutique qui s'attache à analyser les polémiques rendues publiques, dans un contexte où les modes d'interprétation sont déréglés et désajustés. Jonathan Roberge et Tom Lebrun analysent quant à eux un autre aspect des développements en cours dans la société contemporaine, soit l'avènement de l'intelligence artificielle mise en pratique dans des modèles de collectes d'information par le biais de moteurs de recherche — tel Google. Leur objectif est de revisiter les travaux s'intéressant aux liens entre intelligence artificielle et herméneutique, notamment autour du programme d'herméneutique critique et des *Critical AI Studies* (CAIS), qui ont pour particularité de montrer la part fondamentalement équivoque des modèles langagiers utilisés en intelligence artificielle. Dave Poitras et Frédérick Guillaume Dufour envisagent, à la lumière d'une herméneutique dérivée de l'entreprise d'Alfred Schütz, d'étudier les rapports entre l'identité nationale et certains produits de la vie sociale prenant valeur culturelle. La bière, en l'occurrence, devient ainsi un symbole de la vie sociale associée à la nationalité, fut-elle empruntée par des stratégies de marketing d'entreprises devenues transnationales.

Nous n'aurons sans nul doute pas fait le tour complet, dans ce numéro, des possibles développements d'une sociologie herméneutique. Si celle-ci reste ainsi en devenir, du moins pouvons-nous envisager que l'ensemble des articles regroupés ici permette d'entrevoir la fertilité d'une telle orientation pour le renouvellement de la sociologie.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, J. C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press.
- ALEXANDER, J. C. (2003), *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press.
- BAUMAN, Z. (1978), *Hermeneutics and Social Science*, Londres, Hutchinson & Co. Publishers.
- BLEICHER, J. (1980), *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BLEICHER, J. (1982), *The Hermeneutic Imagination. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BOURDIEU, P. (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- BROWN, R. H. (1987), *Society as Text. Essays on Rhetoric, Reason and Reality*, Chicago, University of Chicago Press.
- CASSIRER, E. (1991), *Logique des sciences de la culture*, trad. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf.

- CÔTÉ, J.-F. (2015), *George Herbert Mead's Concept of Society: A Critical Reconstruction*, New York, Routledge.
- CÔTÉ, J.-F. (2021), « George Herbert Mead's Pragmatism and Wilhelm Dilthey's Hermeneutics: Similarities and Differences that Widen and Deepen Sociological Analysis », *The American Sociologist*, vol. 52, n° 4, p. 702-720.
- DILTHEY, W. (1992), *Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf.
- DILTHEY, W. (1988), *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf.
- DURKHEIM, É. (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard.
- GADAMER, H.-G. (2018), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. J. Grondin et al., Paris, Seuil.
- GEERTZ, C. (2010), *Interprétation et culture*, Paris, Archives contemporaines.
- GIDDENS, A. (1976), *The New Rules of Sociological Method*, New York, Basic Books.
- HABERMAS, J. (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, Presses universitaires de France.
- HABERMAS, J. (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard.
- HEKMAN, S. J. (1986), *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- JAUSS, H.-R. (1990), *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, Gallimard.
- JAUSS, H.-R. (1988), *Pour une herméneutique littéraire*, trad. M. Jacob, Paris, Gallimard.
- KOCKELMANS, J. J. (2019), « Toward an Interpretative or Hermeneutic Social Science », in B. BABICH, *Hermeneutic Philosophies of Social Science*, Berlin, De Gruyter, p. 25-50.
- LEGENDRE, P. (2001), *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard.
- MARX, K. (1974), *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bottigelli, Paris, Les éditions sociales.
- MARX, K. et F. ENGELS (1972), *L'idéologie allemande*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Les éditions sociales.
- MICHEL, J. (2017), *Homo interpretans*, Paris, hermann.
- MICHEL, J. (2012), *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- OEVERMANN, U. (1981), *Fallrekonstruktionen und Strukturgeneralisierung als Beitrag der objektiven Hermeneutik zur soziologisch-strukturtheoretischen Analyse*, Francfort-sur-le-Main, Unveröffentlichtes Skript.
- PAILLÉ, P. et A. MUCCHIELLI (2021), *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin.
- QUÉRÉ, L. (1999), *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan.
- REICHERTZ, J. (2000), « Objective Hermeneutics and Hermeneutic Sociology of Knowledge », in U. FLICK et al. (dir.), *Companion to Qualitative Research*, London, SAGE, p. 290-296.
- RICŒUR, P. (1998), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil.
- SCHLEIERMACHER, F. (1989), *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides.
- SIMMEL, G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, trad. L. Gasparini, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMMEL, G. (1984), *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, trad. R. Boudon, Paris, Presses universitaires de France.
- VATTIMO, G. (1987), *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, trad. C. Alunni, Paris, Seuil.
- VULTUR, I. (2017), *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- WEBER, M. (1992), *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon.
- WEBER, M. (2006), *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris, Flammarion.
- WEBER, M. (2016), *Concepts fondamentaux de la sociologie*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard.

Héritages philosophiques de l'herméneutique en sociologie



L'herméneutique diltheyenne du monde socio-historique

JEAN-CLAUDE GENS

CNRS — Laboratoire interdisciplinaire de
recherche sociétés, sensibilités, soins
gens.jc@club-internet.fr

WILHELM DILTHEY EST CÉLÈBRE POUR AVOIR CHERCHÉ À DÉFENDRE la singularité des sciences que nous appelons humaines, ou humaines et sociales, face aux sciences dites de la nature. Comme en atteste le sous-titre de sa célèbre *Introduction aux sciences de l'esprit* (1883) « Pour fonder l'étude de la société et de l'histoire », l'objet de ces sciences, c'est, à ses yeux, la « réalité socio-historique » (Dilthey, 1922 : 22, trad. 1992 : 177). La centralité de l'intérêt de Dilthey pour cette réalité est néanmoins antérieure et elle est déjà manifeste dans ses essais intitulés « Sur l'étude des sciences humaines, sociales et politiques » (Dilthey, 1947[1875]) dont la réédition ouvrira le dernier livre qu'il publiera en 1911 : *Le monde de l'esprit*. On ne s'étonnera donc pas que Dilthey se soit intéressé à la sociologie d'Auguste Comte et qu'il l'ait lu très tôt comme en témoigne sa lettre de début septembre 1864 à son ami, le philologue Hermann Usener, auquel il demande de lui apporter la *Psychophysique* de Fechner et, s'il a de la place, la *Philosophie positive* de Comte et, en particulier, sa *Philosophie des mathématiques* du premier volume (Dilthey, 2011). Quant à la singularité des sciences humaines et sociales, elle tient aux yeux de Dilthey à leur méthode pour autant que ces sciences visent non tant à expliquer qu'à comprendre les phénomènes socio-historiques, ce qui suppose la médiation d'une interprétation. Pour autant que ce savoir de la réalité socio-historique relève donc d'une herméneutique, les sciences

humaines et sociales sont des « sciences herméneutiques », bien que Dilthey n'emploie pas lui-même cette expression. La dimension herméneutique du savoir sociologique n'est pourtant pas évidente au premier abord dans la mesure où Dilthey semble avoir accordé un privilège à la psychologie en cherchant à fonder les sciences humaines et sociales, la doxa la plus communément répandue voulant qu'il soit seulement tardivement passé d'une conception des sciences de l'esprit fondées sur la psychologie à une herméneutique. Il conviendra ainsi de clarifier dans un premier temps la manière dont Dilthey se démarque de Comte et pense la réalité socio-historique. Un second temps interrogera la nature du fondement qu'il invite à donner à ces sciences et l'objectivité à laquelle elles peuvent prétendre. Nous reviendrons enfin à partir de là sur la question de savoir dans quelle mesure l'herméneutique diltheyenne du monde socio-historique se distingue de celle qui porte classiquement sur les textes.

LA CRITIQUE DU POSITIVISME DE LA SOCIOLOGIE D'AUGUSTE COMTE

Dilthey n'emploie pas le terme de « sociologie » pour désigner les phénomènes du monde socio-historique manifestement car, à cette époque, cette notion renvoie directement à Comte qui a forgé cette notion, et c'est précisément du positivisme comtien qu'il se démarque pour deux raisons principales. La première tient au statut de la sociologie chez Comte. Comte accorde, comme on sait, un statut très particulier à la sociologie puisqu'il y voit la science qui vient couronner toutes les autres, alors que Dilthey insiste sur la diversité, la variété des dimensions de la vie pour considérer que c'est seulement un réseau de sciences et non une science particulière qui permettrait d'élaborer une connaissance de cette diversité. Le privilège attribué à une science, la hiérarchie entre les sciences établie par Comte, implique en effet que les autres sciences sont soit comme des prémisses préparatoires de la sociologie, soit des applications plus particulières de celles-ci, à la manière dont Freud invitait à concevoir les sciences humaines comme de la psychanalyse appliquée à des objets plus particuliers ; en d'autres termes encore, ce genre de privilège rendrait obsolètes des appellations comme sciences humaines et sociales qui disent au contraire une pluralité de savoirs.

Quant à l'expression de « sciences de l'esprit »¹ que Dilthey emploie le plus souvent pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui plutôt sciences humaines et sociales, elle renvoie à ce que l'on nomme l'esprit d'un peuple ou d'une nation, au sens où Hegel parle d'esprit objectif pour désigner les objectivations sociales et politiques de l'esprit d'un peuple ou d'un temps dans des coutumes, des institutions, des œuvres... Cela ne signifie pourtant pas que ces sciences se distinguent par leur objet ; elles se caractérisent avant tout par une « méthode », c'est-à-dire par une approche particulière. Comme le rappelle lui-même Dilthey, le langage, par exemple, peut en effet être interrogé aussi bien par des sciences naturelles comme l'anatomie fonctionnelle qui étudie le larynx,

1. Expression parfois traduite en français par « sciences humaines » ou « sciences morales » (par exemple dans Dilthey, 1947 : 242), ce qui ne clarifie pas les choix de Dilthey qui considère qu'aucune des expressions, alors en usage, de sciences morales, sciences de l'esprit ou sciences de la culture ne correspond exactement à l'ensemble des sciences en question (Dilthey, 1927 : 86, trad. 1988 : 37).

que par des sciences humaines et sociales comme la sémantique (Dilthey, 1927 : 81-82 trad. 1988 : 33). Comme on le verra encore plus bas, il n'y a pas chez Dilthey de science susceptible d'être appelée sociologie, non pas parce qu'il aurait manqué la dimension sociale de l'existence humaine mais au contraire parce que cette dimension habite, transit toutes les expressions de la vie humaine.

La seconde raison pour laquelle Dilthey se démarque de Comte tient à ce que sa sociologie est pensée sur le modèle des sciences de la nature, c'est-à-dire qu'elle importe les catégories et les méthodes de ces sciences dans la sphère de la réalité sociale ou dans le monde humain. Une telle importation ne tient pas compte des phénomènes de ce monde, comme le montre la critique diltheyenne de l'*Histoire de la civilisation en Angleterre* (1857-1861) de Thomas Buckle visant son positivisme. Dans son journal de mai 1860, Dilthey note déjà :

Buckle se rend la tâche facile avec son histoire de la civilisation dans la mesure où il réduit carrément l'histoire des visions du monde à celle du savoir propre aux sciences de la nature. Étouffer les sphères des pensées religieuses et philosophiques : c'est monstrueux. Ce qu'il en dit relève d'un bavardage (Dilthey, 1933 : 124).

Sa recension de cet ouvrage dans la *Berliner Allgemeine Zeitung* du 29 mai 1862 s'inscrit dans le sillage de la recension du même livre par l'historien Johann Gustav Droysen et plus largement des thèses de ce dernier. Droysen — qui critique la tendance positiviste à « naturaliser en histoire » (Droysen, 1977 : 484) — est en effet le premier à avoir décisivement élargi l'objet de l'herméneutique au-delà des productions langagières textuelles ou orales puisque ce sont à ses yeux toutes les œuvres produites à travers l'histoire d'une culture donnée qui demandent à être comprises et non expliquées à la manière de la physique : les vestiges, les monuments et les sources, pour reprendre sa distinction entre ces trois statuts possibles de ce qui, du passé, nous permet d'en élaborer une connaissance. Droysen ne conteste pas qu'il y ait du mesurable et du calculable, et donc l'utilité de l'outil statistique dans le champ des phénomènes historiques, ou dans le champ de ce qu'il appelle les communautés éthiques, c'est-à-dire une famille, un peuple, un État, une religion, etc. (Droysen, 2002). Mais il affirme que cette approche des phénomènes en question omet « l'essentiel » de ce qui les constitue. À ses yeux, la confusion de Buckle tient précisément au fait que, ne considérant pas la nature des choses qu'il entreprend de connaître, il ne voit pas qu'elles requièrent une méthode qui leur soit adéquate, de sorte que « la méthode se venge » puisqu'elle le contraint à n'énoncer que des trivialités (Droysen, 1977 : 464).

Plus académique au début, la recension de Dilthey passe de l'ironie à une critique plus conceptuelle. Reprenant l'exemple de la régularité statistique de la proportion des convives d'un dîner qui préfèrent les petits pois aux navets, Dilthey écrit ainsi : « Nous ne pouvons nous attribuer la gloire d'avoir découvert cette loi ; nous la tenons d'un cuisinier dont l'expérience et la familiarité avec la question est indubitablement plus sublime » (Dilthey, 1972 : 104). Conceptuellement, il attire en particulier l'attention sur la confusion entre la régularité statistique de relations et la légalité. Aux yeux de Dilthey, une telle régularité est non seulement incapable de prendre en compte les

actions véritablement signifiantes, mais elle est loin de résumer ne serait-ce que la nature des connaissances de la physique; la connaissance de phénomènes comme la formation du système solaire ne met pas en évidence de régularités statistiques (Dilthey, 1972). Et la recension s'achève en déclarant que s'il s'agit de saisir la raison des phénomènes historiques, on en apprend plus dans Polybe et Machiavel que dans Buckle.

Plus encore, l'importation dans le champ humain et social des catégories et des méthodes des sciences de la nature procède d'un réductionnisme propre à la «méta-physique naturaliste», le positivisme reconduisant «le sens général de l'évolution humaine» à l'évolution anatomique du cerveau (Dilthey, 1992 : 266-268). Pour reprendre une expression employée par Dilthey en 1911 à propos du naturalisme du physicien Helmholtz, cela représente une «mutilation» du monde de l'esprit (Dilthey, 1947 : 9).

Le propre des phénomènes qui appartiennent au monde socio-historique, c'est qu'ils nous sont donnés non pas comme «causés», mais comme signifiants et cela, depuis que nous sommes enfants : «Chaque place plantée d'arbres, chaque pièce dans laquelle des sièges sont rangés nous est compréhensible depuis la tendre enfance» (Dilthey, 2014 : 36), avance Dilthey, et, dans le même sens : «Le banc qui est devant la porte, l'arbre qui l'ombrage, la maison, le jardin ont leur caractère propre et leur signification» (Dilthey, 1946 : 99) — des significations qui, avant la constitution de textes appelant une compréhension réglée, font l'objet d'une compréhension qualifiée par Dilthey d'«élémentaire». La spécificité des méthodes des deux catégories de sciences est synthétisée par une formule célèbre dans laquelle Dilthey se réapproprie une distinction déjà énoncée par Droysen : «La nature nous l'expliquons, la vie psychique nous la comprenons» (Dilthey, 1947 : 150).

Entre le ciel et la terre, écrit Droysen, il y a heureusement des choses qui se comportent vis-à-vis de la déduction aussi irrationnellement que vis-à-vis de l'induction, qui exigent aussi bien l'induction et le procédé analytique que la déduction et la synthèse, pour, par la mise en œuvre alternée de ces deux procédés, être appréhendées non totalement, mais progressivement, non complètement, mais en s'en approchant d'une certaine manière, c'est-à-dire des choses qui demandent à être non pas développées ou expliquées, mais comprises² (Droysen 1997 : 461, trad. 2009 : 21).

La dénonciation par Dilthey du «caquètement de l'induction et de la déduction» chez Comte, Mill et Spencer (Dilthey, 1982 : 44) fait en ce sens écho à la récusation par Droysen de l'alternative selon laquelle tout savoir repose sur l'un ou l'autre de ces procédés. Si, comme le suggèrent déjà les exemples précédents du banc devant la porte, de l'arbre qui l'ombrage..., «nous nous *comportons* vis-à-vis de la vie, la nôtre comme la vie étrangère, de manière compréhensive» (Dilthey, 1927 : 196, trad. 2014 : 24), c'est-à-dire comprenons des significations, les sciences de l'esprit sont des «sciences herméneutiques» en tant qu'elles visent à expliciter les interprétations qui régissent nos

2. Voir en un sens analogue Droysen, 1977 : 461, trad. 2002 : 46-47.

perceptions et actions quotidiennes dans une culture et à un moment de l'histoire donnés. Autrement dit, ce sont des interprétations réfléchies d'interprétations primitives dénuées, elles, de réflexivité plus approfondie, ou encore ce sont des interprétations de proto-interprétations³. Dans les années 1890, Dilthey va surtout chercher à expliciter les catégories susceptibles de permettre le déploiement du savoir propre aux sciences de l'esprit ou sciences humaines et sociales. Parmi ces catégories qu'il appelle des catégories de la vie figurent au premier chef celles de signification, de valeur, de finalité, du tout et de la partie, du développement...

La question que pose néanmoins légitimement le célèbre passage qui distingue l'explication de la nature de la compréhension de la vie psychique, c'est de savoir si la critique du naturalisme propre au positivisme ne nous fait pas retomber dans une forme de psychologisme, sans nous permettre d'aller au-delà d'une dualité de type cartésien entre une extériorité pour ainsi dire matérielle et une intériorité psychique, et cela, d'autant plus que ce passage appartient aux *Idées pour une psychologie d'un point de vue descriptif et analytique* (1894-1895). La notion de « vie psychique » pourrait en effet laisser croire que, parmi les sciences humaines et sociales, Dilthey accorderait un privilège à la psychologie — qui aurait pour objet cette vie psychique — d'autant plus que la même question se pose à la lecture de l'*Introduction aux sciences de l'esprit* de 1884 qui invite déjà à différencier notre rapport à « la société » et notre rapport à la nature, c'est-à-dire à différencier expliquer et comprendre pour, apparemment, renvoyer à notre « intériorité psychique » :

Les faits sociaux nous sont compréhensibles de l'intérieur ; nous pouvons, sur la base de la perception de nos propres états, les reproduire en nous jusqu'à un certain point ; et quand nous contemplons le monde historique, cette représentation s'accompagne d'amour ou de haine, de joie passionnée, de tout le jeu de nos états affectifs. La nature est muette pour nous. [...] La nature nous est étrangère. (Dilthey, 1927 : 36, trad. 1988 : 194)

Que veut dire « de l'intérieur » ? Plus encore, l'*Introduction* considère que ce sont la psychologie et l'anthropologie qui constituent le fondement des sciences humaines et sociales.

Comment donc entendre la notion de psychologie et la compréhension de la vie psychique et comment penser l'objectivité de la compréhension pour autant qu'elle implique une interprétation ?

3. Nos humeurs ou tonalités affectives constituent déjà un premier niveau d'interprétation (*Auslegung*), avance Dilthey dans sa *Théorie des conceptions du monde* (Dilthey, 1946) et Schütz met l'accent sur un second niveau d'interprétation relativement immédiate à propos du savoir transmis aux membres d'une culture donnée : un « savoir fait de recettes sur lesquelles on peut compter pour interpréter le monde social et traiter les hommes et les choses dans le but d'obtenir [...] le meilleur résultat » (Schütz, 2003 : 16).

COMMENT PENSER L'OBJECTIVITÉ DE LA CONNAISSANCE DE NOTRE ÊTRE SOCIO-HISTORIQUE

L'*Introduction aux sciences de l'esprit* de Dilthey ne récuse pas moins que Marx le caractère fictif de toutes les formes possibles de robinsonnades : « L'objet de la psychologie n'est donc jamais seulement l'individu isolé de la configuration vivante de l'effectivité socio-historique » (Dilthey, 1992 : 187), car l'individu ne peut être séparé de la science globale de l'effectivité socio-historique que par une abstraction. Cela signifie encore que la psychologie doit le considérer comme appartenant au monde socio-historique comme le rappelle encore un peu plus loin Dilthey :

L'homme comme fait antérieur à l'histoire et à la société est une fiction de l'explication génétique ; l'homme qu'une science analytique saine prend pour objet est l'individu comme partie intégrante de la société (Dilthey, 1992 : 189).

Dilthey va aussi jusqu'à penser une communauté, un peuple, une nation, comme des sujets (Dilthey, 2014), mais la considération de la vie des individus montre que, dès ce niveau, les unités vitales individuelles de la vie sociale ne sont pas simplement des éléments d'une totalité plus vaste, mais le lieu où s'entrecroisent, se compénètrent, différentes dimensions de la vie sociale : économique, juridique, religieuse, etc.

Je comprends la vie de la société. L'individu est, d'un côté, un élément dans les actions réciproques de la société, le point où se croisent les différents systèmes de ces interactions et qui, à travers l'orientation consciente que prend sa volonté et à travers ses actes, réagit aux influences qu'il reçoit de ces systèmes ; et il est en même temps l'intelligence contemplant et cherchant à pénétrer tout cela (Dilthey, 1992 : 195).

« Sur l'étude des sciences humaines, sociales et politiques » (Dilthey, 1875) avançait déjà dans le même sens :

L'individu est simultanément d'une part un élément au sein des interactions sociales, un point de croisement pour les divers systèmes de ces interactions, réagissant, par l'orientation consciente qu'il donne à sa volonté et par son action, aux influences de ces systèmes, et d'autre part une intelligence capable d'intuitionner et d'explorer (Dilthey, 1992 : 77).

— un thème que l'on retrouvera encore chez Georg Simmel lorsque ce dernier conçoit l'individu comme le lieu où se croisent différents « cercles sociaux ». Il s'ensuit évidemment que la psychologie ne peut être que « sociale » dans la mesure où elle prend pour objet l'individu comme point de croisement de différentes dimensions de la vie sociale. Il convient ainsi de partir de la psychologie que Dilthey qualifie de « concrète » (1992 : 191) puisque si les différentes dimensions du réel comme le monde juridique, le monde des échanges économiques, le monde de l'art, etc. ont une certaine autonomie, c'est dans les individus qu'elles se nouent concrètement. Autrement dit, le caractère socio-historique de l'ensemble du monde humain se manifeste de la manière la plus « simple » dans la connaissance psychologique d'une « unité vitale, [de] son développement et [de] sa destinée » (1992 : 191). D'où l'intérêt de la biographie remplacer par (Dilthey, 1992). L'essai de 1890 *De notre croyance en la réalité du monde extérieur* rejette de

manière plus radicale encore l'idée d'une intériorité psychique qui existerait de manière séparée pour défendre la thèse selon laquelle le moi n'est primordialement donné à lui-même que dans le cadre de son expérience d'une résistance que le monde dit « extérieur » oppose à son activité :

C'est [...] par l'impulsion et la résistance, ces deux aspects de tout processus tactile, que nous faisons la première expérience d'une différence entre un moi et quelque chose d'autre. Ici se trouve le premier *germe du moi et du monde* ainsi que de leur distinction (Dilthey, 1947 : 109-110).

— ce qui corrèle aussi de la manière la plus étroite la vie psychique et la corporéité. C'est la thèse que défendait déjà l'*Introduction aux sciences de l'esprit* (Dilthey, 1883) dans son introduction en rappelant que le monde extérieur en général ne nous est pas originellement donné dans une représentation, mais « en même temps que notre moi et aussi sûrement que celui-ci dans la totalité de notre être qui veut et sent en même temps qu'il se représente ; il est donc donné comme vie » (Dilthey, 1992 : 149) — une thèse que retrouvera la phénoménologie au 20^e siècle. Si l'expérience fondamentale de la résistance opposée au moi est néanmoins avant tout celle d'autrui à nos impulsions ou volitions, l'essentielle relativité de la différence entre intérieur et extérieur pour Dilthey se traduit encore par le fait que, lorsqu'il rappelle le propre de cette expérience, c'est en mettant le terme d'*extérieur* entre guillemets : « L'« extérieur » nous est donné en premier lieu en autrui » (Dilthey, 1947 : 119).

Lorsque Dilthey avance que « la psychologie et l'anthropologie sont la base de toute connaissance de la vie historique, comme de toutes les règles qui président à la conduite et au développement de la société » (1992 : 189), il convient par ailleurs de se souvenir que la vie psychique se constitue au cours de l'histoire de ses interactions sociales et Dilthey parle en ce sens de configuration psychique acquise ; cette vie psychique n'est ainsi ni intemporelle ni douée de l'autonomie d'une substance (pour autant qu'une substance est ce qui, se tenant en soi et par soi, n'a besoin de rien d'autre que de soi pour être ce qu'elle est). D'où l'importance encore de la biographie non seulement puisqu'elle montre la manière, heurtée ou heureuse, dont se nouent les différentes dimensions de la vie sociale dans l'individu, mais aussi comment celui-ci s'est efforcé de devenir ce qu'il est. À l'encontre de la doxa la plus communément répandue qui voudrait que Dilthey soit tardivement passé d'une conception des sciences de l'esprit fondée sur la psychologie à une herméneutique, dès 1865 l'essai sur *Novalis* reprend au poète la notion de psychologie concrète, de « psychologie réelle (*Realpsychologie*) ou d'anthropologie » en tant qu'elle étudie « l'infini contenu de la nature humaine à travers la manière dont elle se déploie à travers l'histoire » (Dilthey, 2005 : 197). Les *Idées pour une psychologie d'un point de vue descriptif et analytique* inviteront dans le même sens à dépasser l'idée d'une dualité entre intériorité et extériorité en défendant la thèse que c'est seulement à travers l'histoire (Dilthey, 1947 : 186), c'est-à-dire à travers ce que les hommes s'avèrent capables d'avoir réalisé qu'ils parviendront à la connaissance de ce qu'ils sont — ce qui est une thèse également défendue par Hegel et plus tard par Sartre au sens où je suis ce que je fais, ce que j'ai pu réaliser.

C'est par avance, mais sans ce concept, ce que Dilthey dira plus tard en affirmant que ce qui est effectif — et que ce qui peut donc être connu —, ce sont des « expressions » vitales — un concept d'expression qui devient central à la suite de sa lecture des *Recherches logiques* de Husserl. Les écrits ultérieurs approfondiront cette conception de la réalité socio-historique et de la connaissance qu'il nous est possible d'en avoir en faisant du vécu dans lequel quelque chose peut nous être donné, de la compréhension et de l'expression les trois concepts fondamentaux de « l'herméneutique des organisations systématiques » comme l'État, l'Église, l'Université (Dilthey, 2014 : 103), et plus largement de la vie sociale. Comme le montrent les exemples donnés par Dilthey dans *L'Édification du monde historique*, l'importance de l'affinité de l'interprète avec ce qu'il interprète ne réduit pas pour autant la compréhension des expressions de la vie sociale à une compréhension empathique :

Qu'il s'agisse d'États, d'Églises, d'institutions, de mœurs, de livres, d'œuvres d'art, de tels faits contiennent toujours, comme l'homme lui-même, un rapport entre une dimension sensible externe et une dimension soustraite aux sens et par conséquent interne.

Or il s'agit à nouveau de déterminer cette intériorité. Et c'est ici une erreur habituelle que de désigner le cours de la vie psychique, la psychologie, comme notre savoir de cette dimension interne (Dilthey, 1988 : 35).

Dilthey prend comme exemple la compréhension de l'esprit du droit romain par le juriste Rudolf von Ihering (1818-1892) : « La compréhension de cet esprit n'est pas une connaissance psychologique. Elle consiste à remonter à une formation (*Gebilde*) spirituelle à partir d'une structure et d'une normativité qui lui sont propres » (Dilthey, 1988 : 36). Là encore, à l'encontre de la doxa qui voudrait que Dilthey ait d'abord pensé la compréhension en termes psychologiques, il avance dès 1875 :

Ihering démontre que les concepts et les formules du droit romain le plus archaïque sont le résultat d'un art juridique conscient et formé à l'école de l'entendement, d'un travail acharné de la pensée juridique : ce processus d'engendrement n'a certes pas été conservé sous la forme fluide qui était originellement la sienne, mais d'une manière « objectivée et comprimée dans le plus petit espace possible, c'est-à-dire sous la forme de concepts » (Dilthey, 1947 : 79).

Mais il en va de même en ce qui concerne une œuvre d'art dont on pourrait penser que sa compréhension implique, elle, de rétrocéder, comme y invitait Schleiermacher, aux processus internes de la vie psychique qui ont régi sa production.

Si l'histoire littéraire et la poétique sont concernées non par les lettres qui entrent dans la composition du poème, non par les machines qui ont permis de l'imprimer..., mais par la relation entre la configuration sensible des mots et ce qui s'exprime à travers eux, ce qui est décisif pour Dilthey, c'est que ce qui est ainsi exprimé, « ce ne sont pas les processus internes au poète, mais une configuration qui a certes été créée en lui, mais qui s'est autonomisée par rapport à lui » (Dilthey, 1988 : 36) — une thèse qui n'est pas tardive car les *Contributions à l'étude de l'individualité* de 1895 avançaient déjà : « Toute grande œuvre est donc un monde en soi » (Dilthey, 1947 : 285). Est-il néanmoins légitime de douter de l'objectivité d'une herméneutique de ces expressions,

c'est-à-dire du monde socio-historique, dans la mesure où cette herméneutique passe par un travail d'interprétation ? Comment répondre à l'opinion selon laquelle ce qui relève de l'interprétation ne peut prétendre à l'objectivité, une critique qui vise aussi directement une sociologie comme celle de Max Weber qui s'est évertué à distinguer différentes dimensions de l'interprétation⁴ ou celle d'Alfred Schütz ?

L'exigence de parvenir à un savoir qui soit scientifique, c'est-à-dire objectif, est constamment réaffirmée par Dilthey (Dilthey, 1988 : 92), mais la question est de savoir ce qu'il faut entendre par objectivité, d'autant que des modalités différentes de savoir impliqueraient des critères différents. Si, comme on l'a longtemps cru, un tel savoir impliquait une neutralité entendue comme absence de présupposés, l'originalité de Dilthey, c'est d'avoir relevé — avant Popper et Gadamer — la naïveté de l'idéal d'une connaissance qui serait dénuée de présupposés, ou de pré-jugés. Dilthey défend au contraire le caractère toujours fini et provisoire de nos savoirs. Dilthey écrit ainsi à propos des historiens, économistes, juristes, chercheurs en science, histoire des religions : « Là où ils croient procéder sans présupposés » en se prononçant sur des personnages historiques, des mouvements populaires, leur jugement est fonction de la manière dont ils « se situent dans la vie », c'est-à-dire reste « conditionné par leur individualité, la nation et l'époque à laquelle ils appartiennent » (Dilthey, 1988 : 92).

Autrement dit, Dilthey considère que tout savoir repose sur des préjugés qui impliquent, certes, la tâche de devoir toujours à nouveau les éclairer, mais sans jamais que cet éclaircissement puisse être sans reste. Considérant les principes de la pensée logique, Dilthey déclare dans un manuscrit relatif à « la théorie de la connaissance et à la logique des sciences de l'esprit », et qui, antérieur à 1880, est intitulé « Philosophie de l'expérience : empirie, et non empirisme » :

Au seuil de la philosophie semble se dresser une sentinelle invincible du scepticisme qui barre l'accès aux vérités philosophiques. Mais en réalité elle n'obstrue que l'entrée dans une philosophie dénuée de présupposés, et elle le fait à juste titre. [...] il n'y a pas de fondation de la science dénuée de présupposés (*ibidem*).

Et Dilthey poursuit en considérant que c'est aussi ce que montre le cours pris par l'esprit scientifique, comme en atteste l'histoire des sciences. Cet esprit s'efforce de rendre ses préjugés moins étroits, de les tester quant à leur fécondité théorique, et pour une part de les éliminer :

La tentative de penser sans présupposés [...] succombe à la critique sceptique. La conscience des présuppositions avec lesquelles travaille la pensée et leur confrontation à ce qu'ils impliquent sont les seuls moyens dont puisse se servir la fondation de la science⁵ (Dilthey, 1982 : 36).

Cela signifie que « la pensée se meut en cercle », puisque

tout jugement contient déjà des concepts qui présupposent une division quelconque de la matière de l'expérience et, à l'aide de disjonctions, un tri opéré sur cette matière

4. Voir par exemple, Weber (1965 : 67-68, 254, 260-261, 264...)

5. Voir également Dilthey, 1927 : 137, trad. 1988 : 92.

(*Dialectique* de Schleiermacher). Ainsi, il ne saurait y avoir de commencement légitime ni de jugement d'expérience qui porte en lui-même son fondement. Le point de départ est toujours arbitraire. [...] Je conclus : la théorie de la connaissance n'est jamais quelque chose de définitif. Elle n'aura jamais de validité que pour autant qu'elle satisfera, dès son origine, aux résultats auxquels parviennent les sciences empiriques⁶ (Dilthey, 1922 : 419, trad. : 1942 : 513-514).

La reconnaissance de l'inachèvement principal de toute fondation gnoséologique, de sa circularité, signifie que l'exigence d'une connaissance sans présupposés n'est donnée que comme un idéal, comme une tâche infinie. Autrement dit, la tension entre l'exigence de scientificité, d'une objectivité toujours plus dénuée de présupposés, plus critique et rigoureuse, et la dimension préjudicielle de nos savoirs ne peut être résolue qu'au cours de l'édification des sciences de l'esprit :

le principe de la résolution de la contradiction dans ces sciences se trouve à mes yeux dans la compréhension du monde historique en tant que configuration agissante (*Wirkungszusammenhang*) qui a son centre en elle-même, dans laquelle chaque configuration agissante particulière qu'elle contient a, par la position et la réalisation de valeurs, son point médian en lui-même — toutes étant structurellement liées en une totalité dans laquelle le sens du monde socio-historique naît de la signification des parties (Dilthey, 1988 : 92).

Le caractère préjudiciel de nos connaissances peut encore s'entendre à un second niveau : il tient au fait que ce que je comprends est toujours à ma mesure, à la mesure de mon expérience de la vie... Est-il ainsi véritablement possible de comprendre ce que signifie être parent, être victime d'une addiction, travailler la terre, etc., si l'on n'en a jamais eu la moindre expérience ? C'est ce que montre aussi très simplement l'expérience de la traduction qui, lorsqu'elle n'est pas simplement technique, est manquée, incompréhensible, lorsque le traducteur est étranger à la chose qu'il traduit. Pour le dire encore autrement, ce qui est en question, c'est la différence que faisait déjà la philosophie de la vie de William James, une différence à laquelle renvoie Schütz (Schütz, 2003 : 12), celle entre *knowledge about* et *knowledge by acquaintance* (James, 1889 : 221 sq.) — la première, la connaissance au sujet de, ou encore la connaissance dite parfois « en troisième personne », restant extérieure au phénomène et la seconde, la connaissance par expérience se déployant, elle, au terme d'un séjour auprès de la chose même.

C'est en ce sens que demande aussi à être entendue l'affirmation selon laquelle la compréhension passe également par un transfert en l'autre, sans que ce transfert relève simplement d'une compréhension empathique ; Dilthey avance ainsi : « Nous ne nous comprenons nous-mêmes et ne comprenons d'autres êtres que dans la mesure où nous transférons (*hineintragen*) le contenu de notre vie dans toute forme d'expression d'une vie, qu'elle soit nôtre ou étrangère à nous » (Dilthey, 1992 : 38). La connaissance du monde socio-historique à laquelle invite Dilthey demande encore à être précisée à deux égards : d'abord quant à sa thèse selon laquelle ce sont avant tout les expressions dura-

6. Sur la constante précession aux yeux de Schleiermacher de « la pensée conditionnée » par rapport à « la pensée pure », voir Schleiermacher, 1977 : 224, 225, 251, 295 sq., etc.

blement fixées qui sont l'objet de l'herméneutique, et ensuite quant à la singularité de cette herméneutique par rapport à celle des textes.

L'INVITATION À ÉLABORER UNE HERMÉNEUTIQUE DES FORCES SOCIO-HISTORIQUES

Dilthey considérerait que ce sont par excellence les expressions vitales durablement fixées qui sont susceptibles d'être comprises, dans la mesure où le caractère fluant de la vie psychique ne permet pas d'en élaborer un savoir assuré. Mais l'indéfinie diversité des phénomènes sociaux ne se réduit pas à la vie d'institutions comme les rites, les tribunaux, et il est donc nécessaire de penser une herméneutique de comportements habituels, ou de modes habituels d'être-au-monde — qui se caractérisent ainsi également par une durabilité. C'est le mode d'être-au-monde, par exemple, d'un chevalier médiéval ou d'un commerçant européen du 19^e siècle, celui de la vie dans les grandes villes, ou encore le mode d'être-au-monde déterminé par des phénomènes comme la pauvreté, l'exil, l'exclusion, qui ont été interrogés par exemple par Georg Simmel — dont l'œuvre se déploie en partie dans le sillage de la philosophie de la vie de Dilthey, dont il a aussi été le collègue à Berlin — dans *Les grandes villes et la vie de l'esprit* (1903), *Le pauvre* (1908), etc., ou par Alfred Schütz dans *L'Étranger* (1944).

La description de la vie de clochard par Patrick Declerck dans *Les naufragés. Avec les clochards de Paris* ou plus près de nous encore celle que fait Florence Aubenas dans *Dans la peau d'une femme de ménage* constituent à mon sens d'autres exemples d'une herméneutique qui interroge la signification de modes d'être-au-monde et qui implique, pour les comprendre, de séjourner de manière suffisamment longue auprès des phénomènes considérés, c'est-à-dire de les pénétrer en y participant, en se laissant affecter par eux. On pourrait dire que cette condition de la compréhension répond en quelque manière à la nécessité sur laquelle met l'accent le piétisme à propos de la Bible puis plus largement par Gadamer d'«appliquer» à soi ce que dit le Livre ou un texte, une œuvre d'art. En termes diltheyens, l'expérience à partir de laquelle s'élabore le savoir, c'est donc un vécu que permet une participation pour ainsi dire «sympathique» qui n'a rien de psychologique au sens où il ne s'agit pas de coïncider psychiquement avec l'intériorité du psychisme, mais de participer à son être-au-monde, ou d'en faire l'expérience, en prenant le temps de se familiariser avec lui afin de se laisser interroger par lui. Loin d'une telle observation participante, un savoir élaboré selon le modèle hypothético-déductif qui suppose de faire des hypothèses puis de les tester afin de parvenir à une explication «objective» de ses «causes», est principiellement voué à passer à côté du phénomène, puisqu'il lui reste extérieur. Démontrer et se soucier d'une telle objectivité relèvent de jeux de langage, comme dirait Wittgenstein, dénués d'intérêt sauf si l'explication par des causes reste subordonnée à la compréhension de la chose dans la mesure où il est possible de déterminer des facteurs de clochardisation sans avoir la moindre idée concrète de ce que signifie une vie de clochard.

Plus encore que la considération des modes habituels de comportements ou d'être-au-monde, la sociologie a entretemps pris pour objet d'étude les mentalités, les émotions..., et comment ne pas penser encore à Simmel qui interroge si finement par

exemple la signification sociologique de la gratitude. Cela, au-delà de l'affirmation selon laquelle l'herméneutique vise à comprendre des expressions durablement fixées, Dilthey l'a bien vu, et il met ainsi l'accent sur le propre de l'art en tant qu'il procède à une interprétation primitive de ces dimensions de la vie psychique — une interprétation plus ancienne que celle, plus théorique, des sciences de l'esprit. Cette interprétation propre à l'art met en relief, c'est-à-dire en évidence, des « types » ; en d'autres termes, ceux plus tardifs de Husserl, elle procède à des variations eidétiques qui permettent de dégager l'essence d'un phénomène comme l'avarice, si l'on pense à Harpagon ou au père Goriot à « l'étranger » ou au « pauvre » — Dilthey renvoyant de son côté, par exemple, à Homère ou Shakespeare (Dilthey, 1947 : 288), et c'est en quelque manière ce que fait aussi Declerck à propos du clochard.

La perception de l'artiste est une « perception typique » qui prend pour ainsi dire le relais de la perception quotidienne qui, comme déjà chez l'enfant, compare des formes proches, compare une forme perçue actuellement avec d'autres similaires perçues antérieurement. Dans cette vision typique, « la compréhension artistique et la compréhension scientifique se rejoignent » Dilthey, 1992 : 189), la perception saisit ce qui se répète dans les différences ; mais cette saisie met précisément en relief cette identité ou fait ressortir, mieux voir, ce qui est commun à un ensemble de manifestations données — ce qui est la tâche de la psychologie concrète qui doit mettre en évidence « les différences typiques » (Dilthey, 1947 : 283-284). Les premiers mots de *L'Étranger* de Schütz rejoignent le but de cet essai qui est « d'étudier, dans le cadre d'une théorie générale de l'interprétation, la situation typique dans laquelle se trouve un étranger lorsqu'il s'efforce d'interpréter le modèle culturel du nouveau groupe social qu'il aborde » (Schütz, 2003 : 7). Le second caractère de l'herméneutique du monde socio-historique à laquelle invite Dilthey tient au fait que, à ses yeux, ce qui constitue essentiellement les phénomènes de ce monde, ce sont des interactions entre des forces ; c'est un aspect de la pensée diltheyenne souvent méconnu ou peu considéré et qui, au premier abord au moins, distingue cette herméneutique de celle des textes. Les manuscrits destinés à prolonger *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* avancent ainsi : « Chaque existence singulière déterminée dans l'histoire constitue une force et se trouve simultanément en interaction avec d'autres forces » (Dilthey, 2014 : 88).

C'est un constat — plus qu'une thèse — que faisaient déjà, par exemple, Nietzsche et antérieurement Herder lorsqu'il écrivait : « Toute l'histoire humaine est une pure histoire naturelle des forces humaines, des actions et des pulsions, en fonction d'un lieu et d'un temps⁷ » (Herder, 1962 : 235). Une perspective analogue est aussi déjà centrale chez Droysen qui pense toute extériorisation ou manifestation comme procédant d'une intériorité égale à elle-même dans la diversité de ses déploiements (Droysen, 2002), et le champ de l'histoire comme le lieu d'une confrontation entre ce qu'il appelle les puissances éthiques (*die sittlichen Mächten*) (Droysen, 2002 : 72). Cela signifie évi-

7. Il s'agit d'une dimension également bien mise en évidence par Gadamer (1987).

demment qu'une sociologie herméneutique aurait pour tâche de mettre à jour non tant les « intentions » que les forces qui ont pu engendrer et peuvent encore habiter des systèmes, des institutions, etc., des modes d'être-au-monde — la notion d'intention ne renvoyant pas immédiatement à des forces en interaction, c'est-à-dire aussi à la dimension conflictuelle de la vie sociale. Mais n'en va-t-il en fin de compte pas de même en ce qui concerne l'herméneutique textuelle dans la mesure où elle a pour tâche de reconduire une expression « à (l'instance) créatrice, évaluante, agissante, s'exprimant et s'objectivant » (Dilthey, 1988 : 39) ?

Cette dimension herméneutique de la connaissance du monde socio-historique à laquelle invite Dilthey se révèle d'autant plus essentielle dans sa pensée qu'elle est corrélée d'une part à la thèse selon laquelle le moi se déploie et se connaît lui-même en tant que tel seulement dans la rencontre ou plutôt la confrontation avec une autre force dans l'expérience d'une résistance, et d'autre part à son analyse de la lutte entre les différentes conceptions du monde qui est un des thèmes fondamentaux et à la limite héraclitéen de sa *Théorie des conceptions du monde* (Dilthey, 1946 : 93). Plus encore : Dilthey rappelle que nous ne parvenons à surmonter en partie la dureté de la confrontation à ce qu'il appelle les facticités de la vie — ce qui nous est donc donné comme faits bruts, le rapport des forces, le combat pour la vie, la mort, etc. (Dilthey, 2014 : 128-129) — qu'en idéalisant la vie, c'est-à-dire en créant des symboles, des valeurs esthétiques, religieuses, philosophiques, un processus qu'il appelle « le chemin de la facticité à l'idéal » (Dilthey, 2014 : 128-129), ces symboles étant eux-mêmes encore des « forces » qui s'affrontent (Dilthey, 2014 : 77). Deux aspects demandent encore à être soulignés en ce qui concerne cette notion de force.

Ce concept n'est pas importé des sciences de la nature, et en l'occurrence de la physique, mais c'est au contraire la force en son acception la plus concrète et originelle, la force comme catégorie de la vie, par rapport à laquelle la notion de force en sciences de la nature est seconde, dérivée. *L'Édification du monde historique* invite ainsi à deux reprises au moins à distinguer ces deux dimensions de ces forces :

Les unes sont des tensions consistant dans le sentiment qu'il y a des besoins impérieux et non satisfaits par le donné, dans une aspiration quelconque qui naît alors, dans un accroissement des conflits et des luttes, et en même temps dans la conscience d'une insuffisance des forces (*Kräfte*) nécessaires pour défendre ce qui existe. Les autres procèdent d'énergies qui incitent à aller de l'avant, une volonté, une capacité et une fois positives [...]. Et comme ces tendances positives jaillissent du passé et se dirigent vers l'avenir, elles sont créatrices (Dilthey, 1988 : 116-117).

et dans le même sens :

Chaque siècle contient sa relation à celui qui le précède, la poursuite du développement des forces (*Kräfte*) qui s'étaient déployées dans ce dernier, et en même temps se trouvent déjà contenus en lui l'élan et l'activité créatrice qui préparent le siècle suivant. De même que ce siècle est le produit des insuffisances du précédent, il porte en lui les limites, les tensions, les souffrances qui préparent le siècle à venir. Puisque chaque forme de la vie historique est limitée, il doit y avoir en elle une certaine proportion de force (*Kraft*) joyeuse et de pression (*Druck*) subie [...] (Dilthey, 1988 : 135).

Ces forces sont difficilement réductibles à des « choses » ou connaissables « comme des choses », comme y inviterait une sociologie d'inspiration durkheimienne, précisément car s'il y a bien une « force des choses », par exemple une géographie et un climat, une sécheresse, etc., celles-ci ne suffisent pas à « faire » la vie sociale et l'histoire; les forces les plus décisives relèvent en revanche de ce que Hegel appelait des passions, des aspirations, des forces créatrices...

Friedrich Bollnow rapprochera cette perspective de la suggestion de Georg Simmel selon laquelle « la vie humaine se caractérise par un double aspect : celui de la causalité, la simple naturalité de son devenir — et celui de la signification, qui en tant que sens, valeur, fin, l'illumine ou le spiritualise » (Simmel, 1957 : 11). Mais la notion d'aspect ne renvoie pas assez à ce qui, pour Dilthey, relève d'un jeu de forces dont l'issue n'est pas toujours scellée d'avance entre des facticités qui font le tragique de la vie et des symboles qui visent à l'illuminer.

Le second aspect qui fait la singularité de la conception diltheyenne de la force est patent dès lors qu'on la compare à des perspectives comme celles de Marx, Benjamin ou Bourdieu. Car les systèmes, les institutions, sont comme la sédimentation de combats qui se sont soldés par la victoire de certaines forces sur d'autres — celles qui ont vaincu assurant leur domination et légitimant celle-ci par l'ordre juridique qu'elles instituent et plus largement par ce que Marx appelle une idéologie dont on en trouve déjà l'idée dans le premier *Discours* de Rousseau sur les sciences et les arts⁸. Il en va de même dans l'herméneutique benjaminienne qui se déploie dans *Paris, capitale du XIX^e siècle* dans la mesure où la signification d'un phénomène historique donné, par exemple une transformation d'un ordre juridique donné ou un nouveau style architectural, etc., renvoie à une modification d'un rapport de forces ou à l'avènement d'une force nouvelle, au déclin d'une force donnée... La façon dont Dilthey parle de la lutte entre les différentes conceptions du monde relève en revanche d'un constat relatif à une réalité pour ainsi dire éternelle et sonne de manière plutôt darwinienne :

La terre porte une quantité innombrable d'êtres vivants, qui constamment luttent pour leur existence et pour s'assurer plus d'espace; de même, les formes que, au sein de l'humanité, prennent les conceptions du monde luttent entre elles à qui s'assurera la toute-puissance sur l'âme des hommes (Dilthey, 1946 : 107).

Le caractère pour ainsi dire irréconciliable, indépassable, de cette diversité de forces, de conceptions ou de symboles qui sont aussi des forces, s'inscrit pourtant dans le cadre d'une unique vie, c'est-à-dire est l'expression de l'indéfinie variété des expressions de la vie — des expressions dont chacune est aussi « vraie » que les autres qui sont autant de « rayons diversement réfractés » de la lumière (Dilthey, 1946 : 272). Dilthey est à cet égard plus proche de James — auquel il se réfère aussi (Dilthey, 1947) — et de

8. « Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent leurs guirlandes de fleurs sur les chaînes dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage » (Rousseau, 1971 : 38-39).

Bergson que de Marx ou de Benjamin, qui, plus sensibles à ce qui, dans le tragique de la vie, relève des injustices humaines, aspirent à la suppression des conflits qui leur sont dus. Il n'en reste pas moins que dans une perspective comme celles aussi bien de Rousseau ou de Benjamin, voire de Freud, que de Dilthey, se mettre en quête de signification sans déceler et mettre en évidence la ou les forces, le conflit de forces, dont une signification est l'expression, c'est réduire cette signification à une réalité purement théorique et faire abstraction de sa consistance même et donc l'effectivité vivante. Cela déplace ainsi le champ à l'intérieur duquel se déploient des significations puisqu'une signification s'inscrit dans un champ non pas théorique mais pratique. Autrement dit, il y a signification ou signifiance lorsqu'une configuration unifiant un divers s'avère avoir la force d'émerger du flux temporel et d'y maintenir son identité de manière durable; un arbre ou une maison sont ainsi significatifs.

Pour conclure, la dimension éminemment sociale de «l'esprit» tel que l'entend Dilthey ne permet pas de distinguer les sciences de l'esprit des sciences sociales. Par ailleurs, si les phénomènes du monde socio-historique demandent essentiellement à être compris dans leurs significations, la sociologie a une dimension herméneutique incontournable. La défiance à l'égard de l'interprétation impliquée par la compréhension tient manifestement au moins à deux raisons : la première, c'est l'acception communément trop vague de cette notion dans la mesure où il convient de distinguer l'attribution, l'imposition, d'une signification d'une part, de l'explicitation ou de la mise en relief d'une signification d'autre part. La seconde tient à la connotation de la notion d'interprétation qui renvoie d'une manière ou d'une autre à l'engagement d'une subjectivité à l'encontre du refuge sécurisant susceptible d'être recherché dans une connaissance qui, impersonnelle, n'engagerait à rien car «objective». Par rapport à l'herméneutique la plus traditionnelle des textes, celle des phénomènes socio-historiques, ne cherche pas à remonter à des intentions, mais, chez Droysen déjà, à des forces, c'est-à-dire encore à des significations ou, pour utiliser la langue de Husserl, à des idéalités qui se déploient sur le fond de forces en lutte ou — pour reprendre le terme aussi bien de Nietzsche que de Husserl — de pulsions qui relèvent de notre existence naturelle. De ce point de vue, il n'y a pas tant élargissement du paradigme herméneutique aux sciences humaines et sociales chez Dilthey, qu'approfondissement du sens même de l'herméneutique textuelle pour autant que le «texte» se voit reconduit à des forces vitales. La singularité de Dilthey, c'est encore l'accent mis sur le fait que c'est «la continuité de la force créatrice [qui] se fait valoir comme le cœur des données historiques» — ce qui inscrit sa méditation relative aux savoirs que nous sommes susceptibles d'élaborer dans une philosophie de la vie créatrice et la rapproche, encore une fois, beaucoup de *L'Évolution créatrice* et des *Deux sources de la morale et de la religion* de Bergson (Dilthey, 2014: 132).

RÉSUMÉ

Dilthey a cherché à montrer la singularité du monde socio-historique et de sa connaissance par rapport aux procédures des sciences de la nature. Si l'entrecroisement des différentes dimensions de ce monde dans la vie d'un individu justifie l'attention accordée en général à la biographie, Dilthey insiste par ailleurs sur le fait que la connaissance d'un sujet individuel ou collectif ne nous est donnée que dans la mesure où l'on considère la manière dont il s'est déployé au cours de son histoire; l'être de tout individu est ainsi lui-même essentiellement socio-historique, et c'est sur cet arrière-plan que doit être entendue la thèse selon laquelle le fondement des sciences humaines et sociales est d'ordre «psychologique». C'est, par ailleurs, dans la mesure où les phénomènes du monde socio-historique sont signifiants et où ces significations sont l'expression de relations de forces que leur connaissance par les sciences humaines et sociales relève d'une herméneutique.

Mots clés : monde socio-historique, herméneutique, signification, force, Dilthey

ABSTRACT

Diltheyan hermeneutics of the socio-historical world

Dilthey sought to distinguish the uniqueness of the socio-historical world and of its accumulated knowledge in relation to the methodology of natural sciences. If, in the life of an individual, the interweaving of the various dimensions of our world justifies the attention devoted to the study of biography, Dilthey maintains that our conscious understanding of an individual or collective subject is contingent on the ways in which we acknowledge this subject to have evolved over time. For him, the substance of every individual is essentially socio-historical, and it is with this backdrop that the thesis according to which the foundation of the humanities and social sciences is intrinsically "psychological" must be understood. Insofar as the phenomena of the socio-historical world are meaningful and that these meanings are the expression of the power relationships between and among individuals, it follows that the recognition of these relationships in the humanities and social sciences is a matter of hermeneutics.

Key words: Socio-historical world, hermeneutics, meaning, power, Dilthey

RESUMEN

La hermenéutica diltheyana del mundo socio-histórico

Dilthey buscó mostrar la singularidad del mundo socio-histórico y de su conocimiento con relación a los procedimientos de las ciencias naturales. Si la intersección de las diferentes dimensiones de este mundo en la vida de un individuo justifica la atención prestada en general a la biografía, Dilthey insiste por otra parte en el hecho de que el conocimiento de un sujeto individual o colectivo nos es dado tan sólo en la medida en que consideremos la forma en que se ha desplegado en el curso de su historia. El ser de todo individuo es, por lo tanto, esencialmente socio-histórico y es, en este trasfondo, que debe comprenderse la tesis según la cual el fundamento de las ciencias humanas y sociales es de orden "psicológico". Por lo tanto, es en la medida en que los fenómenos del mundo socio-histórico sean significativos y que estos significados sean la expresión de relaciones de fuerzas, que su conocimiento por parte de las ciencias humanas y sociales emerge de una hermenéutica.

Palabras clave: Mundo socio-histórico, hermenéutica, significado, fuerza, Dilthey

BIBLIOGRAPHIE

- AUBENAS, F. (2010), *Dans la peau d'une femme de ménage*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- BUCKLE, T. (1865), *Histoire de la civilisation en Angleterre*, trad. A. Baillot, Paris, Librairie internationale.
- DECLERCK, P. (2001), *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, coll. « Terres humaines ».
- DILTHEY, W. (1933), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Dilthey, C. (dir.), Leipzig et Berlin, Teubner.
- DILTHEY, W. (1942[1922]), *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. SAUZIN, L., Paris, Presses universitaires de France.
- DILTHEY, W. (1992[1922]), *Introduction aux sciences de l'esprit*, in *Œuvres 1*, trad. MESURE, S., Paris, Cerf.
- DILTHEY, W. (1947[1924]), *Le monde de l'esprit*, trad. REMY, M., Paris, Aubier Montaigne.
- DILTHEY, W. (1988[1927]), *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, *Œuvres 3*, trad. MESURE, S., Paris, Cerf.
- DILTHEY, W. (2014[1927]), *La vie historique. Manuscrits prolongeant L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. BERNER, C. et J.-C. GENS, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion.
- DILTHEY, W. (1946[1931]), *Théorie des conceptions du monde*, trad. SAUZIN, L., Paris, Presses universitaires de France.
- DILTHEY, W. (1972[1859, 1874]), *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. (1982), *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. (2005), *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. (2011), *Briefwechsel, Band 1, 1852-1882*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DROYSEN, J. G. (2002[1977]), *Précis de théorie de l'histoire*, trad. Escudier, A., Paris, Cerf.
- DROYSEN, J. G. (2009[1977]), « L'Élévation de l'histoire au rang d'une science », in DROYSEN, J. G., *L'avènement du paradigme herméneutique dans les sciences humaines*, trad. GENS, J.-C., Argenteuil, Le Cercle herméneutique, p. 11-28.
- GADAMER, H.-G. (1987), « Herder und die Geschichtliche Welt », in *Gesammelte Werke 4*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- HERDER, J. G. (1962), *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Livre XIII, trad. Rouché, M., Paris, Aubier Montaigne.
- JAMES, W. (1889), *Principles of Psychology*, vol.1, New York, Henry Holt & Company.
- JHERING, R. VON (1852), *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, trad. MEULENAERE, O. DE, Paris, A. Maresq, 3^e éd. 1886-1888, vol 4.
- ROUSSEAU, J.-J. (1971), *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SCHLEIERMACHER, F. (1997), *Dialectique*, trad. BERNER, C. et D. THOUARD, Paris, Cerf.
- SCHÜTZ, A. (2003), *L'Étranger. Un essai de psychologie sociale*, trad. Bégout, B., Paris, Éditions Allia.
- SIMMEL, G. (1957), *Brücke und Tor. Essays zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart, K.F. Koehler.
- SIMMEL, G. (2007), *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, trad. FERLAN, F., Paris, Éditions de L'Herne.
- SIMMEL, G. (2009), *Le pauvre*, trad. CAHEN-MAUREL, L., Paris, Allia.
- WEBER, M. (1965), *Essais de théorie de la science*, trad. Freund, J., Paris, Plon.



L'esprit objectif entre l'herméneutique et les sciences sociales

DENIS THOUARD

Centre Georg Simmel — CNRS
thouard@cmb.hu-berlin.de

S'IL EXISTE UNE TRADITION ATTESTÉE DE SOCIOLOGIE compréhensive, sociologie et herméneutique n'ont pas toujours fait bon ménage¹. Les œuvres fondatrices de la sociologie s'en tiennent à une réflexion sur le comprendre sans s'engager dans un débat sur les savoirs des textes², alors que Dilthey se concentre sur l'histoire plutôt que sur la société et que les philosophies herméneutiques du xx^e siècle ont montré peu d'appétence pour la sociologie. Encore naguère, le débat entre Jürgen Habermas, pourtant au fait de cette tradition³, et Hans-Georg Gadamer, qui s'est toujours tenu soigneusement à l'écart des sciences sociales, montrait bien que leur rencontre n'avait rien d'évident. Analyste de cette occasion manquée, Paul Ricoeur y fait face à son tour, en s'adressant

1. À certains égards, il s'agit ici de reprendre à nouveaux frais mon article programmatique «Die Vergegenständlichung des Geistes. Simmels Hermeneutik der Objektivität», *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 9, Tübingen, 2010, p. 327-339. Merci aux recenseurs anonymes ainsi qu'à Sacha Lévy-Bruhl pour leurs remarques pertinentes.

2. Johann Michel (2017: 311) en fait le constat: «Weber, à la différence de Dilthey, n'a jamais eu l'ambition d'élargir le paradigme herméneutique aux sciences sociales», *Homo interpretans*, Paris, Hermann, 2017, p. 311. Mais Dilthey l'eut-il?

3. Il discute cependant sérieusement Dilthey dans *Connaissance et intérêt*, ch. VII-VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 175-219.

cependant davantage à l'histoire qu'à la sociologie⁴. Pour autant, son œuvre a pu inspirer largement les sciences sociales, où certains, comme Laurent Thévenot, recourent volontiers à ses concepts pour affiner leurs analyses. Une rencontre est possible, ce que signalent çà et là des œuvres comme celle de Louis Quéré, ou encore le fait, en Allemagne, que l'on propose aux étudiants de sociologie une « introduction de sciences sociales » à l'herméneutique (Thévenot, 2012 ; Quéré, 1999 ; Kurt, 2004).

Envisager le projet d'une sociologie herméneutique revient à interroger les moyens et les limites d'une telle sociologie, mais avant tout ses objets : faut-il retenir les signes ou les symboles, les expressions langagières, ou aussi les formes sociales, les habitudes, les conduites, voire les textes ? La portée heuristique du modèle du texte est manifeste et a été soulignée notamment par Paul Ricoeur, qui y voit un opérateur permettant de faire droit à l'objectivation comme à la singularité contingente de l'événement⁵. En adossant son herméneutique au texte, cependant, Ricoeur court le risque de se couper d'une partie des sciences sociales, entérinant au sein des sciences de l'esprit une partition entre des disciplines à empreinte humaniste et d'autres plus délibérément objectivantes. Johann Michel écrit ainsi dans sa synthèse *Homo interpretans* : « C'est seulement dans la mesure où la réalité sociale peut être considérée comme un quasi-texte qu'il peut y avoir quelque chose comme une science sociale de facture herméneutique⁶ » (Michel, 2017 : 316)

L'expression est doublement modalisée, ce qui en souligne la prudence. Il ne s'agit pas d'exiger une analogie parfaite entre le texte et le social. Cependant, la textualité est regardée comme une condition nécessaire à l'emploi du prédicat « herméneutique ». Peut-être est-ce là une approche encore trop restrictive. Elle conduit obligatoirement à opposer deux modèles qu'il sera difficile de réunir. Le premier est lié au *texte*. Il renvoie à des expressions fixées durablement, engageant l'objectivation de l'écriture, et se conçoit comme une opération de résolution des ruptures de signification : la compréhension immédiate cesse, l'interprétation, à savoir une interrogation précise sur la constitution du sens, est sollicitée pour surmonter cette rupture, quelle qu'en soit la source (distance temporelle, altérité linguistique ou psychologique, détérioration du

4. Voir *Du temps à l'action* (1986), puis *Temps et récit I-III* (1983-1985) de Paul Ricoeur. Des liens ont été établis avec les sciences sociales par M. Foessel, J. Michel, F. Dosse, la liste étant loin d'être close. Elle ne contredit pas cependant le constat d'un certain éloignement, la proximité étant bien plus grande avec les historiens.

5. En ce qui concerne Paul Ricoeur, il paraît que son souci de l'objectivité se concentre sur la perspective du texte : c'est le texte, comme fixation du sens sur un support offert au déchiffrement, qui produit une objectivité. La dimension proprement sociale des objets des sciences de l'esprit n'est — comme du reste pour Gadamer — pas véritablement prise en compte par Ricoeur. La confrontation à l'objectivité des méthodes (structuralisme sémantique, sémiotique, linguistique, philosophie analytique) concerne les approches de la textualité au premier chef. Voir Paul Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action* II, Paris, Seuil, 1986, p. 199. Sur les conceptions du texte dans la période récente, je renvoie à mon ouvrage *Herméneutiques contemporaines*, Paris, Hermann, 2020, ch. 2, p. 57-98.

6. Voir également sa contribution ici même, « Le social comme texte et comme acte », ainsi que la discussion de son livre dans *SociologieS*, 2020, « Homo interpretans », [en ligne], <<https://journals.openedition.org/sociologies/16733>>, consulté le 25 janvier 2023.

support de la communication, etc.). Le second saisit au contraire l'interaction sociale dans sa continuité non réfléchie sur le modèle de la *conversation* dont elle analyse les conditions de possibilité et d'effectuation. Dans la pratique ordinaire de l'interlocution ont lieu imperceptiblement des aménagements et accords mutuels qui rendent la relation possible. Ici, c'est le dire plus que le dit qui importe, l'action ordinaire *en train de se faire*, non encore textualisée.

Les deux perspectives paraissent bien distinctes : le contexte concret d'un côté, fugace ; l'expression abstraite de l'autre, durable (*ibid.*). Le risque de réintroduire un dualisme des méthodes entérinant finalement l'opposition terminologique des sciences « humaines » aux sciences « sociales » ne doit pas être pris à la légère. Mais peut-être suffit-il de découpler l'herméneutique du texte pour obvier à cette difficulté ? ⁷

De fait, la discussion collective qui a présidé à celle sur la fondation des sciences de l'esprit dans les dernières décennies du XIX^e siècle s'est nourrie de contributions venues d'horizons différents, excédant les disciplines du texte. L'interrogation sur la méthode et l'aspiration à une unité chapeautant un groupe de sciences encore insuffisamment défini est manifeste. Il y a donc lieu de rechercher l'articulation d'une herméneutique à une sociologie en laissant de côté cette restriction. Plutôt que de tenter de suivre le fil de la textualité, nous proposons de revenir ici sur la question de l'objectivité, qui est une des dimensions de celle-ci.

Parler d'objectivité est cependant problématique : comment les sciences de la société peuvent-elles la revendiquer sans coup de force ? Si « la société » existe pourvue de caractéristiques particulières, la connaissance de la généralité précède l'intégration des parties, sans quoi elle n'aurait aucune spécificité au regard d'une collection d'individualités. Mais comment penser la dimension spécifique de la société ? Un des concepts faussement évidents a été, depuis Montesquieu et son « esprit des Lois », celui d'esprit, qui permettrait de dire le commun d'une multitude. Mais comment opère un tel « esprit » ? Comment penser celui d'un « peuple » ou d'une « institution » ?

Le concept forgé par Hegel, mais décliné selon des variations précises, d'« esprit objectif » est, depuis deux siècles, un candidat conséquent pour aborder la question des relations entre les sciences sociales et l'herméneutique, voire pour envisager leur intégration⁸. Il paraît à ce titre particulièrement indiqué pour esquisser ce que pourrait être, sinon une « sociologie herméneutique », du moins une articulation des sciences sociales et de l'herméneutique. Dans ce qui suit, il s'agira de retracer une dialectique en trois temps : en premier lieu en rappelant le recours au concept d'esprit objectif par Wilhelm Dilthey pour penser les objectivations de l'esprit (de l'herméneutique à l'es-

7. Dans son introduction à l'herméneutique des sciences sociales, Ronald Kurt (2004) ne paraît pas s'arrêter à l'obstacle du texte, mais associe des références de l'histoire de l'herméneutique à celles de la sociologie compréhensive et présente pour terminer l'analyse séquentielle de Ulrich Oevermann, qui présente une possible synthèse de ces deux inspirations.

8. Le concept a connu bien des déterminations après Hegel. Pour une tentative de synthèse, voir Hans Freyer (1923). La mise au point la plus claire du concept se trouve chez Nicolai Hartmann. Hartmann distingue l'esprit personnel (la conscience actuelle), objectif (la dimension supra-personnelle des normes et pratiques partagées) et objectivé (les produits de l'activité commune déposés dans des œuvres).

prit objectif) ; puis en précisant, par différence, comment le concept hégélien d'esprit objectif a pu proposer une assise théorique aux sciences sociales (de l'esprit objectif aux sciences sociales) ; avant de mettre en avant la puissance de médiation de ce concept, en travaillant le contraste entre la proposition d'Émile Durkheim et celle de Georg Simmel, et pour finir de suggérer comment l'articulation d'une sociologie formelle et d'une philosophie de la culture tient lieu chez lui de « sociologie herméneutique ».

UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'ESPRIT OBJECTIF

La démarche de Wilhelm Dilthey (1833-1911) est éclairante pour saisir les relations entre ce qu'il appelle les sciences de l'esprit et l'herméneutique qu'il envisage comme leur méthode⁹. Cherchant à doter un ensemble de sciences d'un fondement épistémologique commun, il pose que les sciences de l'esprit portent dans tous les cas sur des objectivations de l'esprit : « Tout ce sur quoi l'homme, en agissant, a imprimé sa marque constitue l'objet des sciences de l'esprit » (Dilthey, 1988 : 102). « L'esprit s'est objectivé dans ces réalités extérieures, des fins s'y sont forgées, des valeurs s'y sont réalisées, et c'est précisément cette dimension spirituelle, inscrite en elles, que la compréhension saisit. » (*ibid.* : 72)

Objectiver, c'est ici transformer une action ou une visée de signification en une expression durable. Les actions humaines sont même censées introduire une signification dans le médium qu'elles transforment. La finalité des actions humaines s'inscrit, comme le dit aussi Dilthey, dans des expressions, introduisant un ordre différent de celui de la pure causalité physique. Ces modifications du monde physique peuvent être de différentes dimensions, allant d'un paysage façonné par certaines pratiques agricoles à quelques incisions sur une pierre ; elles sont le seul « objet » à partir duquel une « édification » du monde historique est possible.

1. Les objectivations de l'esprit

L'objectivation de l'esprit est d'abord la nécessité de la médiation. L'esprit n'accède pas immédiatement à lui-même, mais à partir de ses expressions. Peut-être n'est-il pas même dissociable de celles-ci. La connaissance peut donc être assimilée à une lecture. En se déposant dans des expressions durables, le monde de l'esprit s'étend au passé le plus ancien : l'esprit est ainsi historique. Il excède les limites de la mémoire individuelle. Nous avons là le monde de la culture ou de la « mémoire culturelle » : tout ce qui du passé ne nous est pas accessible par hérédité biologique ou par souvenir personnel, mais uniquement par le détour de traces physiques.

9. Dilthey écrivait : « Cette technique de la compréhension des expressions de la vie fixées par écrit est ce que nous appelons herméneutique », compléments à la « Naissance de l'herméneutique » (1900), dans *Herméneutique contemporaine*, Paris, Vrin, 2011, p. 54. De Dilthey, voir principalement *L'édification du monde de l'esprit*, (1988) et *La vie historique* (2014) (qui correspondent au volume VII des *Gesammelte Schriften*).

Il y a là un vaste champ offert à l'investigation, dont l'unité peut être effectivement établie par contraste avec les objets du monde physique, mais aussi d'avec les idéalités. Bien des conceptualisations différentes de telles « expressions » sont possibles. Mais dans tous les cas, nous avons affaire à un ensemble qui renvoie à la dimension de la signification ou de l'esprit *en tant que portée* par des formes particulières.

Le premier gain de telles recherches est de nous délivrer du soupçon de psychologisme, au sens où celui-ci entraînerait une part d'arbitraire. C'est par exemple l'argument de Vincent Descombes (1995; 1996) quand il vante les ressources du concept d'esprit objectif pour échapper aux apories des philosophes de la conscience¹⁰. Pour lui, l'esprit est hors de nous, notamment dans des objets. Il n'y a de toute façon aucune intériorité où l'on pourrait le situer. Ou encore, Guido Kreis, dans un livre où il fait la démonstration de la pertinence des positions de Cassirer pour le débat actuel en philosophie de l'esprit, met au compte d'une stratégie antimentaliste le choix d'enquêter sur la culture à partir des formes symboliques (Kreis, 2010). Cassirer lie en effet tout esprit à une expression. Dans l'interprétation de Kreis, Cassirer propose une théorie de l'esprit externalisé, mais non réductionniste, qu'il qualifie d'« esprit objectif » au troisième tome de sa *Philosophie des formes symboliques* (*ibid.* : 309-310).

En prenant pour point de départ des formes, inscriptions ou expressions séparées du mouvement qui les a produites, l'enquête se débarrasse d'emblée du dualisme de l'esprit et de la nature pour appréhender un troisième élément où ceux-ci sont noués. La conscience n'est plus souveraine, l'intuition est détrônée. La mémoire ne dépend plus par exemple d'un effort personnel pour se souvenir, d'un effort pour retrouver par contact la durée qui nous précède, comme le proposait Bergson, mais d'une interprétation des dépôts historiques.

Si le langage est l'extériorisation la plus plastique de la pensée, il ne couvre pas toutes les objectivations de l'esprit. Toutes les marques d'une intervention humaine sur l'environnement peuvent être prises comme des signes et, à ce titre, déchiffrées, conjecturalement s'entend, au titre d'objectivation de l'esprit : que l'on songe au travail des paléontologues ou des archéologues. Plus qu'un « tournant linguistique », il s'agit avec cette médiation d'un critère d'objectivation. L'enquête a affaire à des formes extérieures qu'elle constitue en signes. Elle peut donc être rapportée à une « herméneutique » et vaut pour les sciences historiques dont l'objet, par définition, est passé et ne s'atteint qu'à travers des traces et des documents.

10. Descombes s'accorde en cela aux critiques de l'intériorité émises par Wittgenstein. Il vise une philosophie de l'esprit distincte des traditions spiritualistes comme phénoménologique. Le soupçon à l'endroit du psychologisme, des philosophies de la conscience ou de l'intentionnalité va si loin qu'il pose la thèse suivante, « l'esprit objectif des institutions précède et rend possible l'esprit subjectif des personnes particulières » (Descombes, 1996: 15). Discuter la plausibilité d'une telle thèse n'est pas possible dans le cadre de cet article.

2. L'unité de l'esprit

Pour appréhender la dispersion des expressions de la vie, Dilthey a bien esquissé une solution. Son recours au concept d'esprit objectif paraît de prime abord échapper à l'imputation d'idéalisme. On notera pour commencer que le concept intervient tardivement dans sa réflexion : alors que sa première présentation du projet d'une critique de la raison historique dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* en 1883 l'ignore, le concept apparaît avec un rôle stratégique décisif dans l'*Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, élaboré entre 1905 et 1910. En l'introduisant, Dilthey a certainement recherché une médiation objective entre les expressions de la vie et leur compréhension empathique. Il éprouvait le besoin de se dégager d'un modèle psychologique où la compréhension s'explicite comme une sorte de ré-identification du contenu, comme une re-présentification d'une expérience originale. Les sciences de l'esprit ont pour objet les objectivations de l'esprit dans des réalités extérieures, où ses fins, ses valeurs, ses significations se sont déposées — cette affinité ontologique rend possible leur connaissance sur un autre mode que celle des objets de la nature, car : « Il y a entre moi et ces réalités une relation vitale. Leur caractère finalisé est fondé dans ma faculté de poser des fins, ce qu'il y a en elles de beau et de bien est fondé dans ma capacité d'instituer des valeurs, leur compréhensibilité se fonde dans mon intellect » (Dilthey, 1988 : 118-119). Mais la triade diltheyenne d'expérience vécue, d'expression et de compréhension (*Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*), risque malgré tout d'enfermer l'expérience du sens dans la perspective individuelle de la psychologie. Dilthey lui-même envisage pourtant les « créations de la vie collective » (*ibid.* : 133) comme faisant partie de plein droit de l'objet des nouvelles sciences qu'il esquisse. Évitant le constructivisme, il insiste sur l'expérience de la compréhension où « c'est la vie qui saisit la vie » (*ibid.* : 137). Néanmoins, cette connaissance doit s'appuyer sur des concepts qui puissent en garantir l'objectivité eu égard aux critères de la science moderne. C'est d'abord celui de configuration efficiente¹¹ qui est convoqué pour montrer la permanence d'un ensemble de relations causales et son rôle en rapport avec d'autres expressions complexes de l'esprit. Mais c'est surtout l'introduction du concept d'Esprit objectif comme couvrant toutes les objectivations de l'esprit (à savoir les expressions de la vie pour Dilthey) qui permet de fonder le projet d'une science articulée de l'esprit dans ses différents ordres. Dilthey accueille l'idée d'un acteur collectif, mais remplace la volonté consciente par la vie, pensant rester ainsi plus près du donné, alors que Hegel, dont il se démarque, construirait à partir de concepts (Dilthey, 1992)¹². L'opération essentielle de Dilthey consiste à séparer le concept hégélien de son fondement dans la raison universelle pour le replacer dans le monde historique où tout est individuel et où aucune position de surplomb n'est plus possible. Il complète ainsi l'esprit objectif de Hegel (droit, politique, morale) non seulement de l'esprit absolu

11. C'est ainsi que les traducteurs J.-C. Gens et C. Berner ont choisi de rendre *Wirkungszusammenhang* dans *La vie historique*, *op. cit.*

12. Sur Hegel, voir la section suivante.

(art, religion, science) mais aussi de « toute espèce de forme de vie, de style de vie » (*ibid.*, 151). Il y inclut aussi la langue, toutes les individuations de ce qu'il nomme la « vie », principe qui renvoie à l'indéductible de l'existence et de l'individu historique.

Cette extension a rencontré un grand succès, car le concept d'Esprit objectif a connu une grande diffusion entre 1900 et 1925, mais la façon dont Dilthey la proposait a été critiquée. Le cadre idéaliste supposant une possible identité du comprenant et du compris, ainsi que le caractère apparemment irrationnel de l'empathie, constituent des motifs de soupçon qui entourent l'entreprise de Dilthey. Cependant, ces critiques adressées à Dilthey ne signifient nullement que l'inspiration de recourir au concept de Hegel n'ait pas répondu à un besoin. Elle s'adressait précisément à la nécessité d'élargir et de structurer l'objet des sciences interprétatives pour les soustraire au reproche d'impressionnisme en attestant la possibilité d'une méthode, d'une part. Elle offrait la possibilité, d'autre part, de concevoir le type d'objets impliqués dans la démarche même des sciences de l'esprit.

Les sciences de l'esprit envisagées par Dilthey ne laissent pas cependant de minorer la dimension sociologique, car les *expressions* qu'elles cherchent à comprendre sont individualisées et autonomisées (Dilthey, 1992 : 150)¹³. La question de ce qu'elles ont en commun reste en suspens, si l'on ne veut pas recourir à des hypostases comme « l'esprit d'un peuple ». C'est pourquoi il importe de réfléchir à l'articulation entre cet esprit objectivé et ce que pourrait être un esprit objectif, concept autrement plus requérant, qui serait en mesure d'assumer cette dimension sociale et de servir à la fondation des savoirs sociologiques.

DE L'ESPRIT OBJECTIF AUX SCIENCES SOCIALES

Les objectivations de l'esprit ne sont rien sans leur insertion dans un cadre d'intelligibilité qui en assure l'effectuation ou la compréhension actuelle. Sans la possibilité d'une reprise, les expressions de l'esprit objectivé restent muettes. Mais l'instance opérant cette reprise ou ce recouvrement du sens des expressions fait problème. Une conception substantialiste de l'esprit, dans la tradition de l'idéalisme, se donne peut-être trop facilement une solution, en postulant l'identité du sujet et de l'objet. Même la version anthropologique d'une telle identité, à laquelle recourt Dilthey, ne laisse pas de susciter la perplexité. Cependant, une critique légitime du coût ontologique du concept d'esprit objectif ne doit pas en masquer les ressources pour assurer l'articulation entre les ordres collectifs et la connaissance individuelle de style herméneutique. Mais avant

13. Sans doute parce que sa démarche supposait une explication critique avec la sociologie de première génération, particulièrement avec Auguste Comte et Herbert Spencer (voir Dilthey, 1883 ; Mannheim, 1980 et Mesure, 1990). La partie inachevée de *l'Édification du monde historique* ne donne que des titres pour « La vie économique », « Le droit et son organisation dans la communauté », « L'articulation de la société », « Mœurs, *ethos* et idéal de vie » (GS VII, 265 ; Dilthey, 2014 : 103). Les deux aspects sont renseignés dans le volume édité par Gunter Scholtz (2013), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Freiburg, Alber, 2013 (notamment par U. Dierse et K. Acham).

d'envisager un usage fécond de ce concept, il convient de préciser quelles en sont les limites.

Il ne paraît pas possible d'élaborer une sociologie en se passant radicalement de l'hypothèse d'un cadre structurant l'expérience collective. En effet, ne considérer que les individus existants et leur sommation ne permet pas de rendre compte des effets de l'être-ensemble sur les comportements. Il y a bien des propriétés attachées à l'être collectif, qu'il faut pouvoir décrire. L'appartenance à des cercles de différents diamètres, à des groupes de taille variable, à des espaces d'amplitude changeante est non moins essentielle à la définition des individus que le dénombrement de leurs états singuliers. Le modèle de la pensée du contrat, issu de l'accord d'individus séparés, qui se poursuit dans l'approche individualiste libérale, échoue manifestement à rendre compte des phénomènes d'appartenance et d'inclusion qui relèvent de cette dimension comme le langage, les habitudes, mœurs et pratiques, les institutions.

1. Le concept d'esprit objectif

Pour rendre compte de ces productions qui sont des œuvres échappant en partie au contrôle de leurs auteurs, plusieurs outils conceptuels ont été proposés. Un des plus puissants est sans conteste celui d'esprit objectif, proposé par Hegel dans son *Encyclopédie*, et qui, sorti de l'ensemble systématique où il prend du sens chez celui-ci, est différemment décliné autour de 1900, précisément quand il s'agit de trouver un fondement commun aux sciences humaines.

Hegel (2000[1817] ; 1970[1830] ; 1998) conçoit dans son *Encyclopédie* l'esprit objectif comme le moment de la séparation de l'esprit subjectif d'avec soi, qui permet sa réalisation. Il expose les formes de l'esprit du droit formel, des mœurs et de l'État comme exprimant certes l'idée absolue ou le concept réalisé, mais seulement en soi (Hartmann, 1960 ; Bienenstock, 2001 ; Kervégan, 2019). L'esprit objectif est l'esprit réalisé pratiquement à travers des formes collectives, mais aussi abandonné à une forme extérieure où l'esprit subjectif ne se reconnaît pas toujours. La liberté réalisée reçoit ainsi la forme de la nécessité (Hegel, 1817 : § 484) ; le système des déterminations libres produit une structure substantielle (*substantieller Zusammenhang*) qui apparaît comme le pouvoir, l'être reconnu. La liberté infinie du Je ou du concept doit apprendre à se reconnaître dans les formes extérieures qu'elle produit elle-même mais qui lui semblent étrangères, voire hostiles. Ce moment de l'autonomisation relative des productions de la liberté en un esprit devenu substance, présent à la conscience comme pur en soi, réalité chosale, est une des inventions conceptuelles de Hegel qui ont le plus inspiré les tentatives de penser la société comme entremêlement de libertés et de contraintes. Selon Hegel, c'est dans l'État que s'accomplit la reconnaissance subjective de la nécessité objective des formes institutionnalisées de l'existence de la liberté.

La moralité concrète (*Sittlichkeit*) est le moment où le particulier se trouve ressaisi dans l'ensemble universel sans avoir l'impression de se perdre en sa particularité (sinon la plus contingente) mais en s'accomplissant au contraire comme ce qu'il est. La volonté abstraite encore du sujet singulier se reconnaît comme partie d'un ensemble

historique et social concret qui donne un sens à son agir et quitte son point de vue abstrait, lequel la retenait à l'écart de la substantialité éthique, pour s'exprimer dans les formes que celle-ci lui offre à travers ses institutions. Il ne s'agit pas d'une harmonie préétablie, mais d'une reconnaissance de la part du sujet fini que ce qui le constitue est la substance de l'esprit partagé. Les mœurs, habitudes, institutions, lois, culture commune ont ainsi la précellence sur le jugement particulier. L'esprit objectif renvoie donc à l'ensemble des pratiques et institutions qui expriment la dimension commune, les règles et normes partagées par la communauté (quand elles sont implicites, ce sont plutôt les mœurs, si explicitées, elles se retrouvent dans le système juridique). Dans le modèle hégélien, il y a dans tous les cas une priorité que Jean-François Kervégan dit « syntaxique » des institutions de l'esprit objectif sur les volontés particulières (Kervégan, 2019 : 354). En cela, il peut être légitimement qualifié de « holisme », le tout ayant la priorité sur les parties.

Il est important de fixer ce moment de prééminence des structures universelles, des normes ou des règles partagées, sur les éléments. Il n'est pas identique à ce qui s'est « objectivé » dans des œuvres, mais il persiste dans son actualité, pesant sur ses membres et leur façon d'agir et de ressentir. Il y a donc une asymétrie manifeste entre l'esprit objectif et l'esprit objectivé dans ses œuvres, puisque seul le premier existe actuellement, l'autre a besoin d'être réeffectué, dépendant donc de l'intervention d'un esprit effectif pour exister¹⁴. Cette distinction est trop souvent recouverte quand on parallélise les esprits objectif et objectivé, suggérant leur possible recouvrement par réidentification.

C'est ce qui légitime un traitement séparé, qui libère le concept d'esprit objectif de l'hypothèque spéculative qu'il devait à sa formulation idéaliste. On aurait pu penser en effet que, bien qu'il ait revêtu à ses yeux assez d'importance pour qu'il ait choisi de traiter ce moment du système de façon plus approfondie dans sa *Philosophie du droit*, l'esprit objectif ne puisse être compris qu'à l'intérieur du mouvement de sortie de soi de l'esprit subjectif qui doit être repris, objectivement grâce aux formes de l'État et absolument dans les formes d'art, religion, science (l'esprit absolu), principalement dans le savoir de soi de l'esprit, comme science ou philosophie. Ou, comme on le voit dans une autre *Encyclopédie*, celle d'August Boeckh, philologue, avec un schéma de la connaissance historique voisin, même si la notion d'esprit objectif n'apparaît pas. Boeckh définit la connaissance historique comme une « connaissance du connu », *Erkenntnis des Erkannten*, ce qui conjugue l'attention herméneutique au sens produit et reproduit, héritée de Schleiermacher, à la perception d'une société dont toutes les formes d'activités peuvent être prises en compte au titre d'une « connaissance », comme faisant partie d'une « idée » entendue dans une inspiration platonicienne (Simmel, 2014[1999] : 204). Le passé peut être connu selon Boeckh parce que c'est toujours le « logos » qui connaît le « logos », soit dans des formes matérielles, soit lan-

14. C'est surtout Hartmann (1949[1933]) qui a pu distinguer clairement ces deux dimensions, en soulignant leur opposition ontologique. Les formes de l'esprit objectivé n'existent pas, celles de l'esprit objectif, si.

gagières, par l'interprétation grammaticale. Contre l'approche philosophique perçue comme exclusivement constructrice, Boeckh défend la philologie comme méthode pour lire et interpréter les documents du passé; elle sauve *quod est facti* alors que la philosophie se concentre sur *quod est rationis* (voir Boeckh, 1877 : § 6). Il est ainsi plus orienté aux sciences de la culture empiriques, bien que demeurant à l'intérieur d'un cadre spéculatif.

Ce qui est commun à ces deux modèles est la possibilité d'un recouvrement intégral de l'esprit extériorisé par la connaissance; dans le savoir absolu chez Hegel, l'esprit se sachant en et pour soi dans la réflexion philosophique, qui est le modèle de la science, et dans la reconstruction du monde antique par l'interprétation pour Boeckh, qui est rendue possible en raison de l'identité du « logos » à lui-même. On peut considérer que l'hétérogénéité de l'objet à comprendre est insuffisamment prise au sérieux, et que l'on s'installe dans un cercle qui garantit par avance le succès de l'opération.

L'explication du collectif ou la saisie compréhensive des traces et documents épars du passé sont garanties en amont par le concept d'esprit. Nous avons affaire à un modèle holiste qui non seulement accorde au tout une priorité sur les parties, mais aussi considère que la connaissance du concept rend possible celle de ses composants. Cette structure observable sur le concept d'esprit objectif est présente aux débuts de la sociologie en France, avec la tentation d'opérer une synthèse pour recoller le tissu social après les troubles de l'époque révolutionnaire et la libération de l'individualisme qui s'ensuivit.

2. De l'esprit objectif à la sociologie

Ainsi, les contemporains de Hegel, que ce soient des esprits conservateurs qui ont vu dans l'épisode révolutionnaire une catastrophe ou des esprits révolutionnaires, portent un diagnostic commun. Chez les uns comme chez les autres, l'idée que la modernité surgissant avec la Renaissance et s'imposant avec les Lumières et la Révolution ne serait qu'un épisode de crise entre une société organique passée, la société médiévale, et une société organique à forger, que ce soit sur le mode restaurateur, comme le préconisent les auteurs contre-révolutionnaires, ou sur un mode inédit, volontiers utopique¹⁵. Cette séquence n'est pas indifférente puisque beaucoup ont cru y voir la matrice de la pensée sociologique en France, dont l'objectif aurait été d'emblée de réparer les déchirures de la modernité, autrement dit de l'individualisme libéral sanctionné par la Révolution (Nisbett, 2000; Spaemann, 1998[1959]; Bénichou, 1997). Les oppositions conceptuelles du mécanique et de l'organique, ou de l'analyse et de la synthèse, sont mobilisées pour dresser une philosophie de l'histoire rédemptrice¹⁶. Telle est encore la tendance générale du saint-simonisme, à la fois sociale et religieuse.

15. Auguste Comte, se réclamant *en même temps* de Condorcet et de Joseph de Maistre, synthétise aussi ces deux options.

16. Telle est l'attente de Pierre Simon Ballanche dans son *Orphée* (1829) et dans sa *Ville des expiations* (1981), dont les projections mythiques reposent sur l'analyse protosociologique de *l'Essai sur les institutions sociales* 1991[1818]. C'est la construction très originale, mais en même temps tout à fait typique, du

Le représentant le plus important de ce mouvement est bien sûr Auguste Comte qui, avec sa loi des trois états, proclamée en 1824, annonce le passage nécessaire de l'âge métaphysique à l'âge positif (Karsenti, 2006). L'aspiration à une nouvelle synthèse, dogmatiquement étayée par un gouvernement des savants, conférant à la « sociologie » le rôle de ciment social et de guide des sociétés, est à l'ordre du jour.

Or, le statut accordé à la sociologie de gardien de l'esprit objectif ne manquera pas de peser sur la détermination de la discipline ultérieure, particulièrement chez Durkheim dont le concept de « représentations collectives » signale l'emprise du primat de l'appréhension globale, que depuis Louis Dumont on désigne comme le *holisme*.

Selon cette représentation, le tout précède les parties. Si les mœurs, les habitudes, les normes sociales dépendent des acteurs qui les font être, elles ne sont cependant pas soumises à l'arbitraire de chacun mais, au contraire, exercent sur chacun une contrainte. Le phénomène social implique cette abstraction des particularités individuelles au profit d'un ordre supra-individuel qui peut être tacitement reconnu, comme les habitudes ou les conventions sociales, ou explicite dans le cas des institutions, par exemple pour le système juridique (l'explicitation est marquée par le principe de la conscience que chacun doit avoir de la loi). Bien sûr, le mode de détermination des parties par le tout peut être différent. La sanction sociale peut s'exercer simplement par le sentiment d'un écart, d'une faute de goût, d'un faux pas touchant l'individu qui n'aurait pas respecté la règle tacite. Ces procédés de contrôle mutuel et de correction des comportements font partie des interactions sociales ordinaires. Celles-ci sont normalisantes, normatives au sens où l'on invite l'individu à se conformer par de petits rappels à l'ordre, et vont rarement jusqu'à l'exclusion. Les règles immanentes au jeu des interactions sociales produisent une normalisation des comportements qui facilite de telles interactions. Le jeu social laisse en principe la possibilité aux acteurs de ne pas perdre la face et d'ajuster leur comportement aux normes en valeur dans un groupe¹⁷. C'est quand cette normalisation habituelle rencontre ses limites que la norme se trouve appuyée sur la sanction explicite du droit.

L'esprit objectif exprime aussi bien l'effet de normalisation dû à la contrainte ressentie implicitement dans le groupe que la contrainte institutionnelle. Comme le suggère la comparaison avec le langage et ses règles, l'esprit objectif peut être atteint de manière inductive, en interrogeant les règles rendant compte de certains usages. « Le poisson dans l'eau, l'oiseau dans l'air se meuvent selon des règles », rappelait Kant au début de son cours de logique (AA IX, 11). Les pratiques sociales sont non moins réglées. Reconstituer leur « syntaxe », selon le terme employé par Jean-François Kervégan à propos de Hegel, ou leur « grammaire », pour utiliser un lexique wittgens-

mouvement qui lui est contemporain, de Charles Fourier (1823), qui prend civilisation en mauvaise part et se prépare à lui substituer l'harmonie du nouveau monde social. L'harmonie succédera à une époque de crise et de séparation nommée « civilisation » en ajustant les différentes individualités entre elles au sein d'une totalité réconciliée.

17. Les analyses d'Erving Goffman sont à cet égard très précieuses. Voir J. Michel, *Homo interpretans*, op. cit., p. 87-88.

teinien, n'implique pas de soi que l'on veuille se doter d'un concept général de la société ou de son « esprit » pour en déduire tous les effets. Si la syntaxe contraint les locuteurs, car s'ils ne la respectent plus ils sortent du langage intelligible, elle ne conditionne nullement le contenu de leurs énoncés, le jeu des possibilités combinatoires restant immense (voire « infini », si l'on suit Chomsky).

Nous avons de fait affaire à deux acceptions de l'esprit objectif. D'une part, il peut être compris comme l'ensemble des règles pour les pratiques sociales, exerçant une contrainte à titre de condition de possibilité de ces jeux sociaux. L'exemple du langage que personne n'a inventé, qui contraint donc tout locuteur, mais qui permet cependant à chacun de s'exprimer pour ce qu'il est, a souvent été mis en avant, notamment par Humboldt. D'autre part, il peut être compris de façon substantielle, comme le concept unitaire d'une diversité, permettant le décryptage de la réalité sociale. Il relève alors d'un autre statut. L'ambition d'établir une science de la société, qui fut celle de Comte, s'affirme alors comme dogmatique. Elle donne ses normes à la société, non seulement en termes de législation explicite, mais aussi de valeurs. Or, il est difficile de détacher entièrement de cette seconde acception les entreprises de Hegel, qui aspire bien à une connaissance philosophique de l'esprit, mais aussi de Taylor, qui renvoie à des valeurs (Taylor, 1998), ou encore de Gadamer, dont le concept de tradition reprend en grande part cette dimension de l'esprit objectif et dont la dimension langagière engage plus qu'une syntaxe pour des usages.

Avec l'évocation de la sociologie comtienne, culminant dans la sociocratie, nous avons établi un lien entre le concept d'esprit objectif et la sociologie. Auparavant, en évoquant les produits de l'esprit objectivé, nous avons avancé un concept possible de l'herméneutique comme effort de comprendre les produits « objectivés » de l'esprit.

Or, si l'on dénie le recouvrement spéculatif de l'un par l'autre, force est de reconnaître une opposition forte entre les exigences de l'herméneutique qui se soucie des expressions sensées et de leur interprétation, mais néglige peut-être la dimension commune, et la sociologie qui, si elle prend en compte d'emblée cette dimension, le fait peut-être à un prix excessivement fort. En effet, un recours emphatique au concept d'esprit objectif peut faire figure d'un *deus ex machina*, d'un concept prétendant garantir la connaissabilité de son objet par avance, sans se donner le temps ni les moyens de l'observer véritablement.

Peut-on imaginer une articulation de ces deux domaines ? Comment penser un accord entre les exigences de la probité herméneutique et celles d'une prise en compte d'emblée de la dimension commune, supra-subjective, propre aux sciences sociales ?

Nous proposons d'explorer cette possibilité à partir d'une reconsidération de l'œuvre de Simmel, qui se situe au carrefour de ces deux visées. D'une part, il a accordé une grande attention aux objets culturels et à leur interprétation au-delà du paradigme textuel. D'autre part, il a revendiqué la prise en compte de la dimension supra-individuelle dans les sciences sociales tout en se livrant à une critique en règle des effets d'hypostases des dénominations collectives. En outre, il a travaillé à élaborer un modèle de logique sociale prenant en compte la dimension triadique de toute relation.

Par ces traits, un retour à Simmel permettrait d'éclairer la question d'une possible « herméneutique sociologique ».

L'ESPRIT OBJECTIF COMME MÉDIATION. SIMMEL OU DURKHEIM

Pour apprécier la portée et la signification de la reprise du concept d'esprit objectif par Simmel¹⁸, il convient de commencer par souligner sur le plan épistémologique sa distance d'avec les représentations collectives ainsi que sa critique de l'idée de lois en histoire. Sa différence avec le modèle proposé simultanément par Durkheim apparaît alors nettement et peut être retracée en considérant l'article fourni pour *L'Année sociologique*. Enfin, le champ de recherches portant sur les objets peut être compris dans le cadre, exposé notamment à propos de la tragédie de la culture, d'une réflexion sur la réification.

1. Une posture critique

Dès son premier livre, *Sur la différenciation sociale*, de 1890, où il aborde la question d'une « science sociale » au singulier (*Sozialwissenschaft*), Simmel souligne que la « société » n'est qu'une « expression collective » (Simmel, 2014[1999] : 126)¹⁹. Il fonde sa critique sur des arguments kantien, qui subsistent malgré les assomptions psychologiques et évolutionnistes qui caractérisent ce premier livre. Les désignations collectives sont le produit d'une synthèse intellectuelle. Elles sont des êtres de raison et n'ont aucune objectivité. Ce sont des concepts généraux qui doivent être analysés dans les phénomènes qui les composent. Mais Simmel ne tient pas un discours simplement nominaliste, reconduisant la réalité des faits sociaux aux acteurs individuels, dans une tradition politique libérale. Il opère en outre une critique de l'idée d'individualité substantielle pour faire ressortir la pluralité interne de chaque individu. En cela, il insiste sur la dynamique des relations qui tissent des liens sociaux (voir Simmel, 2014[1999] : 127 ; 2, 237 sq.). Autrement dit, son point de départ n'est nullement la transposition d'un discours contractualiste venu de la pensée politique à la structuration de la société, mais plutôt une relecture critique du paradigme évolutionniste dont il dénonce par une critique épistémologique le penchant organiciste (chez Spencer) et la tendance à réifier des termes collectifs. Il annonce déjà le style d'analyse qui sera celui de sa *Philosophie de l'argent* : « La dissolution de l'âme de la société en la somme des actions réciproques de ses parties est bien dans la tendance de la vie spirituelle moderne en général : dissoudre le fixe, égal à soi-même, substantiel en fonction, force, mouvement et reconnaître en tout être le procès historique de son devenir » (Simmel, 2014[1999] : 130).

18. L'incitation à rechercher du côté de Simmel non pas une « sociologie herméneutique », mais une articulation souple entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif, se nourrit des travaux récents qui détaillent les potentialités d'une relecture de l'œuvre, dont notamment Fitzi (2021) ; Fitzi et Thouard (2012) ; Thouard et Zimmermann (2017) (notamment les contributions de Gregor Fitzi, Laurent Thévenot et Louis Queré) ; Amat (2018).

19. Toutes les traductions sont les miennes.

Simmel ne se départira jamais de cette méfiance à l'endroit des hypostases, en premier de cette « unité mystique de l'être social » (Simmel, 2014[1999] : 134), sans pour autant réduire les collectifs à une réunion d'individus. Il entre en scène en dénonçant des concepts fumeux comme le « Volksgeist », la conscience collective, ou encore la responsabilité collective²⁰.

Dans le même livre, Simmel réfute la possibilité d'établir des lois en sociologie, de même que dans ses *Problèmes de philosophie de l'histoire* qui paraissent en 1892, il réfute la possibilité de lois en histoire : il prend ainsi nettement ses distances avec Auguste Comte, mais aussi Marx et Spencer — soit avec les trois branches principales de la sociologie européenne.

L'objection que soulève Simmel est celle de la violence faite aux phénomènes par la prétention à les réduire à des lois. Vouloir établir des lois, en effet, c'est risquer l'unilatéralité tant chaque situation sociale est complexe : établir une comparaison de cas apparemment semblables ne garantit en rien que les effets seront semblables, de même que les causes des mêmes phénomènes peuvent avoir été dissemblables. La multiplicité des facteurs impliqués dans tout phénomène social s'oppose à l'établissement de lois objectives, que rien ne prémunirait d'être démenties par d'autres faits : « C'est pourquoi on ne saurait conclure de l'identité de deux états ou périodes quant à leurs grandes séries développées que la conséquence de ce segment en l'une sera équivalente à celle apparemment équivalente dans l'autre » (Simmel, 2014[1999] : 124). La complexité croissante et la différence des échelles font qu'il est vain de chercher à établir dogmatiquement des lois sociales : « Sans aucun doute, chaque élément d'une société est produit selon des lois naturelles ; mais pour le tout il n'y a pas de loi » (Simmel, 2014[1999] : 125).

Dans son livre sur la connaissance historique, Simmel consacra toute une partie à la critique des lois historiques, en développant les arguments opposés à la prétention d'établir des lois sociologiques (voir Simmel, 2014[1999] : 330-379). Un rapport de causalité peut bien sembler fournir une loi de succession dans un cas, la validité de celle-ci est limitée au cas, car rien, pense Simmel, ne permet de l'appliquer à un autre cas (voir Simmel, 2014[1999] : 341). Cette prise en compte de la complexité des relations causales le conduira dans *Philosophie de l'argent* à une réflexion de grande ampleur sur les inversions téléologiques dans les sociétés complexes : les actions téléologiques sont médiées par des intermédiaires si nombreux que non seulement la finalité recherchée n'est pas forcément atteinte, mais il advient aussi que le résultat de l'action soit contraire à la visée première (voir Simmel, 1989 : 245-246). Telle est la structure que Simmel élaborera ultérieurement avec le motif de la « tragédie de la culture ».

20. Dans un compte rendu important de l'*Éthique générale* de Steinthal en 1885 (Simmel, 2014[1999] : 192-210) ; pour la critique de la responsabilité collective, voir le deuxième chapitre de *Sur la différenciation* (Simmel, 2014[1999] : 139-168).

Cette réticence à l'endroit d'une prétention excessive de la connaissance historique et sociologique est fondée sur la prise en compte de l'historicité du sujet de la connaissance qui entraîne le congé donné au sujet transcendantal kantien, qui serait lui-même soustrait aux règles de l'expérience. Simmel reconnaît le caractère historique de la connaissance historique elle-même. Le sujet de la connaissance n'est pas abstrait de son objet. Autrement dit, l'a priori par lequel il constitue l'expérience est lui-même relatif, historisé.

Ces trois aspects (méfiance envers les hypostases, rejet de lois en sociologie, historisation) permettent de comprendre le fond du discord avec Durkheim, alors que tous deux étaient engagés dans une entreprise voisine. Les parallèles sont en effet frappants : leur premier livre porte presque le même titre, *De la différenciation sociale* (1890) pour Simmel, *De la division du travail social* (1893) pour Durkheim. Ils engagent tous deux une discussion critique avec Spencer et les modèles évolutionnistes. Peu après, ils corrigent leur approche par un texte de portée épistémologique et méthodologique importante, le « problème de la sociologie » (1894) pour l'un, les *Règles de la méthode sociologique* (1895) pour l'autre. Il est inutile ici de retracer le dialogue manqué qui a été maintes fois analysé (Fitzi, 2017 ; Papilloud, 2002 ; Disselkamp, 1999 ; Rammstedt, 1998). Il suffira d'en rappeler les grandes lignes en ce qu'elles renvoient à deux ententes différentes du concept d'esprit objectif.

2. Esprit objectif versus fait social

Le concept durkheimien de « fait social », mais aussi de « représentation collective », voire de « conscience collective », remplace à maints égards celui d'esprit objectif : il est requis quand l'individu accomplit une tâche définie « en dehors de lui », le précédant, comme les croyances religieuses, l'instauration de la monnaie ou du langage, les coutumes et pratiques héritées. Ces injonctions sont extérieures à l'individu et s'imposent à lui avec une force de contrainte. Il en va comme pour les paroles du serment, qui engagent le contractant : « Quoiqu'elles viennent de lui, elles ne dépendent plus de lui. Il ne peut plus les changer, il est tenu de les exécuter » (Durkheim, 1950 : 212). Il se produit, dit Durkheim, « cette sorte de transcendance que présentent toutes les choses morales » (*ibidem*). Personne ne peut à terme inventer sa propre langue, son propre mode de paiement, avoir une conduite absolument excentrique (les bandidos bardés de cuir paient gentiment leur pack de bière à la caisse du supermarché). Les faits que Durkheim reconnaît comme « sociaux » « consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui » (Durkheim, 2013 [1937] : 5). Ils ne relèvent nullement de tel ou tel individu en particulier, mais d'un groupe ou de l'ensemble de la société. Ces manières de faire peuvent être fixées ou non (*ibid.* : 14), c'est leur effet pratique en chacun qui importe. Autrement dit, Durkheim n'a pas tant en vue la question des objectivations de la pratique que la dimension unitaire de l'appartenance sociale ressentie à travers la contrainte. Il vise bien la normativité immanente à ce que nous avons désigné comme l'esprit objectif.

Ce qui oppose Simmel et Durkheim est l'analyse qu'ils font de cette dimension supra-individuelle. Dans une perspective sociologique, le problème consiste à penser la spécificité des entités collectives, qui ne reposent cependant que sur les contributions individuelles. Le défaut de la sociologie aura été de prendre les concepts collectifs comme des êtres particuliers, de les hypostasier, en oubliant qu'ils sont constitués à partir des particuliers. Simmel s'impose une radicale réduction ontologique de ces entités. Il récusé de même l'existence de lois qui exposeraient le cours nécessaire des étapes de l'histoire. Pour autant, il n'entend nullement ignorer la spécificité des collectifs, qui ne sont aucunement réductibles à la somme des effets individuels. En ce sens, il leur reconnaît, tout comme Durkheim, un caractère *sui generis*.

Il importait à Durkheim de souligner la dimension collective de la pensée individuelle, largement ignorée par la tradition idéaliste qui partait spontanément, naïvement, de l'individu réfléchissant et agissant. Or, Simmel envisageait d'emblée le problème à un degré de complexité plus élevé : l'originalité des formations sociales supra-individuelles doit être pensée dans sa relation réciproque aux individus qui les portent. Les comportements sont modifiés par le fait d'être ensemble, mais le collectif conduit aussi à de nouvelles formes d'être individuel. Comme il l'écrivit dans le premier numéro de *L'Année sociologique*, soulignant sa correction des vues durkheimiennes : s'il est « juste de présenter la société comme une unité *sui generis*, distincte de ses éléments individuels », cela n'implique nullement qu'il faille « tenir la société pour un être d'une réalité autonome, qui mènerait, suivant des lois propres, une vie indépendante de celle de ses membres » (Simmel, 2002 : 68-69).

Simmel voit là une antinomie : les deux perspectives ont leur légitimité irréfutable, mais ontologiquement, il paraît que les êtres collectifs n'ont aucune existence qui ne puisse être résolue en leurs parties : ils n'existent donc que par un procédé de méthode. Simmel n'est pas loin de reconnaître sa place à l'ontologie sociale, du moment qu'elle suppose une reconstruction critique. Mais si l'agrégation d'individus autour d'un projet peut aisément se comprendre, comment se fait-il que cette association devienne durable au-delà même de l'occasion qui l'a vue naître ? La société invente différentes méthodes pour constituer ces solidarités. Elle opère par la séparation d'un pouvoir, en pesant sur les systèmes de transmission, d'héritage, de partage, ou sur le jeu des symboles. La permanence des « formes sociales », plus que la description des différentes formations sociales, est la question critique qui anime la sociologie simmélienne.

L'émergence de cette dimension « supra-individuelle » ne concerne pas seulement la sociologie, que Simmel pense à partir des relations réciproques entre individus pour autant que ces dernières ont des effets sur leur mode d'être. Le fait d'être à plusieurs n'est pas un simple renforcement par sommation : il transforme d'emblée le comportement de tous, différemment selon les échelles et les situations. L'intimité à deux elle-même est sociale en tant que relation exclusive qui, par défaut, permet le secret. Suivre la formation de la sociation/association pose aussitôt la question de ce qui n'est pas social dans le social, pas réductible à lui et plus avant la question des modes d'individuation. La socialisation est-elle la condition de la formation individuelle, ou bien ce

qui l'empêche, son aliénation ? Pour y répondre, il convient, suggère Simmel, de prendre le problème dans sa dimension dynamique, comme une genèse mutuelle du collectif et de l'individuel. La dimension supra-individuelle concerne aussi bien les institutions que les œuvres d'art, les réalisations de la technique, les accomplissements de la religion ou de la science, que l'invention d'un simple geste.

Simmel a varié sa façon de désigner cette dimension collective, qui est davantage que la « société ». Il l'a pensée en proposant différents termes, parlant d'esprit objectif, mais aussi de « troisième domaine », de « tournant vers l'idée », de monde de la signification, du symbolique, du « plus-que-vie ». C'est l'objet de la philosophie de la culture, qui interroge ce qui demeure dans l'histoire qui toujours change. Là où la sociologie cherche à isoler, dans un effort d'abstraction original, ce qui constitue les formes d'association dans leur grande multiplicité, la philosophie de la culture s'occupe directement des réalisations concrètes, des traces physiques dont l'assemblage est signifiant, mais dont la signification même est conditionnée à son expression symbolique.

UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'ESPRIT OBJECTIF ?

Simmel utilise le concept d'esprit objectif dans son article sur la permanence des formes sociales paru en 1898 dans le premier numéro de *L'Année sociologique*, *Comment les formes sociales se maintiennent* (voir GSG 19, 66-106) à propos de la description de l'institution qu'est le clergé catholique, afin de rendre compte de la permanence des rapports dans le renouvellement des acteurs. Simmel reprend manifestement le concept de Hegel, mais à travers les tenants de la psychologie des peuples, tout en proposant de lui une lecture différente. Il a en effet très tôt, dès 1885, pris ses distances avec une acception normative de l'esprit objectif, rencontrée dans l'éthique de Heymann Steinthal (Simmel, 2014[1999] : 208), pour en faire l'opérateur d'une philosophie de la culture originale.

1. L'esprit objectif au risque de l'aliénation

La structure de l'argumentation de Simmel se met en place dans la décennie pendant laquelle il prépare la *Philosophie de l'argent*. Il utilise le concept d'esprit objectif dans un sens qui ne repose pas sur le précédent hégélien mais sur une analyse de la division du travail et de ses conséquences liées au processus de différenciation sociale. Il lui permet de penser la dimension du sens socialisé. Non seulement les textes, les discours ou les actions humaines peuvent dès lors faire l'objet d'une enquête sur le sens, mais aussi leurs effets, y compris ceux qui relèvent bien d'une intervention humaine, mais non d'une intentionnalité à proprement parler, puisqu'ils résultent des conséquences complexes et imprévisibles dans la totalité de leurs effets d'actes premiers. Le maintien de formes sociales, la perdurance des institutions, des mœurs ou des habitudes, les codes esthétiques, gestuels ou langagiers dont disposent les acteurs dans une certaine époque et certaines circonstances participent de la production de significations derrière le dos des acteurs, comme dans le cas d'un système économique ou de la croissance d'une ville. En proposant une analyse de ces logiques particulières, Simmel

permet d'articuler une grande variété de phénomènes culturels en une approche complexe, respectant à la fois les effets de nécessité et les libres innovations.

L'analyse de la dimension sociale déposée dans les objets est un des thèmes de la sociologie que Simmel a particulièrement défrichés. Il a inventé une herméneutique des objets culturels qui étend l'application de la lecture à des phénomènes distincts de l'écriture et même du langage. Ses analyses de l'anse de la cruche, des ruines, des paysages, de certaines villes ou simplement du chemin sont justement célèbres. Celui qui conduit une voiture est le plus souvent complètement incapable de comprendre comment elle marche. Ce perfectionnement des objets qui thésaurisent en eux toujours plus de réflexion et d'expérience fait que leur usage est de plus en plus éloigné d'une compréhension de leur « spiritualité », au sens des conditions réunies pour leur production. Bien avant que le thème de la mémoire culturelle soit remis en circulation dans les sciences de la culture, Simmel avait parfaitement défini l'originalité de cette forme d'héritage qui suppose une appropriation active de la part de ses bénéficiaires, appropriation qui ne peut qu'être partielle. Comme les objets qui nous entourent, les concepts que nous utilisons sont en partie opaques, chargés de déterminations sémantiques accumulées qui ne sont aucunement immédiatement saisissables : du savoir accumulé est là, mais relativement inaccessible ; une somme d'expérience et de savoir-faire est tout de même disponible, mais inutilisable tant que l'on n'en aura pas fait l'apprentissage, ce qui est impossible pour tout. Et le décalage ne peut que s'amplifier.

2. Une herméneutique des objets culturels

Le problème que découvre Simmel est celui d'un esprit « objectif » dont le sens n'est plus recouvrable par les performances individuelles d'un sujet. Il n'y a donc plus d'identité de l'esprit à lui-même. La question du recouvrement interprétatif de tels contenus se pose donc en des termes neufs, car celui-ci ne saurait valoir que pour une part de la signification des objets culturels. Tout ce qu'ils sont devenus en vertu de la logique propre à leur caractère objectif, et qui, échappant aux sujets producteurs comme au sujet récepteur, n'en a pas moins développé une signification qui leur reste attachée, tout cela doit être envisagé selon une approche qui ne peut plus rien avoir de « psychologique ». C'est en thématissant cette dimension que Simmel peut faire des réalisations collectives les objets d'une sociologie interprétative, ou voir dans les plus simples choses ou conditions des relations sociales déposées, imperceptibles au regard naïf. Il évite l'alternative entre l'hypostase d'un sujet collectif et la prise en compte des seules interventions conscientes et rationnelles en montrant comment les effets induits par le concours de chacun produisent des formes originales, irréductibles à la somme de leurs causes, et néanmoins inassignables à un autre « sujet » ou « auteur ».

Simmel montre que l'esprit objectif rend possible la transmission des caractères acquis et constituant véritablement une « culture » (Simmel, 1989 : 627). À la différence des théories qui ne pensent l'objet que par défaut par rapport au sujet (connaissant ou producteur, voulant ou sentant), Simmel a constamment rapporté l'objectivité de la

culture à la division du travail (*ibid.* : 631). Il y a selon lui une logique propre à la répartition des sphères d'activité et de valeur dans le monde moderne ; elle entraîne une redistribution des effets de sens. La culture n'est plus dès lors le dépôt des valeurs idéales, morales ou esthétiques, mais un monde embrouillé où les strates sédimentées et les efforts d'appropriation et de transformation se livrent à un conflit perpétuel. Ce processus horizontal complexifie le champ de l'objectivité en le rendant irréductible à la production de chacun des sujets ou de tous ensemble. La dimension sociale, peu marquée dans la tradition idéaliste, rend compte de l'impossibilité à « comprendre » intégralement un objet culturel en termes d'intention ou même d'ascription à un « auteur », car une partie du sens lui échappe. Une ville n'a pas d'auteur — et pourtant peut être interprétée, comme il le montre en analysant l'opposition entre Venise et Florence (voir Simmel, 1993 : 124-130 ; voir aussi Simmel, 1992 : 301-310).

L'objet des savoirs interprétatifs est bien caractérisé par cette dimension objective qui provient de ce qu'il est non un objet comme les autres, mais en plus la source possible d'une intention, fût-elle anonyme et perdue dans une multiplicité d'usages comme un simple outil usé par le temps et marqué d'une appropriation subjective inassignable.

C'est ainsi que Simmel peut prétendre prendre en compte par ce modèle les manifestations les plus diverses de l'esprit objectif, des « constitutions politiques » aux « lois particulières » dont le sens ne s'épuise pas avec l'intention de leur auteur, mais est au contraire sensé assumer des significations différentes dans des situations différentes, forcément imprévisibles. C'est le cas des œuvres d'art, mais aussi des lois dont le sens ne saurait être entièrement déterminé par le législateur, ou encore d'une constitution politique (Simmel, 1999 : 168).

La position « herméneutique » de Simmel est directement indexée à sa reprise du concept d'esprit objectif/objectivé. Elle lui permet de ne pas réduire les phénomènes sociaux à des explications extérieures aux acteurs concernés, sans identifier pour autant la signification de leur agir à leurs visées intentionnelles. La dimension de la contingence du devenir et de l'assortiment imprévisible des êtres et des groupes est maintenue, ainsi que les régularités prévisibles quant aux logiques des groupes, des nombres et des circonstances typiques.

* * *

Nous avons commencé cette réflexion en rappelant la différence essentielle entre l'esprit objectivé dans les œuvres et l'esprit objectif, seul à exercer actuellement une contrainte sur nos façons de penser et d'agir. Le domaine de l'esprit objectif excède la dimension morale et politique à laquelle le limitait Hegel pour intégrer les œuvres, les techniques ou encore les institutions au sens large. Le rapport entre la dimension présente, génétique, actuelle, et les dépôts de son activité permet d'articuler une enquête sociologique sur le commun avec une herméneutique des objets sociaux. L'analyse synchronique des formes de la socialité se faisant se trouve complétée d'une considération diachronique sur l'historicité des phénomènes culturels.

À l'encontre d'une tentation bien présente en sociologie, depuis un lointain héritage comtien et durkheimien que nous avons évoqué, Simmel ne considère pas que la reconnaissance d'une spécificité des phénomènes supra-individuels puisse se condenser dans « l'esprit objectif » ni ne fournisse un concept déterminant pour la pratique, au sens d'une prescription dogmatique de valeurs « sociales ». Les niveaux de socialisation offrent des paliers distincts, mais au sein d'un ensemble de relations. Des institutions peuvent ne reposer que sur la convergence des stratégies pour investir l'apparence des corps, comme la mode le propose, que Simmel pour cette raison analyse bien comme une institution, comme une machine à faire société (voir GSG 10, 11). Mais les normes n'en sont prescrites par personne en particulier, et dans tous les cas pas par une instance suprême.

Simmel s'est donné les moyens de comprendre la modernité, étant attentif aux nouvelles tendances sociales, industrielles et artistiques qui s'esquissaient, tout en développant une théorie qui entend préserver plus étroitement le sens des réalités sociologiques. C'est sans doute ce qui en fait un cas singulier tant pour la tradition herméneutique que pour la tradition sociologique. Il semblerait que l'œuvre de Simmel, dans son instabilité même et dans la difficulté qu'il y a à la définir, offre des ressources pour intégrer le sens « sociologique » et historique de l'« objectivité » à la conscience critique et herméneutique des difficultés de sa connaissance.

RÉSUMÉ

Le domaine de l'esprit objectif excède la dimension morale et politique à laquelle le limitait Hegel pour intégrer les œuvres, les techniques ou encore les institutions au sens large. Le rapport entre la dimension présente, génétique, actuelle, et les dépôts de son activité, permet d'articuler une enquête sociologique sur le commun avec une herméneutique des objets sociaux. L'analyse synchronique des formes de la socialité se faisant se trouve complétée d'une considération diachronique sur l'historicité des phénomènes culturels. L'article explore la constitution de l'objet des sciences sociales dans son rapport avec la problématique de l'esprit objectif, qui permet une comparaison avec la tradition herméneutique. Il évoque Hegel, Boeckh, Dilthey ainsi que la différence entre Simmel et Durkheim, les traditions allemande et française. Il suggère que le modèle simmelien apporte un gain en souplesse analytique qui le situe au croisement des apports de l'herméneutique et de la sociologie.

Mots clés : esprit objectif, objectivité, holisme, herméneutique, ontologie sociale

ABSTRACT

The objective spirit between hermeneutics and social sciences

The concept of objective spirit goes beyond the moral and political dimension attributed to it by Hegel to integrate works, techniques and institutions in the broadest sense. The relation between the present, genetic, current dimension and the depositories of its activity make it possible to conduct a sociological investigation of the ordinary with a hermeneutics of social objects. The synchronic analysis of forms of sociality is completed by a diachronic consideration of the historicity of cultural phenomena. The article explores the constitution of the object of social sciences in its relationship with the objective spirit, enabling a comparison with the hermeneutic tradition. It touches on Hegel, Boeckh, Dilthey as well as the difference between Simmel and

Durkheim, the German and French traditions. It suggests that the Simmelien tradition offers the advantage of analytical flexibility that situates it at the intersection of the contributions of hermeneutics and sociology.

Key words: Objective spirit, objectivity, holism, hermeneutics, social ontology

RESUMEN

El pensamiento objetivo entre la hermenéutica y las ciencias sociales

El dominio del espíritu objetivo excede la dimensión moral y política a la cual se limitaba Hegel para integrar las obras, las técnicas e incluso las instituciones en un sentido amplio. La relación entre la dimensión presente, genética, actual, y los depósitos (rastros) de su actividad, permiten articular una investigación sociológica sobre lo común con una hermenéutica de los objetos sociales. El análisis sincrónico de las formas de sociabilidad se hace complementándose con una consideración diacrónica sobre la historicidad de los fenómenos culturales. El artículo explora la constitución del objeto de las ciencias sociales en su relación con la problemática del espíritu objetivo, que permite una comparación con la tradición hermenéutica. El escrito trata de Hegel, Boeckh, Dilthey así como de la diferencia entre Simmel y Durkheim, las tradiciones alemana y francesa. Sugiere que el modelo simmeliano aporta una mayor flexibilidad analítica situándolo en el cruce de los aportes de la hermenéutica y de la sociología.

Palabras clave: Pensamiento objetivo, objetividad, holismo, hermenéutica, ontología social

BIBLIOGRAPHIE

- AMAT, M. (2018), *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de la culture*, Paris, Champion.
- BALLANCHE, P. S. (1829), *Essai de palinogénésie sociale II*, Orphée, Lyon.
- BALLANCHE, P. S. (1981), *Ville des expiations*, Pierre Michel et CNRS (éd.), Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- BALLANCHE, P. S. (1991), *Essai sur les Institutions sociales*, Paris, Fayard.
- BÉNICHOU, P. (1977), *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard.
- BIENENSTOCK, M. (2001), « Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel? », *RGI*, n°15, p. 103-126.
- BOECKH, A. (1877), *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, Teubner.
- DESCOMBES, V. (1995), *La denrée mentale*, Paris, Minuit.
- DESCOMBES, V. (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- DILTHEY, W. (1988), *L'édification du monde de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf.
- DILTHEY, W. (1992), *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Œuvres 1, trad. S. Mesure, Paris, Cerf.
- DILTHEY, W. (2014), *La vie historique* (matériaux pour la suite du précédent), trad. C. Berner et J.-C. Gens, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- DISSELKAMP, A. (1999), « Un dialogue qui n'a pas eu lieu: Simmel et Durkheim », *L'Année sociologique*, vol. 49, n° 1, p. 199-220.
- DURKHEIM, É. (1950), *Leçons de sociologie*, Paris, Presse universitaires de France.
- DURKHEIM, É. (2013[1937]), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- FITZI, G. (2017), « Dialogue. Divergence. Veiled Reception. Criticism: Georg Simmel's relationship with Émile Durkheim », *Journal of Classical Sociology*, vol. 17, n° 4 p. 293-308.
- FITZI, G. (dir.) (2021), *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, Londres, Routledge.
- FITZI, G. et D. THOUARD (dir.) (2012), *Réciprocités sociales. Lectures de Simmel, Sociologie et sociétés*, vol. 44, n°2.
- FOURIER, C. (1823), *Sommaire du Traité de l'association domestique-agricole: ou, Attraction industrielle*, Paris, Bossange.

- FREYER, H. (1923), *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig, Teubner.
- HABERMAS, J. (1976), *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
- HARTMANN, N. (1949 [1933]), *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, de Gruyter.
- HARTMANN, N. (1960), « Begriff und Theorie des objektiven Geistes », *Die Philosophie des deutschen Idealismus II* (1929), Berlin, de Gruyter, p. 495-509.
- HEGEL, G. F. W. (2000[1817]), *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), W. BONSIEPEN et K. GROTSCH (dir.), Hambourg, F. MEINER (GW 13), p. 224-239.
- HEGEL, G. F. W. (1970[1830]), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. III*, in K. M. MICHEL et E. MOLDENHAUER (dir.), *Werke 10*, Francfort, Suhrkamp, p. 303-365.
- HEGEL, G. F. W. (1988) *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, p. 281-341.
- KARSENTI, B. (2006), *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann.
- KERVÉGAN, J.-F. (2019), « L'esprit objectif, aujourd'hui », dans *Explorations allemandes*, Paris, CNRS, p. 349-370.
- KREIS, G. (2010), *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin, Suhrkamp.
- KURT, R. (2004), *Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Constance, UVK.
- MANNHEIM, K. (1980), *Struktur des Denkens*, D. KETTLER, V. MEJA et N. STEHR (dir.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- MESURE, S. (1990), *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- MICHEL, J. (2017), *Homo interpretans*, Paris, Hermann.
- NISBET, R. A. (2000), *La tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- PAPILLOU, C. (2002), « Simmel, Durkheim et Mauss. Naissance ratée de la sociologie européenne », *Revue du MAUSS*, p. 300-327.
- QUÉRÉ, L. (1999), *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan.
- RAMMSTEDT, O. (1998), « Les relations entre Simmel et Durkheim dans le contexte de l'affaire Dreyfus », *L'Année sociologique*, vol. 48, n° 1, p. 139-162.
- RICOEUR, P. (1983), *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- RICOEUR, P. (1984), *Temps et récit. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- RICOEUR, P. (1985), *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- RODI, F. (1990), « Erkenntnis des Erkannten. August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften », in *Erkenntnis des Erkannten*, Francfort, Suhrkamp, p. 70-88.
- SCHOLTZ, G. (dir.) (2013), *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Freiburg, Alber.
- SIMMEL, G. (2002), *Gesamtausgabe 19. Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen. Mélanges de philosophie relativiste*, dans C. Papilloud, A. Rammstedt et P. Watier (éd.), Francfort/Berlin, Suhrkamp.
- SIMMEL, G. (1999), *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, dans H.-J. DAHME (éd.), Francfort/Berlin, Suhrkamp.
- SIMMEL, G. (1993), *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Band. 2*, dans A. CAVALLI et V. KRECH (éd.), Francfort/Berlin, Suhrkamp.
- SIMMEL, G. (1992), *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, dans H.-J. DAHME et D. P. FRISBY (éd.), Francfort/Berlin, Suhrkamp.
- SIMMEL, G. (1989), *Gesamtausgabe: Philosophie des Geldes*, dans D. P. FRISBY et K. C. KÖHNKE (éd.), Francfort/Berlin, Suhrkamp.
- SIMMEL, G. (2014 [1999]), *Georg Simmel: Gesamtausgabe. Band I-II*, O. RAMMSTEDT (éd.), Francfort/Berlin, Suhrkamp.
- SPAEMANN, R. (1959 [1998]), *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über G. L. Bonald*, Stuttgart, Klett.

- TAYLOR, C. (1998), *Les sources du moi, La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- THÉVENOT, L. (2012), « Des institutions en personne. Une sociologie pragmatique en dialogue avec Paul Ricœur », *Études ricœuriennes*, vol. 3, n° 1, p. 11-33.
- THOUARD, D. (2010), « Die Vergegenständlichung des Geistes. Simmels Hermeneutik der Objektivität », *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, n° 9, p. 327-339.
- THOUARD, D. et B. ZIMMERMANN (dir.) (2017), *Simmel, le parti-pris du tiers*, Paris, CNRS.
- THOUARD, D. (2020), *Herméneutiques contemporaines*, Paris, Hermann.



Les sciences humaines et sociales chez Gadamer : des sciences de formation ?

JANICE TRINH

Université de Montréal
j.trinh@outlook.com

EN QUOI CONSISTE LE PROJET D'UNE HERMÉNEUTIQUE des sciences humaines chez Gadamer et quelles leçons permet-il de tirer sur la place de l'herméneutique en sociologie ? Si l'herméneutique a traditionnellement été l'art d'interpréter les textes religieux et juridiques, Gadamer participe à l'élargissement de la discipline au-delà de sa fonction exégétique, en lui assignant un caractère universel : l'interprétation n'est plus seulement une méthode pour déchiffrer les textes obscurs, elle est inhérente à la compréhension en général. L'herméneutique des sciences humaines de Gadamer rejoint sur ce point l'anthropologie interprétative développée dans l'ouvrage *Homo interpretans* de Johann Michel, qui ne réduit pas l'herméneutique à sa dimension méthodologique et épistémologique, mais fait plutôt ressortir l'importance de l'interprétation dans l'ensemble des activités humaines (Michel, 2017). Nous aurons toutefois à marquer la différence entre le projet qui gouverne *Homo interpretans* et la position de Gadamer. Si Gadamer a plutôt tendance à fusionner la compréhension et l'interprétation, l'anthropologie de l'*homo interpretans* affirme que l'interprétation est une faculté universelle constitutive de l'homme sans toutefois prétendre qu'il a toujours besoin d'interpréter. Elle s'interroge surtout sur les conditions et les situations dans lesquelles l'interprétation devient nécessaire, c'est-à-dire « lorsque l'agent humain est confronté à une mécompréhension, à une rupture d'intelligibilité du sens

(d'une action, d'une parole, d'une situation, d'un texte...) » (Michel, 2017 : 44). En revanche, l'interprétation n'est pas mobilisée dans les situations routinisées et habituelles de la vie quotidienne, où la compréhension s'accomplit de façon spontanée et immédiate, « sans heurts ».

Or, pour Gadamer, l'interprétation n'est jamais un acte séparé de la compréhension, qui viendrait s'y ajouter après coup, dans un cadre purement épistémologique¹. Elle est plutôt la mise en *langage* de la compréhension, en laquelle celle-ci atteint une forme plus claire et explicite. Les principes de l'herméneutique gadamérienne s'étendent alors à toutes les sphères de l'expérience humaine, incluant celle des connaissances sociologiques, dont nous traiterons plus loin dans cet article. S'il consacre plus d'attention à d'autres disciplines dans son œuvre maîtresse, *Vérité et méthode*, parue en 1960, comme l'histoire et le droit, Gadamer manifestera un intérêt soutenu pour la sociologie au cours des années 1970, qui représentent pour ainsi dire « l'âge d'or » des articles sur l'herméneutique et la sociologie, dans le sillage de sa polémique avec Habermas, à laquelle nous accorderons une attention particulière. Tel que nous entendons le montrer à partir de Gadamer, l'interprétation est constitutive de l'activité du sociologue qui cherche à rendre compte d'un phénomène social, car comprendre, c'est toujours interpréter. La dimension herméneutique des sciences sociales devient particulièrement évidente lorsqu'on s'attarde à l'idée que le langage est le médium de l'expérience herméneutique chez Gadamer, c'est-à-dire l'horizon universel de la compréhension.

Dans une perspective gadamérienne, le monde vécu des agents sociaux est un monde de significations constitué de façon langagière : il s'articule, se structure et se transmet au moyen du langage ordinaire. En plus de déterminer l'objet de la sociologie, l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) caractérise aussi la pratique du scientifique, parce qu'il médiatise tout ce qui a trait à l'accès aux données et leur théorisation, au processus de recherche, à la présentation des résultats, aux discussions menées par la communauté des chercheurs, etc. Nous montrerons à partir de Gadamer que la compréhension qui se déploie en sociologie ne s'accomplit pas en dehors de la sphère du langage : elle se construit dans le mouvement même des paroles qui portent l'interprétation, ce qui signifie que le langage n'est pas toujours un obstacle au savoir sociologique. Nous aurons alors à mettre en question le modèle de la « compréhension à distance » du chercheur objectif qui devrait s'abstenir de penser le monde social à partir des catégories de l'entendement commun, exigence que l'on trouve d'une certaine façon chez Émile Durkheim (Durkheim, 2017 : 116), ainsi que Pierre Bourdieu : « Le langage pose un problème particulièrement dramatique au sociologue : il est en effet un immense dépôt de préconstructions naturalisées, donc ignorées en tant que telles, qui fonctionnent comme des instruments inconscients de construction » (Bourdieu, 1992 : 212). Nous verrons avec Gadamer que certaines « préconstructions » sont, au contraire, constitutives de la connaissance scientifique.

1. Soulignons toutefois que ceci n'est pas non plus présupposé dans *Homo interpretans*, qui reconnaît au contraire la double facette de l'interprétation, s'opérant à la fois à une échelle anthropologique et à une échelle épistémologique.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer cherche à repenser le fondement des sciences humaines en prenant appui sur différentes expériences de vérité, dont celles de l'œuvre d'art et de la rhétorique, qui ne reposent ni sur le modèle positiviste de la science moderne, puisqu'elles ne se laissent pas réduire à une objectivation scientifique, ni sur le paradigme subjectiviste de l'herméneutique psychologique de Dilthey, parce qu'elles outrepassent le vécu personnel de l'être singulier. En insistant sur l'aspect universel et ontologique de l'herméneutique, Gadamer défend l'idée selon laquelle les sciences humaines n'ont pas à se contenter de réfléchir sur les conditions de possibilité des connaissances scientifiques. Elles peuvent aussi connaître les choses elles-mêmes, c'est-à-dire le monde réel qui n'est pas l'apanage des sciences de la nature. Il est dès lors essentiel d'écarter les réceptions de Gadamer qui donnent une tournure relativiste à son herméneutique, comme celles de Vattimo (1997) et de Rorty (2018) qui estiment que tout est affaire d'interprétation, puisqu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de sa thèse sur l'être, présentée dans le dernier chapitre de *Vérité et méthode*.

Pour Gadamer, la compréhension relève moins de l'épistémologie au sens strict que d'une *révélation*, d'une *rencontre* ou d'un *dialogue* entre la chose à comprendre et celui qui comprend. Cette « révélation » ne se laisse pas seulement expliquer par des règles ou des méthodes spécifiques, parce qu'on ne sait pas toujours comment elle s'opère ni d'où elle advient, ce qui ne l'empêche pas d'être à l'origine de connaissances solides et rigoureuses.

Ainsi les sciences de l'esprit se rencontrent avec certains types d'expérience situés à l'extérieur de la science, avec l'expérience de la philosophie, avec celle de l'art et celle de l'histoire même. Ce sont tous des types d'expérience dans lesquels *une vérité se manifeste* qui ne peut être vérifiée par les moyens méthodologiques dont la science dispose (Gadamer, 1996 : 11-12, nous soulignons).

HÉRITAGE HUMANISTE ET VÉRITÉS DE FORMATION

Il est commun de constater que le concept moderne de science est profondément marqué par le modèle de la connaissance méthodique fourni par les sciences de la nature, qui s'est imposé à partir du ^{xvii}e siècle comme la seule voie d'accès aux connaissances objectives. Pour justifier la prétention à la vérité des sciences de l'esprit et leur permettre de rattraper leur « retard » vis-à-vis des sciences exactes, certains historiens et philosophes (dont Dilthey et Droysen, selon Gadamer) ont cherché à doter les sciences humaines d'une méthodologie propre, qui serait aussi rigoureuse que celles qui ont permis l'essor des sciences de la nature. Or, pour Gadamer, les sciences humaines, qu'il propose de fonder autrement, soit en mettant en question cette conception méthodologique de la vérité, ne sont ni inférieures ni en retard par rapport aux sciences exactes. Pour saisir le mode de connaissance propre aux sciences humaines, il faut cesser de leur imposer le modèle méthodique des sciences pures qui ne conviendrait pas au type de vérité qu'elles produisent, lequel relèverait d'un savoir d'un autre ordre.

Contrairement à ce que certains lecteurs de *Vérité et méthode* ont pu comprendre — ce fut notamment le cas d'Emilio Betti —, l'ouvrage ne propose pas une nouvelle méthode pour atteindre la vérité dans les sciences de l'esprit. Il dirige plutôt notre attention sur la question suivante : ces sciences ont-elles véritablement besoin d'une méthodologie stricte et rigoureuse pour prétendre à l'objectivité scientifique ? Il est important de noter que Gadamer critique moins l'idée de méthode comme telle, qu'il juge indispensable au travail des sciences humaines et naturelles, que le monopole qu'elle prétend exercer sur le domaine de la vérité. De manière plus précise, il veut faire ressortir l'*expérience de vérité* qui précède et détermine toute réflexion méthodique, c'est-à-dire l'événement (*Geschehen*) de la compréhension — ce qui nous arrive, par-delà notre vouloir et notre faire, quand on comprend. En un mot, pour Gadamer, l'expérience de vérité des sciences de l'esprit ne dépend pas exclusivement des méthodes qu'elles mettent en œuvre.

Sur quoi devrait-on fonder le caractère scientifique des sciences de l'esprit, si ce n'est sur une doctrine de la méthode ? Gadamer répond à cette question en empruntant une voie pour le moins surprenante, puisqu'il s'appuie d'abord sur les propos d'un théoricien des sciences pures, le physicien Hermann Helmholtz. Bien que sa contribution ne soit pas suffisante pour résoudre le présent problème, puisqu'elle reste entièrement sous l'emprise de l'idéal de méthode des sciences exactes, Helmholtz met néanmoins le doigt sur un élément crucial lorsqu'il décrit le caractère propre aux sciences humaines. Si les sciences méthodiques de la nature procèdent surtout par induction logique, les sciences humaines useraient plutôt d'une inférence inconsciente que Helmholtz nomme l'induction artistique-instinctive, dont l'exercice exige une espèce de tact (*Taktgefühl*) de la part du scientifique (l'historien, le philosophe, le sociologue), c'est-à-dire un certain doigté « qui nécessite le recours à des facultés de l'esprit qui sont d'un autre ordre », par exemple la sensibilité et l'empathie psychologique, la mémoire, l'imagination, l'expérience de vie et la reconnaissance d'autorités (voir Gadamer, 1996b : 21). Pour mettre en relief ce tact psychologique et la manière dont il s'acquiert, Gadamer part de l'héritage de l'humanisme et de ce qui constitue à son avis ses quatre « idées directrices », à savoir le *sensus communis*, la formation (*Bildung*), le jugement et le goût, auxquelles nous reviendrons sous peu. Nous verrons alors qu'une conscience instruite par l'herméneutique est une conscience bien *formée* qui se manifeste dans sa capacité de *juger* de ce qui est convenable ou non, laquelle requiert un certain *goût* pris en un sens moral et non esthétique, s'apparentant au bon sens ou au *sens commun*.

Pour rendre justice aux sciences humaines, qui ne bénéficient pas de la même estime auprès du grand public que les sciences de la nature, il ne faut pas exiger d'elles des méthodes qui les amèneraient à dominer le monde humain et social de la même manière que les sciences pures parviennent à maîtriser le monde de la nature. Car l'objet des sciences de l'homme relève d'un autre ordre, selon Gadamer : ce n'est pas un « objet » à proprement parler, que l'on peut poser devant soi et examiner d'un œil complètement neutre et détaché. Il s'agit plutôt de réalités auxquelles on appartient toujours déjà, à savoir la réalité humaine, sociale, culturelle et historique, dont la com-

préhension exige une certaine implication de la part du chercheur, qui doit souvent se servir de son propre jugement pour interpréter les phénomènes humains et sociaux, jugement qui implique un savoir moral, tel que nous le verrons sous peu. On peut dès lors se demander si l'idéal scientifique de recherche et de méthode est approprié pour rendre compte de l'objet de la sociologie. Il est indubitable qu'il existe des régularités dans le monde social et humain qui permettent une certaine contrôlabilité des données en sciences humaines — bien qu'elle « concerne plus les matériaux que les conséquences qui en sont tirées », c'est-à-dire leur interprétation particulière —, mais peut-on pour autant leur appliquer le concept de recherche, lequel implique en tout premier lieu « la découverte du nouveau, du jamais su, l'ouverture d'un chemin sûr conduisant à ces nouvelles vérités et pouvant être contrôlé par tous » (Gadamer, 1996a : 64) ? Découvrir continuellement de nouvelles connaissances ne semble intervenir ici qu'en second lieu, souligne Gadamer. Tel qu'il nous le fait remarquer, tout savoir novateur se rattache à un élément de tradition qui l'a préparé et rendu possible. C'est pourquoi les classiques occupent une place centrale dans les sciences herméneutiques : les grandes œuvres qui ont marqué les sciences de l'homme depuis l'Antiquité continuent de nous faire (re)découvrir des aspects de la réalité humaine, sociale et historique, qui ne se « suppriment pas purement et simplement les uns les autres, au cours du progrès de la recherche » (Gadamer, 1996b : 305).

Au lieu de fonder le caractère scientifique des sciences humaines sur l'esprit méthodologique de la recherche, comme s'il représentait le seul mode de savoir, Gadamer propose de les comprendre à partir de leur terre originelle : la tradition de l'humanisme. Héritières des *humaniora*, les sciences humaines contemporaines sont pourtant de plus en plus coupées de leurs racines humanistes, en particulier la sociologie, où cette tradition demeure largement méconnue et oubliée, lorsqu'elle n'est pas explicitement rejetée². En quoi la réhabilitation des idées humanistes est-elle fondamentale pour la mise en œuvre d'une sociologie herméneutique ? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord nous pencher sur le sens initial des concepts humanistes aujourd'hui oubliés, ce qui nous conduira entre autres au constat suivant : en tant que science humaine, la sociologie est d'abord appelée à produire des vérités de *formation*, c'est-à-dire des connaissances qui forment l'esprit de l'homme et le monde dans lequel il vit, ce qui signifie qu'elle doit engager une réflexion fondamentale sur le monde social dans son ensemble et éviter d'enquêter exclusivement sur des phénomènes isolés et objectivés.

Il est primordial de situer les sciences humaines dans la tradition humaniste, car le concept de *Bildung* (1), qui y occupe une place centrale, est l'élément naturel de ces sciences qui sont d'abord des sciences de formation (*Bildungswissenschaften*) : les vérités qu'elles transmettent forment et transforment l'être humain, parce qu'elles déve-

2. Par exemple dans les *postcolonial studies*, pour lesquelles cette tradition est l'expression d'une domination « blanche » sur les représentations du savoir. D'autres auteurs se méfient aussi de l'héritage moderne occidental, conçu de façon unidimensionnelle comme dualisme amenant à la domination, par exemple Bruno Latour (*Nous n'avons jamais été modernes*, 2007) et Donna Haraway (*Manifeste Cyborg*, 2007).

loppent son intelligence, ouvrent ses horizons et lui procurent une direction morale et une sagesse de vie. Pour comprendre en quoi ce type de savoir se distingue du savoir méthodologique et vérifiable des sciences exactes, il est essentiel de rappeler que le terme *Bildung* (que l'on peut traduire par les notions d'éducation ou de culture) s'accompagne originellement d'une nouvelle affirmation de la dignité humaine qui s'enracine dans la tradition biblique, où il est écrit que Dieu a créé l'homme à son image (*imago Dei*). En effet, l'idéal humaniste de l'éducation repose sur l'idée que l'homme peut s'élever au divin par la culture — « édifier en lui-même l'image de Dieu qui a présidé à sa création » (Gadamer, 1996b : 27) — et par là, s'améliorer ou devenir meilleur, c'est-à-dire meilleur que ce à quoi le voue sa nature première, « animale ». Partant du principe que l'homme n'est pas par nature ce qu'il est appelé à être, l'humanisme classique valorise l'éducation (l'enseignement de la lecture, de l'écriture, etc.) et surtout l'apprentissage des arts libéraux, qui permettent à l'humain en tant qu'être doté d'un esprit de s'élever à l'universel, au-dessus de l'immédiat et du naturel, et de cultiver son âme, comme chez Cicéron notamment (*cultura animi*). En le faisant à sa ressemblance, Dieu aurait transmis à l'homme son pouvoir créateur, et par là, la capacité de façonner son propre monde, le monde social des mœurs et des institutions, et de se modeler lui-même par l'éducation, laquelle est appelée à se refléter dans son comportement et sa vie pratique. Or, les sciences de l'esprit, que Gadamer appelle parfois des sciences morales, en tant qu'elles ont pour objet « l'homme et ce qu'il sait de lui-même », ne produiraient-elles pas un savoir de cette sorte, c'est-à-dire « un savoir qui concerne la façon de se produire soi-même » (Gadamer, 1996b : 336-337) ?

Le tact psychologique introduit plus haut est justement affaire de formation, car la conscience du scientifique qui met en pratique un tel tact est une conscience préalablement formée, c'est-à-dire capable de voir au-delà de ce qui est près et immédiatement donné, et ouverte à l'altérité de perspectives différentes et plus générales que la sienne. En élargissant nos horizons par l'apprentissage de l'histoire, des lettres et de l'art, la *Bildung* nous amène à développer une *sensibilité*, un certain « sens » des choses qui nous aide à mieux saisir leur signification profonde. Pour comprendre telle ou telle société, il est essentiel que le sociologue ait un certain sens historique — qu'il sache instinctivement « ce qui en un temps est possible ou ne l'est pas » (Gadamer, 1996b : 33) — ainsi qu'un sens esthétique qui lui permette non seulement d'apprécier et de distinguer le beau du laid, mais aussi de savoir ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, de démêler le juste et l'injuste. La conception gadamérienne des sciences herméneutiques accorde moins d'attention à l'exigence de neutralité axiologique (Weber, 2003) que d'autres approches en sociologie, car le bon jugement de l'interprète se reflète aussi dans ses jugements de valeur, dans son habileté à discriminer le bien du mal. Comme nous allons le voir avec les trois autres concepts humanistes (le sens commun, le goût et le jugement), ce tact, que Helmholtz rapproche de l'intuition d'un artiste, ne se réduit pas pour autant à un simple sentiment ou à l'irrationalité de l'inconscient. Il s'agit du mode de connaissance des sciences de l'esprit, de ce par quoi elles peuvent prétendre à la vérité.

Ce tact peut aussi être défini à partir du concept de *sensus communis* (2) ou de bon sens, thématiqué notamment par Giambattista Vico dans *La science nouvelle* : « Le sens commun est un jugement *sans aucune réflexion*, senti en commun par tout un ordre, par tout un peuple, par toute une nation ou par le genre humain tout entier » (Vico, 2001 : 89, nous soulignons). Sa dimension préréflexive ne lui enlève toutefois pas sa vérité, car il est adéquat de s'y référer pour déterminer ce qu'il faut faire dans une situation donnée : « L'arbitre humain, très incertain de nature, *devient certain et déterminé avec le sens commun* des hommes relativement aux nécessités ou utilités humaines, qui sont les deux sources du droit naturel des *gentes* » (Vico, 2001 : 88, nous soulignons). En ce sens, l'appel de Gadamer au sens commun se rattache étroitement au thème aristotélicien de la *phronesis*, si cher à ses yeux, c'est-à-dire au savoir pratique qui est orienté vers la situation concrète, parce que les hommes font usage du sens commun pour décider de ce qu'il faut faire et pour justifier ce qu'ils ont fait dans telle ou telle circonstance. C'est un sens du vrai et du bien (*das Rechte*) qui échappe à la conception méthodologique d'un savoir procédant de raisons et que Gadamer associe plutôt à l'art de distinguer ce qui est convenable de ce qui ne l'est pas. C'est aussi un sens de *ce qui est bon* pour la vie en commun, et pas seulement pour soi-même : celui qui a du sens commun sait ce qui fonde le bonheur des hommes et la cohésion d'une société, comme le note Gadamer avec Oetinger (voir Gadamer, 1996b : 45). Or, ce savoir du bien commun est porteur de vérité, pas au sens de ce qui est assuré méthodiquement et fondé à tous égards, mais au sens de ce qui est *vraisemblable*, de ce que la communauté admet comme vrai et juste. Prises sous cet aspect, les vérités morales et historiques du sens commun nous procurent une sagesse pratique qui nous amène à transcender la particularité — spécialement la nôtre. Selon nous, le sociologue ne peut pas se passer de cette forme d'instinct (ou de tact) qui comporte une fonction herméneutique, aussi bien pour sa propre insertion dans la société que pour sa pratique scientifique. Cette intuition s'acquiert et se développe par la vie en commun et par l'éducation, d'où l'importance des modèles éthiquement exemplaires et des études classiques pour la formation du bon sens — ces dernières tendent toutefois à disparaître à l'époque contemporaine, ce qui peut poser un problème pour l'avenir des sciences humaines. En effet, les sciences de l'esprit participent traditionnellement à la production du *sensus communis*, en particulier l'histoire, dans la mesure où celle-ci fournit des exemples probants de ce qui est juste et séant dans les affaires humaines et de ce qui ne l'est pas. La position de Gadamer s'éloigne ainsi de la posture méthodologique mise en avant par Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron dans *Le métier de sociologue* (Bourdieu, P., J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron, 2006 : 125), parce qu'elle n'exige pas une rupture épistémologique stricte entre l'interprétation sociologique et le sens commun, lequel « commande de manière décisive l'objet de ces sciences, l'existence morale et historique de l'homme, telle qu'elle prend forme dans ses actions et ses œuvres » (Gadamer, 1996b : 39). Remarquons toutefois que Gadamer sait bien que le sens commun peut parfois errer et être jugé aberrant. Comme on le verra plus loin avec la question du préjugé, Gadamer insiste sur

l'importance de constamment réviser ses préconceptions et de les mettre à l'épreuve de la réalité. L'idée n'est pas de remplacer le savoir scientifique par un ensemble de lieux communs, mais de reconnaître que *les connaissances méthodologiques ne sont pas suffisantes pour comprendre l'objet des sciences humaines* dans toute sa spécificité et que les vérités du sens commun nous dévoilent aussi des aspects essentiels de cet objet.

Par ailleurs, les enseignements et les vérités que l'on tire de l'histoire, de la philosophie et de la littérature amènent l'être humain à affiner son jugement (3), en développant sa capacité de juger du bien et du juste, ce qui signifie aussi faire preuve de bon sens. Notons que dans la tradition humaniste, le jugement ne se réduit ni à l'usage de règles méthodologiques ni au pouvoir de subsumer un particulier sous un universel. Il s'agit d'abord d'un sens moral qui évoque un idéal de sagesse et qui se manifeste chez celui qui sait apprécier les choses. Pour montrer qu'il s'agit d'un vrai mode de connaissance et non d'une appréciation subjective, Gadamer rapproche le concept de jugement, saisi comme une faculté des sens, de l'idéal humaniste du goût (4), ce qui peut à première vue sembler étrange car on a tendance à oublier que le bon goût avait initialement une portée cognitive et morale. En effet, avant que Kant et ses successeurs, en particulier Schiller, ne lui donnent un sens subjectif et esthétique, le goût avait une prétention à l'objectivité, puisqu'il était reconnu comme quelque chose d'universellement partagé. En réhabilitant l'ancien concept de goût, Gadamer met en évidence l'entente fondamentale qui existe entre les membres d'une société malgré les conflits et les oppositions qui les divisent dans la mesure où le goût humaniste relève du sens commun. En d'autres mots, il ne s'agit pas du « bon goût » esthétique, mais d'un sens moral que tous les hommes ont en commun³.

On pensera ici à la critique contemporaine de l'idéal du jugement esthétique et à son nivellement tendancieux comme un pur élément de distinction (capital social et culturel). Pourtant, l'idéal d'une société de la culture (*Bildungsgesellschaft*) qui caractérise les humanités est aussi un idéal démocratique, parce qu'il s'oppose originairement à la société fondée sur la noblesse de sang, étant donné que le goût (comme savoir moral) est quelque chose que l'on peut cultiver, indépendamment de toute condition sociale, par l'éducation. Dans le contexte de nos démocraties de masse, une société fondée sur l'idéal de culture se traduit notamment par un accès universel au savoir et

3. L'universalité de ce savoir pratique se manifeste chaque fois que les membres d'une société sont collectivement indignés (voire « dégoûtés ») face à une injustice ou à un geste d'une violence inouïe. Ce qu'il faut surtout retenir de la réhabilitation des concepts directeurs de l'humanisme est que le jugement individuel (et donc la capacité de penser par soi-même, suivant la formule de Kant) se développe dans un rapport constitutif au sens commun et aux traditions. À l'ère technologique où nous confions de plus en plus nos décisions à l'expert, il est essentiel de réhabiliter l'appel de Kant, soit d'avoir le courage d'utiliser son propre jugement. C'est cette responsabilisation de soi que Gadamer valorise avec l'idéal de *Bildung*, c'est-à-dire le fait de développer une sagesse pratique qui permet d'exercer son jugement individuel et de prendre des décisions par soi-même (voir Gadamer, 2003 : 148-150). Notons au passage que Gadamer pense les possibilités d'une critique de la culture avec le concept même de culture : la *Bildung* permet de mettre à distance ses préjugés et de développer une certaine vigilance envers les traditions et les valeurs de la société. L'idéal d'une société de culture aspire à édifier un pouvoir de jugement commun (*sensus communis*), lequel est indispensable à toute critique sociale.

à l'éducation. Pour Gadamer, l'éducation repose sur l'*espoir* que l'homme élargisse ses horizons et détourne le regard de ses intérêts particuliers, afin qu'il soit amené à se soucier de la communauté et à être à l'écoute de l'autre (voir Gadamer, 1999 : 35). D'ailleurs, l'homme cultivé n'est pas celui qui collectionne les connaissances et affiche la supériorité de son savoir face aux autres. Il sait au contraire prendre un certain recul relativement à son propre point de vue, et sait admettre comme plausible celui des autres. Or, celui qui fait preuve de bon goût ou d'un bon jugement détient un authentique savoir, insiste Gadamer. En effet, le jugement moral est un savoir ferme et certain, voire évident : c'est avec la plus grande assurance que l'on dit d'une action qu'elle est indécente ou de mauvais goût. Un tel jugement implique une prétention à un accord universel, ce qui fait du goût un « phénomène social de premier ordre » et non une affaire de préférences personnelles.

Bien qu'il ne relève pas d'une démonstration logique, le tact exercé par l'interprète qui cherche à saisir le sens d'un phénomène sociologique est un mode de connaissance légitime, notamment parce qu'il exige une *distanciation* par rapport aux inclinations et champs d'intérêt personnels, laquelle est intrinsèque aux concepts humanistes présentés plus haut. Ceci peut être difficile à comprendre pour nous qui tenons généralement le jugement et le goût pour des phénomènes subjectifs qui n'ont rien de scientifique. Gadamer tient Kant pour responsable de ce revirement qui a été funeste pour les sciences humaines, lesquelles ont alors été coupées de leur terre d'origine, l'humanisme, et par là même, de leur prétention à la vérité.

LE JUGEMENT ESTHÉTIQUE EN SOCIOLOGIE

En jetant les fondements de l'esthétique, qu'il érige du même coup en sphère autonome — séparée du « monde réel », considéré comme l'apanage des sciences pures —, Kant aurait non seulement contribué à discréditer les concepts humanistes de jugement et de goût, relevant désormais de l'esthétique (que ses successeurs réduiront au vécu subjectif du génie et à l'irrationalité de la vie), mais il aurait aussi placé les sciences humaines devant une alternative dramatique qui est venue sceller l'hégémonie de la méthodologie scientifique sur le domaine de la vérité. Elles doivent dorénavant se comprendre ou bien à partir du modèle épistémologique des sciences exactes, ou bien à partir d'un modèle plus esthétique qui s'accompagne d'une perte de vérité — ce fut implicitement le cas de l'historicisme, où les phénomènes historiques, par exemple les œuvres d'art, sont compris comme des expressions d'une époque ou de l'*Erlebnis* (l'expérience vécue) d'un auteur.

Il importe de souligner que Gadamer critique l'esthétisation et la psychologisation des sciences humaines que l'on trouve chez Dilthey, car contrairement à ce que celui-ci prétend, comprendre, ce n'est pas se transporter dans l'esprit d'un auteur ou recréer son vécu originel, c'est plutôt *participer d'une vérité* qui nous forme et nous transforme. Plus précisément, pour Gadamer, l'événement de la compréhension est une rencontre entre celui qui comprend et la chose à comprendre, où ce dernier est « saisi » et transformé par ce qu'il découvre. Pour rendre compte de ce qui nous *arrive* lorsqu'on

comprend, Gadamer part d'une Ontologie de l'œuvre d'art afin de dégager, à même l'expérience de l'art, un concept de vérité (la vérité de l'œuvre d'art) qu'il élargira ensuite à l'ensemble de l'expérience herméneutique, dont le mode de travail des sciences humaines. Nous aurons ensuite à déterminer si le concept de vérité que Gadamer tire de son ontologie de l'œuvre d'art peut aussi être appliqué au champ de la sociologie.

Dans sa critique de la conscience esthétique, Gadamer défend l'idée selon laquelle toute œuvre d'art transcende l'imagination du génie créateur et se rapporte de manière essentielle au monde réel — par contraste avec l'autonomie de la sphère esthétique qui créerait un monde abstrait (voire irréel) d'illusions, lequel serait entièrement coupé de la réalité et des questions de vérité. Parce qu'elle renvoie au-delà d'elle-même, à la chose qu'elle représente, l'œuvre d'art nous fait découvrir et connaître une réalité qui surpasse le vécu personnel de l'artiste. Plus encore, la chose représentée dans une œuvre réussie recevrait un « gain de réalité » ou, suivant l'expression de Gadamer, un « surcroît d'être », au sens où l'art saisit et fait ressortir l'essence des choses, il « nous dit » quelque chose de vrai sur celles-ci. Le mode de travail des sciences humaines et sociales n'impliquerait-il pas aussi une telle expérience exacerbée de la réalité ? Dit autrement, est-ce que l'interprétation qui est à l'œuvre en sociologie, notamment dans la présentation (*Darstellung*) de données statistiques et dans l'analyse qualitative de discours ou de pratiques sociales, procurerait un surcroît d'être aux phénomènes étudiés, dans la mesure où elle ne se réduit pas à la subjectivité de l'interprète (à sa propre vision des choses), mais vise à faire ressortir *ce qui est* ? C'est une thèse que nous pouvons avancer à partir de Gadamer, car selon lui, l'advenir de la compréhension met en jeu l'horizon de l'interprète et celui du phénomène à comprendre, lequel *s'impose* à la subjectivité de l'interprète. Ce dernier doit *se laisser dire quelque chose* par l'objet qui lui *révèle* son sens au cours de leur « rencontre » (ou de leur « dialogue »), sens qu'il cherchera à saisir et à faire ressortir en forgeant des concepts, en rédigeant des articles scientifiques, des monographies, etc. (où le phénomène en question reçoit un surcroît de réalité). Dans cette optique, l'interprète n'est pas un « chercheur objectif » qui comprendrait seulement à distance, parce que le sens de l'objet qu'il accueille dans le jeu de la compréhension forme et transforme son être intérieur, c'est-à-dire qu'il change sa vision des choses, l'élève intellectuellement et élargit ses horizons. Il est opportun de partir de l'expérience de l'art pour décrire l'effet transformateur de la compréhension sur l'interprète.

Pour mettre en lumière ce qui se produit dans l'expérience de l'art et, plus largement, dans l'advenir de la compréhension, Gadamer fait du concept de *jeu* le fil conducteur de son analyse ontologique, où il n'est plus seulement envisagé comme une libre activité de la subjectivité de l'artiste (comme chez Kant et Schiller). Chez Gadamer, le concept de jeu désigne plutôt quelque chose qui dépasse la subjectivité participante et l'entraîne dans sa réalité supérieure. Ces considérations sont cruciales pour comprendre le caractère objectif de l'implication personnelle du sociologue dans le procès de la connaissance. Pour Gadamer, une œuvre d'art réussie opère une double transformation : *celle de la chose* qu'elle représente, dont elle fait ressortir le sens et

l'être durable, et *celle du spectateur* qui participe à la réalisation du sens de l'œuvre alors même qu'il est changé par celle-ci, dans la mesure où elle lui fait découvrir de nouveaux aspects de la réalité et lui permet de se développer intellectuellement et moralement, elle élargit ses horizons. En prenant part au jeu de la compréhension, celui qui interprète un texte, une œuvre d'art ou un phénomène social *présente le sens* d'une chose ou d'une réalité, lequel s'impose à lui (il n'est pas qu'un pur produit de sa pensée) et le transforme. L'analogie de l'expérience de l'art permet de mettre en relief l'effet transformateur des sciences humaines dans la vie de l'homme : « Ce qui les distingue dans l'ensemble des sciences, c'est que leurs connaissances prétendues ou réelles déterminent directement les affaires humaines dans la mesure où elles se transposent d'elles-mêmes dans l'éducation et la formation humaines » (Gadamer, 1996a : 71). De manière semblable au spectateur grec qui n'assiste jamais à une tragédie de façon détachée ou entièrement « à distance », car il y est émotionnellement engagé, le sociologue est immédiatement impliqué dans ce qu'il connaît, soit le monde social et humain.

LA SOCIOLOGIE HERMÉNEUTIQUE, UNE SCIENCE DE FORMATION

Tel que nous souhaitons le montrer à partir d'une perspective gadamérienne, il est possible de penser la sociologie comme une science de formation qui aspire à former l'homme et le monde qu'il habite, bien qu'elle ne s'en rende pas toujours compte. Cette idée était pourtant centrale à la naissance de la discipline, notamment chez Durkheim (malgré sa prétention positiviste), qui cherchait à produire une connaissance objective du monde humain visant une « transformation méliorative de l'homme et de la société », comme le note Wiktor Stoczkowski, et continue d'être implicitement déterminante dans les approches théoriques plus récentes qui voudraient, par exemple, émanciper la culture de ses structures oppressantes (Stoczkowski, 2019 : 25). Selon ce dernier, à l'époque de Durkheim, les sciences sociales naissantes auraient repris du christianisme l'idée que le monde humain serait atteint d'un mal foncier, « produit par des accidents historiques qui ont perturbé l'ordre naturel des choses », et avaient pour tâche de diagnostiquer ce mal pour un jour l'abroger (Stoczkowski, 2019 : 17-18). Suivant cette thèse, les sciences sociales reposeraient à l'origine sur une ambiguïté radicale entre une tendance positiviste et une tendance humaniste. En ce sens, bien que ce soit de manière latente, la sociologie renfermerait initialement une doctrine du salut, perpétuant ainsi l'idéal de formation des *humaniora*. En effet, si l'on suit le raisonnement de Stoczkowski, la sociologie durkheimienne se situerait dans la continuité de l'humanisme, parce qu'elle fournirait à l'être humain une orientation générale dans l'existence, c'est-à-dire une « vision du monde » et de la société où l'homme occupe une place déterminée, ainsi qu'une direction morale, en tant qu'elle « doit lui inculquer le sens du devoir, du sacrifice désintéressé, du dévouement généreux pour le collectif » (Stoczkowski, 2019 : 138). Une fondation herméneutique de la sociologie devrait accentuer et assumer cette vocation, soit chercher à comprendre la société, ses besoins et ses aspirations, afin de lui fournir une direction déterminée, tout en maintenant une posture d'humilité, de manière à contrebalancer l'autre tendance fondamentale des

sciences sociales (qui prend le pas sur la précédente), à savoir la volonté de décrire objectivement les phénomènes sociaux avec des théories empiriquement fondées. En effet, une sociologie herméneutique doit assumer son ancrage dans la tradition humaniste, ce qui signifie qu'elle doit reconnaître qu'elle produit un savoir dans lequel le chercheur est impliqué, un « savoir de soi » comme chez Aristote, dont l'objet est l'action humaine et la société. Dans cette optique, il n'est pas suffisant d'examiner cet objet à distance, en employant seulement une méthodologie positiviste semblable à celle utilisée dans les sciences de la nature. Le sociologue l'étudie plutôt à partir de sa propre situation historique et sociale qui influence sa démarche scientifique, sans qu'il en soit toujours conscient. Un effort de réflexivité sur la connaissance de ses propres présupposés historiques, culturels et sociaux doit alors accompagner l'exercice de l'analyse sociologique.

En un mot, pour Gadamer, le mode de travail des sciences humaines et sociales se fonde sur une expérience de vérité qui est susceptible d'atteindre les hommes et de les transformer. C'est pourquoi elles « ne peuvent échapper à la responsabilité qui tient à l'efficace qu'elles exercent [...] par le biais de la famille et de l'école », soit « une influence directe sur l'humanité de demain » (Gadamer, 1996a : 70). Compte tenu de cette responsabilité, il est primordial que le théoricien des sciences sociales ait une conscience adéquatement formée, c'est-à-dire ouverte aux perspectives les plus diverses et avertie de sa propre finitude. Gadamer s'inspire ici d'Aristote qui fonde la méthode de sa philosophie pratique sur l'éducation et la maturité, dans la mesure où « théoriser sur les obligations pratiques et politiques exige une habitude ou une orientation morale stable, qui nous empêcherait d'oublier la connexion entre les généralités et les situations concrètes et contraignantes de la vie pratique et politique » (Gadamer, 1975 : 312, nous traduisons).

En faisant appel à l'expérience de l'art, et en particulier aux arts interprétatifs, Gadamer fait ressortir la structure circulaire de la compréhension, qui implique un va-et-vient constant entre le tout et les parties — celui qui interprète un morceau de piano, par exemple, a un savoir préalable de l'ensemble de la pièce au moment où il la joue. En sciences sociales, cette circularité du comprendre se traduit par l'idée qu'il n'y a pas d'interprétation sans compréhension préalable. Nous allons partir du cercle herméneutique de Gadamer afin de montrer que le sociologue a toujours une compréhension préalable de son objet et que celle-ci est une précondition de sa démarche scientifique. Nous verrons alors que l'interprétation qui se déploie en sociologie s'accomplit sur un fond de tradition, dans la mesure où celle-ci fournit à l'interprète les anticipations nécessaires à toute compréhension.

Gadamer reconnaît qu'un texte ou une chose peut donner lieu à plusieurs interprétations possibles, au même titre qu'une œuvre d'art, mais cette absence d'objectivité univoque ne signifie pas que toute interprétation est arbitraire, car celle-ci aspire toujours à une compréhension adéquate du sens de la chose ou du texte (sa *vérité*⁴). C'est

4. Cette conception de la vérité comme d'une adéquation entre l'interprétation et la chose interprétée fait ressortir la dimension phénoménologique du cercle herméneutique de Gadamer, qui est indisso-

cette *compréhension adéquate* qui est visée dans le va-et-vient entre les préconceptions de l'interprète, héritées des traditions auxquelles il appartient, et la chose qu'il s'agit de comprendre.

LE CERCLE HERMÉNEUTIQUE : PRÉJUGÉ, TRADITION ET HISTORICITÉ DE LA COMPRÉHENSION

Il peut à première vue sembler curieux de fonder l'objectivité des sciences humaines sur une telle référence au domaine de l'art. Outre le concept de jeu, la réappropriation gadamérienne du cercle herméneutique est une autre voie par laquelle Gadamer nous montre que l'interprétation n'est pas qu'un acte de la subjectivité. Lorsqu'il s'efforce de comprendre un texte ou un phénomène de la vie sociale, le philologue ou le sociologue a déjà un savoir préalable de son objet : il l'appréhende à partir d'attentes de sens puisées dans son rapport propre et antérieur à ce dernier. Or, une telle précompréhension de l'objet, marquée, notons-le, « par l'empreinte de la tradition déterminante dans laquelle se tient l'interprète et par les préjugés qui s'y sont formés » (Gadamer, 1995 : 110), est une *condition de possibilité de toute compréhension*. Gadamer suit ici son maître Heidegger qui met en valeur la structure d'anticipation de la compréhension, comme catégorie fondamentale de l'existence du *Dasein*, qui est un « être de compréhension ». S'il reconnaît l'importance d'éliminer les préjugés faux, Gadamer rejette les théories de l'interprétation qui cherchent à surmonter *toutes* les préconceptions de l'interprète comme si elles représentaient de purs obstacles à l'objectivité scientifique, car selon lui, les préjugés *légitimes* ouvrent au contraire l'accès à la connaissance.

Il importe de noter que le cercle du comprendre en tant qu'existential n'est plus un cercle méthodologique qui se limiterait, comme dans l'herméneutique traditionnelle, à un ensemble de règles techniques permettant d'interpréter correctement les textes. Il est dès lors possible d'étendre la structure circulaire du comprendre, *au-delà de l'interprétation des textes*, à tous les secteurs de la connaissance humaine dont celui de la sociologie, considérant le caractère universel de l'herméneutique de Gadamer. En un mot : il n'y a pas de compréhension sans anticipation. En appliquant la structure circulaire du comprendre au domaine des sciences sociales, nous voyons mieux en quoi elles produisent un savoir de soi, dans la mesure où le cercle herméneutique fait ressortir la double appartenance de l'interprète *à son objet et aux traditions*. Notons que Gadamer ne propose pas une méthode des sciences historiques (comme le fait par exemple Schleiermacher). Son herméneutique vise plutôt à rendre justice à l'historicité de la compréhension, en montrant que celle-ci est toujours guidée par des anticipations constitutives, léguées par la tradition.

Ainsi ce qui donne corps et sens à l'appartenance, c'est-à-dire au facteur de la tradition dans l'attitude historico-herméneutique, c'est la possession commune de préjugés fondamentaux et porteurs. L'herméneutique doit partir de l'idée que quiconque veut

ciable de sa thèse sur l'être et sur le caractère langagier de la compréhension — le sens des choses *se manifeste* dans le mouvement du langage (ou de l'interprétation).

comprendre a un lien à la chose qui s'exprime grâce à la transmission, et qu'il relaie spontanément ou de propos délibéré la tradition à partir de laquelle la transmission prend la parole. (Gadamer, 1996b : 317)

Il est frappant de voir à quel point cette conception du mode de connaissance des sciences humaines contraste avec les principes mis en avant dans certaines branches de la sociologie, par exemple les théories de la domination qui identifient tradition et violence ou l'esprit méthodique qui exige que l'enquêteur mette à distance ses préopinions, parce qu'elles constitueraient de purs obstacles épistémologiques. Dans le même ordre d'idées, bien qu'il reconnaisse l'importance de forger des concepts qui visent à toujours mieux saisir le sens des choses, Gadamer privilégie l'emploi des mots du langage ordinaire pour rendre compte des phénomènes humains et sociaux, à la différence du Durkheim des Règles de la méthode sociologique qui prétend éviter l'emploi de concepts qui n'ont pas été « scientifiquement constitués » (Durkheim, 2017 : 124)⁵. Au lieu de chercher à toujours créer de nouveaux mots, que ce soit à des fins scientifiques ou pour émanciper la réflexion sociologique des catégories prédéterminées du langage, Gadamer nous amène à apprécier la langue telle que nous l'avons reçue par la tradition, avec ses représentations et ses schématisations propres (tout en reconnaissant sa plasticité et son caractère vivant), parce que le sens des choses ne se manifeste pleinement que dans le mouvement de nos paroles (Volpi, 2004 : 441). Le langage est le « lieu » de l'interprétation, son médium fondamental — on ne peut donc pas l'écarter de l'activité interprétative de l'homme de science. S'ils occupent une fonction de connaissance, les préjugés de l'interprète ne sont évidemment pas tous adéquats et légitimes. Pour juger de leur validité et assurer la scientificité de l'entreprise herméneutique, l'interprète a pour tâche de mettre ses préjugés à l'épreuve des *choses mêmes* : « Toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard “sur les choses mêmes” » (Gadamer, 1996b : 287). En d'autres mots, il faut soumettre ses anticipations de sens à une révision constante, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la chose qu'il s'agit de comprendre, ce qui oblige le sociologue à rectifier ou à abandonner ses constructions conceptuelles si les faits leur apportent un démenti.

Si le jeu de la compréhension requiert la participation de l'interprète et non un effacement de soi-même ou une « neutralité quant au fond », il faut toutefois souligner que Gadamer met moins l'accent sur le pôle du sujet que sur celui de *la chose qui se présente* dans l'interprétation. Pour saisir le sens d'une chose sans lui imposer dès le départ des présupposés (erronés) susceptibles de déformer la compréhension, l'inter-

5. Durkheim exclut tout recours à des prénotions, puisque le sociologue doit se mettre « dans l'état d'esprit où sont physiciens, chimistes, physiologistes, quand ils s'engagent dans une région, encore inexplorée, de leur domaine scientifique » (Durkheim, 2017 : 78). On s'aperçoit ici de la tendance positiviste de Durkheim, qui rend ambigu son intérêt pour l'édification d'une nouvelle morale sociale. De manière analogue aux autres faits sociaux, le fait moral ne peut pas être traité comme une « chose matérielle » que le chercheur objectif connaîtrait « du dehors », contrairement à ce que prétend ici Durkheim (Durkheim, 2017 : 75-76). La sphère éthique est plutôt l'élément dans lequel nous baignons et qui toujours déjà nous porte.

prête doit s'aviser autant que possible de ses préjugés personnels, ce qui est en soi une tâche difficile puisqu'un préjugé est par définition inconscient. Faire l'effort de développer une conscience expresse de ses préconceptions est néanmoins nécessaire pour accueillir l'altérité de l'objet et être prêt à se laisser dire quelque chose par celui-ci — il faut lui donner la possibilité d'opposer sa vérité aux attentes de l'interprète. Bien qu'il ne puisse pas se départir de ses préconceptions, un sociologue formé à l'herméneutique doit donc s'efforcer de ne pas projeter ses propres convictions sur les phénomènes sociaux et historiques. Ces considérations nous amènent à mettre en question la dépréciation, évoquée précédemment, de l'humanisme et des œuvres classiques perçues comme l'expression d'une domination occidentale, notamment, sur les représentations du savoir. D'un point de vue herméneutique, l'homme contemporain aurait plutôt pour « tâche constante de réfréner l'assimilation hâtive du passé à [ses] propres attentes de sens » (Gadamer, 1996b : 327), parce que juger les œuvres ou les événements historiques à partir des normes du présent exclusivement l'empêcherait d'être pleinement réceptif aux choses et d'entendre ce qu'elles ont à nous dire, étant donné qu'il resterait enfermé dans le cercle de ses propres préconceptions. En d'autres mots, il faut chercher à atteindre un juste équilibre entre la mise en jeu de ses préjugés, en tant que conditions de possibilité de la compréhension, et l'ouverture à l'altérité de l'objet⁶.

Revenons sur l'aspect provocateur de l'herméneutique pour la science sociologique, qui se donne pour tâche de déconstruire les préjugés et les fausses évidences du sens commun. Gadamer affirme plutôt que toute compréhension se déploie sur un fond de tradition (qui est néanmoins en constante formation). Plus précisément, l'appartenance positive de l'interprète à des traditions tient au fait qu'elles ne sont pas seulement une source d'opinions et d'idées reçues erronées : elles sont aussi porteuses de représentations adéquates de la réalité humaine, qui constituent ce que Gadamer appelle des préjugés légitimes⁷. Développer la discipline sociologique selon une orientation gadamérienne demanderait alors de *reconnaître son droit à la tradition dans l'herméneutique des sciences humaines*, dans la mesure où elle détermine à la fois le *sujet* et l'*objet* de ces sciences. En effet, en plus d'orienter l'enquêteur dans ses champs d'intérêt et la façon dont il aborde les problèmes qui le préoccupent, l'autorité de la tradition détermine également l'action et le comportement de l'enquêté, parce qu'il est lui aussi un être dont la vie est historique.

En faisant valoir la fonction positive du préjugé et de la tradition, Gadamer met en question le fondement même de l'idéal des Lumières — oser penser par soi-même

6. Cela présuppose une dialectique entre l'inscription subjective du sociologue dans le monde social-historique et la recherche de l'objectivité de la réalité sociale.

7. Gadamer admet en même temps que les traditions transmettent aussi des préjugés arbitraires et erronés, qui se révèlent inconsistants ou non appropriés aux choses mêmes et qu'il faut remplacer. Selon Gadamer, la distance temporelle est un critère (sans doute pas le seul) qui permet de distinguer les préjugés légitimes de ceux qui ne le sont pas : « La distance temporelle met souvent en mesure de répondre à la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir celle que pose la distinction à opérer entre les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension* » (Gadamer, 1996b : 320, italiques dans l'original).

—, lesquelles rejettent tout ce qui n'a pas été préalablement fondé en raison : « Seuls la fondation et le souci de procéder selon une méthode (et non la justesse comme telle par rapport à la chose) donnent au jugement sa dignité » (Gadamer, 1996b : 292). De ce point de vue, la conscience historique représenterait une radicalisation de l'*Aufklärung*, car selon cette conscience, tout ce qui provient du passé n'est compris qu'historiquement. Pourtant, les œuvres du passé transmettent aussi des vérités qui transcendent leurs créateurs et leurs époques. Plutôt que de suivre l'hypothèse naïve de l'historicisme (se transporter dans le psychisme des auteurs d'autrefois pour atteindre l'objectivité historique), Gadamer met en valeur la fécondité de la *distance temporelle* : c'est surtout le recul du temps qui permet de dégager pleinement le sens d'une œuvre et de l'apprécier à sa juste valeur⁸. Ceci fait une fois de plus ressortir la productivité du comprendre comme *rencontre*. Contrairement à ce que prétend la conscience historique objectivante, la compréhension n'est pas qu'une reconstruction de l'expérience vécue de l'autre. Car la vérité d'une œuvre dépasse la subjectivité de l'auteur et celle de l'interprète. Elle communique directement son sens au présent, par-delà et via la distance historique, qui n'est pas seulement une entrave à la compréhension du passé.

Il est possible de tirer quelques enseignements de cette valorisation de l'historicité de la compréhension pour la discipline sociologique. D'abord, il faut reconnaître que le sociologue appartient à la société de la même manière que l'historien appartient à l'histoire. Soulignant la finitude de l'être historique que nous sommes, c'est-à-dire son caractère limité et conditionné (par l'histoire, la culture et la société), Gadamer estime qu'il ne suffit pas de prendre conscience de sa propre détermination historique pour y échapper. En effet, dans la mesure où les préjugés du sociologue constituent la réalité historique de son être, il sera toujours d'une façon ou d'une autre déterminé par son appartenance aux traditions et au langage, de laquelle il ne peut se départir entièrement. Lorsqu'il enquête sur tel ou tel groupe de la société, le sociologue ne doit pas chercher à se transporter dans l'état d'esprit de l'enquêté ou à recréer son vécu, parce qu'il faut tenir compte de la dimension productive de l'interprétation (comprendre, c'est toujours *comprendre autrement*). Tel qu'on l'a vu précédemment, la compréhension émerge dans la rencontre productive entre l'horizon de l'interprète et celui de l'objet. Elle signifie s'élever à l'universalité du phénomène étudié en tant que *phénomène social* qui surpasse à la fois l'individualité de l'enquêteur et la manière dont le phénomène est vécu par chaque participant. Dans le même ordre d'idées, il ne s'agit pas non plus, pour le chercheur de terrain, de s'immerger complètement dans l'univers de l'enquêté, par l'observation participante par exemple, car quoi qu'il fasse, il ne parviendra jamais à s'affranchir complètement de son propre monde d'appartenance,

8. C'est pourquoi il est difficile de savoir quelles œuvres de l'époque contemporaine seront considérées comme des classiques, puisqu'on ne dispose pas encore de la distance du temps qui fournit les repères nécessaires pour porter un tel jugement. C'est ce que Gadamer appelle le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*).

c'est-à-dire des médiations qui forment son *habitus*, sans que cet enracinement dans le particulier soit un pur voile d'intérêt empêchant de voir toute vérité objective.

Notons au passage que la position de Gadamer rejoint certains aspects des épistémologies du savoir situé, comme le veut la formule de Donna Haraway (Haraway, 1988), qui défendent l'idée selon laquelle toute connaissance est produite par des personnes qui ne sont pas en dehors du monde, mais appartiennent à un contexte social, historique et géographique déterminé. Bien qu'elles aient en commun de contester la conception traditionnelle de l'objectivité scientifique, nous ne pouvons passer sous silence la distinction fondamentale entre la posture herméneutique et la théorie du savoir situé, qui est incompatible avec la thèse sur l'être de Gadamer et son appel constant aux choses elles-mêmes. D'après la théorie des savoirs situés, toute connaissance dépend de la position sociale et politique du sujet producteur du savoir. Dans cette optique, la vérité de la chose à comprendre est au mieux une vérité partielle, partielle et incomplète, parce qu'elle est le reflet du point de vue toujours incarné et particulier que l'on pose sur elle. Il convient de se demander si ces nouvelles épistémologies peuvent donner lieu à un authentique dialogue entre deux horizons — l'horizon de l'interprète n'a-t-il pas tendance à absorber complètement celui de l'objet, que l'on connaît chaque fois (et exclusivement) à travers le prisme des circonstances particulières et hétérogènes qui caractérisent tout vécu subjectif ? Soulignons que Gadamer accorde beaucoup d'importance à l'ouverture à d'autres perspectives, comme on l'a vu avec l'idéal de *Bildung*. Il estime qu'une variété de points de vue — et de voix — sur un même objet permet de dévoiler de nouveaux aspects significatifs de la chose et d'acquiescer une compréhension toujours plus riche et adéquate de celle-ci. La perspective de Gadamer serait donc favorable à l'idée de multiplier les points de vue sur le monde social et de diversifier les sources de la production du savoir dans les sciences humaines. Cela étant dit, les théories et les connaissances développées dans le cadre de ces sciences ne se réduisent pas à la situation particulière de leurs auteurs, qu'ils soient considérés comme « dominants » ou « dominés ». Elles se rapportent toujours à la réalité humaine et sociale qui dépasse le sujet producteur du savoir, et nous apprennent des choses sur cette dernière même si elles demeurent partielles et incomplètes. De toute manière, aucune interprétation n'est exhaustive ou achevée aux yeux de Gadamer.

Il importe par ailleurs de noter que dans une perspective gadamérienne, la question de la coappartenance de l'interprète et de l'interprété à un même milieu social semble secondaire, voire inessentielle, dans la mesure où l'effort herméneutique exige de s'ouvrir à une réalité qu'on ne pourra jamais s'approprier totalement et d'accueillir cette altérité irréductible. Pour y arriver, au lieu de faire abstraction de lui-même, l'interprète doit s'aviser de ses anticipations personnelles et des effets de sa propre insertion dans la société et dans l'histoire sur sa démarche scientifique⁹. Si l'on part du

9. Selon Gadamer, l'interprète doit s'aviser de son appartenance à l'histoire et aux traditions, afin de s'ouvrir pleinement à l'horizon de l'objet qu'il veut comprendre et de l'amener à s'imposer en son altérité : « En réalité le préjugé personnel n'entre proprement en jeu que lorsqu'il devient lui-même un enjeu. Ce n'est

principe que la compréhension est une rencontre avec l'autre (et non avec soi-même), il ne semble pas nécessaire que celui qui enquête sur un groupe minorisé en fasse lui-même partie. Pour s'ouvrir le plus possible à d'autres points de vue, il faut d'abord prendre conscience de la « situation herméneutique » concrète dans laquelle on se trouve, bien qu'on n'ait jamais une conscience pleine et entière de cette situation, laquelle détermine et limite les possibilités de vision, parce qu'elle nous amène à voir certaines choses plutôt que d'autres (voir Gadamer, 1996b : 323-324). Or, quel que soit le point précis où nous nous tenons, la compréhension juste d'un phénomène transcende l'expérience concrète et particulière que nous en faisons. Il ne s'agit pourtant pas d'une vérité absolue ou mathématique, insiste Gadamer, qui met en valeur l'historicité de notre expérience de vérité, en tant qu'êtres finis et dotés de limites.

En résumé, le jeu de la compréhension repose sur une dialectique entre deux moments irréductibles : celui de l'interprète, dont il faut reconnaître l'apport productif, par contraste avec le méthodologisme objectivant, et celui de la chose interprétée, laquelle conserve une réalité ontologique qui transcende toute expérience personnelle et historique. La tâche de l'interprète est de faire ressortir le sens ontologique de la chose et de le *présenter* dans sa mise en langage. Or, l'implication personnelle de l'interprète est subordonnée, ou plus exactement, *mise au service* du sens de la chose, et non l'inverse, dans le sens où l'objectif n'est jamais de confirmer ses présuppositions de départ. Il faut au contraire se soumettre à la vérité que l'on découvre au cours de l'interprétation ou du dialogue, même si cela implique parfois de reconnaître que l'on a tort (voir Gadamer, 2005 : 167-168). C'est ici qu'intervient la mise en pratique du tact dont il est question plus haut, cette aptitude que Gadamer associe à une finesse d'esprit particulière. Mettre en valeur la signification d'un texte ou d'un phénomène social exige un certain jugement de la part de l'interprète, qui doit regarder au-delà de ses préconceptions et des limites que lui impose son propre champ de vision, pour être pleinement réceptif à ce qui transcende son horizon personnel et ainsi rendre justice à ce qui est compris. Il s'agit là des nécessités d'un véritable *ethos* de la recherche, d'une éthique de la vérité.

L'exigence herméneutique de reconnaître les limites de ses propres présupposés s'est retrouvée au centre du débat entre Gadamer et Habermas entourant les sciences sociales, sur lequel nous allons brièvement nous pencher. Habermas reproche à l'herméneutique philosophique d'être prisonnière des murs de la tradition et de manquer de réflexion critique (voir Habermas, 1987 : 213-215). Gadamer estime quant à lui que son interlocuteur attribue un pouvoir démesuré à l'autoréflexion, dans la mesure où celle-ci appartient elle-même à des traditions sans toujours s'en rendre compte (voir Gadamer, 1982 : 167-168). C'est pourquoi il est essentiel que le sociologue soit averti de la finitude de son propre diagnostic de la société, par exemple qu'elle serait dominée par la lutte des classes (où un authentique dialogue ne peut avoir lieu), au sens où il

qu'en entrant lui-même dans le jeu qu'il peut apprendre la prétention de l'autre à la vérité, et qu'il lui donne la possibilité d'y entrer à son tour» (Gadamer, 1996b : 321).

doit reconnaître que ce présupposé résulte également d'un certain conditionnement historique. Bien qu'elles s'adressent plus spécifiquement à Habermas, les considérations qui suivent peuvent aussi s'appliquer à toute sociologie de l'émancipation qui présente un intérêt pour la domination, le pouvoir et le conflit, et qui s'inspire par exemple des œuvres de Michel Foucault et de Pierre Bourdieu¹⁰.

UNIVERSALITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE, DIALOGUE ET OUVERTURE À L'AUTRE : LES LIMITES DE LA CRITIQUE DES IDÉOLOGIES D'HABERMAS

Dans un premier temps, il importe de souligner que Habermas reconnaît les mérites de l'herméneutique de Gadamer et sa pertinence pour les sciences sociales, notamment pour avoir mis en évidence le lien constitutif entre la compréhension et son application concrète, en tant que savoir pratique qui permet aux groupes sociaux « de se comprendre eux-mêmes et ainsi de s'orienter dans l'action », et par là même, pour avoir « détruit la compréhension objectiviste que les sciences humaines traditionnelles ont d'elles-mêmes » (voir Habermas, 1987 : 245-247). C'est principalement à la prétention de l'universalité de l'herméneutique que s'attaque Habermas dans son débat avec Gadamer vers la fin des années 1960.

Selon Habermas, l'auteur de *Vérité et méthode* ferait preuve d'un optimisme exagéré dans le dialogue lorsqu'il déclare que « l'être qui peut être compris est [langage] » (Gadamer, 1996b : 500), insinuant par là qu'une chose ne peut être comprise que dans le médium du langage¹¹. Habermas met en relief les limites du langage et le désaccord permanent entre les acteurs sociaux, alors que Gadamer valorise plutôt le « familier » et l'accord profond qui nous unit par-delà l'altérité. Selon Gadamer, il est toujours possible de faire l'effort de se comprendre les uns les autres et de chercher une entente lorsqu'on fait face à des situations conflictuelles, dans la mesure où nous partageons une même langue et appartenons à des traditions communes (voir Gadamer, 2004 : 75)¹². En ce sens, pour Gadamer, l'entente langagière n'est pas qu'un idéal normatif et contrafactuel comme chez Habermas : c'est quelque chose qui précède toute mécompréhension et différence entre les agents sociaux et qui s'incarne réellement dans le monde éthique et historique déjà existant (le droit, le politique, les normes communes, les valeurs, les coutumes, etc.). On s'aperçoit ainsi que Gadamer établit les conditions de possibilité de la société avec les concepts de *Bildung* et de *sensus communis*, qui sont des éléments essentiels à la vie collective, soit avoir des traditions et une éducation en commun (d'où l'importance d'un accès universel à l'éducation).

10. Pour des exemples précis, voir Keucheyan R. (2010), *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Montréal, Lux.

11. Face à l'incompréhension, on peut toujours essayer d'exprimer la chose par la recherche du mot juste, selon Gadamer.

12. Critique à l'endroit de Habermas que fera également Vincent Descombes plus tard, mais plus précisément en ce qui a trait au caractère « non sociologique » de son éthique de la discussion, car « pour que A et B puissent raisonner ensemble, il faut qu'il y ait des prémisses communes à A et B » (Descombes, 1999 : 52).

Selon Gadamer, l'universalité de l'herméneutique tient au fait que la compréhension est étroitement liée au langage, qui pénètre la totalité de l'expérience humaine du monde. Le monde des hommes comporte en ce sens un caractère herméneutique fondamental : tout ce qui est *langage* (incluant la langue des gestes, des émotions, de l'art, les silences significatifs, etc.) peut en principe être compris ou faire l'objet d'un effort de compréhension (voir Gadamer, 1995 : 146-147). Dans le même ordre d'idées, Gadamer relie l'universalité de l'herméneutique à celle de la rhétorique, parce qu'elles se rapportent toutes deux à la socialité de l'animal humain envisagé comme un *être de compréhension et de langage*, c'est-à-dire à « son aptitude à une relation compréhensive à l'égard des hommes » (Gadamer, 1995 : 237). Par contraste avec une certaine dépréciation moderne de l'élocution, Gadamer met en relief le rôle positif de la rhétorique dans la vie sociale, qu'il ne réduit pas à l'art de manipuler les esprits : elle peut aussi dévoiler et transmettre des vérités sur le bien commun. Gadamer s'intéresse plus particulièrement à la *finalité éthique* de l'art du discours, mise en avant chez Platon et Vico notamment¹³. Pour Gadamer, la rhétorique est plus qu'une simple technique du discours : elle peut donner lieu à un véritable savoir, un savoir qui « s'applique à la chose suprême à connaître, c'est-à-dire au bien » (Gadamer, 1991 : 335). Son rôle est de connaître et de défendre le juste et le vrai, ce qui signifie qu'au fond, la rhétorique est moins l'art de bien dire que *l'art de bien dire le bien*¹⁴. L'application pratique de cet art se traduit notamment dans la capacité à *dire ce qu'il faut faire dans une situation donnée*, capacité qu'on ne saurait acquérir par le simple apprentissage de règles¹⁵. En d'autres mots, pour déterminer ce qui est raisonnable et *ce qui doit être fait* en toute justice dans une situation concrète, *nous devons interpréter*. Or selon Gadamer, ce n'est pas en apprenant et en mémorisant des directives générales sur le bien et le mal que l'on parvient à une juste compréhension d'une situation donnée et des obligations qu'elle entraîne, mais en cultivant notre sagesse et notre jugement.

Habermas critique cette apologie de l'art de la parole et interroge, plus largement, le rôle qu'occupe le langage chez Gadamer. Selon lui, le langage ne permet pas de dissoudre les contraintes liées au pouvoir, mais perpétuerait au contraire les rapports de domination et les préjugés sociaux régnants, lesquels engendreraient (et maintiendraient) des représentations erronées du monde. Selon Habermas, il faut abandonner la rhétorique, au profit du « dialogue rationnel », en raison de son caractère contraignant. Mais comme le fait remarquer Gadamer, toute pratique sociale, même émancipatrice, présuppose un tel élément de contrainte (voir Gadamer, 1982 : 171). En vérité,

13. Gadamer se rapporte au *Phèdre* de Platon, où la rhétorique acquiert un sens plus profond, distinct de l'art du mensonge dénoncé dans le *Gorgias* : « Les perspectives du *Phèdre* restent au fondement de la rhétorique aristotélicienne, qui est davantage une philosophie de la vie humaine, déterminée par le discours, qu'une technique de l'art oratoire » (Gadamer, 1991 : 334). En ce qui concerne la référence à la rhétorique chez Vico : voir Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 37.

14. Sur ce sujet, voir Palmer, R. E. (1995), "What Hermeneutics Can Offer Rhetoric", *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, New Haven, Yale University Press.

15. Dans cette optique, nous ne parvenons jamais à une expression finale et définitive du bien social (voir Misgeld, 191 : 167).

la sociologie n'échappe ni à *l'universalité de l'herméneutique*, car l'enquêteur et l'enquêté sont tous deux des êtres de compréhension qui se fient aux connaissances interprétatives des situations de la vie sociale pour orienter leurs actions, ni à *l'universalité de la rhétorique* qui est un élément essentiel du travail de sociologue, car elle lui permet de communiquer le contenu de ses recherches à différents publics, de sorte à intégrer la science — et l'idéologie émancipatrice — à la vie en société.

En outre, il est opportun de s'attarder à l'analogie que fait Habermas entre la psychanalyse et la critique des idéologies, qu'il finira toutefois par abandonner avec le temps et à laquelle Gadamer s'opposa vigoureusement au cours de leurs échanges, parce qu'elle permet de mettre en relief des divergences essentielles entre l'herméneutique philosophique et certaines postures dans les sciences sociales (voir Habermas, 1987 : 251-266). Pour résumer, l'application de la théorie psychanalytique à la vie sociale a pour but d'émanciper la société des contraintes inaperçues exercées par le pouvoir en les rendant conscientes, de sorte à dissoudre les « blocages » qu'elles engendreraient secrètement et rétablir la communication « interrompue » entre les acteurs sociaux. Habermas estime, en ce sens, qu'il est nécessaire de dépasser les frontières du langage qui maintiendraient à notre insu les perturbations non décelées de la communication, qu'il compare à celles présentes dans la névrose que l'entretien psychanalytique vise à faire remonter à la surface, c'est-à-dire à la conscience du patient (voir Habermas, 1987 : 251-252). Selon lui, la théorie herméneutique de Gadamer serait incapable de mener à bien cette tâche, en raison de son attachement « traditionaliste » à des préjugés « dépassés » et aux « illusions » engendrées par le langage. Gadamer répond aux objections d'Habermas dans « Réplique à *Herméneutique et critique de l'idéologie* » paru en 1971, où il explique les raisons pour lesquelles le modèle psychanalytique ne devrait pas être appliqué à la sociologie et aux autres sciences sociales.

Il convient d'abord de noter que, contrairement à ce que Habermas insinue, ce qu'il appelle le « conservatisme » de Gadamer renferme en réalité un rapport essentiel à la nouveauté et au changement. En effet, la tradition comme telle « ne se trouve elle-même que dans un changement continu », précise Gadamer, qui signale que son appel à « se joindre à la tradition c'est tout autant transformer ce qui existe que le défendre » (Gadamer, 1982 : 165). Si les projets auxquels on aspire débordent par définition la réalité immédiate, leur réalisation concrète n'est possible que s'ils s'insèrent minimalement dans un ordre déjà constitué, avec ses formes de vie et de pensée qui permettent la venue de nouveautés. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire « d'établir une médiation entre les anticipations du souhaitable et les possibilités du réalisable » (Gadamer, 1982 : 165-166) — l'utopie d'une société entièrement réconciliée est-elle réalisable ? En d'autres mots, la transformation de ce qui s'est rigidifié au fil du temps s'opère toujours dans un certain rapport à la tradition qui est l'horizon changeant dans lequel s'accomplit toute pratique humaine.

Pour bien comprendre les raisons pour lesquelles Gadamer rejette le rapprochement entre la sociologie et la psychanalyse, il est essentiel de rappeler quelques prin-

cipes fondamentaux de son herméneutique, dont l'ouverture à d'autres perspectives, l'humilité et la conscience de sa propre finitude, ce qui signifie *reconnaître que c'est peut-être l'autre qui a raison*. Selon Gadamer, la relation entre un thérapeute et son patient n'est pas du tout celle qui existe entre le sociologue et les autres acteurs sociaux. Premièrement, le médecin détient une autorité à laquelle le patient se soumet volontairement, puisqu'il reconnaît être malade et estime que le traitement prescrit peut l'aider à aller mieux. Or, le sociologue n'a pas l'autorité du médecin thérapeute, car rappelons-le, il appartient à la société au même titre que l'homme du commun et ne possède pas, en ce sens, une position privilégiée par rapport aux autres partenaires sociaux en ce qui concerne les questions de bien commun et de vivre-ensemble. En effet, bien qu'il puisse produire un savoir légitime sur la société, ses besoins et ses aspirations, l'interprétation ou la thèse du sociologue, qui n'est pas un absolu, se doit d'être ouverte à recevoir des arguments adverses, surtout lorsqu'il est question de liberté, de justice et de vie bonne. Car le sociologue ou le « thérapeute social » n'a pas le monopole de la vie juste et bonne : il s'agit d'un savoir auquel tous les hommes peuvent prétendre en tant qu'ils sont dotés d'une raison pratique, renvoyant au concept humaniste du jugement exposé plus haut. En effet, le savoir du bien commun s'édifie dans le vaste dialogue entre l'ensemble des partenaires sociaux et leurs infinis efforts d'entente, où les convictions qui s'affrontent sont réciproquement mises à l'épreuve (voir Gadamer, 1994 : 43). Cela ne signifie pas que toutes les visions du monde s'équivalent. Le dialogue de la vie sociale et historique aspire toujours au « vrai » savoir du bien commun, qui reste présupposé, c'est-à-dire à l'idéal d'une société juste et raisonnable de citoyens libres. Or ce savoir du bien commun, ou ce que Habermas appelle « l'anticipation d'une vie réussie » (Habermas, 1973 : 157), a besoin de l'herméneutique et de la rhétorique pour se transposer dans le monde social et le faire évoluer. Car un tel idéal de vie juste (l'idée d'un dialogue sans contrainte par exemple) demeure indéterminé en tant qu'idée générale. Ce que l'on entend par l'anticipation de la vie droite doit se concrétiser dans l'élaboration d'authentiques buts et de convictions communes au sein de l'espace politique et social formant une communauté dialogale, ce qui est impossible sans un élément de rhétorique, qu'il ne faut pas réduire à la démagogie¹⁶.

Ce qu'il est important de retenir des leçons d'herméneutique de Gadamer est que l'on ne peut jamais revendiquer pour soi-même la supériorité de son propre savoir en face de l'ignorant, dans la mesure où chaque homme dont la conscience est adéquatement formée peut avoir « la prétention de savoir ce qui convient à l'ensemble [de la société] » (Gadamer, 1982 : 173). Il est donc nécessaire que chaque personne, dont le

16. C'est à la critique aristotélicienne de l'Idée générale du Bien chez Platon que se rapporte Gadamer lorsqu'il déclare que le bien humain se rencontre toujours « dans la pratique humaine, et n'est pas déterminable sans la situation concrète, dans laquelle une chose est préférée à une autre » (Gadamer, 1982 : 172), ce qui se traduit dans nos décisions personnelles et dans la manière dont on choisit de mener sa vie. En d'autres mots, il est essentiel pour Gadamer, qui suit la méthode d'Aristote, de ne pas se contenter de connaître la vertu ou de simplement vouloir le Bien, mais plutôt d'agir en vue de le produire concrètement (voir Gadamer, 1996b : 38), car le *sens* du Bien ne relève pas seulement de l'intellect.

sociologue, s'ouvre au dialogue et prenne ses propres présupposés pour ce qu'ils sont vraiment : des hypothèses provisoires (et non des dogmes incontestables) qu'il faut soumettre à une révision constante. Or, selon Gadamer, les présuppositions de départ d'Habermas ne sont pas elles-mêmes mises en discussion, par exemple l'idée que des rapports de domination détermineraient la totalité des connaissances et des discours — sauf le sien — qui proviendraient d'une « communication systématiquement déformée ». Ceci semble être une attitude assez commune chez les sociologues qui prétendent dévoiler un « mal » qui échapperait à la conscience des autres membres de la société et auquel ceux-ci participeraient sans s'en rendre compte, parce qu'ils ont tendance à présenter leur diagnostic de la société comme une certitude irréfutable et non comme une idée de départ qu'il faut mettre à l'épreuve de la réalité et du dialogue.

La posture du sociologue éclairé qui prétend posséder d'avance le savoir du bien commun (c'est-à-dire avant la confrontation pratique), savoir qui permettrait de libérer le peuple de son ignorance, est aux antipodes de l'attitude herméneutique mise en valeur chez Gadamer. Ce dernier s'oppose à ce que le théoricien des sciences sociales se permette de « discerner exactement l'aveuglement d'autrui », tel un médecin en face de son patient, puisqu'il n'a ni la légitimité ni l'autorité de traiter comme malade la conscience sociale des autres. Le seul fait de parler d'aveuglement « présupposerait qu'un seul possède la conviction juste » (Gadamer, 1982 : 165), alors que chez Gadamer, qui valorise la culture du débat civique et intellectuel, comprendre signifie au contraire reconnaître que c'est peut-être l'autre qui a raison — *contre moi*. Sur ce point, nous proposons de faire intervenir la contribution de Paul Ricœur qui conteste fermement la possibilité d'une véritable « science » du social, qui se prétendrait neutre et libre de toute idéologie (voir Ricœur, 1986 : 348). Ricœur dit même de cette prétention — qu'il fait remonter à Kant — qu'elle est « l'idée la plus dangereuse de toutes, qui prévaudra à partir de Fichte jusqu'à Marx compris, à savoir que l'ordre pratique est justiciable d'un savoir, d'une scientificité, comparable au savoir et à la scientificité requis dans l'ordre théorique » (Ricœur, 1986 : 277). Ce qui inquiète Ricœur, ce sont surtout les répercussions que peut avoir une telle science du social dans le domaine pratique, parce qu'un discours qui se prétend objectif et scientifique serait plus à même de s'imposer à la collectivité sans être remis en question. Pareillement à Gadamer, Ricœur fait appel à la pensée d'Aristote qui met en garde contre la tentation de constituer une « science appliquée à la pratique », parce que le domaine de l'agir relève, sur le plan épistémologique, de l'ordre du vraisemblable au sens de ce qui est plausible et probable (voir Ricœur, 1986 : 278). Autrement dit, la philosophie pratique d'Aristote s'intéresse au domaine des choses « variables et soumises à la *décision* », qui requiert davantage le jugement de l'homme cultivé que la science rigoureuse de l'expert (Ricœur, 1986 : 278, nous soulignons). Bien qu'il refuse l'idée d'une connaissance scientifique de la société échappant à toute idéologie, Ricœur défend tout de même la possibilité d'une critique des idéologies qu'il incorpore cependant à une perspective herméneutique, où la critique est toujours une « interprétation qui se sait elle-même historiquement située, mais qui s'efforce d'introduire autant qu'elle peut un facteur de distanciation » (Ricœur,

1986: 338). Ainsi, à la différence de Gadamer, Ricœur met l'accent sur la fonction critique de la raison pratique qui doit « *démasquer* les mécanismes dissimulés de distorsion par lesquels les légitimes objectivations du lien communautaire deviennent des aliénations tolérables » (Ricœur, 1986: 286). Sur ces questions, la position de Ricœur (qui est peut-être trop conciliante) rejoint à la fois celle de Gadamer et celle de Habermas, parce qu'elle reconnaît avec le premier l'appartenance du chercheur à une culture et une histoire, tout en insistant avec le second sur la capacité de l'interprète de prendre conscience de sa situation et des idéologies qui le portent.

Or, dans son débat avec la critique des idéologies, Gadamer met plutôt l'accent sur le fait que, malgré sa capacité de se rendre compte de sa propre situation, le sociologue est lui-même partenaire dans le jeu de la société auquel nous avons tous part, c'est-à-dire dans le jeu du langage, des argumentations et des expériences où chacun a son tour « sans qu'aucun de nous ait préséance sur les autres ». Et ce serait surestimer la compétence de la réflexion émancipatrice que de prétendre qu'elle puisse se soustraire à ces jeux linguistiques (Gadamer, 1982: 135). Ceci pose toutefois un problème pour la discipline sociologique, car si elle n'est qu'un jeu linguistique parmi d'autres, en quoi l'activité du sociologue se distingue-t-elle de l'activité quotidienne des autres agents sociaux ? Ces derniers, rappelons-le, sont eux-mêmes constamment en train d'attribuer un sens aux pratiques sociales et à leurs propres actions, qui s'inscrivent dans des institutions et des traditions¹⁷.

La voie gadamérienne pour aborder ce problème consisterait d'abord à rappeler que l'interprétation scientifique se distingue de l'interprétation quotidienne en ce qu'elle se met consciemment au service de « ce qui s'impose » à elle dans la réalité historique ou sociologique étudiée, dont elle cherche à faire ressortir le sens profond, en essayant d'élaborer des concepts et des outils théoriques qui aident à mieux le cerner, par exemple l'anomie pour comprendre le suicide chez Durkheim¹⁸. Ainsi, bien que l'activité du sociologue n'échappe pas au milieu langagier dans lequel s'opère la totalité de l'expérience humaine du monde, sa tâche est de *mettre en valeur le sens* des phénomènes de l'activité quotidienne qu'il recueille et systématise dans ses recherches. Certes, il restera encore à déterminer la validité des connaissances ainsi produites, c'est-à-dire à se demander si le sens des choses qui a été dévoilé est adéquat ou non. C'est surtout la distance du temps qui nous permettra d'y voir plus clair. Il conviendrait néanmoins de consacrer un examen plus approfondi à la manière dont s'articulent les deux niveaux d'interprétation, celle du sociologue et celle des autres partenaires sociaux (l'interprétation que le sociologue *interprète*) en tant qu'elle est

17. Dans cette perspective, les constructions théoriques de la sociologie ne peuvent plus revendiquer leur prédominance vis-à-vis des interprétations quotidiennes du monde, puisque toute expérience humaine, scientifique ou non, s'opérerait dans le médium du langage, faisant en sorte que le sociologue, en tant qu'il appartient à la société, n'a jamais une perspective objectivante ou purement extérieure à son objet (voir Schmied, 1987: 441).

18. C'est ce que Gadamer nommera, en s'inspirant des modèles de l'herméneutique juridique et théologique, le problème de l'application, laquelle est inhérente à l'acte de comprendre (voir Gadamer, 1996b: 329).

toujours « en cours de développement », alors que les textes qu'analysent l'historien et le philologue ont été fixés dans des œuvres durables. Il faut admettre que la contribution de Gadamer au débat entourant les sciences sociales n'est pas suffisante pour bâtir une sociologie herméneutique digne de ce nom, parce qu'elle ne marque pas de façon claire la distinction entre ces deux niveaux d'interprétation et ne consacre pas assez d'attention à ce qui fait la spécificité de l'interprétation sociologique par rapport à celle de l'expérience ordinaire. L'approche phénoménologique de la vérité que Gadamer rattache étroitement à l'idée de distance temporelle rend problématique la réflexion sur les conditions de production de la connaissance sociologique, parce que le sociologue n'a jamais le recul historique nécessaire pour répondre convenablement à l'exigence d'objectivité et de vérité à laquelle aspire toute recherche scientifique.

L'ouvrage *Homo interpretans* signalé plus haut contient à notre avis des pistes de réflexion qui peuvent nous aider à compléter l'apport de Gadamer au projet général d'une sociologie herméneutique. Pour ne pas avoir à simplement réduire la sociologie à un jeu linguistique parmi les autres, il est utile de prendre appui sur la distinction que fait Johann Michel entre les techniques interprétatives qui s'opèrent dans les activités quotidiennes — qu'il appelle avec Garfinkel les *ethnométhodes* — et « le déchiffrement savant des signes » (Michel, 2017 : 167). Face à une situation confuse, étrange, obscure ou irrégulière, que l'auteur regroupe sous l'expression de « régimes de problématicité du sens », les agents ordinaires ont spontanément recours à différentes méthodes d'ethno-interprétation, comme la clarification, la simplification, l'explicitation, le dévoilement et la catégorisation, pour n'en nommer que quelques-unes (voir Michel, 2017 : 122- 135). La démarche qui préside à l'ouvrage de Johann Michel a le mérite d'articuler la dimension anthropologique de l'interprétation avec sa dimension épistémologique. Partant de là, il est possible de réfléchir à différentes méthodes d'investigation susceptibles d'amener un complément à l'approche herméneutique de Gadamer, dont l'intention n'a jamais été de procurer un fondement épistémologique à la sociologie. Tout en reconnaissant le rôle fondamental de l'interprétation dans l'analyse sociologique, dont l'expérience de vérité ne commence pas seulement avec ses outils méthodologiques, il faut mettre en avant les variations d'échelles entre la compréhension immédiate et la compréhension savante du sociologue, qui s'appuie sur des théories et des méthodes d'investigation dont ne disposent pas les agents ordinaires.

CONCLUSION

Si la sociologie est une science de formation qui est appelée à comprendre la société et ses problèmes pour mieux en diriger les transformations, la polémique avec Habermas nous a permis de montrer que Gadamer met le sociologue en garde contre la tentation de se présenter en thérapeute social. C'est plutôt une attitude orientée vers l'ouverture, l'humilité et la sagesse qu'il valorise avec l'idéal humaniste de formation (*Bildung*). L'herméneutique de Gadamer met en lumière la puissance trompeuse que l'on prête souvent à la réflexion critique, qui se rapporte d'une manière ou d'une autre à des intérêts spécifiques (l'intérêt émancipateur par exemple), étant donné l'appartenance

de l'enquêteur à la société et ses traditions. En prétendant percer à jour les intérêts masqués qui contamineraient l'ensemble du système social, la critique des idéologies sous-entend qu'elle serait elle-même affranchie de toute idéologie, et présente alors ses propres normes comme si elles étaient évidentes et absolues, ce qui est intenable du point de vue de l'herméneutique gadamérienne (Gadamer, 1975 : 315).

L'idéal de la méthode scientifique renforce l'idée que le chercheur serait coupé du monde connaissable et maîtrisable qui nous entoure, d'où l'autorité exagérée que nos sociétés contemporaines confèrent souvent à l'expert ou l'ingénieur social. Gadamer nous enseigne plutôt qu'on ne peut pas avoir une maîtrise *totale* de ce qui toujours-déjà nous saisit, soit le monde culturel et historique que nous habitons. Au lieu de céder les tâches fondamentales et les problèmes de notre civilisation à l'expert, les sciences de l'esprit devraient revaloriser l'usage de la raison pratique et politique de chaque homme et la défendre vis-à-vis de la domination de l'idéal technoscientifique. C'est précisément la tâche de l'herméneutique philosophique de Gadamer, qui revendique à nouveau la tâche du citoyen fondée sur les idées de responsabilité, de décisions individuelles et de dévouement désintéressé pour le collectif, et qui s'inscrit, en ce sens, dans la continuité de la tradition ancienne de la philosophie pratique (voir Gadamer, 1975 : 316).

RÉSUMÉ

Les sciences humaines et sociales ont-elles besoin d'une méthodologie stricte et rigoureuse pour prétendre à l'objectivité ? Dans *Vérité et méthode*, Gadamer propose de fonder les sciences humaines autrement que par le modèle méthodique fourni par les sciences de la nature, qui s'impose depuis le ^{xvii}^e siècle comme le seul modèle menant à la vérité. Pour Gadamer, les sciences humaines peuvent être mieux comprises à partir de leur terre d'origine, l'humanisme, qui est une tradition aujourd'hui largement oubliée. Cet article propose de redécouvrir la tradition humaniste pour comprendre l'apport de la sociologie et des autres sciences humaines, et tâchera de montrer en quoi l'idéal de formation et de sagesse mis en avant chez Gadamer permet de repenser l'attitude du sociologue vis-à-vis de son objet d'étude, soit le monde humain et social auquel il appartient et qui toujours déjà le saisit.

Mots clés : Gadamer, herméneutique, humanisme, *Bildung*, sciences humaines.

ABSTRACT

The humanities and social sciences as formative sciences according to Gadamer

Must a strict and rigorous methodology be applied to the humanities and social sciences to ensure they are objective ? In *Truth and Method*, Gadamer argues that the humanities should be approached differently than the methodological model put forth by natural sciences, which, since the 17th century, has claimed to be the only model capable of discerning the "truth." For Gadamer, the humanities are best understood when they focus on humanism, the philosophy upon which they are founded ; but this practice is now largely forgotten. This article examines this humanist tradition to better understand the contribution of sociology and the other humanities and to show how the ideal of education and wisdom, as advocated by Gadamer, makes it possible for sociologists to reassess their approach to a subject of study, namely, the human and social world that surrounds us and with which we are engaged.

Key words : Gadamer, hermeneutics, humanism, *Bildung*, humanities

RESUMEN

Las humanidades y las ciencias sociales en Gadamer: ¿ciencias de la formación?

¿Necesitan las ciencias humanas y sociales una metodología estricta y rigurosa para aducir la objetividad? En *Verdad y método*, Gadamer propone fundar las ciencias humanas de una manera diferente al modelo metódico proporcionado por las ciencias naturales, impuesto desde el siglo XVII, como único modelo conducente a la verdad. Para Gadamer, las ciencias humanas pueden ser mejor comprendidas a partir de terreno de origen, el humanismo, una tradición ampliamente olvidada en la actualidad. Este artículo propone redescubrir la tradición humanista para comprender la contribución de la sociología y de otras ciencias humanas, y busca mostrar cómo el ideal de formación y sabiduría planteado por Gadamer permite repensar la actitud del sociólogo con su objeto de estudio, es decir, el mundo humano y social al cual pertenece y que siempre lo ha apropiado.

Palabras clave: Gadamer, hermenéutica, humanismo, *bildung*, humanidades.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU, P., J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron (2006), *Le métier de sociologue*, Paris, EHESS.
- BOURDIEU, P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- DESCOMBES, V. (1999), « Le contrat social de Jurgen Habermas », *Le débat*, n° 104, p. 35-56.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM, É. (2017), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion.
- FREITAG, M. (1983), « Ontologie et sciences humaines. (Réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société) », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 1, p. 103-127.
- GADAMER, H.-G. (1982), *L'art de comprendre, Écrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier.
- GADAMER, H.-G. (1991), *L'art de comprendre, Écrits II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier.
- GADAMER, H.-G. (2004), *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, Paris, Vrin.
- GADAMER, H.-G. (2003), *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages.
- GADAMER, H.-G. (1975), « Hermeneutics and social sciences », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 2, p. 307-316.
- GADAMER, H.-G. (2005), *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin.
- GADAMER, H.-G. (1994), *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin.
- GADAMER, H.-G. (1995), *Langage et vérité*, Paris, Gallimard.
- GADAMER, H.-G. (1996a), *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF.
- GADAMER, H.-G. (1999), *Praise of Theory*, New Haven, Yale University Press.
- GADAMER, H.-G. (1971), « Réplique à Herméneutique et critique de l'idéologie », in *L'art de comprendre, Écrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier.
- GADAMER, H.-G. (1996b), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- HABERMAS J. (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.
- HABERMAS, J. (1973), *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard.
- HARAWAY, D. (2007), *Manifeste cyborg et autres essais: sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils.
- HARAWAY, D. (1988), « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, p. 575-599.
- KEUCHEYAN, R. (2010), *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Montréal, Lux.
- LATOUR, B. (2007), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.

- MICHEL, J. (2017), *Homo interpretans*, Paris, Hermann.
- MISGELD, D. (1991), « Modernity and Hermeneutics: a Critical-Theoretical Rejoinder », in SILVERMAN, H. J. (dir.), *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature*, New York and London, Routledge.
- PALMER, R. E. (1995), "What Hermeneutics Can Offer Rhetoric", *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, New Haven, Yale University Press.
- PLATON (1993), *Gorgias*, Paris, Flammarion.
- PLATON (1989), *Phèdre*, Paris, Flammarion.
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RORTY, R. (2018), *Philosophy and the Mirror of Nature. Thirtieth-Anniversary Edition*, New Jersey, Princeton University Press.
- SCHMIED, G. (1987), « Gadamer sozialwissenschaftlich gelesen », *Theologie und Philosophie*, vol. 62, 423-445.
- STOCZKOWSKI, W. (2019), *La science sociale comme vision du monde. Émile Durkheim et le mirage du salut*, Paris, Gallimard.
- VATTIMO, G. (1997), *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Louvain-La-Neuve, Éd. De Boeck.
- VICO, G. (2001), *La science nouvelle*, Paris, Fayard.
- VOLPI, F. (2004), « Herméneutique et philosophie pratique », *Généalogie de la pensée moderne*. Volume d'hommages à Ingeborg Schüßler, Frankfurt/Lancaster, Ontos-Verlag, p. 429-447.
- WEBER, M. (2003), *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte.



L'herméneutique critique de Charles Taylor

LOUIS QUÉRÉ

École des hautes études en sciences sociales — CNRS
quere@ehess.fr

Il y a un large accord aujourd'hui pour reconnaître que les sciences sociales sont des sciences interprétatives¹. Mais on peut donner des sens très différents à cette qualification. Les sociologues connaissent bien sa conception wébérienne. Dans *Le raisonnement sociologique*, Jean-Claude Passeron (1991) opposait cette conception à celle dérivée de l'herméneutique. Les sciences sociales sont bien des sciences du sens des actions et des interactions sociales. Elles en rendent compte en les expliquant par des motifs. Ces motifs ne sont eux-mêmes compréhensibles qu'en étant contextualisés. Ils sont considérés comme étant essentiellement de nature subjective. Selon Passeron, la compréhension de l'action requiert notamment que son sens subjectif (saisi en termes de motifs) soit compris par l'enquêteur. Par ailleurs, les sciences sociales utilisent des « théories interprétatives » qui, lorsqu'elles interviennent dans le cours du travail empirique, organisent et étendent l'observation, et produisent des connaissances empiriques.

Ces modalités de la compréhension et de l'interprétation n'ont, selon Passeron, rien à voir avec l'herméneutique, qui privilégierait les interprétations une fois des

1. Je remercie les évaluateurs anonymes d'une première version de ce texte pour leurs remarques et critiques tout à fait justifiées.

observations faites. Ce sont des interprétations « vagabondes », des paraphrases d'un sens manifeste, voire des ajouts de significations extrinsèques : « L'herméneutique ne fait qu'exploiter du déjà-su pour le redire dans une autre langue phénoménologique, au moins tant qu'elle n'est pas capable de revenir, pour les décrire, plus finement ou plus intelligiblement, sur les phénomènes qui font la base empirique de la connaissance du monde » (Passeron, 1991 : 391).

C'est là une caractérisation réductrice de l'herméneutique, qui ne tient pas compte de l'apport de cette tradition séculière à l'élucidation de l'objet même des *Geisteswissenschaften* (sciences humaines). La réflexion y a longtemps été consacrée à des questions de procédure et de méthode dans l'exégèse textuelle. Il s'agissait de savoir comment procéder pour interpréter des textes éprouvés comme obscurs, énigmatiques, fragmentaires, etc., du fait d'une distance historique ou culturelle. L'herméneutique classique a ainsi été liée à la philologie, à l'exégèse biblique ou à l'interprétation des textes anciens et des textes juridiques. À la fin du 19^e siècle, Wilhem Dilthey lui a donné une tournure plus épistémologique. Il a cherché à caractériser le mode de connaissance propre aux sciences de l'esprit. Comme celles-ci ont à rendre compte du monde historique et des « unités de sens » qui le caractérisent, leurs données sont d'un type particulier, qui exige un mode d'analyse spécifique. Au 20^e siècle, Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer ont, à leur tour, déplacé ce questionnement. Ils ont considéré le *Verstehen* (la compréhension) comme un *Seinsmodus* (*mode d'être*) plutôt que comme une méthode, élaboré une théorie générale de la compréhension, et défini un concept de vérité et un mode de connaissance « correspondant à la totalité de notre expérience herméneutique » (Gadamer, 1976:13).

Plus près de nous, Charles Taylor a explicité les implications pour les sciences humaines et sociales d'une prise en compte de cette « totalité de l'expérience herméneutique » (*ibidem*). Il a emprunté à l'herméneutique philosophique l'idée que l'auto-interprétation et l'auto-compréhension sont des dimensions essentielles de l'expérience humaine, et que celle-ci dépend du langage : « Nous devons concevoir l'homme comme un animal qui s'interprète lui-même » (Taylor, 1997:152). Cette auto-interprétation est omniprésente. Elle est notamment le noyau de l'identité personnelle : « En tant qu'hommes, nous sommes des êtres qui se définissent eux-mêmes, et nous sommes en partie ce que nous sommes en vertu des définitions de nous-mêmes que nous avons adoptées, quelle que soit la façon dont nous y sommes parvenus » (*ibid.* :189). Taylor a mis au premier plan la dimension morale de cette identité.

Sans doute l'auto-interprétation constitutive de l'identité personnelle a-t-elle un aspect individuel, mais, pour l'essentiel, elle est collective, car elle se nourrit des cadres axiologiques et moraux élaborés par les traditions culturelles. En un sens, l'expérience ne s'interprète pas elle-même directement au gré des préférences et situations personnelles ; elle reçoit son sens des « significations intersubjectives et communes incorporées à la réalité sociale » (*ibid.* :187). C'est la nature propre de ces significations, et leur différence avec les significations subjectives, qui justifient, aux yeux de l'herméneutique, de distinguer les sciences de l'esprit des sciences de la nature.

Comme Dilthey puis Gadamer, Taylor insiste sur la spécificité du type de données dont disposent les sciences sociales, du fait qu'elles ont affaire à des significations, ou encore sur la nécessité de concevoir un mode de connaissance qui ne soit pas basé sur la conceptualisation, la vérification et la probation empirique. Ce n'est cependant pas sur cet aspect-là de l'approche de Taylor que je vais m'arrêter, mais plutôt sur la tâche de critique culturelle qu'il attribue à une démarche inspirée de l'herméneutique philosophique. Cette tâche est non seulement critique mais aussi correctrice. Il s'agit, d'une part, d'aider les acteurs sociaux à remédier aux distorsions et confusions existant dans leur compréhension d'eux-mêmes et de leur situation, d'autre part, d'identifier et corriger les erreurs qu'il peut y avoir dans une culture, erreurs souvent reproduites dans les sciences humaines et sociales². Cette double tâche exige une grande réflexivité critique de la part des chercheurs en ces sciences. Les faits fondamentaux, de ce point de vue, sont, d'un côté, que les erreurs d'une culture sont incorporées dans le langage lui-même, de l'autre, que le projet des sciences humaines et sociales est étroitement dépendant du mode d'auto-interprétation de l'homme et de la société qui s'est développé à l'époque moderne en Occident, et qui s'est cristallisé dans des « imaginaires sociaux ». Comment peuvent-elles, dès lors, se soustraire, d'une part, à la « mythologie déposée dans notre langage », pour reprendre l'expression de Wittgenstein, d'autre part, à l'arbitraire culturel inhérent à leur matrice sociale-historique, et assurer leur autonomie ? Je reconstituerais la réponse de Taylor, qui s'inspire principalement du modèle gadamérien de la « fusion des horizons », puis la comparerais à celle des sociologues qui ont eu la conscience la plus vive de la dépendance de leur discipline par rapport aux conditions économiques, sociales et culturelles dans lesquelles elle s'exerce (je me référerai principalement à Pierre Bourdieu). Mais auparavant, je montrerai comment Taylor a transformé l'herméneutique en une critique culturelle, très différente de celle, conservatrice, d'un Gadamer, critique à laquelle les sciences sociales n'échappent pas.

I. « NOTRE EXPÉRIENCE DÉPEND DU LANGAGE »

Taylor fonde la spécificité des sciences humaines et sociales sur ce qu'il appelle « une structure de la vie humaine comme telle », à savoir que les hommes sont des « animaux qui s'interprètent eux-mêmes ». L'auto-compréhension et l'auto-interprétation sont constitutives de ce qu'ils sont. Elles sont leur mode d'être : « Dire que l'homme est un animal qui s'interprète lui-même ce n'est pas seulement dire qu'il a une tendance compulsive à réfléchir sur lui-même, mais plutôt qu'il est toujours en partie constitué par une interprétation de soi, c'est-à-dire, par la compréhension qu'il a de ce qui lui importe » (Taylor, 1985 : 72). Ce mode d'être est conditionné par la disposition du langage : si les hommes sont des « animaux qui s'interprètent eux-mêmes », c'est parce qu'ils sont des « animaux langagiers ». En effet, l'interprétation de soi implique une

2. Attribuer une « herméneutique critique » à Taylor peut paraître incongru, car les promoteurs contemporains d'une « herméneutique critique » s'opposent frontalement à l'herméneutique « philosophique » défendue par Gadamer, dont s'inspire Taylor. Ils entendent « réhabiliter la fonction du jugement et revendiquent la légitimité d'une méthode » Thouard, 2002 : 2).

capacité du sujet humain de comprendre ce qu'il ressent, désire, espère, déteste, rejette, etc., et de l'articuler discursivement.

La conception du langage que propose Taylor est inspirée d'auteurs romantiques allemands de la fin du 18^e siècle et du début du 19^e (Johann Georg Hamann, Johann Gottfried (von) Herder et Wilhelm von Humboldt) (cf. Taylor, 2019). Au cœur de cette conception, il y a l'idée que « notre expérience dépend du langage ». Pour expliquer cette dépendance, le philosophe canadien élabore une théorie de la « conscience linguistique », qu'il oppose à la conception du langage héritée de la tradition rationaliste. Pour lui, comme pour l'herméneutique philosophique, « l'être-au-monde humain » a un « caractère originellement langagier » (Gadamer, 1996: 467). C'est précisément ce qui permet que l'auto-compréhension soit son mode d'être. Cette auto-compréhension est en effet de nature réflexive et discursive.

Une caractéristique importante de la conception du langage inspirée des auteurs romantiques est que celui-ci a une fonction constitutive plutôt que simplement désignative ou descriptive. Pour l'illustrer, Taylor donne souvent l'exemple des sentiments et des émotions. Le langage est le milieu dans lequel « toutes les émotions, qu'elles soient articulées ou non, sont expérimentées » (Taylor, 1985: 74). Il est constitutif de l'émotion, ce qui veut dire « que fait partie de l'expérience d'une émotion le fait de voir qu'une certaine description s'applique à elle » (*Ibidem*).

En effet, seul un animal doué de langage peut avoir le genre d'émotion que nous avons: « Les êtres doués de langage sont capables d'émotions qui sont le reflet de la conscience plus riche qu'ils ont de leur monde: à la colère s'ajoute l'indignation; au désir s'ajoutent l'amour et l'admiration » (Taylor, 2019: 46). Il peut aussi transformer ses émotions en affinant sa conscience de son monde. Être doué de langage rend en effet

possibles à la fois une perception spécifique des choses qui nous entourent et une conscience plus raffinée des significations humaines, donc une gamme d'émotions plus complexe. Et dans ce domaine, qui n'est pas celui des objets purement externes, une conscience plus claire ou transformée des significations se traduit par une clarification ou par une transformation des émotions (*Ibidem*).

Les émotions que nous éprouvons sont fonction d'un ensemble déterminé de distinctions et de critères d'évaluation, que le langage nous fournit:

[Les êtres doués de langage] peuvent (...) être sensibles à des distinctions qui échappent aux animaux qui ne le sont pas, dont celles, très importantes, qui impliquent des valeurs morales ou autres. Ces animaux manifestent leur désir ou leur aversion pour un objet en s'y précipitant ou en l'évitant. Seuls les êtres de langage savent considérer une chose comme *digne* d'être désirée ou dédaignée, car une telle attribution soulève une question de justesse intrinsèque. Elle implique de caractériser la chose sans la réduire à sa qualité d'objet de désir ou d'aversion et de reconnaître la nécessité de la considérer d'une certaine façon. Ainsi, un animal non humain peut ressentir de la colère, mais l'indignation, elle, requiert de l'agent qu'il sache reconnaître que l'objet de sa colère a fait quelque chose de mal ou de déraisonnable. Quand on admire une personne, on est impressionné non seulement par elle, mais aussi par ses vertus exceptionnelles ou par ses réalisations remarquables. (*Ibidem*)

Le langage permet non seulement que les émotions soient étayées sur des évaluations ou des appréciations, mais aussi qu'elles soient identifiées et distinguées. Il fournit un vocabulaire pour organiser et différencier l'espace affectif. Il s'agit de différenciations établies dans le champ sémantique des mots, qui varie selon les cultures :

La gamme des désirs, des sentiments, des émotions de l'homme et par conséquent leurs significations dépendent du niveau et du type de la culture, qui, à son tour, est inséparable des distinctions et des catégories inscrites dans le langage parlé par les membres de cette culture. Le champ des significations dans lequel une situation peut trouver sa place dépend du champ sémantique des termes qui caractérisent ces significations et les sentiments, les désirs, les postures qui leur sont associés. (Taylor, 1997 : 151)

Quand les vocabulaires organisant l'espace affectif sont différents, les expériences émotionnelles le sont aussi : « Des personnes avec des vocabulaires culturels différents ont des sortes très différentes de sentiments, d'aspirations, de sensibilités, et expérimentent des exigences morales et non morales différentes » (Taylor, 1985 : 270-71). Un raffinement du vocabulaire des affects se traduit par un raffinement de la vie affective elle-même.

Il n'y a pas seulement différents vocabulaires culturels des émotions ; il y a aussi des vocabulaires différents pour articuler ce qui importe à un être humain. En effet, celui-ci n'éprouve d'émotion que dans des situations où ce qui lui importe est en jeu. L'homme « est un animal dont la vie émotionnelle incorpore un sens de ce qui est réellement important pour lui (...), qui demande à être compris, et qui ne l'est jamais adéquatement. (...) Et en façonnant son sens de ce qui est important [sa compréhension de soi] façonne aussi ce qu'il ressent » (Taylor, 1985 : 74). L'être qui vit dans le milieu du langage a ainsi une compréhension propre de ce qui lui importe, liée à sa définition de lui-même, et de ce pour quoi cela lui importe. Il a déjà incorporé dans son langage « une interprétation de ce qui est réellement important » (*Ibidem*)³. La compréhension qu'il a de ses sentiments et émotions inclut donc celle du sens de leur objet : « La nature véritable de l'émotion humaine nous a échappé. Une émotion est essentiellement constituée par notre sens de son objet, c'est-à-dire, par ce que nous sommes disposés à dire quant à sa signification pour nous » (*ibid.* : 191).

Enfin, la compréhension qu'un être doué de langage a de ses expériences émotionnelles se meut dans un « cercle herméneutique ». Soit le cas de la honte :

Un terme d'émotion comme « honte » (...) nous renvoie essentiellement à un certain type de situation (« honteuse », « humiliante ») et à un certain type de réaction : se cacher, se voiler la face, ou laver l'offense. Autrement dit, il est essentiel, pour qu'un sentiment soit identifié comme honte, qu'il soit relié à cette situation et qu'il donne lieu à ce type de disposition. Mais cette situation ne peut à son tour être identifiée qu'en relation avec les sentiments qu'elle provoque. Et de façon analogue, la disposition est relative à un but qui ne peut être compris sans référence au sentiment éprouvé : l'action de se cacher vise ici à

3. Taylor (tout comme Gadamer) reprend l'idée de Wilhelm von Humboldt, selon laquelle chaque langue incorpore une vision particulière du monde, qui fait qu'elle introduit l'individu qui grandit en elle « dans une certaine relation et une certaine conduite à l'égard du monde » (Gadamer, 1996 : 467).

dissimuler une honte, ce n'est pas la même que se cacher d'un assaillant armé, et nous ne pouvons comprendre ce que veut dire ici « se cacher » que si nous comprenons le genre de sentiment et de situation dont il s'agit. Nous devons être dans le cercle. (Taylor, 1997 : 148-149)

Esprit objectif et esprit subjectif

L'affirmation d'une fonction constitutive du langage ne vaut pas seulement pour les sentiments et les émotions ; elle vaut aussi pour l'ensemble des institutions et des pratiques sociales. Il n'y a pas, d'un côté, une réalité sociale brute et, de l'autre, un vocabulaire pour la décrire ou l'interpréter. On ne peut pas identifier la première indépendamment du langage que nous employons pour l'articuler discursivement : « Toutes les institutions et pratiques dans lesquelles nous vivons sont constituées par certaines distinctions, donc par un certain langage qui est ainsi essentiel à leur existence » (Taylor, 1997 : 163). Soit des pratiques telles que voter ou négocier. Un certain langage, qui établit des distinctions pertinentes (par exemple entre un bulletin valable et un bulletin nul, entre un vote libre et un vote contraint, etc.) est essentiel à leur existence : « Une pratique est un vote ou une négociation en partie en fonction du vocabulaire établi socialement comme étant le vocabulaire approprié pour se livrer à cette pratique ou pour la décrire » (*ibid.* : 164).

Soit un autre exemple donné par Dreyfus et Taylor (2015). Les membres de la *polis* grecque se décrivaient eux-mêmes comme semblables, libres, égaux, etc., ces autodescriptions façonnant leur « pratique de l'égalité », et plus largement leur « mode de vie » à travers la définition d'un horizon de valeurs :

L'auto-description comme égaux est une partie essentielle de ce régime, c'est-à-dire, de cette relation d'égalité, et cela parce que le régime requiert un degré de compréhension explicite qui est impossible sans auto-description. (...) Cette sorte de pratique de l'égalité nécessite la reconnaissance explicite de l'égalité. On ne pourrait pas la catégoriser comme cette pratique-là sans cette reconnaissance, sans que les participants se tiennent mutuellement obligés à son égard comme une norme. (...) Des termes tels que « égal », « semblable », « libre », « citoyen » contribuent à définir un horizon de valeur. Ils articulent la sensibilité des citoyens aux standards intrinsèques à cet idéal et à ce mode de vie. Ces articulations sont constitutives de ce mode de vie ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas comprendre celui-ci si nous ne comprenons pas ces termes. Mais réciproquement, nous ne pouvons pas comprendre ces termes si nous ne saisissons pas le type de sensibilité qu'ils articulent. (*ibid.* : 122-124)

On pourrait penser qu'une problématique de l'interprétation et de la compréhension de soi comme « modes d'être » de l'homme-animal langagier aboutit à privilégier les significations subjectives des individus. Mais tel n'est pas le cas dans l'anthropologie philosophique de Taylor. Ces significations personnelles sont toujours précédées de significations communes et publiques. L'« esprit subjectif » est rendu possible par un « esprit objectif ». Par exemple, dans une élection, les électeurs font leur choix en fonction de leurs désirs et de leurs croyances, de leurs préférences et de leurs convictions, de leurs espoirs et de leurs attentes, toutes choses qui sont de l'ordre des significations

subjectives. Mais l'institution et la pratique du vote comportent aussi des significations d'un autre ordre qui le rendent précisément praticable : il y a tout un ensemble d'idées et de normes implicites, constitutives de cette pratique sociale, en tant qu'elle est instituée ; ces idées et ces normes ne sont pas d'abord dans la tête ou la conscience des gens mais font partie des institutions et des pratiques elles-mêmes ; elles y sont incorporées ; et leur partage n'est pas une affaire de convergence d'opinions, de croyances ou de valeurs. Ce sont des significations communes « enracinées dans les pratiques sociales » et « constitutives de la matrice sociale dans laquelle les individus se situent et agissent » (Taylor, 1997 : 165-166). Elles sont rarement reconnues par la science sociale dominante, qui est portée à traiter toutes les significations comme subjectives⁴.

Les cadres sociohistoriques de l'identité moderne

Taylor insiste non seulement sur la structure langagière de l'expérience, mais aussi sur son noyau moral : « L'être humain ne peut se concevoir en dehors de tout rapport au bien » (Taylor, 1998b : 39). Selon lui, l'identité des personnes est façonnée par une définition de soi dans laquelle interviennent principalement les distinctions et hiérarchies de valeurs qu'elles se donnent, et qui se traduisent par des « évaluations fortes ». Ce genre d'évaluation se réfère à des biens d'ordre supérieur, c'est-à-dire à des biens que les individus considèrent devoir désirer ; c'est ce qui leur permet de différencier « le bien et le mal, le noble et le vil, le vertueux et le vicieux, et ainsi de suite » (Taylor, 2011 : 924). L'individualité et la conscience de soi (*Selfhood*) ont ainsi partie liée avec une référence à des « hyperbiens ».

C'est pourquoi, dans *The Sources of the Self*, Taylor s'est appliqué à cerner l'« ontologie morale » qui définit « nos intuitions morales et spirituelles », puis à proposer une histoire intellectuelle de l'émergence des sources morales de l'identité moderne. Car c'est dans des cadres moraux historiquement et socialement constitués, articulés dans un certain langage, que les personnes définissent ce qui est important pour elles, donnent sens et orientation à leur vie et construisent leur identité « comme horizon moral ».

Les cadres moraux dans lesquels les individus élaborent leur identité sont pour une grande part définis par des « imaginaires sociaux » historiquement constitués. C'est un concept que Taylor a introduit dans ses textes des années 2000⁵ :

4. Taylor ne fait pas toujours la différence entre significations communes et significations intersubjectives. C'est pourtant une distinction qu'il est opportun de faire pour différencier une simple intersubjectivité d'une société. Par exemple, un partage d'opinions politiques n'est qu'intersubjectif : chacun forme son jugement de son côté « dans les conditions du *quant-à-soi* », et ces jugements se trouvent converger (Descombes, 1996 : 293). Les significations communes ne relèvent pas d'un phénomène de convergence de ce genre. Elles sont extérieures aux consciences individuelles, et correspondent aux mœurs, aux « manières d'agir et de penser auxquelles les gens sont attachés parce que c'est par ces usages et ces façons de faire que le sens s'introduit dans leur vie commune » (Descombes, 1998 : 78).

5. Le chapitre 4 de *L'âge séculier* intitulé « Les imaginaires sociaux modernes » a d'abord été publié dans un petit livre de 2004, *Modern Social Imaginaries*. Taylor y fait référence au livre de l'historien polonais

J'essaie d'atteindre par ce terme quelque chose de plus large et de plus profond que les schémas intellectuels que les gens peuvent avoir lorsqu'ils réfléchissent à la réalité sociale sur un mode désengagé. Je pense davantage aux façons qu'ils ont d'imaginer leur existence sociale, de s'assimiler aux autres, à la manière dont les choses se passent entre concitoyens, aux attentes que l'on rencontre généralement, ainsi qu'aux images et aux idées normatives qui déterminent en profondeur ces attentes. (...) Quelle que soit la période envisagée, notre imaginaire social est complexe. Il intègre un sens de ce que l'on attend normalement les uns des autres; le genre de compréhension commune qui nous permet d'effectuer les pratiques collectives qui composent notre vie sociale. En fait partie un sens de la façon dont nous agissons ensemble dans la réalisation de la pratique commune. Cette compréhension est à la fois factuelle et « normative », c'est-à-dire que nous avons une idée de comment les choses sont, mais celle-ci est solidaire de la pensée de ce qu'elles devraient être, de ce que seraient les faux pas qui invalideraient la pratique. (Taylor, 2007: 171-172).

Un imaginaire social n'est pas une théorie, car il ne peut jamais être complètement explicité discursivement. Il est largement informulé et informulable. Quand il est formulé, c'est en grande partie à travers des récits. Il est aussi ce qui rend certaines pratiques possibles et normales, en leur donnant leur sens et leur méthodologie. C'est d'ailleurs dans ces pratiques elles-mêmes qu'il s'incarne, comme « saisie tacite de l'espace social ».

L'ordre moral prévalant dans une société à un moment donné est construit par un tel imaginaire social. Taylor a identifié trois « imaginaires sociaux modernes » : « l'économie comme réalité objectivée » ; la sphère publique ; la souveraineté du peuple. Ils résultent de l'émergence, à partir du 17^e siècle, d'une nouvelle vision de l'ordre moral, qui, notamment à travers la théorie de la loi naturelle, « nous dit quelque chose de la façon dont nous devrions vivre ensemble dans une société » (*ibid.* : 90). Selon cette nouvelle vision, les individus ont des droits naturels universels, mais aussi des obligations morales les uns envers les autres ; la société est conçue comme un tout composé d'individus égaux, et la société politique comme étant au service de ces individus, en particulier de leur bien et de leurs droits individuels ; elle leur apporte la sécurité « en favorisant les échanges et la prospérité ».

Cette invention sociale-historique a généré un ensemble de significations communes permettant l'émergence non seulement de significations subjectives individuelles, mais aussi celle de dispositifs de formation d'individus isolés et « excarnés », disciplinés et responsables. Proposant des cadres de pensée fermés sur eux-mêmes, elle a conduit à voir un obstacle dans ceux véhiculés par la religion. Elle a aussi remplacé un « temps supérieur » par un « temps séculier » dans lequel les événements sont placés à l'intérieur de relations de simultanéité et de succession. Elle a promu par là un mode d'historicité, c'est-à-dire un mode de rapport au passé et à l'avenir, auquel est liée une forme de socialité. Ce temps séculier a introduit une nouvelle manière de comprendre l'histoire et d'imaginer les totalités sociales. Grâce à lui, un « monde

Bronislaw Baczko, intitulé *Les imaginaires sociaux* (Paris, Payot, 1984), mais pas à la problématique de « l'imaginaire instituant » de Cornelius Castoriadis.

horizontal d'accès direct » et « une horizontalité radicale » se sont substitués à un monde d'accès médiatisé :

Une compréhension du temps en termes purement séculiers nous permet d'imaginer la société « horizontalement », détachée de tout « point supérieur » auquel renverrait la séquence ordinaire des événements, sans reconnaître dès lors aucun privilège à des personnes ou à des agents — comme les rois ou les prêtres — supposés gravir ces crêtes et s'en faire les médiateurs. Cette horizontalité radicale est précisément ce que présuppose la société d'accès direct, à l'intérieur de laquelle chaque membre entretient un rapport immédiat à l'ensemble. (*ibid.* : 375)

Une « société d'accès direct » est supposée composée d'individus égaux, « associés pour leur bénéfice mutuel », et leur appartenance à la société est déconnectée des différents réseaux d'affiliation (parenté, travail, associations, etc.) et des structures hiérarchiques dans lesquels ils sont engagés : « Chaque membre fait « immédiatement partie du tout ». » La forme de sociabilité qui y prévaut est celle entre des étrangers (cf. Warner, 2002).

Un des cadres de pensée « immanents » fournis aux individus modernes est celui qui consiste à concevoir leur Moi comme quelque chose d'intérieur, comme le lieu de leurs pensées, de leurs sentiments et de leurs émotions. Cette internalisation, qui donne une nouvelle signification à la dualité intérieur/extérieur, est allée de pair avec une délimitation et un désengagement du Soi (qui cesse d'être « poreux » à des forces externes — esprits maléfiques, forces cosmiques, etc.). Notre conception moderne de l'intériorité et de l'extériorité paraîtrait étrange à une autre culture et à une autre époque. Pourtant, c'est à partir d'une telle conception que nous faisons l'expérience de nos pensées, sentiments et émotions. Cela a désormais du sens pour nous de les localiser en nous et pas ailleurs :

Ainsi nous en venons naturellement à croire que nous avons un moi comme nous avons une tête ou des bras, que nous avons des profondeurs intérieures comme nous avons un cœur ou un foie, comme si c'était un fait brut, indépendant de toute interprétation. Des distinctions de localisation, comme intérieur et extérieur, semblent des faits que nous découvrons sur nous-mêmes plutôt que des façons particulières, parmi d'autres, de nous interpréter nous-mêmes (...). Qui d'entre nous peut croire que notre pensée se situe ailleurs qu'au-dedans, « dans l'esprit » ? Quelque chose dans la nature de notre expérience de nous-mêmes semble rendre presque irrésistible, incontestable, une telle localisation. (Taylor, 1998a : 152)

Résultent de cette localisation « l'avènement de l'identité isolée », avec ses espaces et ses profondeurs intérieurs, une conception monologique de la conscience et l'émergence de nouvelles disciplines de maîtrise de soi, étayées par « une éthique de l'indépendance, de la maîtrise de soi, de la responsabilité de soi, d'un désengagement qui confère de la maîtrise ; une position qui requiert du courage, le refus de la soumission confortable à l'autorité, des consolations du monde enchanté, de l'abandon aux sollicitations des sens » (Taylor, 2011 : 951). En résultent aussi une « réflexivité radicale », consistant à se concentrer sur soi-même comme agent d'expérience et à prendre cette

expérience comme objet, ainsi qu'une conception subjectiviste de la rationalité et de la compréhension morale. D'un autre côté, l'identité moderne a hérité de la « révolution expressiviste » liée au romantisme, qui a valorisé la capacité de l'individu à s'auto-définir, à s'inventer ou à « réaliser un mode d'être original ».

Imaginaires sociaux et sciences sociales

C'est un des « imaginaires sociaux modernes » — celui de « l'économie comme réalité objectivée » — qui a ouvert un espace pour le projet même d'une science de la société. Cet imaginaire exprime en effet la conviction que la réalité sociale peut être « objectivée » et expliquée en termes de lois, comme peuvent l'être les choses de la nature. C'est l'économie politique qui a ouvert la voie à ce genre d'appréhension objectivante, par exemple à travers l'idée de « main invisible », selon laquelle un ordre spontané émerge derrière le dos des acteurs en vertu de mécanismes objectifs :

Une fois que l'on a découvert que des processus impersonnels ont lieu dans le dos des agents, il se peut très bien que d'autres aspects de la société obéissent à des lois systématiques. L'économie guidée-par-une-main-invisible en est un aspect, mais d'autres facettes de la vie sociale, de la culture ou de la démographie, seront bientôt isolées pour être soumises à un traitement scientifique. (...) La « société » s'est émancipée du « régime » (« *polity* ») et vole désormais de ses propres ailes grâce à un certain nombre d'applications différentes. (Taylor, 2011 : 331-332)

C'est une explication objectivante, qui traite les faits sociaux au même titre que les processus naturels, obéissant à des lois similaires. (...) Ainsi cette époque a-t-elle assisté aux débuts d'un nouveau genre de science sociale objective, qui commence avec le *Down Survey* de William Petty en Irlande au milieu du xvii^e siècle, le recueil de données et de statistiques sur la richesse, la production et la démographie, comme base de la politique. Les images objectivantes de la réalité sociale représentent simplement un aspect dominant de la modernité occidentale, au même titre que la constitution d'agences collectives (*collective agencies*) à plus grande échelle. (*ibid.* : 329)

Le projet d'une science de la société est donc lui-même une résultante de l'émergence historique de nouveaux imaginaires sociaux. Les sciences sociales sont, de ce fait, à considérer comme un phénomène interne à une forme de vie historiquement constituée. Mais cet arrière-plan et les cadres cognitifs et normatifs qui le constituent demeurent le plus souvent inaperçus et non thématiques. Il est rare qu'elles incluent dans leur champ d'objectivation et de thématisation leur matrice sociale-historique, au cœur de laquelle se trouve, selon Taylor, une certaine théorie de l'ordre moral. C'est un fait qu'elles parlent, le plus souvent à leur insu, l'idiome de la forme de vie culturelle dont elles font partie intégrante, qu'elles adoptent ses catégories de pensée et ses problématiques. De ce fait, elles sont souvent captives des images que celle-ci impose concernant l'interprétation de l'ordre social et la compréhension des évolutions et transformations sociales.

« Il existe une grande erreur dans notre culture »

« Une *image* nous tenait captifs. Et nous ne pouvions lui échapper, car elle se trouvait dans notre langage qui semblait nous la répéter inexorablement » (Wittgenstein, 2004 : §115). Taylor considère que c'est toute notre culture moderne, c'est-à-dire tout l'arrière-plan tacite de nos pensées et de nos actions, qui est prisonnière d'une image erronée ou distordue de ce que nous sommes, individuellement et collectivement, et de ce que nous faisons. Il ne s'agit pas d'une théorie, mais d'une manière implicite de penser notre condition, d'objectiver le monde ainsi que notre vie sociale et culturelle, qui est incorporée dans notre langage. Cette image imprègne notamment notre conception de la connaissance, y compris celle du savoir scientifique. Elle nous « tient captifs » parce qu'elle va tellement de soi qu'il est difficile de lui échapper et d'imaginer des solutions de rechange ; elle nous empêche de voir ce qu'elle comporte d'erreur et en quoi elle déforme notre appréhension de notre situation d'ensemble ; elle paraît neutre, alors qu'elle est orientée par un ensemble déterminé de valeurs :

Il existe une grande erreur dans notre culture, une sorte de compréhension opérative déformée de ce que c'est que savoir, qui a eu des effets désastreux à la fois sur la théorie et la pratique dans quantité de domaines. Pour la résumer en une formule lapidaire, on pourrait dire que nous comprenons de travers la connaissance comme « médiationnelle ». Dans sa forme originelle, il s'agissait de l'idée que nous saisissons la réalité externe à travers des représentations internes. (...) [La] connaissance consiste en états d'esprit qui prétendent représenter de façon précise ce qui est à l'extérieur. (...) Je n'accède à la connaissance des choses que par l'entremise de ces états internes, que nous pouvons appeler des « idées ». Un aspect crucial de l'image qui est considérée comme donnée (...) est la structure interne-externe. La réalité que nous cherchons à saisir est dehors ; les états par lesquels nous effectuons cette saisie sont dedans. Les éléments qui font la médiation sont les « idées », les représentations internes (Dreyfus et Taylor, 2015 : 2-3).

La conception que Dreyfus et Taylor opposent à cette théorie « médiationnelle » de la connaissance est un modèle « réaliste » :

Nous sommes en contact direct avec les choses auxquelles nous avons affaire. Dans de tels cas, l'expérience que nous avons de leur prise en charge (*coping*) est celle d'un flux régulier d'activité habile, répondant au sens que nous avons de la situation. Fait partie de cette expérience un sens du déroulement sans anicroche de notre traitement de la situation (*ibid.* : 47).

Ce contact direct, de nature pragmatique, qui confère leurs qualités et leurs valeurs aux choses, précède toute saisie neutre de celles-ci. La culture moderne a privilégié le premier modèle : « La culture moderne éclairée est très orientée vers la théorie. Nous avons tendance à vivre dans notre tête en faisant confiance à nos conceptions désengagées de l'expérience, de la beauté (...) et même de l'éthique. Nous pensons que la seule forme valable d'orientation éthique passe par des maximes ou une approche rationnelles » (Taylor, 2011 : 941-942).

Corriger « la grande erreur dans notre culture » fait partie du programme d'une herméneutique critique. De même qu'elle relève des distorsions, des confusions, des

contradictions dans l'auto-compréhension et les pratiques des agents, et est conduite à corriger leur langage d'interprétation et de description de soi, pour le rendre plus clair, plus cohérent et plus approprié, de même elle est amenée à remédier aux distorsions et aux erreurs d'une compréhension culturelle du Soi et de l'ordre social. Avant de présenter et de discuter la méthode proposée par Taylor pour ce faire, je voudrais évoquer certaines des critiques qui ont été adressées à l'anthropologie philosophique qui inspire sa reprise de l'herméneutique.

Placer le transcendantal dans l'histoire

On a notamment reproché au philosophe canadien d'adopter une conception transcendantaliste de l'identité et d'en donner une description bien trop moraliste et trop intellectualiste. Par exemple, Owen Abbott conteste que l'on ait besoin, « pour comprendre pourquoi les évaluations et les jugements moraux sont importants dans la vie des gens, d'une conception transcendantale de l'identité, selon laquelle des évaluations fortes sont requises pour être en mesure de résoudre les questions « ontologiquement basiques » concernant ce que nous sommes » (Abbott, 2020 : 16). Taylor exagèrerait ainsi le rôle de la conscience morale, définie en termes d'orientation vers le bien, dans la constitution de l'identité personnelle (l'identité comme prise de position dans le paysage moral).

Son anthropologie philosophique resterait aussi finalement intellectualiste. Pourquoi ? Parce que, pour définir l'identité, elle invoque les capacités réflexives les plus élevées de l'individu, notamment celle de délibérer et « d'articuler les engagements qu'il considère comme définissant ce qu'il est et de les tenir » (*Ibidem*). On peut ajouter que, dans le sillage de Gadamer, Taylor fait de l'interprétation le modèle de toute compréhension. Or, l'interprétation est un phénomène réflexif-discursif de nature conjecturale. En un sens, l'intellectualisme s'introduit dans le sillage du « mirage linguistique » de l'herméneutique philosophique qui identifie compréhension de soi et articulation discursive de l'expérience : « Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles » (Gadamer, 1982 : 45). Lorsqu'on comprend quelque chose, on est capable de le formuler verbalement. Mais en verbalisant l'expérience, on l'intellectualise : « Tant que l'on continue de parler, l'intellectualisme demeure sans conteste maître du terrain » (James, 2007 : 194). Cet intellectualisme s'avère d'ailleurs peu compatible non seulement avec la défense d'un modèle « réaliste » de la connaissance, mais aussi avec la volonté de situer dans les pratiques la compréhension « en grande partie inexplicitée » de soi et du monde, les représentations explicites et la conscience réflexive-discursive n'étant « que des îlots dans l'océan de l'appréhension pratique et informulée du monde » (Taylor, 1995 : 560).

On a aussi reproché à Taylor, dans l'histoire intellectuelle qu'il propose des sources morales de l'identité moderne, de ne s'intéresser qu'aux « grands hommes », philosophes de surcroît, et de n'accorder finalement que peu de place à l'expérience sociale concrète, à la *praxis* collective, à la gestion des relations et des interactions sociales et aux processus sociaux à travers lesquels le *Self* émerge. Taylor céderait ainsi à l'illusion qu'une généalogie d'idées, de représentations ou de croyances donne le

fondement réel des pratiques qu'elles accompagnent : « Lorsque nous constatons la coexistence de certaines croyances et de certaines pratiques, l'existence d'un rapport de filiation historique attesté dans un sens ou dans l'autre ne constitue pas encore une raison suffisante de considérer les unes comme constituant le fondement ou la justification des autres » (Bouveresse, 1982 : 99).

Taylor a revendiqué haut et fort le caractère transcendantal de sa démarche ainsi que le lien qu'il établit entre interprétation de soi et définition d'un horizon moral. Il reconnaît demeurer un philosophe transcendantal, c'est-à-dire quelqu'un qui réfléchit sur les conditions de possibilité de ce qui est, sur celles de la liberté moderne par exemple, et qui rapporte ces conditions à des constantes humaines ou à des structures générales d'expérience (« à ce qui est de tous les temps »). Il place cependant le transcendantal dans l'histoire. Placer le transcendantal dans l'histoire signifie saisir les dimensions inéluctables de toute vie humaine « en approfondissant la compréhension de *notre* contexte historique » (Taylor, 1998b : 45). C'est pourquoi il considère comme transhistoriques plutôt qu'anhistoriques les structures de l'expérience morale qu'il explicite :

Il ne s'agit pas de rechercher des structures permanentes anhistoriques, mais de rendre compte de l'épaisseur historique du présent, des éléments du passé qui sont toujours agissants. (...) Je crois possible de formuler des vérités transhistoriques sur le sujet humain. (...) Quand on s'évade de la prison de notre perspective, la terre bascule sous nos pieds, du moins au départ. Nous sommes forcés de redéfinir le domaine du transhistorique et, ensuite, de concevoir les transformations dont sont issues des conceptions comme « l'individu », « l'identité », « le moi », en rapport avec notre nouvelle définition de ce qui est de tous les temps. (Taylor, 1998c : 362-363)

Taylor se réclame souvent de Wittgenstein, mais il s'est montré peu sensible à la critique que ce dernier a adressée à la démarche des philosophes transcendants :

Alors que les philosophes transcendants eux-mêmes ont tendance, par manque d'imagination, à réfléchir essentiellement sur les conditions de possibilité de ce qui *est*, la méthode préconisée par Wittgenstein est celle qui consiste à mettre en évidence l'existence d'*autres* possibilités, sans se préoccuper de savoir si leur réalisation est possible, plausible ou souhaitable. (...) Voir comment les choses sont, c'est, en effet, toujours voir comment elles pourraient ne pas être et finalement s'étonner qu'elles soient ce qu'elles sont. Pour échapper à la rigidité du point de vue qui a tendance à s'imposer comme étant le seul possible, il faut inventer des analogies et des comparaisons inédites, qui nous permettent de voir sous un autre jour, c'est-à-dire de recommencer à voir, les phénomènes apparemment les mieux connus. (Bouveresse, 1982 : 52-53)

Par exemple, pour comprendre nos concepts qui semblent aller de soi, et en percevoir la contingence, on peut les contraster avec des concepts fictifs ou des projections de l'imagination. Wittgenstein explique que ce genre de projection imaginative est une façon d'exercer « la manière ethnologique », c'est-à-dire d'adopter à l'égard de notre forme de vie, pour se rendre compte de ses particularités contingentes et « pouvoir voir les choses objectivement », le point de vue externe d'un ethnologue vis-à-vis d'une culture très différente de la sienne, culture qui constitue une des mises en forme possibles de la coexistence humaine (cf. Wittgenstein, 2002 : 98).

II. CONTRASTER POUR COMPRENDRE

Ce n'est pas le contraste avec une altérité imaginée que privilégie Taylor pour fonder sa critique culturelle, bien qu'il n'ait lui aussi cessé d'inventer des « analogies et des comparaisons inédites » et qu'il propose de « se représenter le développement historique de nos idées autrement qu'il ne fut en réalité ». Néanmoins, il reconnaît qu'il faut contraster pour comprendre : c'est en mettant notre situation présente en contraste avec une autre, très différente, que nous serons en mesure de la comprendre dans sa spécificité. Le contraste qui a la préférence de Taylor est celui entre le présent et le passé, car il n'est pas, à la différence de celui suggéré par Wittgenstein, un contraste avec quelque chose d'extérieur :

On ne peut pas concevoir sa situation comme une condition de liberté, où par exemple les identités se définissent elles-mêmes, sans le contraste avec les cas où les horizons sont fixes, inamovibles. On ne saurait tout à fait oublier le passé sans perdre conscience de cette liberté, à moins de le remplacer par un autre contraste. Mais un tel remplacement est difficilement concevable. (...) Penser le contraste uniquement avec l'extérieur entraînerait la perte d'une dimension essentielle de notre conscience de nous-mêmes, à savoir que cette liberté n'est pas donnée mais conquise, qu'il faut se la donner, qu'elle ne peut pas exister sous la forme d'un destin extérieur. (...) C'est pourquoi la référence au passé est incontournable. (Taylor, 1998b : 46-47)

La conception qu'a Taylor d'un contraste qui fait comprendre est inspirée du modèle de la « fusion des horizons » de Gadamer : « La véritable compréhension (...) demande que l'on reconquière les concepts propres à un passé historique de telle sorte qu'ils incluent en même temps notre propre compréhension. C'est ce que nous avons appelé (...) fusion des horizons » (Gadamer, 1996 : 398). La fusion des horizons du passé et du présent permet de s'élever à une « universalité supérieure » : « L'horizon du présent ne se forme (...) absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre* » (*ibid.* : 328, Gadamer souligne). Chez Taylor, la « fusion des horizons » prend la forme de la production d'un langage capable de créer un contraste éclairant (*a language of perspicuous contrast*⁶). Un contraste éclairant est celui qui fait voir ce que l'on a sous les yeux et que l'on ne voyait pas.

Taylor a proposé d'appliquer ce modèle à la confrontation de cultures différentes, car la notion d'horizon réfère aussi à l'interprétation d'arrière-plan, inhérente à une culture donnée, de ce qui importe dans la vie humaine. Le langage créant un contraste éclairant est un discours tiers, produit par une confrontation dialogique entre deux sociétés, qui génère une compréhension élargie de l'une et l'autre dans un horizon

6. Il n'est pas facile de traduire cette expression en français. Philippe de Lara l'a traduite par « langage de clarification des contrastes » (*in* Taylor, 1997). À mes yeux, cette traduction ne convient pas : il ne s'agit pas de clarifier des contrastes, mais de générer discursivement des contrastes éclairants — éclairants au sens où ils donnent à voir ce que l'on ne voyait pas.

commun. Cette confrontation est susceptible de modifier la compréhension que chacune a d'elle-même :

Dans la plupart des cas, (...), le langage adéquat pour comprendre une autre société n'est ni notre langage de compréhension ni le leur, mais plutôt ce qu'on pourrait appeler un langage de contraste éclairant (*a language of perspicuous contrast*). C'est un langage dans lequel nous pourrions formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux. C'est un langage dans lequel les variations possibles de l'humanité pourraient être formulées de telle sorte que notre forme de vie et la leur pourraient toutes deux être décrites de façon claire, comme des alternatives à l'intérieur de ce champ de variation. Ce langage de contraste pourra révéler que leur langage de compréhension est déformé ou inadéquat à certains égards, ou qu'il en est de même du nôtre (dans ce cas, nous pourrions constater que les comprendre nous conduit à modifier notre auto-compréhension, et par conséquent notre forme de vie — un processus qui est loin d'être inconnu dans l'histoire). Il pourra aussi révéler que les deux langages sont dans ce cas. (Taylor, 1997 : 208)

Ce modèle, inspiré du paradigme gadamérien du dialogue, peut d'ailleurs aussi s'avérer fécond au-delà de l'intercompréhension de deux cultures. Il permet par exemple, selon Taylor, de nous faire voir à quel point notre compréhension culturelle présente de nous-mêmes est erronée, déformée, inadéquate. Mais comment procéder dès lors que la confrontation ne se fait plus entre les partenaires de conversation que sont deux cultures différentes ? C'est dans son examen critique de la sociologie des religions que Taylor a esquissé une réponse à cette question.

Application à la sociologie des religions

Taylor estime que cette sociologie est largement dominée par le grand récit de la sécularisation, celle-ci étant conçue comme la conséquence indirecte et inévitable de la modernisation (industrialisation, accroissement de la mobilité sociale et géographique, urbanisation, développement de la science et de la technique, promotion de la raison instrumentale, etc.)⁷. Qui est alors le partenaire de discussion dans l'échange ? Avec quel point de vue est établi un contraste ? Dans *A Secular Age*, Taylor s'emploie à construire un métarécit qui contraste avec les deux grands récits existants de la sécularisation, celui des défenseurs de la sécularité, et celui de ses détracteurs, qui voient dans la sécularisation « une perte irréparable » des horizons traditionnels.

La raison pour laquelle ces grands récits de la sécularisation paraissent distordus à Taylor est que leur est sous-jacente une manière « de restreindre notre saisie des choses non reconnue comme telle » (Taylor, 2011 : 936). Taylor réserve surtout ses

7. Nombre d'historiens américains ont contesté la validité historique du point de départ de la sécularisation choisi par Taylor, à savoir le tournant qui, dans les années 1500, a fait que la foi religieuse est devenue une option : « Les historiens cherchent des preuves là où Taylor n'offre qu'une sagesse et une confession personnelles, dans un esprit irénique et en évitant une discussion honnête des alternatives à la transcendance. Bien qu'il soit saturé de bribes d'histoire et de déclarations générales sur d'énormes transformations historiques, *A Secular Age* est écrit d'une voix qui « l'immunise contre la critique historique » » (Hollinger, 2016 : 293).

flèches au récit des défenseurs de la modernité et de la sécularité, qu'il qualifie de « récit par soustraction » (*subtractive story*) :

J'entends par là ces récits de la modernité en général et de la sécularité en particulier qui expliquent ces phénomènes en indiquant que les êtres humains se sont départis, débarrassés ou affranchis de leurs horizons restreints, de leurs illusions ou des limites imposées à la connaissance. On est supposé comprendre ce qui émerge de ce processus — modernité ou sécularité — en se référant à des caractéristiques sous-jacentes à la nature humaine qui étaient toujours présentes mais se trouvaient étouffées par ce qui est désormais écarté. Contre ce genre de récit, j'affirmerai constamment que la modernité occidentale, y compris dans son caractère séculier, est le fruit de nouvelles inventions, de nouvelles manières de se comprendre et de déployer des pratiques qui y sont associées, et ne peut donc pas être expliquée en fonction de caractéristiques permanentes de la vie humaine. (*ibid.* : 48-49)

À ces récits, qui présentent la sécularisation, pour les uns, comme une « perte irréparable », pour les autres — comme une soustraction courageuse des individus modernes à des illusions, à des morales humiliantes, à des modes infantilissants et aliénants de fixation exogène des croyances, des normes et des valeurs (surnaturalisme), ou à des formes d'allégeance institutionnelle avilissantes, quand ce n'est pas au « fanatisme », et qui génèrent soit de la nostalgie, soit un mépris de la religion — Taylor oppose un métarécit, qui ne raconte ni une histoire de perte ni une « histoire de maturation », mais crée un contraste permettant non seulement de corriger la vision distordue que la modernité occidentale a d'elle-même, mais aussi de mieux saisir sa créativité propre. Pour pouvoir tenir un tel métarécit, il faut, là aussi, se libérer d'une « image qui nous tient captifs » : celle que Taylor appelle, en référence à un poème de Matthew Arnold, comparant le recul de la foi au retrait de la mer à marée basse, « le point de vue de la plage de Douvres » (*ibid.* : 970).

Bref, la thèse de la sécularisation, qui assimile, à tort, sortie d'un monde enchanté et fin de la religion, est beaucoup trop réductrice aux yeux de Taylor. Non, explique-t-il, la sécularisation moderne n'est pas « un recul de la religion face à la science, la technologie et la rationalité » (*ibid.* : 976), recul interprété comme un passage à l'âge adulte. La modernité n'apporte pas non plus automatiquement avec elle la sécularité. La foi religieuse ne signifie pas ce que Max Weber (1959 : 106) voyait comme « un sacrifice de l'intellect », et l'ordre immanent conçu comme naturel, et sans référence à Dieu, n'est pas nécessairement fermé à la transcendance (par exemple à travers le lien des « biens supérieurs » impliqués dans les « évaluations fortes » à quelque chose de plus grand que soi). Il est possible de rendre compte de l'innovation culturelle produite par la modernité dans un métarécit qui ne prend pas une tournure pro-religieuse ou antireligieuse, et qui ne clôt pas l'ordre immanent sur lui-même.

En effet, le « récit par soustraction » de la sécularisation ne se méprend pas seulement sur l'évolution des religions ; il occulte aussi, et surtout, les grandes transformations culturelles qui caractérisent le passage à la modernité. En particulier, la culture humaniste moderne a « sa propre vision spirituelle originale » (*ibid.* : 973) dont la vision

« soustractive », qu'elle soit celle des défenseurs ou celle des contempteurs de la sécularité, ne peut pas rendre compte :

L'histoire par soustraction accorde trop peu de place aux changements culturels qui ont travaillé la modernité occidentale, à la façon dont elle a développé de nouvelles conceptions du moi, de sa place dans la société, dans l'espace et le temps. Cette histoire est incapable de voir à quel point nous avons été innovants ; elle a tendance à voir la modernité comme un processus de libération d'un noyau de croyances et de désirs fondamentaux de leur gangue d'illusions métaphysiques et religieuses qui les dénaturait et les inhibait. (...) En ignorant ou en dévaluant tous ces changements, une histoire par soustraction rend difficilement concevables les transformations qui s'opèrent dans l'expérience humaine. Elle rend simplement compte de croyances modifiées. (*ibid.* : 975)

Un des aspects de la transformation culturelle opérée par la modernité occidentale est l'émergence d'une conception nouvelle non seulement de la liberté, de l'égalité, de la justice et de la solidarité sociale, mais aussi du bénéfice mutuel des citoyens et de la discussion rationnelle, conception qui exerce un attrait puissant sur les membres d'une société imaginée comme étant horizontale. Mais, d'un autre côté, ces changements culturels ont incontestablement favorisé un humanisme « exclusif » ou « autosuffisant », c'est-à-dire un humanisme dans lequel « devient concevable l'éclipse de toutes les fins autres que celles relatives à l'épanouissement humain » (*ibid.* : 44).

En réalité, le métarécit de Taylor n'est pas écrit de nulle part. Taylor n'a jamais caché son catholicisme⁸. Il est vraisemblable que sa conception de la foi religieuse et de la transcendance en soit inspirée : « La foi religieuse au sens fort (...) correspond à un double critère : la croyance dans une réalité transcendante, d'un côté, et l'aspiration liée à une transformation qui dépasse l'épanouissement humain ordinaire, de l'autre » (Taylor, 2011 : 870). Dans l'expérience religieuse, la quête de la plénitude humaine (l'idée d'une « vie bonne, complète, juste, vécue réellement comme elle le devrait ») viserait plus que l'épanouissement de l'individualité. Pour lui, si la croyance en un « pouvoir transcendant l'ordre immanent est [...] une caractéristique cruciale de la « religion » » (*ibid.* : 45), la dimension déterminante de la relation de la religion à un « au-delà » est « le sentiment qu'il existe un bien plus élevé que l'épanouissement humain » et indépendant de lui. Il y aurait donc chez l'homme un besoin d'être connecté à quelque transcendance, un besoin qu'une simple transcendance *from within* ne peut pas satisfaire. Être religieux, c'est finalement être convaincu qu'une « possibilité de transformation nous est offerte qui nous porte au-delà de la simple perfection humaine » (*Ibidem*). Et Taylor d'ajouter : « Il est toutefois évident que cette notion d'un bien supérieur auquel nous pourrions accéder ne peut avoir de sens que dans le contexte d'une croyance en l'existence d'une puissance supérieure, le Dieu transcendant de la foi que prennent en compte la plupart des définitions de la religion » (*Ibidem*). C'est cette orientation vers une valeur ou un bien supérieur qu'exprimerait,

8. Il a expliqué avoir été particulièrement influencé par les théologiens catholiques français de Vatican II, et s'être adressé, en écrivant *L'âge séculier*, aux catholiques pour faire reculer le sectarisme et les suffisances des uns et des autres (cf. Taylor, 2014).

selon lui, dans le bouddhisme et le christianisme, l'incitation à se détacher « de ses propres objectifs d'épanouissement jusqu'au point de renoncer au moi, dans un cas, ou de renoncer aux gratifications humaines pour servir Dieu, dans l'autre » (*ibid.* : 40).

William D. Hart, chercheur en sciences des religions, a soutenu que la conception qu'a Taylor de la transcendance demeure fondamentalement chrétienne⁹. Il pense que celui-ci « entend défendre l'idée, même si c'est de manière oblique (...) et elliptique, de la capacité supérieure du christianisme à satisfaire la demande maximale » :

Taylor est sceptique face aux réponses séculières. Derrière la question qu'il pose — « Se peut-il que les valeurs dont on considère qu'elles nous obligent soient inventées ? » —, il y a une peur du nihilisme. (...) D'où son idée qu'une vie pleinement humaine doit être orientée vers quelque chose qui transcende la vie humaine, qui est indépendant, externe, surhumain et même antihumain. Pour Taylor cette réalité est le Dieu chrétien. (Hart, 2012)

Bien qu'il soit sceptique face aux réponses purement séculières, sur l'arrière-plan de sa foi chrétienne, Taylor ne veut cependant pas renoncer à l'héritage moral des Lumières et à la vision spirituelle originale de la culture humaniste moderne — selon lui, la sécularisation n'a détruit ni la morale ni la spiritualité. Il croit en la possibilité de poursuivre leur idéal « à condition de ramener au jour les conceptions des motivations humaines qui le sous-tendent et de pouvoir les discuter et les modifier » (Taylor, 1998d : 368). Mais il est aussi convaincu que « l'aspiration humaine vers la religion » ne va pas faiblir. Ce qui, à ses yeux, prend, en partie, la relève des démarches religieuses classiques est une quête spirituelle individualisée dans le cadre d'« une culture marquée par l'éthique de l'authenticité » (Taylor, 2011 : 865) : à savoir un genre d'enquête menée par des individus en recherche, s'efforçant de trouver leur voie vers l'intégrité dans une exploration autonome, libre de toute autorité dogmatique. Dans ce type de quête, plus spirituelle que morale, l'accent est mis, comme il le dit, sur l'expérience, sur « l'aspiration à la totalité », sur « l'unité, l'intégrité, le tout, l'individualité » ou encore « sur le moi et sa complétude », sur la subjectivité, sur la place des émotions, sur la réhabilitation du corps et du désir, sur la confiance en ses propres intuitions, etc., « contre la prééminence unilatérale de la raison », contre les disciplines imposées à l'individu de l'âge classique et contre le moralisme des religions institutionnelles et leur prétention à dicter autoritairement un certain type de conduite. Certes, ce genre d'expérience personnelle du spirituel peut glisser vers l'autosuffisance individualiste et vers une forme superficielle et peu exigeante de spiritualité, mais « c'est loin d'être le dernier mot » (*ibid.* : 874).

9. Il n'est d'ailleurs pas le seul. Par exemple, l'historien David A. Hollinger a émis un jugement particulièrement sévère sur le livre de Taylor : « Les affirmations de Taylor sur l'histoire sont indissolublement liées à ses affirmations philosophiques, théologiques et socio-psychologiques relatives à un indéniable besoin humain de connexion à quelque transcendance. Bien que la vie intellectuelle moderne comprenne de nombreuses voix qui insistent sur le fait que ce n'est tout simplement pas le cas, Taylor se contente de dire que ces voix sont naïves. Les nombreux lecteurs non historiens qui ont fait du livre de Taylor le texte de choix dans les discussions sur la sécularisation ne semblent pas être dérangés par cette caractéristique de *A Secular Age* » (Hollinger, 2016 : 293 ; trad. de Joan Stavo-Debaugé).

III. HISTORICISATION, « RÉFLEXIVITÉ RADICALE » OU « MANIÈRE ETHNOLOGIQUE » ?

Le métarécit élaboré par Taylor dans *A Secular Age* vise à corriger non seulement l'interprétation déformée que la modernité occidentale donne d'elle-même mais aussi les récits réducteurs qu'en ont construits les sciences sociales. L'examen de ces récits montre à quel point des images erronées les tiennent captives. Il illustre aussi leur dépendance par rapport aux « imaginaires sociaux modernes » et l'intériorité de leur projet et de leurs discours à ce que ces imaginaires formulent — et donc leur caractère arbitraire. Maintenant, est-ce que la méthode herméneutique de Taylor — la production d'un contraste qui est censé faire voir, par un métarécit, ce qui passe inaperçu — permet d'échapper à cette dépendance et de réduire cette intériorité ? Est-elle plus pertinente que celle des sociologues qui ont eu conscience de cette dépendance et de cette intériorité ?

Pierre Bourdieu fait partie de ces derniers. La solution qu'il préconise consiste à en appeler à l'exercice collectif d'une réflexivité critique, destiné à conquérir une « indépendance totale » des champs scientifiques à l'égard « des contraintes et des contingences » auxquelles ils sont soumis, et notamment à l'égard des « déterminismes économiques et sociaux » qui s'exercent sur eux (Bourdieu, 1997 : 141). Bref, une objectivation des conditions économiques, sociales et culturelles de la production du savoir socio-anthropologique est, à ses yeux, réalisable ; elle « offre à la pensée la possibilité d'une véritable *liberté* par rapport à ces conditions » (*Ibidem*). Cela passe à la fois par une théorisation, de nature métathéorique, de la situation scolastique — pour contrer les biais induits par la *skholè*, notamment dans la compréhension de la logique de la pratique, « il faut prendre un point de vue théorique sur le point de vue théorique », opérer « une conversion théorique du regard théorique » (*ibid.* : 68-69) —, et par une historicisation de la raison, c'est-à-dire par une généalogie des « structures objectives » des champs d'objectivation du monde que sont les « champs scolastiques », et par celle des « structures cognitives qui sont à la fois le produit et la condition de leur fonctionnement » (*ibid.* : 137). Les sciences sociales, qui sont des sciences historiques, ne sont donc pas condamnées au pur constat de leur « arbitraire originel » :

Elles peuvent aussi se donner pour tâche de comprendre et d'expliquer leur propre genèse et, plus généralement, la genèse des champs scolastiques, c'est-à-dire les processus d'émergence (ou d'autonomisation) dont ils sont issus, ainsi que la genèse des dispositions qui se sont inventées à mesure que les champs se constituaient, et qui s'inscrivent peu à peu dans les corps au cours du processus d'apprentissage. C'est à ces sciences qu'il appartient en propre de fonder non en raison, mais, si l'on peut dire, en histoire, *en raison historique*, la nécessité ou la raison d'être proprement historique des microcosmes séparés (et privilégiés) où s'élaborent des énoncés à prétention universelle sur le monde. La connaissance ainsi obtenue enferme la possibilité d'une maîtrise réflexive de cette double histoire, individuelle et collective, et des effets non voulus qu'elle peut exercer sur la pensée. (*ibid.* : 128)

La définition par Bourdieu des conditions objectives qui déterminent la recherche en sciences sociales est tributaire de sa théorie des champs, de sa théorie de l'*habitus* et de

la *skholè*, et de sa foi dans le caractère émancipateur d'une méta-objectivation sociologique. L'ancrage dans un imaginaire social-historique déterminé du projet même d'objectiver la réalité sociale semble échapper à son questionnement. Bourdieu se montre soucieux d'éviter l'illusion d'« une vue de nulle part » qui « accepte sans examen l'objectivité d'un point de vue non objectivé » (Nagel, 1986 : 129), mais l'objectivation de l'objectivation qu'il préconise peut difficilement être effectuée sans adopter une position de surplomb¹⁰.

Il y a bien cependant chez Bourdieu un équivalent de l'idée d'imaginaire social, sous la forme du « sens commun » : « Le sens commun est un fond d'évidences partagées par tous qui assure, dans les limites d'un univers social, un consensus primordial sur le sens du monde, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement acceptés, qui rendent possibles la confrontation, le dialogue, la concurrence, voire le conflit, et parmi lesquels il faut faire une place à part aux principes de classement, tels que les grandes oppositions structurant la perception du monde » (*ibid.* : 118). Mais il faudrait une autre problématique que celle des « schèmes classificatoires », qui rendent possibles l'accord et le désaccord dans la pensée du monde, pour rendre compte de l'émergence sociale-historique de ce « fond d'évidences partagées par tous ». Encore faut-il que celui-ci soit objectivable. Comment en effet obtenir une vue synoptique de ce qui passe inaperçu parce qu'il n'est pas articulé discursivement, et, selon Taylor, ne peut d'ailleurs pas l'être ?

Historiciser et faire la chasse à l'arbitraire, aux erreurs, aux distorsions et aux conditionnements inconscients, est aussi la perspective adoptée par Taylor. Mais elle est très différente de celle que préconise Bourdieu. Qu'est-ce qui fait alors la spécificité de sa démarche ? C'est d'abord, on l'a vu, d'adopter un point de vue transcendantal et de situer « le fondamental dans l'histoire ». C'est ensuite d'élaborer un discours alternatif dans le cadre d'une mise à distance des récits dominants (y compris ceux des sciences sociales) supposés déformants, c'est-à-dire, au fond, de raconter une histoire différente, d'articuler un métarécit qui relativise ces récits en révélant leurs présupposés, et en montrant leurs erreurs, leurs distorsions et leur aveuglement. Certes, en adoptant le paradigme herméneutique du dialogue ou de la « conversation », l'auteur de ce métarécit évite l'illusion d'« une vue de nulle part », mais il le fait en se donnant

10. Dans la tradition ethnométhodologique, Melvin Pollner s'est fait, lui aussi, l'apôtre d'une « réflexivité radicale » inspirée de la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Il s'agirait d'inclure dans le champ d'observation et d'analyse du sociologue les présuppositions et les pratiques qui sont les siennes quand il étudie celles des acteurs dans leur environnement et leur contexte : « Les suppositions et pratiques primordiales permettant la constitution du champ ou du domaine étudié deviennent [alors] le phénomène, ce qui implique de reconnaître que ce qui est ainsi produit est lui-même un « accomplissement » » (Pollner, 1991 : 378-79). La « réflexivité radicale » que Pollner préconise s'applique à rendre visible le cadre invisible qui fait qu'une enquête est possible et lui confère sa visée et son objet : « Ce qui échappe au regard d'une enquête focalisée sur le monde ce sont les pratiques ontologiques qui créent sa délimitation et par là façonnent l'arène dans laquelle de tels spectacles et leurs observateurs se produisent » (*ibid.* : 376). Sa mise en œuvre exige un retour de l'observation sur elle-même pour s'observer elle-même.

une assise dans une configuration culturelle et sociale-historique particulière, la chrétienté latine en l'occurrence, du moins s'agissant de la religion.

Une forme de l'erreur scolastique ?

Dans le sillage de Gadamer, Taylor propose en fin de compte aux sciences sociales de prendre comme paradigme de l'objectivation le dialogue conçu comme « fusion d'horizons ». Alors que, telle qu'habituellement pratiquée, l'objectivation scientifique repose sur un dualisme sujet-objet, l'objectivation par le dialogue en fait l'économie. Elle procède par une sorte de traduction interdiscursive, qui permet à des partenaires de conversation d'objectiver leur compréhension et leur définition de soi, et aussi de repérer et de corriger mutuellement les préjugés, confusions ou distorsions qu'elles comportent : « Le mot d'ordre pourrait être : pas de compréhension de l'autre sans une compréhension modifiée de soi-même » (Dreyfus et Taylor, 2015 : 125).

Mais le paradigme gadamérien du dialogue, essentiellement dérivé des pratiques de l'exégèse textuelle, n'est peut-être pas aussi innocent qu'il en a l'air. Il est possible qu'il ne représente, lui aussi, qu'une forme de l'erreur scolastique. C'est du moins ce qu'a suggéré Bourdieu.

Du « caractère langagier du dialogue », Gadamer infère en effet que la compréhension est une interprétation, et il prend la traduction pour leur modèle commun :

Nous devons au romantisme allemand la compréhension de ce que présuppose l'importance systématique que possède le caractère langagier du dialogue pour tous ceux qui comprennent. Il nous a enseigné que comprendre et interpréter sont, en définitive, une seule et même chose. (...) *Le langage est (...) le medium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation.* (...) Toute compréhension est interprétation, et toute interprétation s'épanouit dans le milieu d'une langue qui veut faire venir l'objet à la parole tout en restant la langue de l'interprète (Gadamer, 1996 : 410-411, Gadamer souligne).

Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles. C'est pourquoi la traduction est le modèle de l'interprétation, parce que traduire nous contraint non pas seulement à trouver un mot mais à reconstruire le sens authentique du texte dans un horizon linguistique tout à fait nouveau ; une traduction véritable implique toujours une compréhension qu'on peut expliquer. (Gadamer, 1982 : 45)

Certes, lorsqu'on comprend quelque chose, on est capable de le formuler verbalement. Mais cela autorise-t-il à identifier la compréhension à l'interprétation, et l'une et l'autre à la traduction ? En général, il n'y a pas d'interprétation dans la compréhension ; nous n'interprétons pas chaque fois que nous comprenons quelque chose ; la modalité de la compréhension immédiate, qui est non réfléchie, n'est pas l'interprétation, qui a une composante conjecturale, mais plutôt la perception directe de significations sur la base d'habitudes ou de compétences acquises. Ce n'est qu'en voyant les choses de l'extérieur que s'offrent différentes possibilités d'interprétation (cf. Bouveresse, 1991).

Par ailleurs, si la traduction peut être le modèle de l'interprétation, elle n'est certainement pas celui de la compréhension, sauf à considérer que, dans un échange de

paroles, il se passe quelque chose qui est de l'ordre d'une traduction d'une langue dans une autre, chaque interlocuteur étant censé avoir des compétences linguistiques différentes. Ce n'est que sous l'influence des problématiques de l'exégèse textuelle que l'on peut adopter ce genre de position. Considérer la communication ordinaire comme une traduction inter-linguistique revient en fait à sur-intellectualiser la compétence sémantique de l'usager normal d'une langue : « C'est la compréhension directe dans une langue commune qui constitue l'idéal dont toute traduction s'efforce de se rapprocher, et non la traduction qui constitue le paradigme de toute espèce de compréhension » (Bouveresse, 1991 : 38).

Bourdieu considère que le privilège ainsi accordé par l'herméneutique au modèle de la traduction correspond à une des formes de l'erreur scolastique :

Par une universalisation induite des présupposés inscrits dans le statut de *lector* et la *skholè* scolaire, condition de possibilité de cette forme très particulière de lecture qui, menée à loisir et presque toujours répétée, est méthodiquement orientée vers l'extraction d'une signification intentionnelle et cohérente, on tend à concevoir toute compréhension, même pratique, comme une interprétation, c'est-à-dire comme un acte de déchiffrement conscient de soi (dont le paradigme est la traduction). (Bourdieu, 1997 : 67)

Cette identification de la compréhension à l'interprétation reproduit aussi l'erreur scolastique parce que celui qui se rapporte à une œuvre comme *opus operatum* « occulte l'œuvre se faisant et surtout le *modus operandi* dont elle est le produit ; ce qui conduit à faire comme si la logique que dégage la lecture rétrospective, totalisante et temporalisante du *lector* avait été au principe de l'action créatrice de l'*auctor*, et cela dès l'origine » (*ibid.* : 68 ; sur la « lecture scolastique », voir aussi p. 77-78). C'est là le biais intellectualiste par excellence.

CONCLUSION

Incontestablement, Taylor entend, comme Bourdieu, libérer le chercheur en sciences sociales d'un arbitraire dont il reste captif tant qu'il ne le reconduit pas à sa matrice historique et culturelle. Mais leurs solutions sont différentes. À un redoublement de l'objectivation, Taylor préfère une historicisation des cadres de référence et des catégories de pensée à travers l'articulation d'un métarécit contrastant avec les récits prédominants. Cette stratégie de critique culturelle s'avère éclairante, en dépit du caractère problématique de nombre de ses présuppositions. Mais le paradigme de la « conversation » qui sous-tend cette solution ne convient sans doute pas pour traiter le problème de la dépendance du projet même des sciences sociales par rapport aux « imaginaires sociaux modernes ». Ce qui est problématique dans cette dépendance n'est pas tant que leurs cadres de référence soient erronés ou déformés, mais qu'ils soient étrangers à l'enquête scientifique, qu'ils soient fixés avant elle et en dehors d'elle, ou encore qu'ils soumettent celle-ci à des préjugements sur ce qu'est la réalité à objectiver. Cette dépendance fait que les enquêtes sont menées sous les conditions d'un point de vue arbitraire qui leur est extérieur. Elle leur impose des limitations préfixées, détermine leur perspective, leur sélection des problèmes, leurs concepts et leurs manières de procéder. Elle

fait aussi que les résultats de l'enquête contribuent finalement à conforter l'ordre social régnant (même s'ils ont un caractère critique).

Comment les sciences sociales peuvent-elles se libérer d'une telle dépendance ? Plutôt que d'opposer les « sciences de l'esprit » aux sciences de la nature, il vaudrait sans doute mieux apprendre de ces dernières comment elles ont conquis la capacité de déterminer elles-mêmes les conditions sous lesquelles elles pratiquent leurs enquêtes, de générer leurs cadres de référence de l'intérieur de celles-ci, de se développer en prenant appui sur ce qui a déjà été établi à travers des méthodes contrôlées de conceptualisation, d'observation et d'expérimentation, d'utiliser les théories comme hypothèses à tester et de prendre à bras-le-corps les problèmes et les questions qui apparaissent au fur et à mesure du déroulement de la recherche. Accordons à Bourdieu que cette « libération du chercheur en sciences sociales » (Dewey, 1947) passe par la mise en évidence des conditions sociales, économiques, politiques, etc. qui entravent la conquête par l'enquête scientifique de son autonomie (Bourdieu, 1997). Mais ces conditions relèvent plus largement d'un « imaginaire social » qu'il convient de reconstruire par l'enquête. La production d'un métarécit englobant à la Taylor peut effectivement contribuer à une telle libération, mais elle n'est pas suffisante. En effet, la pratique de l'enquête scientifique requiert bien autre chose qu'une « conversation », à savoir l'effectuation d'opérations contrôlées, y compris pratiques et matérielles, pour instituer et résoudre des problèmes, produire les concepts appropriés, faire les observations pertinentes, tester des hypothèses interprétatives, etc. Un modèle dérivé de l'exégèse textuelle n'est sans doute pas le plus pertinent pour guider cette pratique.

RÉSUMÉ

Il y a un large accord aujourd'hui pour reconnaître que les sciences sociales sont des sciences interprétatives. Mais on peut donner des sens très différents à cette qualification. Les sociologues sont familiers de sa conception webérienne. Ils le sont moins du point de vue de l'herméneutique. Charles Taylor est sans doute celui qui l'a le mieux explicité. Dans ce qui suit, je voudrais examiner sa philosophie des sciences sociales sous trois aspects. Le premier concerne l'utilisation de l'herméneutique philosophique de Heidegger et Gadamer pour développer une critique culturelle originale. Le deuxième consiste à examiner la « mise en contraste » comme méthode de compréhension : avec quoi vaut-il mieux contraster notre forme de vie moderne pour la comprendre ? Le cas de la sociologie des religions permet d'illustrer une stratégie possible, quoiqu'insatisfaisante. Le troisième aspect concerne l'historicité des sciences sociales et la dépendance de leur projet même, et de leurs cadres conceptuels, par rapport à ce que Taylor appelle « les imaginaires sociaux modernes ». Comment faire en sorte que cette dépendance ne fasse pas des sciences sociales de simples idéologies moulées dans des dispositifs d'enquête à prétention scientifique ? De quelle nature doit être leur réflexivité ? J'esquisse une réponse à cette dernière question en confrontant les points de vue de Taylor et de Pierre Bourdieu.

Mots-clés : compréhension, contraste, herméneutique, imaginaire, soustraction.

ABSTRACT**The hermeneutic perspective of Charles Taylor**

There is broad agreement among epistemologists that the social sciences are interpretative sciences. This way of thinking, however, must be qualified. Many sociologists are familiar with a Weberian approach; far fewer are familiar with a hermeneutic perspective. One exception is Charles Taylor, whose work best clarifies the subject. In this article, I examine his philosophy of social sciences from three frames of reference. The first is Taylor's use of the hermeneutic philosophies advanced by Heidegger and Gadamer to develop an original cultural critique. The second explores the methodology known as "contrasting"; what counterpoints do we use to compare or juxtapose our modern lifestyles in order to better understand them? The sociology of religions offers a plausible, but not totally satisfactory, approach for addressing this issue. The third frame of reference focuses on the historicity of the social sciences and the philosophical dependence, including that of their conceptual frameworks, on what Taylor calls "modern social imaginaries." How, for example, do we ensure that this methodological dependence does not transform the social sciences into little more than an orthodoxy of investigative inquiry with scientific pretensions? Upon what should we base our reflection? A possible solution to this dilemma is proposed, based on a comparison of the philosophical perspectives championed by Taylor and Pierre Bourdieu.

Key words: Understanding, contrast, hermeneutics, imaginaries, subtraction

RESUMEN**La hermenéutica crítica de Charles Taylor**

Existe un amplio consenso actualmente en cuanto a que las ciencias sociales son ciencias interpretativas. Pero podemos atribuir significados muy diferentes a esta calificación. Los sociólogos están familiarizados con su concepción weberiana. Lo son menos desde el punto de vista de la hermenéutica. Charles Taylor es probablemente quien mejor ha hecho explícito esto. A continuación quisiera examinar su filosofía de las ciencias sociales a partir de tres aspectos. El primero se refiere al uso de la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer a fin de desarrollar una crítica cultural original. El segundo consiste en examinar la "comparación" como método de comprensión: ¿con qué resulta mejor comparar nuestra forma de vida moderna para comprenderla? El caso de la sociología de las religiones permite ilustrar una estrategia posible, aun cuando insatisfactoria. El tercer aspecto concierne la historicidad de las ciencias sociales, así como la dependencia de su propio proyecto y de sus marcos conceptuales, lo que Taylor llama "los imaginarios sociales modernos". ¿Cómo podremos asegurar que esta dependencia no haga de las ciencias sociales simples ideologías moldeadas en dispositivos de investigación con pretensiones científicas? ¿Cuál debería ser la naturaleza de su reflexividad? Aquí esbozo una respuesta a esta última pregunta, comparando los puntos de vista de Taylor y de Pierre Bourdieu.

Palabras clave: Comprensión, comparación, hermenéutica, imaginario, sustracción.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOTT, O. (2020), « The self as the locus of morality: A comparison between Charles Taylor and George Herbert Mead's theories of the moral constitution of the self », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 50, n° 1, p.1-18, [en ligne], <<https://doi.org/10.1111/jtsb.12258>>, consulté le 26 octobre 2022.
- BOURDIEU, P. (1997), *Médiations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOUVERESSE, J. (1982), « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », in L. Wittgenstein, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'Homme, p. 39-124.
- BOUVERESSE, J. (1991), *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de L'éclat.
- DESCOMBES, V. (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DESCOMBES, V. (1998), « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ? », in G. LAFOREST et P. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, p. 53-78.
- DEWEY, J. (1947), « Liberating the the social scientist », in *The Later Works*, vol. 15, p. p. 224-238.
- DREYFUS, H. et C. TAYLOR (2015), *Retrieving Realism*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- GADAMER, H.-G. (1982), *L'art de comprendre*, Paris, Aubier.
- GADAMER, H.-G. (1996[1960]), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- HART, W. D. (2012), « Naturalizing Christian Ethics: A Critique of Charles Taylor's A Secular Age », *Journal of Religious Ethics*, vol. 40, n°1, p. 149-170, doi: 10.1111/j.1467-9795.2011.00513.x.
- HOLLINGER, D. A. (2016), « Christianity and its American fate: Where history interrogates secularization theory », in J. ISAAC et al. (dir.), *The Worlds of American Intellectual History*, New York, Oxford University Press, p. 280-303.
- JAMES, W. (2007), *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- NAGEL, T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.
- PASSERON, J.-C. (1991), *Le raisonnement sociologique*, Paris, Nathan.
- POLLNER, M. (1991), « Left of ethnomethodology: The rise and decline of radical reflexivity », *American Sociological Review*, vol. 56, n° 3, p. 370-380.
- TAYLOR, C. (1995), « Suivre une règle », *Critique*, n°579-580, p. 554-572.
- TAYLOR, C. (1997), *La liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France.
- TAYLOR, C. (1998a), *Les sources du moi*, Paris, Seuil.
- TAYLOR, C. (1998b), « Le fondamental dans l'histoire », in G. LAFOREST et P. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, p. 35-49.
- TAYLOR, C. (1998c), « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien avec Ph. de Lara », in G. LAFOREST et P. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, p. 351-364.
- TAYLOR, C. (1998d), « Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste ? Entretien avec Ph. De Lara », in G. LAFOREST et P. DE LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, p. 365-368.
- TAYLOR, C. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press.
- TAYLOR, C. (2011), *L'âge séculier*, Paris, Seuil.
- TAYLOR, C. (2014), « Après L'âge séculier », in S. TAUSIG (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions.
- TAYLOR, C. (2019), *L'animal langage*, Montréal, Boréal.
- THOUARD, D. (2002), « Qu'est-ce qu'une « herméneutique critique » ? », *Methodos*, n°2, <https://doi.org/10.4000/methodos.100>.
- WARNER, M. (2002), *Publics and Counterpublics*, Cambridge, Zone Books.
- WEBER, M. (1959), *Le savant et le politique*, Paris, Éditions Plon, coll. « Recherches en sciences humaines ».
- WITTGENSTEIN, L. (2002), *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion.
- WITTGENSTEIN, L. (2004), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.

La textualité aux sources de la sociologie herméneutique



Le social comme texte et comme acte

Éléments pour une sociologie herméneutique

JOHANN MICHEL

École des hautes études en sciences sociales
johann.michel@ehess.fr

À L'EXCEPTION D'UN COURANT ISSU DE « L'HERMÉNEUTIQUE OBJECTIVE » (Reichert, 2000), la sociologie herméneutique n'est pas un courant vraiment labellisé dans les sciences sociales. Si des sociologues comme Weber, Simmel, Bauman, Garfinkel, Quéré, Alexander, pour ne citer qu'eux, se sont directement intéressés aux questions de compréhension et d'interprétation en sociologie, l'expression « sociologie herméneutique » a rarement été assumée comme telle. C'est sans doute Geertz qui est allé le plus loin dans la revendication sinon d'une sociologie herméneutique au moins d'une anthropologie interprétative dont la filiation herméneutique est clairement affirmée. Dans cet héritage, l'objectif de la présente contribution est de proposer une orientation, ou plutôt une orientation plurielle, de ce que pourrait être une « sociologie herméneutique ».

La première orientation met directement à l'épreuve la tentative — venant de Dilthey, poursuivie par Ricœur, Geertz et Alexander — de considérer le social comme un texte à interpréter. Cette première « entrée » semble la plus naturelle dans la mesure même où le texte, du moins le discours écrit, a été historiquement l'objet privilégié de l'herméneutique moderne depuis Schleiermacher. Cette première orientation s'ouvre par la porte méthodologique de l'analogie : considérer le monde social *comme* le monde d'un texte et corrélativement transposer les méthodes de compréhension du

texte à la compréhension du social. L'analogie est en réalité ancienne: elle se pose en philosophie (par exemple chez Spinoza) et en sciences naturelles (par exemple chez Galilée) dans le fait de considérer la Nature comme un Livre à déchiffrer. La nouveauté, à partir de Dilthey, consiste à étendre l'analogie aux phénomènes sociaux, historiques et culturels, en traitant les expressions de la vie humaine durablement fixées *comme* un texte à lire.

Si l'on suit donc cette orientation, une sociologie herméneutique serait celle qui cherche à comprendre la structure du monde social comme une configuration fixée, autonomisée, stabilisée d'un ensemble de significations. Le risque n'est-il pas toutefois, à s'en tenir à cette seule orientation, de réifier le social en structures figées, voire anhistoriques? Ne faut-il pas introduire un point de vue diachronique et sociogénétique, pour montrer que si le monde social apparaît bien comme une réalité « objective », autonomisée et stabilisée (une quasi-chose dans un sens durkheimien), il n'en reste pas moins historique, c'est-à-dire soumis aux variations et aux transformations?

Les structures sociales du sens sont d'autant moins fixées une fois pour toutes qu'elles sont pragmatiquement accomplies et refigurées en situation. Selon cette orientation (pragmatiste), la sociologie (micro-)herméneutique se donne pour tâche d'analyser l'interprétation *en acte* dans des circonstances et des contextes donnés. C'est dire que le sens du « texte » social n'est pas entièrement prédéterminé comme texte autonomisé mais se présente comme une performance située qui contribue en retour à transformer la « texture » du monde social. C'est dire l'importance qu'il faudra accorder à l'*application* (Gadamer) et à la *refiguration* (Ricœur) dans la manière dont la texture du monde social est chaque fois appropriée par des acteurs en chair et en os au cours d'actions en train de se faire. L'objet de la sociologie herméneutique n'est plus alors seulement « les expressions de la vie durablement fixées », archivées, fixées, mais l'interaction comme événement qui vient accomplir, transformer, voire transfigurer un ordre social chaque fois prédonné. L'enjeu de notre contribution est donc de montrer en quoi et comment une sociologie herméneutique peut être en même temps structurale, historique et pragmatiste.

LA « TEXTURE » DU MONDE SOCIAL

En vertu de quelle pertinence peut-on considérer le monde social analogiquement (ou métaphoriquement) avec le monde du texte? Le problème se pose à une double échelle corrélative: ontologique (analogie de l'être du social et de l'être du texte) et méthodologique (analogie de la théorie du social et de la théorie du texte). Cette analogie permet de faire de la question du « sens », au cœur de la théorie du texte, le pivot de l'analyse du monde social, à rebours d'autres courants sociologiques, d'obédience positiviste, qui privilégient les métaphores ou les analogies avec le monde physique (« physique sociale », « solidarité mécanique ») ou le monde vivant (« organisme social », « milieu social ») pour fonder une science de la société.

Pourquoi cependant privilégier le texte comme paradigme du sens? Force est de reconnaître que le texte n'est qu'un mode d'inscription et d'expression du sens des

sociétés humaines et, de surcroît, qu'il n'a rien d'universel, *a fortiori* dans les sociétés sans écriture. Une sociologie herméneutique, prenant le texte comme centre de gravité, n'est-elle pas condamnée à rester ethnocentrée et sociocentrée? Il est indéniable que l'herméneutique, au moins depuis l'époque moderne, a pris comme objet particulier les œuvres écrites (et singulièrement, comme philologie, les œuvres classiques de l'Antiquité et, comme exégèse, les textes religieux). Sous cette restriction, il nous semble bien difficile, fût-ce de manière métaphorique ou analogique, de considérer le monde social sous la modalité d'inscription de ces œuvres.

Une manière de lever l'objection consiste à élargir la notion de texte, en revenant à sa parenté étymologique avec ce qui est tissé (*textus*) et avec l'activité de tresser (*texere*). C'est une autre analogie qui prévaut ici : de même que des fils s'entrelacent dans un tissu, de même des mots et des phrases s'agencent dans un texte. Sous cette condition, un texte, comme le souligne justement Denis Thouard, n'est pas nécessairement un texte écrit : « Un discours pourrait donc être pris comme un texte, même si on peut être amené à établir des distinctions concernant le mode d'inscription ou le statut du discours lui-même. L'opposition en l'occurrence n'est pas celle de l'oral et de l'écrit » (Thouard, 2020 : 59). Comme le note encore Denis Thouard, la notion de texte n'est pas du tout le concept cardinal de l'herméneutique moderne. Schleiermacher, par exemple, fait du discours l'objet par excellence de l'herméneutique, sachant que le discours peut être aussi bien oral qu'écrit : « Il n'y a pas lieu de limiter l'herméneutique aux productions littéraires ; en effet, il arrive souvent, dans une conversation ordinaire, que je me surprenne à faire des opérations herméneutiques quand, au lieu de me contenter d'un degré ordinaire de compréhension, je cherche à découvrir la manière dont a bien pu chez un ami s'accomplir le passage d'une idée à l'autre (...) » (Schleiermacher, 2021 : 240)¹.

Dans son acception élargie, au-delà du discours écrit, comment définir alors un texte? On peut le définir comme « un tissage », comme un assemblage de mots, de phrases dotés d'une unité de sens. L'unité minimale du texte est la phrase comme unité sémantique : *dire quelque chose sur quelque chose (à quelqu'un)*. Peut-on aller plus loin, au-delà du discours (au sens linguistique ou verbal du terme)? Tout agencement ordonné de socio-signes (tels des codes vestimentaires, des codes de politesse, des tours de parole, des systèmes mythologiques, des figures symboliques) n'est-il pas également assimilable à un texte? Au prix de cet élargissement, c'est l'ensemble du monde social que l'on devrait pouvoir traiter comme un texte, plus précisément comme des couches de textes qui s'appellent et s'interpellent entre elles, à l'appui de supports (écrits, oraux, corporels, iconiques...) et de modes d'expression différents. Au prix de cet élargissement, il ne s'agit plus même d'utiliser une métaphore ou une analogie, en considérant, par exemple avec Ricœur, l'action sensée comme un texte, mais d'affirmer, ontologiquement parlant : le monde social *est* un texte.

1. Il faudra surtout attendre les années 1960, notamment avec l'avènement du structuralisme et des versions plus contemporaines de l'herméneutique (Gadamer, Ricœur, Jaus...), pour que le texte devienne le référent central.

LE MONDE SOCIAL COMME STRUCTURE DE SENS

S'il faut conserver la valeur ontologique de cette identification, faut-il pour autant renoncer à la pertinence méthodologique de l'analogie du monde de l'action avec le monde du texte (compris alors comme discours écrit) et laisser derrière nous les acquis de l'herméneutique moderne et des sciences contemporaines du texte ? Si ce ne doit pas être le cas, c'est du fait justement de l'apport méthodologique que l'on peut tirer des théories du texte (écrit) pour comprendre analogiquement le « sens » du monde de l'action, du moins à une certaine échelle d'analyse. Quel peut en être l'apport significatif ? En quoi la compréhension du sens du texte écrit peut-elle nous être utile pour comprendre le sens du monde social ?

L'apport significatif ne peut s'appuyer sur la version de l'herméneutique psychologique venant de Schleiermacher et que l'on rencontre encore dans le premier Dilthey : reconstruire le sens du texte à partir des intentions présumées de son auteur, s'élever au génie créateur en comprenant aussi bien, voire mieux, l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même. Tout n'est certes pas à rejeter dans cette variante de l'herméneutique si l'on veut la transposer aux sciences sociales. La sociologie dite compréhensive ne se fixe-t-elle pas le projet de reconstruire le sens et les intentions des acteurs sociaux, voire avec la prétention de mieux les comprendre qu'ils ne se comprennent eux-mêmes ? Pour légitime que soit cette modalité de compréhension en sociologie, elle n'est pas suffisante pour saisir la nature même du monde social. Si monde social il y a, il doit pouvoir s'exprimer, à une certaine échelle, sous la forme de couches de sens anonymes et impersonnels qui dépassent les intentions conscientes des acteurs.

Quelle herméneutique peut nous aider à comprendre le sens du monde social comme structures de sens impersonnelles ? Elle peut s'appuyer sur Dilthey, du moins le second Dilthey, qui a rompu les amarres avec l'herméneutique psychologique ou romantique, pour mieux, de manière hégélienne, s'intéresser au sens « objectif », déjà préfiguré par Schleiermacher². C'est dire que l'interprétation du sens d'un texte consiste moins désormais dans la reconstruction des intentions de son auteur que dans la reconstruction de la structure interne du texte lui-même, sur le fondement méthodologique du cercle herméneutique (compréhension réciproque des parties et du tout).

Le premier intérêt de cette herméneutique tient dans la manière dont Dilthey la retranspose à la compréhension des phénomènes sociohistoriques : « C'est en ce sens que Ihering traitait de l'esprit du droit romain. La compréhension de cet esprit n'est pas une connaissance psychologique. Elle consiste à remonter à un produit spirituel à partir d'une structure et d'une normativité qui lui sont propres » (Dilthey, 1988 : 36). C'est ici que l'analogie du monde social avec le monde du texte fonctionne à plein et

2. L'herméneutique de Schleiermacher n'est pas seulement « psychologique » (interprétation dite « technique ») mais elle se veut également « objective » en tant qu'elle cherche à comprendre le sens et la structure de la langue dans un discours (interprétation dite grammaticale). Ce qu'il peut y avoir encore de « romantique » dans l'herméneutique de Schleiermacher, en tant que l'interprète doit égaler le génie de l'auteur en le comprenant mieux qu'il ne s'est compris lui-même, est remis en cause, avant Heidegger et Gadamer, par le second Dilthey.

qu'une sociologie herméneutique peut prendre une première orientation : le monde sociohistorique peut être *lisible* comme un texte si nous parvenons à en dégager « l'esprit objectif », si nous parvenons à comprendre réciproquement la totalité signifiante d'un monde social corrélativement avec l'ensemble des parties qui le composent. Encore faudrait-il distinguer plus rigoureusement encore, dans l'inspiration simmélienne que propose Denis Thouard, « l'esprit objectif » de « l'esprit *objectivé* ». L'esprit objectivé renvoie à une activité intentionnelle dans des productions culturelles, des actions, des œuvres, des institutions, alors que « l'esprit objectif s'est émancipé des opérations subjectives dont il est issu. Il s'est autonomisé de l'esprit qui l'a produit. Ainsi, la grammaire du langage que nous utilisons pour communiquer n'a point été inventée par nous, mais nous la recevons des autres pour en faire un usage propre » (Thouard, 2021 : 11).

Le second intérêt que l'on peut dégager du transfert de la théorie herméneutique du texte (écrit) vers les sciences sociales tient dans le double processus de fixation et d'autonomisation du sens qui correspond typiquement à la genèse de l'esprit objectif, sans avoir à supposer l'existence d'un esprit absolu au sens hégélien du terme. Il revient à Ricœur, dans une filiation très diltheyienne mais à l'appui en même temps des sciences contemporaines du texte, d'avoir au mieux tirer bénéfice de ce transfert analogique. De même que l'interlocution subit une transformation par l'écriture en tant qu'elle « fixe » durablement le sens, de même les interactions subissent une transformation similaire en tant qu'elles s'inscrivent dans le temps et dans l'espace sous la forme d'institutions, au point que la *signification* de l'action se détache de l'événement de l'action. Le processus de fixation (ou d'inscription) débouche lui-même sur un processus d'autonomisation : « De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action humaine constitue la dimension *sociale* de l'action » (l'auteur souligne, Ricœur, 1986 : 1993). L'autonomisation du sens du monde social (chez Ricœur) est directement parente des « expressions durablement fixées » de « l'esprit objectif » (chez Dilthey). Construire une sociologie herméneutique, en venant de Dilthey (le second) et de Ricœur, revient donc ici à privilégier le sens « objectif » tant du monde du texte que du monde social, dans l'épaisseur de ses configurations de signification.

Le troisième intérêt méthodologique que l'on peut dégager de la théorie du texte (écrit) dans l'objectif d'élaborer une sociologie herméneutique tient dans le dépassement de la dichotomie de la compréhension et de l'explication, qui était encore de rigueur chez Dilthey. Les sciences contemporaines du langage et du texte ont proposé depuis lors des méthodes inédites d'explication, irréductibles au modèle causaliste et nomologique des sciences de la nature, pris pour cible par Dilthey. C'est le cas notamment de la méthode « corrélationniste » développée par la sémiologie structuraliste (Propp et Greimas) ou la sémantique interprétative (Rastier) pour analyser les récits de fiction. Ricœur tire le meilleur parti de la richesse et de la rigueur des analyses structurales des textes pour mieux mettre en dialectique l'explication et la compréhens-

sion : *expliquer plus, c'est comprendre mieux*. L'immense intérêt de sa démarche tient non seulement dans l'incorporation d'une méthode d'explication structurale dans son herméneutique (des textes) mais également dans le fait de la transférer à l'analyse des systèmes sociaux :

Nous pouvons dire en conséquence qu'un modèle structural d'explication peut s'étendre aussi loin que les phénomènes sociaux peuvent être dits présenter un caractère sémiotique, autrement dit, qu'il est possible de retrouver à leur niveau les relations caractéristiques d'un système sémiotique : la relation générale entre code et message, les relations spécifiques entre les unités spécifiques de codes, la structure de communication conçue comme un échange de messages, etc. (Ricœur, 1986 : 209).

Ce transfert méthodologique intéresse directement le projet d'une sociologie herméneutique en tant qu'elle n'est pas seulement compréhensive, mais compréhensive explicative, d'une manière différente mais complémentaire à celle de Weber ou de Simmel, même si le modèle d'explication, au moins pour le premier, est davantage causaliste que corrélationniste. Sur la base d'un modèle sémiologique (premier modèle), on peut analyser le monde social comme un système de corrélations, de distinctions, d'oppositions entre des rôles, des classes, des classifications, des règles, des institutions, des mythes, des symboles...³.

On rencontre une orientation similaire, quoique de manière plus systématisée encore et construite avec d'autres outils d'explications méthodologiques, dans la promotion d'une « herméneutique objective » (second modèle), autour des travaux d'Oevermann (1981) et Reichertz (2004). L'ambition de l'herméneutique objective est de reconstruire les structures de signification objectives d'un texte (dégager par exemple l'ensemble des potentialités de signification d'une phrase, d'une intrigue, d'un discours...), en mettant délibérément entre parenthèses les intentions de son auteur. Ce courant a élargi ensuite son champ d'investigation à l'analyse de la réalité sociale. Là encore, la démarche ne vise pas à reconstruire les intentions des acteurs sociaux mais cherche à saisir les structures objectives de signification du monde social. Oevermann distingue notamment des structures universelles tenues pour invariantes et anhistoriques (grammaticalité, logique, rationalité) et les structures historiques, changeantes et variables selon les sociétés. Le but est alors de pouvoir dégager les lois de reproduction et de transformation des structures, sachant que les acteurs sociaux ne sont pas censés avoir conscience des structures latentes qui orientent leurs actions. Si l'on peut avoir des doutes légitimes sur la prétention, toute positiviste, de l'herméneutique objective à pouvoir découvrir des lois, l'apport significatif de ce courant consiste à proposer des modèles rigoureux d'analyse de la textualité du monde social, comme la « littérarité » (attention aux discordances que peut présenter une structure de signification) ou la « séquentialité » (reconstruction structurelle des parties d'un texte).

3. C'est sur le fondement de ce qu'il appelle une « herméneutique structurale » — dont la parenté avec le programme de Ricœur est manifeste sur ce point — que le sociologue Jeffrey Alexander (2007) cherche par exemple à analyser la « sphère civile » aux États-Unis, comme un code générique constitué d'ensembles superposés de binarités (vérité/mensonge, ouvert/secret, privé/public).

On peut enfin mobiliser une tradition sémiotique, héritière de Peirce, pour rendre compte du mode de structuration du monde social. C'est l'orientation que prend Vincent Descombes (1996) pour développer ce qu'il appelle le « holisme structural » (troisième modèle). Les sujets pris dans une relation sociale ne sont jamais des individus purs et simples mais forment une dyade, des rôles corrélatifs qui n'ont aucun sens sans rapports distinctifs ou oppositifs les uns par rapport aux autres. On peut ainsi cartographier le monde social comme un réseau ou comme une texture de dyades qui se renvoient les unes aux autres (époux/épouse, parents/enfants, juge/prévenu, enseignants/élèves, clients/fournisseurs, consommateurs/producteurs, dominants/dominés...). Cette texture dyadique ne prend un sens elle-même qu'en fonction de la structure foncièrement triadique qui gouverne les rapports sociaux. La triade s'assimile à des règles et à des schèmes pratiques constitutifs de toute interaction dyadique. C'est la présence de ces médiations constitutives qui fait interagir et exister les dyades entre elles. Pour reprendre l'exemple que donne Descombes, en réinterprétant *L'essai sur le don* (1973) de Mauss à la lumière de Peirce, c'est la règle d'obligation de donner, de recevoir et de donner en retour (la triade) qui constitue la dyade donateur/donataire. En d'autres termes, il n'y a jamais dans le monde social des dyades isolées : le monde social apparaît d'emblée triadique dans la mesure où les relations sociales sont gouvernées par des règles, des normes, des modèles types de conduite.

LES COUCHES SYMBOLIQUES DE LA RÉALITÉ SOCIALE

Ces trois modèles d'explication (sémiologie structurale, herméneutique objective, holisme structural), quoique nécessaires et complémentaires, ne sont pourtant point suffisants pour accomplir pleinement le dessein d'une sociologie herméneutique, telle que nous l'appelons de nos vœux. Ces trois modèles d'explication en restent à un plan formel, voire formaliste, d'oppositions ou de corrélations qui ne rend pas compte de l'épaisseur et de la plurivocité des configurations de sens constitutives du monde social. C'est un autre acquis (quatrième intérêt) de la théorie du texte pour la théorie sociologique : de même qu'un texte, le monde de l'action sociale peut comporter plusieurs couches de significations, des significations confuses, équivoques, des significations multiples qui demandent à être interprétées. C'est du fait de la structuration symbolique du monde social (et culturel) qu'une herméneutique est habilitée à reconfigurer la sociologie.

C'est indéniablement Geertz, dans une filiation qui doit beaucoup à Ricœur, qui est allé le plus loin dans ce programme de recherche, quoique plus orienté vers l'anthropologie culturelle que vers la sociologie. Mais les conséquences épistémologiques sont les mêmes, à terrains d'enquête différents. Contre l'illusion positiviste et béhavioriste de la « description mince » d'une « réalité nue », Geertz (1973) montre que l'anthropologue n'aura jamais affaire à des données brutes de l'expérience qui lui suffiraient simplement de recueillir ; il est toujours confronté à un réseau symbolique de significations qu'il a pour tâche d'interpréter. En d'autres termes, il n'est d'anthropologie, et

plus généralement de sciences sociales, qu'interprétative et toute description, en tant qu'elle est « épaisse », ne peut être qu'interprétative. L'interprétation se joue à un double niveau, d'une part, à l'échelle de la réalité sociale et culturelle par le sens que leur donnent les individus et les groupes, d'autre part, à l'échelle du déchiffrement savant qu'en donne l'anthropologue. Ainsi l'anthropologie sociale et culturelle est-elle un ensemble d'interprétations (savantes) d'interprétations (indigènes).

L'orientation herméneutique de l'anthropologie geertzienne est renforcée par l'analogie qu'elle opère, en venant de Ricœur, entre le texte littéraire et la réalité culturelle. Pratiquer l'ethnographie, écrit-il, « c'est comme essayer de lire (au sens de « construire une lecture ») un manuscrit étranger, défraîchi, plein d'ellipses, d'incohérences, de corrections suspectes » (Geertz, 1998). C'est dans cette perspective que Geertz, dans son étude sur la culture à Bali, traite les combats de coqs comme un texte littéraire à déchiffrer, plus précisément comme un drame (le pari initial, le frisson du risque et l'événement du combat, l'émotion collective, l'accablement pour le vaincu, le plaisir final du triomphe pour le vainqueur) :

Si l'on prend le combat de coqs, ou toute autre structure symbolique collectivement entretenue, comme un moyen de « dire quelque chose de quelque chose » (pour invoquer le célèbre cliché aristotélicien), on se trouve dès lors en présence d'un problème qui n'est plus de mécanique sociale mais de sémantique sociale. L'anthropologue, dont l'affaire est de formuler des principes méthodologiques, non pas d'encourager ou d'apprécier les combats de coqs, se pose la question que voici : qu'apprend-on sur ces principes en examinant la culture comme un assemblage de textes ? (Geertz, 1983 : 210).

Le problème doit être examiné au double niveau précédemment évoqué. Ontologiquement parlant, le combat de coqs, comme tout phénomène social ou culturel, est un texte, selon l'acception large, sans qu'il soit nécessaire de recourir à une métaphore ou à une analogie avec le texte littéraire : le combat de coqs à Bali se présente comme un enchaînement de paroles et d'actes signifiants, une totalité signifiante que l'on peut décomposer en autant de parties qui composent le rituel. Méthodologiquement parlant, l'anthropologue peut en outre interpréter le combat de coqs analogiquement avec la structure dramatique que l'on rencontre dans des textes littéraires (selon l'acception restreinte de textes écrits). En d'autres termes, l'herméneutique littéraire offre une plus-value d'intelligibilité pour comprendre et interpréter la structuration symbolique de la réalité sociale et culturelle. Comme les anthropologues structuralistes, Geertz vise bien à analyser les codes symboliques d'une société ou d'une culture, mais à partir d'une méthode différente :

Lévi-Strauss ne considère pas les mythes, les rites totémiques, les règles de mariage ni rien d'autre comme des textes à déchiffrer, mais plutôt comme des chiffres à décoder ; et ce n'est pas du tout la même chose. Il ne cherche pas à comprendre les formes symboliques en fonction de la manière dont elles opèrent, dans des situations concrètes, pour organiser les perceptions (les significations, les émotions, les notions, les attitudes) ; il cherche à les comprendre entièrement en fonction de leur structure interne, indépendante de tout sujet, de tout objet, et de tout contexte (Geertz, 1983 : 210).

L'objection que Geertz adresse à Lévi-Strauss doit toutefois être nuancée. D'une part, le « code » est bien une sorte de texte (au sens large) comme assemblage de signes dotés d'une unité signifiante, bien que son statut soit différent des textes littéraires privilégiés par Geertz lui-même. D'autre part, « décoder des chiffres » relève bien d'une opération interprétative, dans la mesure même où ces « chiffres » n'offrent pas de compréhension spontanée à l'anthropologue ou au sociologue. C'est pourquoi l'anthropologie structurale n'échappe pas, à son corps défendant sans doute, à un travail de nature herméneutique. Enfin, il y a une pertinence, un gain d'intelligibilité, une plus-value heuristique à expliquer le monde social et culturel en fonction d'une méthode sémiotique/corrélationniste.

La texture du monde social et culturel, comme on l'a vu, peut en effet se lire selon des schémas de binarités ou de structures dyadiques/triadiques : le cru et le cuit, le féminin et le masculin, le dedans et le dehors⁴, le public et le privé, le donateur et le donataire... C'est précisément à la faveur de ce mode de lecture que l'on peut montrer comment le monde social et culturel est configuré comme un ordre de significations stabilisé, de schémas de conduites typifiés, de rôles sociaux prédéterminés, de systèmes de perceptions et de classifications qui s'imposent aux membres d'un collectif donné. C'est une manière rigoureuse de saisir « l'esprit objectif » d'une société ou d'une culture à l'aide d'outils méthodologiques venant de la sémiologie et de la sémiotique.

C'est avec la même intention que nous avons cherché à mettre à l'épreuve empirique les principes d'une sociologie herméneutique post-structuraliste dans le cadre de nos travaux sur les régimes mémoriels de l'esclavage appliqués à la France contemporaine (Michel, 2015). Nous définissons un régime mémoriel comme une configuration stabilisée de significations de souvenirs collectifs. Un régime mémoriel a toutes les propriétés d'un « esprit objectif » ou d'un texte (selon l'acceptation large) en tant qu'il s'assimile à un agencement structuré et unifié de significations. Il peut s'interpréter à l'échelle sémiotique ou sémiologique en fonction de schémas corrélatifs et oppositifs : maîtres/esclaves, Blancs/Noirs/métisses, métropole/départements ultramarins, colonisateurs/colonisés, etc. Il peut s'interpréter également à l'aide des ressources de la dramaturgie littéraire (événements, intrigues, personnages, contextes). C'est ainsi que l'on a dégagé trois grands régimes mémoriels de l'esclavage qui se sont fixés et autonomisés en configurations stabilisées de signification. D'une part, le régime mémoriel abolitionniste met en intrigue la République et les abolitionnistes blancs métropolitains qui ont libéré, d'abord sous la Révolution (1794) puis sous la Seconde République (1848), les esclaves de leurs chaînes. D'autre part, le régime mémoriel anticolonialiste met en récit le rôle des esclavages qui ont contribué eux-mêmes à leur propre émancipation, qu'il s'agisse des marrons, des insurrections et des révoltes, des grands libérateurs noirs (Toussaint Louverture, le colonel Delgrès, la Mulâtresse Solitude...). Enfin,

4. Voir par exemple les premiers travaux de Pierre Bourdieu où il mobilise un modèle sémiologique pour analyser les répartitions symboliques oppositives dans la société kabyle traditionnelle : opposition entre le *haram* et le *nif*, entre le sacré droit et le sacré gauche, entre le féminin et le masculin, entre le dedans et le dehors, entre l'espace clos et l'espace ouvert... (Bourdieu, 2000).

le régime victimo-mémoriel rend hommage aux ancêtres, aux victimes de l'esclavage colonial tombées dans l'oubli des commémorations officielles. Chaque régime mémoriel dispose d'une autonomie relative de significations, d'une *textualité* qui lui est propre et en même temps toujours corrélée aux textualités des autres régimes mémoriels. C'est ainsi que les deux derniers régimes mémoriels se sont opposés et s'opposent encore au premier régime mémoriel (en lui reprochant son colonialisme et son paternalisme), et s'opposent également entre eux (le second se concentre sur les héros de couleur de l'émancipation, tandis que le troisième se cristallise sur les victimes de l'esclavage).

L'HISTORICITÉ DES STRUCTURES SOCIALES DU SENS

Peut-on s'en tenir à ce niveau de textualité du monde social? Non. Cette échelle de textualité herméneutique et sémiologique est nécessaire pour saisir le monde social comme un ensemble d'ordres stabilisés, stratifiés, structurés de significations. Priment le global, la synchronie et une certaine abstraction. Le sociologue n'a guère le choix, pour accéder à ce niveau de textualité, d'adopter une position de hauteur, si ce n'est de surplomb, comme un réalisateur qui fixe sa caméra au-dessus d'un paysage ou d'une ville pour en dégager les structures, les horizons, les strates.

Pourquoi une sociologie herméneutique, fût-elle post-structuraliste, ne peut-elle cependant en rester à cette seule hauteur de vue? Parce qu'elle se veut en même temps historique. La temporalité privilégiée par la sémiologie est la synchronie. Sa vertu consiste à montrer que les ordres sociaux du sens connaissent, à des degrés variables, des formes de stabilité, de reproductibilité et de conservation. La contrepartie de cette vue synchronique et globale tient dans le risque de réification comme si les structures de significations planaient en dehors ou au-dessus de l'histoire, comme si la textualité des mondes sociaux était sans âge. Or, même les sociétés les plus réfractaires aux changements et aux événements, comme les sociétés totémiques privilégiées par l'anthropologie structurale, restent des sociétés historiques. La difficulté est de penser ensemble la stabilité et l'historicité des structures de sens. Dire que des structures sociales de sens connaissent, à des degrés variables, des formes de stabilité et d'autonomisation ne signifie pas qu'elles sont intemporelles. C'est la raison pour laquelle une sociologie herméneutique ne peut être strictement structuraliste (du moins si l'on fait des structures des configurations de sens anhistoriques), mais seulement post-structuraliste. Seule une herméneutique post-structuraliste, en d'autres termes, peut recevoir la « greffe » d'une socio-phénoménologie (dans l'héritage de Schütz), d'une sociohistoire (dans l'héritage d'Elias⁵), voire d'un structuralisme génétique (dans certains textes de Bourdieu, les moins « mécanistes », et les plus critiques à l'égard de l'orthodoxie structuraliste [Bourdieu, 2004]).

5. Voir notamment la manière dont Elias analyse la sociogenèse des États modernes européens à partir d'une analyse de la monopolisation de la puissance fiscale et militaire (Elias, 1994).

De même que la critique génétique des textes littéraires s'intéresse au « processus de textualisation et se donne pour objet la reconstruction du mouvement même de la création littéraire à partir des esquisses de brouillons préparatoires qui sont compris comme des traces de ce mouvement » (Thouard, 2020 : 75), de même une sociologie génétique, sociohistorique et socio-phénoménologique se donne pour tâche d'analyser le processus de textualisation des mondes sociaux. Ce n'est plus l'autonomie des structures de sens qui importe ici, mais leur processus d'autonomisation, c'est-à-dire la manière dont historiquement des interactions sociales du sens ont fini par former des expressions durablement fixées et autonomisées. C'est ainsi que Schütz, et certains de ses disciples comme Berger et Luckmann, analysent l'institutionnalisation comme un processus de typification d'actions habituelles qui, à force d'habituations et de répétitions, contribue à former des institutions durables qui échappent à la mémoire et aux intentions des interactants. Il ne s'agit pas pour autant de faire reposer l'autonomisation des institutions sur les seuls échanges intersubjectifs d'interactions dans la mesure où ils s'inscrivent eux-mêmes dans des configurations de sens qui les précèdent toujours déjà. L'essentiel est de pouvoir remonter des structures sociales de sens déjà existantes à leurs conditions historiques de formation et de transformation.

C'est dans cette perspective que nous avons tâché, dans nos travaux empiriques, d'historiciser chacun des régimes mémoriels de l'esclavage, c'est-à-dire de remonter à leurs conditions historiques de production. Quand bien même les régimes mémoriels connaissent, comme toute configuration de sens, une stabilité et une autonomie, ils ne sont point anhistoriques. Ils se sont autonomisés progressivement au cours de l'époque contemporaine dans des contextes particuliers. Ainsi le régime mémoriel abolitionniste s'est formé d'abord localement, sous la Troisième République, dans les Antilles françaises sous l'initiative de l'élite coloniale, de concert avec une partie de l'élite de couleur, dans le contexte de la « mission universaliste » portée par les valeurs de la Révolution française. Il s'agit de rendre hommage à la fois aux grands principes républicains et aux figures majeures de l'abolitionnisme métropolitain (singulièrement Victor Schoelcher, le père de la seconde abolition de l'esclavage en 1848). Le régime mémoriel abolitionniste républicain s'élargit plus tardivement à l'échelle proprement nationale à partir de la Seconde Guerre mondiale (surtout 1948, au moment des cérémonies du centenaire de l'abolition). Le régime mémoriel anticolonialiste de l'esclavage (en opposition au précédent) prend naissance dans les années 1950-1960, au sein des partis communistes et des mouvements indépendantistes antillais. Dans la volonté de construire une nouvelle « nation », l'objectif est de raconter autrement l'histoire coloniale, en faisant des anciens esclavages les acteurs de leur processus d'émancipation. Ce régime mémoriel, toujours très présent en Martinique et en Guadeloupe, s'est autonomisé à l'échelle de municipalités antillaises, avant de reconnaître une extension nationale, avec l'adoption en 1983 par le Parlement français d'une journée chômée en souvenir de l'abolition de l'esclavage. Le régime victimo-mémoriel est plus tardif à se mettre en place, surtout à partir de la fin des années 1990 (au moment des cérémonies du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage), à l'initiative d'une partie de la dias-

pora antillaise en Métropole. L'événement fondateur est la « marche silencieuse » du 23 mai 1998 à Paris qui a rassemblé plusieurs dizaines de milliers d'Antillais et de Réunionnais en vue de reconnaître l'esclavage comme crime contre l'humanité. Le régime victimo-mémoriel connaît également un processus d'autonomisation progressive, notamment avec l'adoption de la loi du 10 mai 2001 qui reconnaît l'esclavage et la traite négrière comme crimes contre l'humanité, puis par la loi de janvier 2017 qui instaure une journée de commémoration nationale en souvenir des souffrances de l'esclavage colonial.

Force est ainsi de constater la coexistence toujours en vigueur de trois régimes mémoriels de l'esclavage, disposant chacun d'une textualité propre et en même temps en opposition les uns avec les autres. Une sociologie herméneutique peut les analyser dans leur configuration interne comme structure stabilisée et autonomisée de sens (à l'aide d'outils sémiologiques) et, sans incompatibilité aucune, dans leur sociogenèse historique. L'objectif, en d'autres termes, est d'analyser les conditions de production historique, les conditions d'autonomisation et les conditions de transformation des institutions sociales du sens, en général, et des régimes mémoriels, en particulier.

LE MONDE SOCIAL COMME MISE EN SCÈNE ET COMME PERFORMANCE

Pour être complète, la sociologie herméneutique que nous théorisons et que nous pratiquons ne doit pas seulement être post-structuraliste, sociogénétique (ou socio-phénoménologique), mais en même temps pragmatiste. Nous sommes bien conscients que l'ensemble de ces courants (herméneutique, structuralisme, socio-phénoménologie, pragmatisme) n'ont cessé, pour certains d'entre eux, de se heurter comme autant de paradigmes impossibles. Tous nos efforts, depuis une quinzaine d'années, consistent pourtant à les coordonner.

Pourquoi l'intégration des variantes philosophiques et sociologiques du pragmatisme est-elle indispensable ? Parce que la textualité du monde social ne se donne jamais seulement dans la synchronie de la structure du sens et ne se présente jamais seulement sous la diachronie et la genèse historique du sens, mais s'incarne également en acte. Analyser le monde social du point de vue de l'acte suppose de faire varier la temporalité de référence et l'échelle d'observation. Du point de vue pragmatiste, le monde social est compris à l'échelle microsociale du présent vif de l'action et des interactions en train de se faire. Le sociologue doit désormais quitter la hauteur sémiologique à partir de laquelle il regarde le monde social comme un ordre du sens structuré et stratifié, tout comme il doit s'éloigner de la profondeur historique à partir de laquelle il retrace les intrigues sociales du sens dans la longue durée. Le sociologue doit s'approcher désormais au plus près, par observation participante, du sens du monde social tel qu'il est incarné et vécu en situation, ici et maintenant. Pour reprendre la métaphore cinématographique, le sociologue doit passer de la plongée à un mouvement panoramique vertical (du haut vers le bas). C'est ici que l'objection de Geertz à l'encontre de Lévi-Strauss prend toute sa pertinence : c'est seulement à l'échelle « locale » que peuvent

apparaître des émotions, des sujets en chair et en os, des attitudes, des contextes, des situations...

Faut-il pour autant abandonner purement et simplement la hauteur, le global, la structure, le général, l'ordre du sens ? Non, il s'agit de penser leur articulation avec le local, la situation, le particulier, par un double mouvement panoramique, du haut vers le bas et du bas vers le haut, en faisant varier les jeux d'échelle de temporalité et d'observation (Revel, 1996). C'est précisément dans cette perspective que Geertz cherche chaque fois à montrer le sens de l'agencement du global et du local, des structures culturelles *et* de la vie concrète des acteurs sociaux en situation⁶.

L'analogie du monde social avec le texte conserve-t-elle encore une pertinence à l'échelle pragmatiste de l'action en train de se faire ? Force est de reconnaître que l'analogie ne fonctionne plus si l'on prend le texte dans son acception restreinte (comme œuvre écrite). Elle ne fonctionne plus dans la mesure où le social comme événement ne se laisse pas fixer et autonomiser comme un texte mais observer, dans son caractère indexical, en train de se faire. C'est pour cette raison que nombre de courants sociologiques d'inspiration pragmatiste, comme l'ethnométhodologie, témoignent d'une méfiance, voire d'un rejet, pour l'application de l'herméneutique à la sociologie (Quéré, 1999). Si cette objection nous semble parfaitement recevable à ce niveau de textualité, faut-il pour autant écarter, à l'échelle pragmatiste, toute référence au texte ? Ce n'est pas le cas, au moins pour deux raisons.

D'une part, selon l'acception large de la notion de texte comme agencement signifiant d'une série de signes, le monde social, comme acte, est bien un texte, sans pour autant se laisser fixer comme une œuvre écrite. Des interactions ordinaires comme des conversations peuvent dès lors s'assimiler à des textes si l'on considère qu'elles tissent ensemble des mots, des phrases, des gestes, des mimiques dotés d'unités de signification, sans s'inscrire pourtant comme expressions durablement fixées.

D'autre part, et plus encore, la notion de texte (écrit) peut conserver une pertinence analogique avec le monde social dans la mesure où l'action en train de se faire ne s'opère jamais sans règles, sans ordre du sens préexistant. C'est là une autre manière de penser l'articulation du global et du local, du général et du particulier, de la structure et de l'événement. Seules des variantes radicales du pragmatisme sociologique, comme situationnisme intégral, aspirent à penser l'événement social sans structures préalables, sans ordre du sens indexé. Or, un acte social n'est jamais purement émergent ; il dépend toujours, d'une manière ou d'une autre, d'un ordre du sens préalable, fût-il implicite pour les interlocuteurs (par exemple « les tours de parole » analysés par H. Sacks [1995]). Cet ordre préalable peut s'assimiler à un texte : bien que non écrit, il n'en reste pas moins un ensemble d'expressions durablement fixées comme « institutions du sens ».

6. Voir l'excellent commentaire d'Alexander sur l'articulation du global et du local chez Geertz (Alexander, 2008).

Un acte social n'est-il pas, dans ce cadre, la mise en œuvre en situation d'une texture sociale déjà donnée à l'avance ? L'analogie entre le monde social et le monde du texte trouverait une autre pertinence encore en introduisant les notions d'application (Gadamer) ou de refiguration (Ricoeur)⁷. De même qu'un texte de loi, pour un juriste, n'a de sens qu'en tant qu'il est appliqué au traitement d'une affaire, de même que le sens d'une œuvre littéraire varie dans la manière dont il est interprété par le lecteur, de même le sens du monde social est joué et rejoué dans des scènes et des situations par des acteurs en chair et en os. La texture du monde social comme ordre du sens constitue certes un arrière-plan et présente autant de contraintes qui s'imposent aux acteurs qui entrent en scène et jouent un rôle social : dans une situation, on ne peut pas jouer, dire, et raconter chaque fois, de manière purement arbitraire, n'importe quoi. Pour le dire avec Wittgenstein, les formes de vie sont gouvernées chaque fois par des jeux de langage. Toutefois, à la différence d'une vision mécaniste et béhavioriste du social, les acteurs sociaux ne reproduisent pas machinalement un ordre du sens qu'ils auraient simplement intériorisé comme des automates sociaux (comme des « idiots culturels », pour reprendre l'expression de Garfinkel). L'ordre préalable du sens, bien que contraignant, est aussi un espace de possibles et d'opportunités qui laisse place, à des degrés variables, à des interprétations et à des réinterprétations, des petits écarts de la vie quotidienne jusqu'aux déviances et aux entreprises de subversion des grands ordres sociaux et politiques.

La métaphore théâtrale, dont use par exemple Goffman (1973) pour analyser les mises en scène de la vie quotidienne, fonctionne ici pleinement. De même qu'un acteur de théâtre joue un personnage préalablement défini, que la mise en scène obéit à des conventions, de même un acteur social habite des rôles qui fonctionnent comme des modèles préétablis dans des contextes donnés. Chacun n'invente pas de lui seul les manières de se tenir et de se maintenir dans la vie quotidienne et dans les lieux publics. Elles préexistent comme un texte donné avant sa mise en scène. Elles constituent un ordre prédéterminé de rôles typifiés, de conduites ordonnées, de règles instituées, de conventions fixées :

La représentation de l'acteur, loin d'être un comportement arbitraire, satisfait ainsi un système de valeurs partagées, porté par les situations. Jamais *ex nihilo*, elle se révèle *la mise en scène de telles valeurs*, et même *le lieu où les valeurs se mettent en scène*. Les impressions produites par l'acteur chez le spectateur ne se réduisent jamais à des impressions quelconques obéissant à sa fantaisie, mais s'identifient toujours et à chaque fois à ce que Goffman nomme des représentations idéalisées (Bonicco-Donato Goffman, 2012 : 272).

7. Le programme d'une herméneutique de l'action est déjà préfiguré par Ricoeur (Ricoeur, 1965 ; 1986). Nous nous situons incontestablement dans cet héritage. Mais l'herméneutique de l'action telle qu'il l'envisage reste parfois trop dépendante du modèle du texte *autonomisé*, sans pouvoir donner entièrement prise à l'action *en train de se faire*. Il reste cependant que le concept de *refiguration*, théorisé par Ricoeur dans le troisième tome de *Temps et récit* (Ricoeur, 1985), contribue à sortir le texte de sa fixation, en tant qu'il peut transformer le monde du lecteur. Réciproquement, le lecteur contribue à donner une interprétation nouvelle au sens du texte, en l'*appliquant* à son propre monde. Il y a donc un potentiel « pragmatiste » de l'herméneutique de Ricoeur si l'on poursuit l'analogie du texte et de l'action.

Les acteurs de théâtre comme les acteurs sociaux ne sont point des automates qui joueraient chaque fois et exactement de la même manière un texte et une mise en scène donnés à l'avance. S'il n'y a pas de grand metteur en scène du monde social (pas plus qu'il n'y a de grand horloger des phénomènes naturels), force est de constater des variations et des écarts plus ou moins significatifs dans la manière dont, localement, les acteurs sociaux performant la texture du monde social qui n'est pas un bloc figé et fixé une fois pour toutes de significations (comme si une pièce de théâtre n'avait qu'une seule interprétation). La texture du monde social fonctionne en situation comme une « œuvre ouverte » pour parler comme Ricœur, après Eco⁸. Une œuvre ouverte n'est pas réductible à ses conditions de productions originaires et à son premier public : elle est susceptible de se décontextualiser et de se recontextualiser en fonction de nouveaux lecteurs, de nouveaux acteurs, de nouveaux publics.

Pour reprendre nos travaux sur les régimes mémoriels, nous avons pu ainsi observer comment le régime mémoriel anticolonialiste de l'esclavage (qui met en scène les actions des anciens esclaves à se libérer de leur servitude) s'est décontextualisé du milieu nationaliste et indépendantiste dans lequel il est apparu dans les années 1950-1960, pour se recontextualiser, à la fin des années 1990, dans une matrice multiculturaliste au moment où la société française s'interroge de plus en plus sur son identité, face au constat d'échec de son modèle de citoyenneté. Nous avons bien affaire, dans les deux contextes, aux mêmes protagonistes (la célébration des marrons, les héros antiesclavagistes de couleur), mais avec une opération de cadrage et de mise en intrigue différente.

C'est véritablement à l'échelle pragmatiste que l'interprétation occupe la place la plus saillante. L'interprétation n'est pas, pour reprendre la métaphore théâtrale, une simple exécution (d'une pièce, d'un rôle...), mais un véritable travail de réflexivité sur le sens et une authentique adaptation au contexte. Il n'est pas question de dire pour autant que tout rapport au sens social est de nature interprétative, si l'on entend une compréhension réflexive, médiate et suspensive. Il n'y a pas de vie sociale sans compréhensions et sans intercompréhensions préréflexives, spontanées et partagées qui fonctionnent, comme l'ont montré aussi bien Schütz que Garfinkel, comme préexpériences, comme réservoirs de sens implicite qui n'ont pas besoin d'être explicités et

8. La notion d'« œuvre ouverte » recouvre, chez Umberto Eco, deux phénomènes distincts. D'une part, elle désigne des courants très particuliers de littérature et d'art qu'il appelle des « œuvres en mouvement », « un type d'œuvres qui, bien que matériellement achevées, restent ouvertes à une continuelle germination de relations internes, qu'il appartient à chacun de découvrir et de choisir au cours même de la perception » (Eco, 1965 : 35). On peut citer ainsi le *Livre* de Mallarmé : les pages du *Livre* ne devaient pas se succéder selon un ordre habituel, mais les feuilles simples, et parfaitement mobiles, à l'intérieur de chaque fascicule, pouvaient permuter entre elles. Toutes les combinaisons possibles pouvaient ainsi générer autant de sens et d'intrigues différentes selon l'ordre choisi par le lecteur. Le livre devient parfaitement mobile et ne cesse de se renouveler au gré des agencements du lecteur. D'autre part, la notion d'œuvre ouverte, dans une parenté qui rappelle Gadamer, Jauss, Iser, Ricœur, désigne une caractéristique propre à toute œuvre en général en tant qu'elle s'accomplit dans sa réception et sa réappropriation, en tant qu'elle est ouverte à une série illimitée de lectures. En d'autres termes, les « œuvres en mouvement » radicalisent un processus déjà à l'œuvre dans toute production littéraire ou artistique.

réfléchis. *A contrario*, l'interprétation et l'inter-interprétation du monde social interviennent lorsque les individus et les collectifs sont confrontés à des problématiques du sens (confusion, étrangeté, contradiction, obscurité...) (Michel: 2017).

C'est dans cette perspective que nous avons cherché à théoriser la notion pragmatiste de « mémoire publique » (Michel, 2015), distincte à la fois de la mémoire collective et de la mémoire officielle (ensemble des injonctions au souvenir véhiculées par les autorités politiques). Si l'on cantonne la mémoire collective à la production et la transmission de souvenirs communs dans le cadre étroit de « groupes intermédiaires » (familles, églises, etc.) au sens de Maurice Halbwachs, on parlera de « mémoire publique » pour désigner des collectifs qui problématisent publiquement un « trouble » mémoriel et identitaire. La mémoire publique se rapporte corrélativement à un « public » spécifique au sens de Dewey (2010), c'est-à-dire ici un « public mémoriel » qui expose publiquement une insatisfaction, un trouble, un sentiment d'injustice, un déni de reconnaissance au regard de l'état présent de la mémoire et tente de mettre en place des procédures pour les résoudre: « Le public est ainsi conçu comme le collectif formé par tous ceux qui sont ou peuvent être affectés par les conséquences souhaitées ou indésirables des activités sociales, ont un intérêt commun à les réguler normativement et s'organisent pour le faire » (Quéré, 2002: 139). L'apport que l'on peut tirer de perspectives pragmatistes sur la mémoire publique consiste à saisir le phénomène mémoriel comme un « souvenir-avec » en train de se faire. La double dimension de la mémoire publique — souvenir-avec exposé publiquement et souvenir-avec en train de se faire — exige de recourir à une méthode d'investigation ethnographique.

On a pu ainsi observer les commémorations orchestrées dans la ville de Saint-Denis (Île-de-France), qui ont lieu le 23 mai, en souvenir des victimes de l'esclavage colonial. Le régime victimo-mémoriel de l'esclavage se joue et se rejoue chaque année sur une scène publique dans le souvenir de l'événement fondateur de la marche silencieuse du 23 mai 1998. Le souvenir collectif n'est jamais une simple restitution du passé, mais comporte d'emblée une dimension morale: rendre-hommage-à. L'acte corrélatif de se-souvenir-de et de rendre-hommage-à implique en même temps la formation interactive d'un double collectif: le collectif actuel qui se souvient ici et maintenant (« les descendants d'esclaves ») et le collectif virtuel à qui l'on rend hommage (les « ancêtres esclaves »).

Orienter la sociologie herméneutique vers l'interprétation comme acte nous rapproche, à cette échelle, du pragmatisme de Josiah Royce. Proche de James, Royce n'est pourtant pas sociologue (mais philosophe), et largement ignorant de la tradition herméneutique. C'est pourtant à l'appui de sa philosophie pragmatiste de l'interprétation que l'on peut construire une sociologie herméneutique centrée sur l'acte interprétatif. Royce (1918) fait de l'interprétation la faculté la plus centrale de l'être humain à la fois dans le processus de connaissance ordinaire et dans le processus de connaissance scientifique.

Sa théorie se présente plus précisément comme une sémiotique qui hérite directement de Peirce: le monde est un monde de signes. Nous vivons et pensons dans et à

travers des signes. S'il reprend à Peirce la structure triadique du signe (representamen, interprétant, objet), il lui donne une orientation moins logiciste qu'intersubjective et sociale : quelqu'un interprète quelque chose (ou quelqu'un) pour quelqu'un. Même l'interprétation la plus solitaire s'opère d'emblée comme une adresse (en vue d'autrui). Plus encore, l'interprétation est considérée comme un processus social qui se déploie dans ce que Royce appelle des « communautés d'interprétation » (*communauty of interpretation*) : « J'ai appelé l'interprétation un processus cognitif social essentiel ; et il est en fait bien ainsi. L'Homme est un animal qui interprète » (Royce, 1918 : 168 [traduction libre]). La notion de « communauté d'interprétation » a une portée décisive, au point d'articulation d'une sociologie herméneutique, tant dans sa dimension épistémologique (une théorie scientifique, y compris sociologique, n'est jamais vérifiée par la seule expérimentation du chercheur mais a toujours besoin d'une confirmation par une « communauté scientifique d'interprétation ») qu'anthropologique (toute compréhension ordinaire de signes s'opère à l'intérieur de communautés particulières d'interprétation).

CONCLUSION

Nous disposons désormais des trois éléments fondamentaux nécessaires à la construction d'une sociologie herméneutique : d'une part, la structure qui définit la texture du monde social comme ordres stratifiés, stabilisés et autonomisés du sens, accessible sous la hauteur sémiologique ou sémiotique du global et de la synchronie ; d'autre part, l'historicité qui inscrit la texture du monde social dans son processus génétique, accessible à partir de la profondeur diachronique d'une socio-phénoménologie ; enfin, l'acte qui replace la texture du monde social dans l'événement de son accomplissement et de sa mise en scène en situation, accessible à partir de la surface indexicale du pragmatisme. Qu'apporte l'herméneutique à cette construction ? Ontologiquement, l'herméneutique permet, sans analogie, d'assimiler le monde social à un texte, dans son acception large : un assemblage ou un tissage ordonné de significations (une « texture »). Méthodologiquement, l'herméneutique permet, d'une part, de comprendre le sens du monde social analogiquement avec la configuration d'un texte (écrit), dans son acception restreinte : l'action sociale, dans l'interdépendance du tout et de ses parties, se laisse fixer, autonomiser, objectiver comme un discours écrit. Méthodologiquement, l'herméneutique permet, d'autre part, de comprendre comment le sens de la texture sociale est interprété et mis en scène dans ses accomplissements indexicaux par des acteurs interagissant en situation. C'est sous cette orientation qu'elle rencontre favorablement le pragmatisme. Il faut donc distinguer une macro-herméneutique (structurale) sociologique qui s'en tient aux agencements globaux des structures sociales du sens et une micro-herméneutique sociologique (pragmatiste) qui s'intéresse aux arrangements locaux et indexicaux des institutions sociales du sens.

Si la « structure », « l'historicité » et « l'acte » ne sont perceptibles respectivement que sous un point de vue particulier et à la faveur d'outils méthodologiques différents (sémiologiques, sociohistoriques, ethnographiques), c'est néanmoins de leur entrecroi-

sement que le monde social peut apparaître dans toute son ampleur. Bien que les structures sociales du sens apparaissent comme un ordre stratifié, stabilisé et autonomisé, elles n'ont rien d'anhistorique : des institutions sociales du sens naissent, s'autonomisent et se transforment (et parfois disparaissent). La texture du monde social a une histoire dont on doit pouvoir retracer l'intrigue et la genèse. La socio-phénoménologie et la socio-histoire redonnent aux structures sociales leur part d'historicité et leur lot de contingence : elles auraient pu être autres que ce qu'elles sont devenues. Rien donc de mécanique et de nécessaire, malgré les effets d'inertie, dans la reproduction des structures sociales du sens. Les structures sociales sont des « structures ouvertes ». La part de contingence est gage en même temps pour les sociétés humaines de leur pouvoir relatif d'auto-transformation. La texture des structures sociales du sens est d'autant moins figée qu'elle est chaque fois jouée et rejouée en situation. De même qu'un même texte de théâtre reçoit des significations différentes chaque fois qu'il est interprété, mis en scène et mis en sens par des acteurs singuliers, dans des époques et des lieux différents, de même les mises en scène quotidiennes de la texture sociale contribuent à sa réécriture. Les acteurs sociaux ne sont point des automates mais les coauteurs, dans une longue chaîne de narrateurs, d'un texte qu'ils reçoivent en héritage : un texte qui les préfigure et qu'ils refigurent.

RÉSUMÉ

L'objet de la présente contribution est de dégager les éléments nécessaires à la construction d'une sociologie herméneutique. Selon une première orientation (macro-herméneutique), il s'agit de mettre à l'épreuve l'analogie du monde du texte et du monde social en objectivant leurs structures internes. Selon une seconde orientation (herméneutique historique), il s'agit d'historiciser les institutions sociales du sens à l'appui d'une sociogenèse. Selon une troisième orientation (micro-herméneutique), il s'agit de saisir le monde social comme acte, comme interprétation et mis en scène en situation. Si la « structure », « l'historicité » et « l'acte » ne sont perceptibles respectivement que sous un point de vue particulier et à la faveur d'outils méthodologiques différents (sémiologiques, socio-historiques, ethnographiques), c'est néanmoins de leur entrecroisement que le monde social peut apparaître dans toute son ampleur. Bien que les structures sociales du sens apparaissent comme un ordre stratifié, stabilisé et autonomisé, elles n'ont rien d'anhistorique : des institutions sociales du sens naissent, s'autonomisent et se transforment (et parfois disparaissent).

Mots clés : herméneutique, texte, structuralisme, esclavage, mémoire.

ABSTRACT

The social as text and action. Elements for a hermeneutic sociology

This article seeks to identify the elements necessary for the construction of a hermeneutic sociology. A first approach (macro hermeneutics) involves testing the analogy of the textual world and the social world by objectifying their internal structures. A second approach (historical hermeneutics) involves historicizing meaningful social institutions in support of a sociogenesis. A third approach (micro hermeneutics) involves understanding the social world as action, as interpretation and as situational scenario. If "structure," "historicity" and "action" are only

perceptible, respectively, from a particular point of view and using different methodological tools (semiological, sociohistorical, ethnographic), it is nevertheless through their interplay that the social world can be seen in all its breadth. While meaningful social structures appear as stratified, stabilized and empowered, there is nothing ahistorical about them: meaningful institutions are born, become empowered and change (and sometimes disappear).

Key words: Hermeneutics, text, structuralism, slavery, memory.

RESUMEN

Lo social como texto y como acto. Elementos para una sociología hermenéutica

El objetivo de la presente contribución es identificar los elementos necesarios para la construcción de una sociología hermenéutica. Según una primera orientación (macro-hermenéutica), se trata de poner a prueba la analogía del mundo del texto y del mundo social, objetivando para ello sus estructuras internas. Según una segunda orientación (hermenéutica histórica), se trata de historiar las instituciones sociales del sentido apoyándose en una socio-génesis. Según una tercera orientación (micro-hermenéutica), se trata de entender el mundo social como un acto, como una interpretación, como una puesta en escena. Si la “estructura”, la “historicidad” y el “acto” son respectivamente perceptibles sólo bajo un punto de vista particular y gracias a diferentes herramientas metodológicas (semiológicas, socio-históricas, etnográficas), es sólo a partir de su entrecruzamiento que el mundo social puede aparecer en toda su amplitud. Si bien las estructuras sociales del sentido aparecen como un orden estratificado, establecido y autónomo, ellas no tienen nada de ahistóricas: las instituciones sociales del sentido nacen, se autonomizan y se transforman (y a veces desaparecen).

Palabras clave: Hermenéutica, texto, estructuralismo, esclavitud, memoria.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, J. (2008), « C. Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology », *Cultural Sociology*, 2(2), p. 157-168.
- ALEXANDER, J. (2007), « On the Interpretation of the Civil Sphere: Understanding and Contention in Contemporary Social Science », *The Sociological Quarterly*, vol. 48, n° 4, p. 641-659.
- BONICCO-DONATO, C. (2012), « La métaphore théâtrale et la théorie des jeux dans l'œuvre de Erving Goffman, in CÉFAÏ, D. et PERREAU, L. (dir.), *Goffman et l'Ordre de l'interaction*, Paris, CURRAP.
- BOURDIEU, P. (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P. (2004), *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.
- DESCOMBES, V. (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit.
- DEWEY, J. (2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DILTHEY, W. (1988), *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, (traduction par S. Mesure), Paris, Cerf.
- ECO, U. (1965), *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil.
- ELIAS, N. (1994), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.
- GEERTZ, C. (1998), « La description dense », *Enquête* [En ligne], 6, mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 16 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1443>; DOI : <https://doi.org/10.4000/enquete.1443>
- GEERTZ, C. (1983), *Bali, Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.
- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

- GOFFMAN, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit.
- MAUSS, M. (1973), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MICHEL, J. (2015), *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, PUR.
- MICHEL, J. (2017), *Homo interpretans*, Paris, Hermann.
- OEVERMANN, U. (1981), *Fallrekonstruktionen und Strukturgeneralisierung als Beitrag der objektiven Hermeneutik zur soziologisch-strukturtheoretischen Analyse*, Francfort-sur-le-Main, Unveröffentlichtes Skript.
- QUÉRÉ, L. (2002), « La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste », in D. CÉFAÏ et I. JOSEPH (dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, Paris, l'aube.
- QUÉRÉ, L. (1999), *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan.
- REICHERTZ, J. (2004), « Objektive Hermeneutik und hermeneutische Wissenssoziologie », *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek, Rowohlt., p. 514-524.
- REICHERTZ, J. (2000), « Objective Hermeneutics and Hermeneutic Sociology of Knowledge », in Flick, Uwe et al. (dir.), *Companion to Qualitative Research*, London, Sage, p. 290-296.
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1985), *Temps et récit, t.3*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1965), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.
- ROYCE, J. (1918), *The problem of Christianity*, NY, The Macmillan Company.
- SACKS, H. (1995), *Lectures on Conversation*, Oxford, Blackwell Publishing.
- SCHLEIERMACHER, F. (2021), *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, (présentation et traduction par C. Berner), Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion.
- THOUARD, D. (2021), *Georg Simmel. Une orientation*, Paris, éditions Circé.
- THOUARD, D. (2020), *Herméneutiques contemporaines*, Paris, Hermann.



Herméneutique de la *texture sociale* : dialectique du texte en sociologie

JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ

Université du Québec à Montréal

UN DES OBSTACLES QUI S'EST POSÉ QUANT À LA POSSIBILITÉ D'ADOPTER de manière franche et ouverte une démarche herméneutique en sociologie provient de celui-là même qui en a pourtant fourni la première occasion — et pour tout dire, qui a ce faisant ouvert la voie à une interprétation de la vie sociale en bloquant d'une certaine manière une partie des virtualités que l'herméneutique pouvait contenir dans l'ordre de l'analyse sociologique. Wilhelm Dilthey en effet, lorsqu'il présente en 1900 son texte *Naissance de l'herméneutique* dans lequel il affine sa position à l'égard des « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*), énonce le premier principe de la compréhension en montrant toute l'étendue de son registre comme suit :

Nous appelons *compréhension* ce processus par lequel nous connaissons une intériorité à partir de signes donnés par l'extérieur, par les sens. (...) Cette compréhension va de l'appréhension du balbutiement de l'enfant jusqu'à celle de Hamlet ou de la *Critique de la raison pure* (Dilthey, 1995 : 292-293, italiques dans l'original).

Sur ce plan, on le voit, la compréhension touche toute expression humaine, quelle qu'elle soit, et quel que soit son niveau de complexité ou son horizon de développement¹ ; or,

1. Cette position de Dilthey exprimait déjà, bien entendu, l'opposition qu'il entendait maintenir entre les sciences de la nature, à vocation *explicative* (en fonction du principe de causalité), et les « sciences

c'est en pointant vers le complément plus spécialisé de la compréhension qu'est l'interprétation, à laquelle il associe plus étroitement l'herméneutique, que les possibilités se réduisent, puisque Dilthey referme alors, en apparence du moins, cette application au domaine du texte :

Le même esprit humain nous parle dans la pierre, le marbre, les sons musicaux, les gestes, les paroles et les écrits, les actions, l'ordre économique et les constitutions, et demande une interprétation. Qui plus est, il faut que le processus de compréhension ait des caractéristiques communes partout, dans la mesure où il est déterminé par les conditions et les moyens communs à cette sorte de connaissance. (...) La compréhension a différents degrés. Ceux-ci sont conditionnés par l'intérêt. Si celui-ci est limité, la compréhension le sera aussi. (...) L'importance énorme de la littérature pour notre compréhension de la vie de l'esprit et de l'histoire tient à ce que dans la langue seule l'intériorité de l'homme arrive à une expression complète, exhaustive et objectivement compréhensible. *C'est pourquoi l'art de comprendre a son centre dans l'interprétation des traces de l'existence humaine contenues dans l'écrit.* (Dilthey, 1995 : 293-294, italiques dans l'original)

L'ambiguïté relative de la position de Dilthey va trouver écho du côté d'un débat subséquent quant aux possibilités de saisir et d'appliquer l'herméneutique dans une alternative entre « compréhension » et « interprétation », d'une part, et d'autre part, mais conséquemment, de considérer que seul le *texte* peut en somme fournir une base adéquate pour l'herméneutique — coupant cette dernière, en apparence du moins, de ses possibilités d'application du côté des relations sociales « non textualisées », soit l'ensemble du domaine du « monde vécu ». Le premier débat s'est tenu dans la relecture que l'herméneutique contemporaine a fournie de Dilthey, en voulant en quelque sorte se défaire de l'ambiguïté entre « compréhension » et « interprétation » ; Hans-Georg Gadamer a ainsi pu soutenir que « l'interprétation est la forme explicite de la compréhension » (Gadamer, 1996 : 329), alors que Paul Ricoeur a, de son côté, pris le parti d'une imbrication de ces deux moments en spécifiant que la compréhension et l'interprétation ne devaient pas s'empêcher d'inclure l'explication à leurs propres développements, selon le principe d'une « dialectique de la compréhension et de l'explication » (Ricoeur, 1986 : 37)². Si ce premier versant du débat entourant l'herméneutique a permis de résoudre l'opposition diltheyenne entre compréhension et interprétation, mais en logeant ainsi cette question dans le domaine plus spécifiquement épistémologique, le second versant du débat relatif à la question exclusive du texte a pour sa part perduré en sociologie, jusqu'à représenter une opposition catégorique à l'herméneutique ; ici, Louis Quéré a fourni en quelque sorte une expression paradigmatique quant à ces limites de l'herméneutique en sociologie, en indiquant que prendre « pour modèle

de l'esprit », à vocation *compréhensive* ; cet aspect de la dimension épistémologique du projet de l'herméneutique ne sera pas discuté dans le cadre de cet article, quoiqu'il ait fait l'objet de prises de position variables, notamment chez Paul Ricoeur, comme on le verra brièvement ci-dessous.

2. Ricoeur précise : « J'entends par compréhension la capacité de reprendre en soi-même le travail de structuration du texte et par explication l'opération de second degré greffé sur cette compréhension et consistant dans la mise au jour des codes sous-jacents à ce travail des structurations que le lecteur accompagne » (Ricoeur, 1986 : 37).

l'exégèse des textes » impose la contrainte « de démontrer qu'il est possible de transférer à l'action l'essentiel des traits d'un texte, c'est-à-dire essentiellement de traiter l'action comme une objectivation de sens, susceptible d'être analysée comme l'objectivation de sens que constitue un texte », en présentant ainsi à ses yeux un « inconvénient majeur » :

celui d'aborder l'action sous l'aspect de son achèvement, c'est-à-dire comme objet quasi-autonome disponible pour une compréhension par interprétation, et donc de soustraire à l'analyse l'accomplissement de cette action par des partenaires qui en agencent les détails conjointement, dans le cadre d'une interaction qu'ils organisent ensemble sur la base d'interprétations de leurs actes et paroles respectifs. En d'autres termes, on aurait ici affaire à un nouveau type de réduction, qui perd de vue le rôle médiateur joué par l'interprétation dans l'organisation, endogène et interactive, de l'activité sociale en situation (Quéré, 1999 : 26).

Quéré plaide ainsi pour une ouverture radicale de l'analyse sociologique vers l'ethnométhodologie comme démarche pratiquement antithétique avec l'herméneutique, dans une veine proche de celle de la Théorie critique reformulée par Jürgen Habermas, en particulier sans doute dans l'irréductible opposition érigée par ce dernier entre « système » et « monde vécu », qui a en quelque sorte figé définitivement les possibilités de reconnaissance d'un rapport légitime entre des structures sociales objectivées (dans des institutions, par exemple, soutenues donc par des *textes*) et l'expression de la subjectivité³. Mais une partie de ces débats pourrait sans doute être résolue par une acception un peu plus large de ce que constitue justement un « *texte* », ainsi que par le constat de sa constante participation à la socialité humaine considérée du point de vue des formes symboliques de son auto-organisation, dans les termes relationnels que celles-ci mettent en scène. Je vais donc dans ce qui suit entreprendre ce trajet en situant la question du *texte* de manière élargie, pour le rendre à son acception dans l'ordre de ce que j'appellerai la « *texture sociale* », pour ensuite montrer comment celle-ci est reproduite en fonction du tiers exclu/inclus de l'*inter-dit*, avant de me pencher sur deux modalités relationnelles de l'analyse sociologique que constituent le récit et le concept ; cela me permettra de resituer, en fin de parcours, la place de l'herméneutique en sociologie comme mise en pratique d'une analytique qui fait de l'interprétation de la vie sociale le cœur d'une activité de tissage et de retissage, et ceci dans le contexte précis de la situation des relations aux populations autochtones au Canada, auquel le texte sociologique lui-même ne peut, réflexivement parlant, que se plier.

3. Louis Quéré lui-même, dans son ouvrage, prend appui sur la position de Jürgen Habermas (surtout dans le débat sur l'herméneutique qui l'a opposé à Hans-Georg Gadamer au tournant des années 1960-70), mais pour la mettre à profit dans le sens de l'ethnométhodologie développée par Harold Garfinkel, et non dans celui d'une reconstruction de la Théorie critique telle que Habermas le conçoit, en particulier dans sa « théorie de l'agir communicationnel » où il érige cette opposition entre « système » et « monde vécu » — une opposition qui, soit dit en passant, doit tout à la relecture que fait Habermas de la théorie systémique parsonienne, et rien du tout à la manière par laquelle Dilthey lui-même envisageait plutôt, à l'inverse, le mariage entre « système » et « monde de la vie ». Je reviendrai plus bas sur cette question.

DE « LA SOCIÉTÉ COMME TEXTE » ... À LA « TEXTURE SOCIALE »

Pierre Legendre a éclairé de façon particulièrement instructive ce que la sociologie pouvait tirer de l'étymologie de ce terme de « *texte* », pour lui central dans la saisie du montage symbolique que l'on trouve au cœur de toutes les sociétés humaines :

Du verbe latin *texo* : sens de *tisser, tresser, entrelacer*, mais aussi de *composer, construire*, et au figuré *raconter* ; se dit non seulement de la toile, mais de tout ouvrage dont les matériaux s'entrecroisent ou s'enchevêtrent ; de même tresse-t-on des paroles et des écrits. *Tissu social* est donc une formule judicieuse, car c'est par le tissage de discours entrelacés qu'une société existe, qu'elle se construit en tant qu'entité distincte des individus et que s'organisent les montages d'une structure ternaire (Legendre, 2001 : 180).

Les implications que Legendre tire de cette définition où l'étymologie éclaire l'aspect métaphorique à partir duquel on dérive le « tissu social » de la textualité — et vice versa, devrait-on souligner — parviennent bien à ancrer une perspective fondamentale sur la place qu'occupe le « *texte* » dans toute société humaine : celui d'une référence incontournable pour arrimer la signification des paroles et des actions au sein d'un ensemble, composé ainsi des relations significatives établies entre les mots et les choses. Du point de vue de l'« anthropologie dogmatique » que défend Legendre, nul besoin de considérer d'ailleurs que le *texte* ne possède que cette forme qu'on lui reconnaît habituellement aujourd'hui ; le *totem* en est déjà un exemple probant, en tant que montage symbolique qui textualise ainsi une forme de représentation, tout comme l'est par ailleurs le *mythe*, cette grande relation narrative propre à une société, où la parole prend un statut pour ainsi dire « extra-ordinaire » afin d'instaurer un sens global à l'existence humaine (voir Legendre, 2001 : 25-26, 187). C'est là une manière de poser la centralité du *texte* au sein du tissu social, et davantage même de considérer que toute parole, en tant qu'incarnation du langage, fait partie du texte social, et que le passage de l'oralité à l'écriture ne fait en réalité qu'afficher une nouvelle modalité en fonction de laquelle la vie sociale trouve ses référents symboliques privilégiés — non sans que soit, par la même occasion, transformé le tissu social par l'adjonction de ces nouvelles formes de figuration des relations constitutives au travers desquelles sont traduites les relations sociales elles-mêmes, comme l'ont bien saisi les études portant sur les rapports entre oralité et écriture (Goody, 1979 ; Ong, 2014 ; Ong, 2017)⁴. C'est ce que je voudrais considérer comme formant la « *texture sociale* », appréhendée ici sur un plan tout à fait général comme *rapports réciproques entre l'oralité et l'écriture*, ou plus précisément *entre la vie sociale et le texte*.

On peut avoir une idée de la définition de cette « *texture sociale* » en fonction de la définition même du terme « texture », qui exprime dans son origine au 14^e siècle la « disposition des fils d'une chose tissée », « l'arrangement des éléments d'une matière »,

4. Comme le souligne à juste titre Goody : « Le mot écrit ne remplace pas la parole, pas plus que la parole ne remplace le geste ; mais il ajoute une importante dimension à bien des actions sociales. C'est particulièrement vrai dans le domaine juridico-politique : il est clair en effet que la croissance de la bureaucratie dépend dans une grande mesure des possibilités de contrôle offertes par les moyens écrits de communication, pour ce qui est des relations dans les "groupes secondaires" » (Goody, 1979 : 55).

ou même « l'agencement des parties, des éléments d'une œuvre, d'un tout⁵ » ; l'action de « texturiser » ou de « texturer », de facture plus récente au 20^e siècle, où l'on parle « d'appliquer aux fils de matières synthétiques des procédés propres à différencier leurs caractéristiques et leurs usages⁶ ». C'est de ce point de vue que l'on accède à la texture de la vie sociale, voire à son épaisseur, sinon même à sa trame et à son étoffe ; selon les dispositions et arrangements des relations sociales, cette texture peut être appréhendée selon ses dimensions esthétiques (en termes de formes symboliques constituées, qui s'adressent aux sens), autant qu'éthiques (en termes de dispositions sociales) et logiques (en termes d'implications cognitives). On verra plus bas comment on peut considérer la trame et l'étoffe de cette texture sociale en fonction des modes analytiques en sociologie développés dans les horizons respectifs du récit et du concept.

Les applications sociologiques de cette notion de texture sociale sont alors innombrables, puisqu'elles rejoignent toutes les manières par lesquelles s'expriment les significations des relations sociales ; ici, du simple tatouage à l'ornementation vestimentaire (elle-même possiblement œuvre de tissage), ou de toute forme d'inscription sémiotique à l'élaboration complexe des structures symboliques qui signifient et déterminent les relations sociales participent toutes de l'élaboration de cette texture sociale, qui se réfléchit ainsi à l'ensemble du corps social, comme elle affecte toute subjectivité individuelle dans son corps propre — et selon les affects, percepts et concepts qui sont ainsi mis en œuvre. La texture sociale est bien ce tissage des relations de signification, introduit par le langage ou le geste dans le discours ou l'action, et l'écriture dans le *texte* ne représente en somme qu'une des modalités développées de manière expresse selon les exigences de la trame sociale dont l'étoffe prend une consistance spécifique, apportée par des contingences sociohistoriques particulières — l'exemple du wampum, cette ceinture de coquillages ou d'autres matières tressées que l'on présentait, dans certains contextes autochtones des Amériques, comme ayant valeur de traités entre différentes nations (Gehl, 2014 — je reviendrai d'ailleurs dans la dernière section sur ce cas précis). Walter Ong précise le sens de ce rapport à l'écriture, en fonction de sa spécialisation historique :

Il est bien sûr possible d'inclure dans la catégorie « écriture » toute marque sémiotique (visible ou sensible) qu'un individu crée et à laquelle il attribue un sens. Une simple griffe sur une pierre ou une encoche sur un bâton ne pouvant être interprétée que par son auteur serait ainsi une « écriture ». L'ancienneté de l'écriture pourrait alors être comparée à celle de la parole. Cependant, les recherches sur l'écriture qui optent pour cette définition (toute marque visible ou sensible porteuse d'un sens attribué) assimilent écriture et comportement purement biologique. À partir de quand l'empreinte de pas ou le dépôt de selles ou d'urine (...) deviennent-ils une « écriture » ? L'usage du terme « écriture » dans ce sens élargi banalise sa signification. L'invention unique et cruciale qui nous a permis d'accéder à de nouveaux mondes de savoir n'est pas née dans la conscience humaine de l'idée de simples marquages sémiotiques, mais bien du développement d'un système

5. Le Robert (1981), « texture », Paris : Dictionnaires Le Robert.

6. Le Robert (1981), « texturiser » et « texturer », Paris : Dictionnaires Le Robert.

codé de marques visibles grâce auquel un écrivain pouvait déterminer les mots précis qu'un lecteur générerait à partir d'un texte. C'est ce que nous entendons généralement aujourd'hui par « écriture » (Ong, 2014: 103).

C'est dans ce registre qui va du sémiotique au symbolique que la texture sociale prend appui sur le *texte*. Que celui-ci, en tant que symbole, se tienne à la place de cette texture sociale, ne fait que marquer d'un relief particulier que la texture sociale prend réellement corps avec ce que l'on pourrait considérer comme le *nouement* de relations significatives faisant ressortir les points spécifiques qui marquent l'étoffe et la trame sociales; l'autorité, et même le pouvoir, du texte, ressortent alors selon les figures spécifiques qui viennent marquer de leur sceau un sens général auquel les significations particulières se rapportent — comme le « code » (ou « système codé ») auquel se réfère Ong dans la citation ci-dessus. Chez Legendre, et d'un point de vue résolument sociologique, cela prend la consistance des rapports de pouvoir qui s'instituent dans le cadre des sociétés, dans les termes d'une perspective anthropologique dont nous aurons à éclaircir le sens dans la prochaine section, tournant autour de l'*inter-dit*. Mais on peut en présenter les grandes lignes en insistant sur le caractère rassembleur du *texte*, soit sur sa capacité à symboliser un principe d'ordonnement qui se diffuse au travers de la texture sociale :

La notion de *faire tenir ensemble* s'applique au concept d'*État* (du latin *stare* = *se tenir debout*), tout autant qu'à celui de *Totem*, en ce sens que ces montages circonscrivent la place de discours surplombant celle du sujet particulier et à laquelle est référée, comme à l'instance causale, la série des effets normatifs (généalogie des images, enchaînement des catégories) concernant le statut du sexe, la parenté, les filiations, en un mot le *nœud social de l'identité*, que traduit l'interdit de l'inceste. La normativité apparaît alors posant la question du commerce avec le lieu du Miroir institué, en l'occurrence la place de l'*État* ou du *Totem*. Dans son principe, la normativité a donc affaire à la frappe médiatrice de l'*écart* devenu *intervalle actif*, à la *diaphanéité* (...), ce qui justifie qu'on puisse parler de Miroir social (Legendre, 2001 : 30-31, italiques dans l'original).

C'est en se posant comme point nodal des relations sociales que le *texte* intervient, et parvient ce faisant à structurer une trame en étoffant la signification de ces relations — la trame indiquant le sens général, prenant corps par exemple dans le récit (historique ou biographique), et l'étoffe la profondeur des rapports de signification ainsi institués, dont une des modalités principales est présentée par le concept. La texture sociale qui en découle s'offre ainsi comme une matière à la compréhension et à l'interprétation, en fonction de nos capacités à « lire » et à « relier » les expressions selon leurs rapports définis en termes de relations à cette étoffe et à cette trame. Parler de relations sociales ici signifie simplement envisager les liens qui unissent les termes mis en cause (individus, institutions, rapports, société, connaissance, etc.) comme des *médiations*, formées dans et par ces relations mêmes, et non comme des entités positives simplement données dans leur positionnement social « objectif »⁷. Cela situe en quelque sorte

7. Le modèle de cette perspective a été élaboré par la linguistique saussurienne et poussé à son aboutissement par le structuralisme, qui ne reconnaît aucune valeur (sémiotique, sociale) comme étant

l'angle mort en fonction duquel une lecture de la texture sociale peut se faire, en invoquant alors une prise sur ces relations sociales à partir du texte qui les porte — ce qui permet, voire exige, une herméneutique — et ici la position de Dilthey est en quelque sorte remise à ses conditions fondamentales, dans la compréhension et l'interprétation des relations sociales de toutes natures. J'assimile donc la texture sociale à ce que Dilthey désigne comme des « ensembles interactifs » (et par endroits également comme l'« esprit objectif », reprenant à son compte ce concept de la philosophie hégélienne en lui assignant une origine non pas conceptuelle, mais bien « vivante », issu du « monde de la vie » ou de l'« expérience vécue » — *Lebenswelt* ou *Erlebnis*), en montrant comment c'est là que s'articulent les sociétés et l'histoire humaine :

L'opération qui est ainsi apparue consiste à appréhender le monde de l'esprit comme un *ensemble interactif*, c'est-à-dire comme un ensemble inscrit dans les *productions* durables qui sont les siennes. Les sciences de l'esprit ont leur objet dans cet ensemble interactif, ou l'ensemble logique, esthétique, religieux qui se manifeste dans des productions bien déterminées et qui correspond au genre de ces productions, ou encore l'ensemble présent dans une constitution ou un code, lequel renvoie à son tour à l'ensemble interactif où il a surgi. [...]

Dans l'ensemble structurel est fondée en outre la manière dont chaque unité spirituelle est *centrée sur elle-même*. Tout comme l'individu, chaque système culturel, chaque communauté, ont aussi leur centre en eux-mêmes. Ici, l'appréhension de la réalité, valorisation, production de valeurs forment un tout.

Mais une nouvelle relation fondamentale se manifeste dans l'ensemble interactif constituant l'objet des sciences de l'esprit. Les divers supports de l'activité créatrice sont étroitement imbriqués dans des ensembles historico-sociaux plus vastes, comme des nations, des époques, des périodes historiques. Ainsi naissent des formes plus complexes de l'ensemble historique (Dilthey, 1988 : 106-107).

La réhabilitation de l'herméneutique en sociologie, si elle peut s'appuyer ici sur Dilthey, doit également composer cependant avec des remises en question de certains principes qui guident ce dernier — et notamment l'ancrage « psychologique » qu'il donne à l'interprétation en général, en privilégiant les éléments biographiques dans la constitution des interprétations qu'il fournit, d'une part, et l'horizon relativement limité dans lequel il tient les possibilités mêmes de la connaissance, du point de vue de sa « logique »⁸. Ces deux aspects de l'herméneutique ont été développés dans les suites de

positive « en soi », mais toujours en fonction de son *opposition* aux autres. Le problème qui en découle, et qui a largement alimenté la critique du structuralisme depuis les années 1970, est celui de la « statique » que présente l'analyse selon cette perspective. Une perspective sémiotique issue des travaux de Charles Sanders Peirce (1965), où le terme d'*interprétant* agit comme médiation entre le signe et son objet, permet de dépasser cette statique du côté d'une dynamique de la signification — ce qui est en cause ici, comme on le verra plus précisément dans la dernière section de cet article où seront abordées les notions de tissage et de retissage de la texture sociale.

8. Ici, c'est sur l'arrière-plan du débat entre néokantisme et hégélianisme dans lequel est pris Dilthey à son époque qu'il faut comprendre ses positions : d'une part, affirmer que la subjectivité individuelle est le point central d'une interprétation visant à « comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris » revient à court-circuiter la définition de la subjectivité comme *relation* (en ayant tendance à la substantifier, comme dans la figure du « génie » qu'invoque Dilthey, dans un relent de romantisme) ; d'autre part, en

Dilthey, en philosophie surtout, dans le déplacement de la question de la « psychologie de l'auteur » (du *texte*) vers le *texte* lui-même, puis dans la redéfinition du projet de connaissance qui a centré l'interprétation du texte sur les versants du *récit* et du *concept* — en particulier chez Ricoeur et Gadamer, comme nous le verrons plus loin. Ces deux modes de mise en relation, en effet, ont permis à l'herméneutique contemporaine de se redéfinir en fonction d'une dialectique de ce que l'on peut appeler « l'appropriation du *texte* » (contenue dans son interprétation). Nous reviendrons sous peu vers ces deux modes de relation que constituent le *récit* et le *concept*, mais nous devons situer tout d'abord la question sous-jacente de l'*inter-dit*, en tant qu'elle apparaît comme la sanction (positive ou négative) en fonction de laquelle toute expression prend corps.

LE TIERS EXCLU/INCLUS DE L'INTER-DIT: LA SANCTION DU CODEX

C'est de nouveau aux travaux de Pierre Legendre que nous pouvons recourir pour éclaircir la manière par laquelle toute expression se réfère à un « tiers *exclu* », ce qui en viendra à saisir en réalité tout autant son statut de « tiers *inclus* » au sein des médiations symboliques dont est constituée la texture sociale. Avant de lui assigner le sens courant qu'on donne au terme « interdit », Legendre insiste pour le définir en tant que *dire d'interposition*, soit de ce qui se place « *entre* » les paroles et les gestes, afin de les sanctionner (positivement ou négativement) ; c'est là que l'*inter-dit* prend la mesure, en quelque sorte, de toute expression⁹. La limite que produit cet « *inter-dit* », ce « *dit-entre* », reçoit selon son acception psychanalytique et anthropologique la sanction qui limite les extrêmes que sont par exemple le meurtre et l'inceste au sein de la vie sociale, en tant que principes structurant les sociétés humaines et les relations sociales, dont l'expression dans la « loi » se tient en arrière-plan de toute expression langagière ou gestuelle : la parole et le geste sont ainsi toujours « sanctionnés », positivement ou néga-

voulant fonder les sciences de l'esprit sur une base d'un renoncement à la logique explicative des sciences de la nature revient à méconnaître que la logique opérant dans toute forme de connaissance est à caractère dialectique, et que ce ne sont que des différences d'objets (et non de démarche ou de méthode) qui structurent l'opposition entre les sciences de la nature et les sciences humaines (ou les « sciences de l'esprit », comme les désigne Dilthey). Au sujet des positions de Dilthey en regard de la psychologie, voir en particulier son texte « Idées concernant une psychologie descriptive et analytique » (1894), où il met en évidence les limites de la correspondance psycho-physique de la psychologie « explicative » (telle qu'on la retrouve aujourd'hui dans les neurosciences par exemple) quant à sa capacité à saisir l'activité synthétique de *signification* à la base de toute expérience humaine vécue (voir Dilthey, 1947 : 145-245).

9. Legendre écrit : « Si l'Interdit doit être d'abord conçu par nous comme *dire d'interposition*, destiné en son principe à faire entrer l'humain dans la parole avant même qu'il ne parle, cela comporte que l'institution généalogique, en tant que discours, soit à prendre elle-même comme *inaugurale* de la parole pour le sujet. Sous ce rapport à l'inaugural, le sujet se trouve ainsi être parlé par avance (...). Notons ici que l'ordre généalogique — que je définirais métaphoriquement : *langes et linceul du sujet* — relève de ce que les Anciens appelaient *Fata*, les paroles du Destin. Cette notion, à laquelle les juristes romains n'hésitaient pas à recourir, signifiait en termes modernes : *les paroles qui nous fabriquent*. On soulignera que le cadre institutionnel des vies humaines est un cadre de paroles sous statut normatif, c'est-à-dire *faisant loi pour le sujet* et qu'en éliminant de la réflexion l'articulation des *Fata* comme élément logique de la construction du lien de parole dans les sociétés, nous soustrayons à l'investigation les fondements mêmes de l'organisation moderne du discours » (Legendre, 1999 : 32, italiques dans l'original).

tivement, dans leur référence implicite à cette « loi » à laquelle ils se rapportent. Et ici, nul besoin d'un exemple plus complexe que l'usage même de la langue dans le discours pour voir comment la « sanction grammaticale » détermine à l'avance le sens (ou le non-sens) d'un discours : les règles grammaticales, telles qu'elles sont apprises dans l'usage du langage chez l'enfant, en viennent graduellement à s'imposer par sa « manière naturelle » de parler ; ainsi, la grammaire sanctionne au départ la langue à *notre insu*, pour ainsi dire, puisque les règles qui la composent ne seront apprises explicitement que plus tard, en cours des scolarisations, dans le développement de l'enfant. Nous entrons ainsi dans le détail de la texture sociale, en tant qu'elle affirme et exprime, tout en les masquant sinon en niant leur présence implicite, les règles et les lois qui la composent, et dont la connaissance seule lève éventuellement le voile sur l'*insu* qu'elles représentent. C'est ce pouvoir de la représentation qui se loge au cœur des médiations symboliques instituées dans le tissu social, dont les relations de signification ne peuvent donc pas être tenues pour telles qu'elles se manifestent seulement, mais en tant qu'elles révèlent également cette présence du tiers, à la fois *exclu* (explicitement), *mais pourtant inclus* (implicitement) dans toute expression symbolique. Une autre illustration peut être aisément fournie par la présence du « code » auquel faisait référence Walter Ong plus haut, et qu'on peut traduire dans son registre de « *codex* » (livre) en tant que « recueil des lois », dont l'étendue aujourd'hui fait apparaître la myriade d'applications qui tissent l'ensemble des relations sociales — du Code civil au Code de la route, ou du Code du travail ou Code criminel, ou même des simples codes vestimentaires jusqu'aux codes informatiques complexes, pour ne pas parler des *textes constitutionnels* qui forment les États-nations. Tous ces codes sanctionnent les pratiques humaines, en donnant à la texture sociale son étoffe (par les concepts mis en place), voire sa trame (par l'histoire qui en découle) ; et si tout cela semble justement « se tramer à notre insu », il nous est donc impératif de saisir le rapport de toute expression au code qui la sanctionne, sinon la détermine, comme une herméneutique pleinement applicable en sociologie. Voilà en quoi le texte rejoint de manière intime le tissu social, et voilà en quoi la texture sociale révèle ce tissage symbolique intense à l'intérieur duquel nous prenons toujours place comme subjectivité individuelle — en tant que cette subjectivité est située non seulement comme « individu », mais bien comme *personne*, terme juridique si capital, formé en particulier par le montage symbolique hérité des sédimentations accumulées, au sein de la tradition occidentale, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes (Mauss, 1950), et au-delà, telle qu'elle est devenue aujourd'hui une référence symbolique cardinale de nos sociétés¹⁰. Toute la

10. La perspective de Legendre apparaît comme une explicitation de la brève analyse de Mauss, dans les termes suivants : « Quelque chose fonctionne à l'insu des agents d'une institution quelle qu'elle soit et commande l'homogénéité des conduites de ces mêmes agents, assimilés au point d'être, pour ainsi dire, interchangeables et stéréotypés. Voilà ce qui doit être explicité et compris, si l'on veut savoir comment nous sommes *possédés* par les institutions, jusqu'à les avoir véritablement dans la peau. Or, les institutions n'ont pas d'inconscient, lequel suppose un corps ; ce sont les sujets et les chefs qui, mis en condition et moulus par un Texte, peuvent être dits, chacun pour soi, avoir affaire à l'inconscient. Ce Texte, quel est-il ? Du point de vue des éléments structurant l'ordre dans la bureaucratie centraliste, c'est la constitution juridique, précisé-

problématique de la subjectivité individuelle, du « soi », s'ouvre ainsi à une appréhension fondamentalement herméneutique, bien avant de désigner la réalité en apparence seulement positive des « individus », comme on le verra dans la prochaine section.

Michel Foucault a dans ce sens montré, avec la force analytique et la vigueur stylistique qu'on lui connaît, comment le texte biblique avait pu travailler la question de la sexualité au sein du monde occidental, jusqu'à consolider un éthos personnel de l'interdit qui entre littéralement dans la chair, à travers tout un procès agonistique mené dans l'antiquité gréco-romaine et qui aboutit, selon ses propres termes, à la thématisation du « souci de soi » (Foucault, 2001, 2018). Ici, l'« appropriation du texte », ou son « application », opérations clés dans l'herméneutique contemporaine (voir Gadamer, 1996 : 329-363 ; Ricœur, 1965 : 444-475), obtiennent pour ainsi dire leur incarnation la plus complète au sein de l'expérience sociale, comme maillage des textes au cœur même des pratiques. Et s'il peut être parfois relativement difficile de percevoir dans quel registre se situe cette interface de l'*inter-dit* prenant corps dans l'activité quotidienne des interactions sociales aujourd'hui, il reste qu'est posée ici une problématique de l'interprétation qui situe cette ambiguïté même dans l'ordre d'un étagement des interprétations. Comme le souligne Johann Michel :

Un modèle à trois niveaux, mais fondé sur des bases différentes, peut lever ces confusions persistantes. Nous parlons ainsi de *méta-interprétation*, dans le registre épistémologique, pour caractériser l'activité savante de l'interprétation, aussi bien la réflexion herméneutique sur les questions d'interprétation que les sciences elles-mêmes qui recourent aux méthodes interprétatives, au-delà des sciences textuelles. Nous réservons la notion de *proto-interprétation*, dans un registre éthologique, psycho-biologique, pour désigner les opérations préreflexives, valables pour tout organisme vivant, y compris le vivant humain, de sélection de signes constitutifs d'un *Umwelt*. Nous envisageons l'interprétation, au sens strict, dans un registre anthropologique, pour qualifier l'activité ordinaire produite par des agents humains lorsqu'ils éprouvent une rupture dans la compréhension immédiate du sens et mettent en place des procédures réflexives pour en lever la problématique. Le registre méta-interprétatif et le registre interprétatif supposent des conditions particulières qui font défaut au registre proto-interprétatif, à savoir la condition symbolique, la suspension réflexive du sens et de l'auto-interprétation (Michel, 2017 : 38).

Plusieurs choses restent bien entendu à dire sur la manière dont sont négociés les passages d'un registre à l'autre de l'interprétation, en particulier pour ce qui est de la *texture sociale* et du *texte*, susceptibles d'être mutuellement transformés dans l'interface de leur rencontre ; l'expérience sociale constituée, et celle qui se constitue, non seulement s'articulent sur l'*inter-dit*, mais encore (en considérant aussi la possibilité de la transgression de l'*inter-dit*), se produisent au travers d'une dialectique intense

ment rapportée et montrée par les juristes comme ensemble, univers clôturé de signifiants travaillés et retravaillés sans fin par la science sacrée des juristes. Cette production, répétitive mais sans cesse nouvelle et enrichie, ne demeure mystérieuse et en quelque sorte hors de portée des analyses que par l'abstention, explicable sans doute mais déplorable, de la sociologie trop habituée à contourner cette montagne magique, malgré les encouragements, ici non encore désuets, de Durkheim. Ce Texte, pourtant, tout le monde peut le voir, à défaut d'être en mesure de le lire » (Legendre, 1976 : 62).

dont nous devons tenir compte du fait qu'elle représente bien la dynamique par laquelle s'étoffe dans sa profondeur et se trame dans son étendue la vie en société. La reconnaissance des relations symboliques qui tissent la vie en société appelle en effet une formalisation sociologique capable de mettre en évidence des mises en relation, des médiations qui, pointant vers cet *inter-dit*, exposent la texture sociale dans ses articulations fondamentales, ses *nœuds* pourrait-on dire, où les fils nouant les éléments signifiants ensemble révèlent à la fois la trame et l'étoffe dont le matériau symbolique structure ses formes. Différents modes de mises en relation apparaissent de cette manière déterminer l'analyse que l'on fait de la vie sociale en sociologie, et ils découlent tous d'une capacité herméneutique de les appréhender comme tels ; j'en retiens ici deux, soit la narration et la conceptualisation, comme activités de *mise en relations* par l'analytique sociologique.

L'ANALYTIQUE SOCIOLOGIQUE DES RELATIONS : RÉCITS ET CONCEPTS

C'est au sortir de la théologie (en particulier chez Schleiermacher) que l'herméneutique trouve chez Dilthey une voie d'application vers les « sciences de l'esprit », alors que le droit lui aussi s'est adossé au principe herméneutique dans son développement historique. Ces deux sources majeures de la textualité débouchent ainsi sur un horizon complexe d'une texture sociale rendue à son terme problématique du fait que la forme symbolique qui la détermine semble, plus elle s'approche du monde de la vie, de l'expérience vécue, s'éloigner du *texte*, si ce n'est dans le rapport de co-extension que celui-ci donne à l'expérience vécue (et pour Dilthey, dans la poésie particulièrement — Dilthey, 1995 ; Gens, 2002 : 121-123) ; or nous venons à l'inverse de nous pencher sur la manière par laquelle le *texte* intègre toujours l'expérience vivante dans l'interdit, dans la sanction institutionnelle, et cela témoigne d'un développement contemporain de l'herméneutique qui en prolonge les possibilités analytiques. Bien que la sociologie se soit rapidement — comme dans la sociologie du droit ou la sociologie de la religion chez Max Weber, tout comme dans la sociologie de la religion de Durkheim — trouvée à rencontrer l'herméneutique sur ce terrain pour ainsi dire nouveau de l'analyse « directe » des relations sociales, elle n'en a pas moins suivi ce développement contemporain, en inscrivant le texte dans le corps de ces relations¹¹.

Deux modalités principales sont alors apparues en sociologie pour ressaisir cette textualité à l'œuvre dans la société, chacune allant dans le sens d'un développement

11. Autant chez Weber que chez Durkheim, on voit bien comment les religions et leurs *textes* (prêtant au totémisme cette valeur), tout autant que le droit dans sa forme codifiée, demeurent des références cardinales pour l'interprétation de la vie sociale ; manque alors peut-être à ces analyses sociologiques la capacité de relier ces textes à l'expérience vécue des subjectivités individuelles (tant Weber que Durkheim manquant cruellement d'outils susceptibles de les mener vers l'appréhension de la dimension psychologique de la vie sociale), versant de l'analyse sociologique qui sera, lui, développé davantage par exemple dans la tradition de l'École de Chicago (et ce dès les études de Thomas et Znaniecki, *The Polish Peasant*). C'est cet hiatus, au cœur de ce que j'appelle ici la texture sociale, qui doit donc être entrevu comme une possibilité de « mariage » de ces différentes traditions sociologiques, comme on le verra plus bas avec George Herbert Mead.

explicite de l'herméneutique comme moyen d'envisager l'interprétation de la vie sociale. La première s'est définie en fonction de la narration, et la seconde en fonction de la conceptualisation ; si la première est aujourd'hui bien reconnue comme technique susceptible de permettre une appréhension des récits dans tout un registre allant de l'expérience personnelle (dans la biographie et l'autobiographie comme modes de constitution de « soi ») à l'expérience historique (dans l'examen des « grands récits », selon les manières de les considérer en fonction d'une recomposition de la « vie réelle » allant dans le sens d'une « contre-histoire » postcoloniale, par exemple), la seconde est moins souvent apparue comme mode relationnel d'exposition de la texture sociale. Je reviens donc brièvement sur chacune de ces modalités, avant de montrer comment elles collaborent dans le tissage et le retissage de la vie sociale.

La narration est bien une modalité de « mise en relation » des termes, des expressions et des actions, au sein d'une trame qui prend la consistance d'un récit — raison pour laquelle on peut la situer spontanément comme *trame* au sein de la texture sociale. Paul Ricœur est sans aucun doute celui qui a le plus contribué, sur le plan herméneutique, à la réhabilitation de cette modalité expressive comme méthode d'interprétation à la fois personnelle et historique (Ricœur, 1983, 1984, 1985, 1990). Si l'on a reconnu dans cette ouverture, de manière rétrospective, la participation de toute une tradition sociologique axée sur le « récit de vie » remontant aux travaux de William I. Thomas et Florian Znaniecki dans les années 1918-20 au sein de la sociologie de Chicago, cette orientation s'est déployée aujourd'hui jusqu'aux élaborations proposées par la sociologie clinique, telle que présentée par exemple par Vincent de Gaulejac (2020). Mais la thématisation de la narration et du récit a également rejoint des enjeux du point de vue général de la représentation historique, qui s'est tournée depuis quelques décennies sur les possibilités de reconstruction de l'histoire à partir de points de vue qui en changent le sens, en fonction de perspectives misant sur les « absents » et les « absences » qui faisaient abstraction des pans entiers de la réalité vécue — et en particulier des processus de blessures, de traumatismes et d'occultations — de l'expérience du développement historique, comme le montrent beaucoup de travaux contemporains adhérant à un horizon « postcolonial » de réflexion (Michel, 2015 ; Michel, 2005). Et entre le niveau particulier de la narration individuelle et les grands processus historiques, s'ouvre tout aussi bien la perspective de la narration et du récit en fonction des relations sociales de tous ordres, dont ceux du rapport aux interactions et aux institutions, afin d'attirer l'attention sur « les rapports dialectiques entre les règles et l'action » (Harvey Brown, 1987 : 142, je traduis). Cette modalité d'intégration de la narration et du récit à l'analytique sociologique étant aujourd'hui bien connue dans son association à l'herméneutique, je passe à une deuxième modalité de mise en relations, moins bien représentée, mais tout aussi importante : celle de la conceptualisation.

L'herméneutique prenant appui sur la conceptualisation est héritée en bonne partie des travaux de Hans-Georg Gadamer, et elle loge du côté d'une considération fondamentale du caractère *dialogal* des relations sociales — et c'est ici l'*étotfe* de cette texture sociale qui est mise en relief. Gadamer a en effet insisté, dans sa présentation

de la perspective herméneutique en philosophie, dérivée de Heidegger, mais engagée de manière plus résolue vers l'élucidation des conditions humaines fondant la compréhension et l'interprétation dans l'ordre de l'échange des points de vue, sur le modèle que représentaient à ses yeux les dialogues platoniciens (Gadamer, 1996). Mais déjà est engagé justement ici, suivant le principe socratique, l'enjeu de la signification des termes, soit la manière par laquelle on définit les choses par des mots, le langage engageant de manière naturelle la formation de concepts, par « ce pouvoir dialectique de découvrir des traits communs et de rassembler du multiple sous l'angle de l'unité [qui] est encore très proche de la libre généralité de la langue et des principes qu'elle suit dans la formation des mots » (Gadamer, 1996 : 454)¹². Or, le développement de la tradition philosophique a complexifié ce rapport dialectique, jusqu'à le rendre inhérent au travail de la logique elle-même (et du langage), en particulier bien entendu dans l'orientation hégélienne qui privilégie un rapport spéculatif au langage devant mener à « la conscience de soi du concept » (Gadamer, 1996 : 494), ce qui d'une certaine façon court-circuite selon Gadamer l'exercice du dialogue à la base même de l'exercice herméneutique, quoi que ce dialogue soit alors conduit fondamentalement du point de vue des textes, soit de ce qu'a légué toute la profondeur d'une tradition historique de montages symboliques complexes entourant précisément le sens à donner aux expressions et actions humaines. Dans un sens, cette critique gadamérienne de Hegel suit celle qu'avait développée Dilthey, par la revendication que ce dernier faisait valoir sur le plan de l'expérience vécue prévalant dans la définition de l'« esprit objectif »¹³.

Cette manière de tirer au clair les questions concernant les relations sociales est en effet pour Gadamer associée fondamentalement au dialogue ; or, si celui-ci est toujours entendu dans la perspective d'une possibilité de compréhension réciproque des per-

12. Il est sans doute à propos ici de souligner la proximité de la position que développe Gadamer avec celle développée par Ricœur à partir du pouvoir de la *métaphore* (Ricœur, 1975), que ce dernier va tirer du côté du *récit* (sur les relations entre métaphore et *muthos*, dans ce qu'il appelle le mouvement de la *mimésis* I, voir Ricœur, 1983 : 76-84), alors que Gadamer l'engage du côté du *concept* : « Si, dans l'analogie, l'élément commun que Speusippe recherchait partout — des correspondances du genre : les nageoires sont au poisson ce que les ailes sont à l'oiseau — peuvent [*sic*] servir à la définition du concept, c'est parce qu'une correspondance de ce type concrétise en même temps un des principes les plus importants qui président à la formation des mots dans la langue. La transposition d'un domaine dans un autre n'a pas seulement fonction logique ; à cette transposition correspond le pouvoir "métaphorique" fondamental de la langue même. Cette célèbre figure de style qu'est la métaphore n'est que la version rhétorique de ce principe universel de formation, à la fois linguistique et logique. C'est ainsi qu'Aristote a pu dire : "Réussir les métaphores, c'est reconnaître l'élément commun." Les *Topiques* aristotéliennes offrent également une foule de confirmations de l'indissolubilité du rapport entre le concept et la langue. La constitution du genre commun par la définition y est expressément dérivée de ce qui est commun. À l'origine de la logique des genres, il y a donc le travail déjà accompli de la langue » (Gadamer, 1996 : 454-455).

13. Dans les débats entre néokantisme et hégélianisme dans lesquels se trouve plongé Dilthey, celui-ci choisit une voie qui, d'une part, récusé les prétentions du « savoir absolu » basé sur l'auto-développement du concept, mais, d'autre part, adopte tout de même une partie du vocabulaire hégélien, en thématissant par exemple l'« esprit objectif » pour désigner le milieu social (sans l'attache que Hegel réservait toutefois au droit dans sa propre conception de cet esprit objectif). Voir à ce sujet Gens (2002 : 39, 67) et Mesure (1990 : 226-228).

sonnes en situation, il intervient tout aussi bien dans le contexte de l'expérience historique, où le dialogue nous met alors en rapport aux *textes*, et ainsi sur la voie d'une capacité de compréhension s'arrimant à une généralité associée à la « tradition », comme transmission de sens, par les multiples possibilités qui s'offrent quant au caractère changeant des contextes dans lesquels s'effectue cette transmission. Ce qui se trame ainsi dans la texture sociale, ce sont autant les variations des contextes sociohistoriques que les possibilités qu'une logique émerge de ces rencontres, dans les termes de la persistance des relations de signification établies non pas une fois pour toutes, mais bien relativement à la reconnaissance de ce que le passé a à nous dire sous la forme des jugements portés à l'intérieur de la vie sociale (Gadamer définit ainsi le « préjugé », en tant que « pré-compréhension », comme étant ce qui est mis à l'épreuve de l'expérience historique, telle une étoffe qui doit être confirmée ou infirmée dans et par le processus herméneutique, en tant que « jugement antérieur » susceptible d'être réexaminé). C'est alors au point où l'expérience historique sédimentée dans le langage exige une refondation de la signification au contact de nouvelles réalités sociales, en fonction d'une nouvelle conceptualisation présentant un nouveau tissu de relations exprimant sur le plan dialectique à la fois la prise en compte de la réalité sociale actuelle dans son rapport à la tradition, que se déploie une opération d'interprétation (ou de méta-interprétation, selon l'expression de Michel mentionnée plus haut). Gadamer l'a entre autres souligné dans le cas du concept d'art, mais pour lui cela vaut en général pour la philosophie perçue comme « histoire des concepts », selon le principe de la *Wirkungsgeschichte* (Gadamer, 1992 ; Gadamer, 1996). Mais on peut tout aussi bien le chercher en sociologie, tel que présenté par le nouveau concept de « soi » (*self*) développé par George Herbert Mead (1934).

Par rapport à la subjectivité moderne autocentrée, Mead a en effet introduit un concept de *soi* qui le définit explicitement dans son rapport aux autres individus, aux institutions et à la société dans son ensemble ; le *soi* est ici littéralement un tissu de relations, dont le développement ontogénétique situe tout autant un développement phylogénétique, processus qui le rattache de façon intrinsèque au processus complexe de la socialisation, où se nouent toutes les relations symboliques qui structurent son existence (Côté, 2015). Mead, qui suit en partie les enseignements de Dilthey dans sa volonté d'enracinement de la réflexion au sein de l'expérience vécue, dépasse cependant la position de ce dernier dans la nouvelle conceptualisation qu'il introduit¹⁴. La tradition sociologique a avalisé, en partie du moins, cette nouvelle conceptualisation (Holstein et Gubrium, 2000 ; Quéré et Cefaï, 2006), mais il reste que, du point de vue de l'analyse sociologique, l'unanimité n'est pas faite quant à la manière dont intervient cette nouvelle conceptualisation dans le contexte d'une analyse de la vie sociale. Je

14. C'est sans doute dans les développements au sujet de la psychologie que la proximité entre Dilthey et Mead (qui fut son étudiant à Berlin en 1889-1891) est la plus grande, en regard de la critique du parallélisme psychophysique ; la distance qui s'établit entre eux tient à une nouvelle conception de la subjectivité proposée par la psychologie sociale de Mead, qui dépasse la conception moderne d'un sujet auto-centré. Voir à ce sujet Côté (2021b).

donnerai dans la prochaine section deux exemples illustrant comment l'analyse des relations sociales, données dans le corps de la texture sociale, se présente aujourd'hui comme enjeu d'interprétation dans le tissage et le retissage de la vie sociale.

TISSAGE ET RETISSAGE DE LA VIE SOCIALE : LES VOIES DE L'HERMÉNEUTIQUE SOCIOLOGIQUE CONTEMPORAINE

L'analyse sociologique contemporaine s'est penchée de différentes manières sur les relations sociales en mettant à profit la narration et la conceptualisation ; la texture sociale est ainsi mise en scène selon des analyses qui mettent en relief certains aspects de la vie sociale, dans sa trame et son étoffe, saisis dans leurs dimensions relationnelles. Il faut donner à ces dernières des assises permettant une interprétation rejoignant certains enjeux dans le tissage et le retissage de la vie sociale, particulièrement dans le contexte où des transformations historiques, en cours, exigent de telles capacités à « réparer » le tissu social, sinon à lui faire tenir une trame et une étoffe qui soient à la mesure des défis contemporains. Les deux exemples que je vais invoquer ici sont issus d'analyses sociologiques qui présentent de telles possibilités, et ils seront mis en rapport avec un des enjeux bien contemporains de retissage de la texture sociale, soit la question des revendications autochtones dans le contexte « postcolonial » qui touche les Amériques, et le Canada en particulier.

La première approche est développée par la sociologue anglaise Margaret Archer, qui a entrepris il y a plusieurs décennies de développer une perspective analytique capable de prendre la mesure de la participation des individus au développement de la morphogénèse sociale (soit la production et la reproduction des formes culturelles), et qui a abouti plus récemment à la théorisation d'un « sujet relationnel » dans la perspective du réalisme critique (Archer, 1988 ; Archer, 2003 ; Donati et Archer, 2015). Dans l'approche morphogénétique qu'elle défend, Archer prend appui sur la capacité de la subjectivité individuelle d'engager un rapport actif (et parfois agonistique) avec les structures sociales — ou ce qui est aussi appelé, depuis la tradition structuro-fonctionnaliste, le « système culturel » — de façon à envisager des parcours de vie qui ne sont pas prédéterminés par ces structures, mais sont au contraire tissés dans des trajectoires irréductiblement interindividuelles, de manière à faire une place à une herméneutique engageant des interprétations subjectives significantes (Archer, 1988)¹⁵. Les interpréta-

15. Dans son ouvrage pionnier de cette perspective, Archer argumente en effet contre la réification dont fait l'objet le « système culturel » dans les approches fonctionnalistes (Parsons, Sorokin) autant que dans les approches dérivant du structuralisme et du marxisme (Foucault, Habermas, etc.), ou même dans des approches interprétatives telles que celle développée par Anthony Giddens, qui table, selon elle, sur une « herméneutique artistique » de la création subjective ; l'enjeu pour elle est de faire valoir que la dimension « socio-culturelle », faite des interactions individuelles, permet de mieux comprendre les possibles transformations qui se produisent sur le plan morphogénétique dans la reproduction culturelle. Dans ses propres termes, qui veulent illustrer « the power of agents, the relationship between them being one of contingency » : « Since the two aspects of power, the institutionalized and the strategic, become inseparably intertwined, it also becomes impossible to understand their *independent variation* (...). Once again, this signals a need to examine the interplay between Systemic facilitation or constraint and the pushes and pulls of social interac-

tions subjectives des agents dans la vie sociale sont assumées par l'idée d'une « conscience de soi » réfléchie dans leur « conversation intérieure » qui leur permet, au-delà de ce que Archer perçoit comme les limites de la théorisation du soi élaborée par Mead, d'agir de manière à présenter des possibilités d'interprétation sociologique qui les insèrent dans un cadre d'interactions plus général avec les autres, avant que ce cadre soit lui-même assimilé à la réalité sociologique — ou, en d'autres mots, et en utilisant la terminologie de Johann Michel décrite antérieurement, de fournir des méta-interprétations à l'égard de ces interprétations (Archer, 2003)¹⁶. Dans ce sens, l'horizon des interactions sociales engageant les subjectivités individuelles dans des rapports à elles-mêmes, aux autres subjectivités individuelles et à leurs interactions réciproques, définit un tissu social relationnel où se déterminent les liens — avant tout empiriques, devrait-on dire — à « soi-même », aux « autres », et au « nous » formé par cet ensemble; ce qu'elle veut retenir de cette perspective relationnelle, c'est que les subjectivités individuelles retiennent toujours un « sens de soi » (*sense of self*), exprimé sur le plan empirique, qui est différent du « concept de soi » (*concept of self*), défini sur le plan théorique, en prenant appui sur le fait, par exemple, que des différences apparaissent selon les cultures quant à la conceptualisation du « soi », alors qu'un « sens de soi » y apparaît tout de même¹⁷. Cette manière de saisir, par « méta-interprétation », la *relation* entre l'universalité d'une conception de soi et les manifestations empiriques découlant de l'auto-perception appelée par l'interprétation subjective individuelle, me

tion, which is precluded whenever the components of duality cannot be unravelled — in the case of power, as in general » (Archer, 1988 : 92-93).

16. Je cite Archer : « What is distinctive about social realism, but needs to be developed, is that the reflexive deliberations of agents do indeed have their 'intrinsic' effects in modifying the lives of subject themselves, but also 'extrinsic' effects, by mediating the cultural and structural properties (CEPs and SEPs) of their societies. There is only one story because we make our lives, at least in part, by deliberating *upon* the structural and cultural contexts in which we find ourselves, often involuntarily. It is our deliberations which determine what we will make of the constraints and enablements which we confront, what opportunity costs we are prepared to pay, and whether we consider it worthwhile joining others in the organised pursuit of change or the collective defence of the status quo. To a very important degree, agential subjectivity thus mediates socio-cultural objectivity » (Archer, 2003 : 52, italiques dans l'original). La critique que fait Archer de Mead dans cet ouvrage me semble oblitérer complètement, en passant par les modalités narratives récoltées par le biais d'entrevues, les virtualités du *concept* de « soi » telles qu'elles sont avérées dans des contextes juridiques élargis, comme on le verra plus bas.

17. Je résume ici son argument en la citant : « ... there has been a persistent tendency in the social sciences to absorb the *sense of self* into the *concept of self* and thus to credit what is universal to the cultural balance sheet. The best way of showing that the distinction should be maintained is a demonstration of its necessity — namely, that a *sense of self* must be distinct from social variations in *concepts of selves* because society could not work without people who have a continuity of consciousness. The demonstration consists in showing that for anyone to appropriate social expectations it is necessary for them to have a sense of self upon which these impinge, such that they recognize what is expected of them (otherwise obligations cannot be personally appropriated). Hence for example, the individual Zuni has to sense that his two given names, one for Summer and one for Winter, apply to the *same* self, which is also the rightful successor of the ancestor who is held to live again in the body of each who bears his names. Correct appropriation (by the proper man for all seasons) is dependent upon a continuity of consciousness which is an integral part of what is meant by selfhood. (...) In other words, Zuni society relies upon a 'sense of self', even though concepts of the self, within Zuni culture, are unlike ours » (Archer, 2015 : 92-93).

paraît fallacieuse, parce qu'elle oblitère tout simplement la dialectique inhérente aux médiations symboliques qui font que, par exemple, un symbole universel comme celui de « personne » peut se décliner en innombrables expériences de la subjectivité individuelle, et que c'est au contraire par le biais d'une reconnaissance de la multiplicité de ces expériences que l'on peut parvenir à unifier une conception suffisamment large (et universelle) pour les accueillir toutes en elle (Côté, 2018). C'est une telle dialectique qui est au cœur d'une herméneutique de la vie sociale capable de reconnaître justement quelles conceptions sont à l'œuvre au sein des relations sociales, afin de parvenir à envisager comment celles-ci sont « tissées », ou comment on doit envisager leur « retissage » sur le plan d'une transformation des relations elles-mêmes — en fonction donc de l'*étoffe* que l'on donne à la texture sociale. C'est ce que nous verrons à l'instant avec l'exemple des revendications autochtones au Canada, mais auparavant, je présente rapidement la perspective de sociologie culturelle développée par Jeffrey C. Alexander quant à l'application d'une herméneutique structurale à l'œuvre au sein des relations sociales ; celle-ci nous servira par la suite à envisager comment penser le retissage des relations sociales dans un contexte « postcolonial ».

L'approche développée par Alexander se situe en fait également dans la critique des analyses du structuro-fonctionnalisme, et elle met en scène une conceptualisation qui pose l'exigence d'une double herméneutique : celle qui découle de la tradition sociologique elle-même, qui doit constamment être révisée dans la mesure de sa confrontation aux transformations sociales et sociétales qu'elle appréhende, et celle qui découle de l'interprétation des relations sociales (elles-mêmes issues des interprétations données par les acteurs sociaux au cœur de leurs activités). Alexander pose comme cadre de référence à cet égard le concept de « sphère civile », qu'il considère comme étant le lieu par excellence des rencontres non seulement individuelles, mais de celles générées par les mouvements sociaux, les relais médiatiques, l'organisation politique des sociétés et l'encadrement institutionnel qui prévaut dans le contexte de nos sociétés (Alexander, 2006). Il est ainsi capable de montrer que les transformations sociales, historiques et culturelles des deux derniers siècles, en regard des grands mouvements sociaux qui ont vu se déployer le féminisme au sein des sociétés occidentales ou la mobilisation pour les droits civiques à partir des années 1950, aux États-Unis, se sont constituées en fonction d'une contestation des codifications sous-jacentes alimentant la tradition politique (qu'il associe à la « religion civile » dont parlait Tocqueville). Une fois les expressions des revendications « codées » dans la contestation de leurs références patriarcales (dans le cas du féminisme) ou raciales (dans le cas des droits civiques), selon des oppositions binaires qui renvoient à une structure de traditions culturelles, des transformations politiques peuvent être mises en œuvre pour changer les codes — faisant accéder ainsi les femmes à une égalité de principe dans certains domaines, comme la citoyenneté pleine et entière (dans le 19^e amendement de la Constitution de 1920), et les minorités ethniques à des principes de non-discrimination, comme cela a été établi par le Civil Rights Act de 1964. Bien qu'une ambiguïté persiste chez Alexander quant à la « dialectique » mise en cause dans les changements de codification de la tradition politique, ce qui implique un retour sur la *trame* histo-

rique et sur ses transformations — l’invocation d’une « herméneutique structurale » composant les oppositions binaires au sein de la sphère civile ne semble pas tout à fait apte à rendre compte des capacités dialectiques de transformation des formes et structures symboliques mises en cause (Côté, 2019; Côté, 2021a) —, il reste que sa façon d’envisager les tissage et retissage des relations sociales montre bien la dynamique proprement politique mise en œuvre sur ce plan.

C’est ainsi, en fonction d’une *herméneutique dialectique*, relativement distincte des approches d’Archer et d’Alexander, que je placerai pour ma part la problématique d’interprétation de la vie sociale, par rapport à la question des relations établies avec les peuples autochtones au Canada, qui sont aujourd’hui réexaminées de manière à permettre le redressement des torts subis au cours du processus de colonisation, qui se poursuit toujours au Canada en étant logé à l’enseigne de la Loi sur les Indiens de 1876 — toujours en vigueur en dépit de son caractère ouvertement raciste. Aujourd’hui, après les deux commissions royales d’enquête (commission Erasmus-Dussault sur les peuples autochtones de 1991, dont le rapport a été publié en 1996, et Commission vérité et réconciliation de 2008, portant plus précisément sur les pensionnats autochtones, dont le rapport a été publié en 2015), plusieurs voix se font entendre afin de permettre l’établissement de rapports plus égalitaires entre les Premières Nations et la société canadienne. Les questions à traiter dans ce contexte sont très délicates, voire névralgiques, puisqu’elles touchent autant le statut à accorder aux valeurs culturelles traditionnelles qu’aux enjeux territoriaux qu’à, bien entendu, la présence autochtone sur les plans individuels et collectifs au sein de toutes les activités sociales — dont celles qui touchent la santé et l’éducation, notamment, ainsi que d’autres domaines tels que l’aide sociale, le développement des infrastructures ou d’autres aspects touchant le bien-être des communautés dans le contexte des réserves autochtones toujours existantes, faisant appel en particulier à des services gouvernementaux. Dans tous ces cas, il s’agit évidemment de considérer que les *négociations* mettent en cause des possibilités de tissage et de retissage des relations sociales en fonction de principes de justice et d’équité susceptibles de dépasser les ornières coloniales qui persistent. Et c’est à bon droit que l’on met de l’avant dans ce contexte des pratiques et conceptions qui entremêlent des traditions culturelles autochtones et occidentales; ainsi, des traités « écrits » sous forme de wampums (ceintures de perles tissées) datant du 17^e siècle établis entre populations autochtones et européennes (Gehl, 2014), tout comme des ententes signées par des pictogrammes à l’effigie de certaines nations lors de la Grande Paix de Montréal en 1701, ou les actes officiels tels que la Proclamation royale de 1763, à la suite du traité de Paris cédant la Nouvelle-France à l’Angleterre (qui contient entre autres des provisions explicites à l’endroit des Premières Nations, dont la couronne britannique entend faire tomber sous sa « protection »), sont tous aujourd’hui soumis à un nouvel examen dans le cadre d’une révision de leur valeur à l’aune des principes ayant cours dans le contexte « postcolonial » actuel. L’idée est donc ici non seulement de revoir la signification de ces diverses lois, traités et ententes ayant eu cours sur le plan sociohistorique, mais aussi de « tisser » à partir de cette révision de nouvelles ententes, et ainsi permettre une mise à niveau de ce « retissage » de la texture sociale

afin qu'elle puisse s'accorder avec les relations sociales entre populations autochtones et non autochtones en vue d'une coexistence libérée des contraintes des oppressions et répression exercées dans un contexte colonial. Et sur ce plan, autant les narrations que les conceptions sont mises à l'épreuve pour ce qui est de leur validité (Ray, 2011 ; Coulthard, 2014) : la tradition orale, inscrite bien souvent dans les langues autochtones aussi bien que dans les pratiques, devient le gage d'une possibilité de négociation de nouvelles avenues permettant aux relations sociales de trouver une trame et une étoffe correspondant aux aspirations de justice de la société. C'est donc à juste titre que le juriste autochtone John Borrows parle du « tressage des ordres juridiques » qui a cours présentement, et qui doit tenir compte des traditions autochtones dans la perspective de refontes constitutionnelles qui sont à l'ordre du jour, émaillant ainsi différents niveaux de conceptualisation juridique (sacré, naturel, délibératif, positif et coutumier — voir Burrows, 2010 : 23-58) ; à souligner dans ce contexte, entre autres, le fait que l'identité autochtone qui se profile s'appuie autant sur des éléments traditionnels que sur des législations internationales — dont en particulier la Déclaration universelle des droits des peuples autochtones, adoptée par l'ONU en 2007 (voir Borrows, 2019 : 1-9) — ce qui complexifie la définition de l'identité mise en jeu, en jouant sur son *étoffe* autant que sur sa *trame*¹⁸. En d'autres termes, ce n'est pas seulement l'« individu autochtone » qui est mis en cause dans ce cadre (comme l'exprimerait Archer), mais bien la nouvelle configuration symbolique de la subjectivité autochtone contemporaine, car son *étoffe* même a changé sur le plan de la conceptualisation que l'on en a aujourd'hui ; aussi, cela implique que la « codification » impliquée sur le plan de l'interprétation de cette subjectivité autochtone contemporaine doit également trouver une nouvelle *trame*, disons « postcoloniale » (et non simplement la trame historique traditionnelle ou conventionnelle, comme le poserait Alexander) dans laquelle elle s'inscrit. Et ici, c'est donc toute la *texture sociale*, autochtone et non autochtone, qui se ressent de ces transformations (comme en témoignent tous les débats entourant cette question), et qui offre au regard analytique de nouvelles bases d'interprétation. C'est de ce tout nouveau tissage dont s'enrichit la texture sociale de nos sociétés présentement, et nul doute à cet égard que c'est bien l'œuvre d'une herméneutique dialectique, où se

18. Cela traduit une position de juriste qui n'est pas tout à fait compatible avec des positions politiques exprimées, entre autres, par Coulthard (2014), pour qui la « reconnaissance » de l'identité autochtone doit refuser toute instance extérieure (tel l'État canadien, et ses politiques multiculturalistes) ; du point de vue où il se place, Borrows au contraire considère que les instances internationales, telles que l'ONU, ont un rôle à jouer dans la redéfinition des rapports aux populations autochtones et à la reconnaissance de leurs droits ; cette position avalise ainsi la présence de la communauté internationale, représentée par l'ONU et soutenue par la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) qui sert de socle à ses positions. Cette situation me paraît donc représenter une position dont le caractère « postcolonial » devient ambigu, du fait qu'il est en réalité adossé à tout un système international développé après la Deuxième Guerre mondiale, par une initiative menée largement par les États-Unis. Le fait que, dans ce contexte, même la tradition orale autochtone doit prendre corps dans de nouveaux textes législatifs me paraît témoigner également en faveur d'une transformation significative de sa propre définition. L'étoffe de l'identité autochtone contemporaine prend alors appui entre autres sur une conceptualisation du droit international, alors que la trame dans laquelle elle s'inscrit témoigne d'une réorientation de l'histoire dans une perspective postcoloniale.

joue la transformation des histoires et symboles dans la recodification à laquelle ils sont soumis, qui est à l'ordre du jour. Je conclus rapidement sur cette idée, qui montre l'évolution de la démarche herméneutique en sociologie.

CONCLUSION

Les tissages et retissages qui s'exercent à l'heure actuelle au sein de nos sociétés mettent en scène des relations sociales dont la texture est en profonde transformation ; sa trame et son étoffe témoignent éloquentement d'un mouvement social, historique et culturel d'une ampleur sans précédent dans les derniers siècles. L'herméneutique, en prenant appui sur ses dispositions dialectiques, est à même de permettre une analyse sociologique sachant tenir compte de la complexité de la texture sociale, de son étoffe et de sa trame, et des modalités de son expression symbolique. À terme, bien entendu, une sociologie herméneutique accompagne ces développements avec le souci d'une compréhension et d'une interprétation de leurs significations et de leurs sens, par le biais des ressources qui sont les siennes, et qui passent notamment par l'écriture. C'est ce que le présent texte a voulu explorer, en remontant le cours des différentes étapes permettant d'inscrire de manière ferme la démarche herméneutique en sociologie.

RÉSUMÉ

Cet article propose de développer la notion de texture sociale, en remontant d'abord à l'herméneutique de Dilthey pour montrer l'ambiguïté que trouve chez lui la place du texte dans le contexte de la compréhension et de l'interprétation de la vie sociale. L'élargissement de cette question du texte à la texture sociale est montré par la suite en relation à la question de l'interdit, comme tiers exclu/inclus que présentent les travaux de Pierre Legendre, et se présente ensuite dans l'interprétation sociologique selon les modalités de la narration et de la conceptualisation, définies avant tout comme mises en relation. Sont abordées à partir de là de façon critique les approches sociologiques de Margaret Archer et de Jeffrey C. Alexander, qui aident à situer comment une herméneutique de la vie sociale s'articule de manière dialectique aux textes. L'exemple du retissage des relations aux populations autochtones dans le contexte « postcolonial » canadien intervient alors pour indiquer comment fonctionne le rapport aux textes dans le cadre d'une herméneutique de la texture sociale.

Mots clés : Herméneutique, texture sociale, dialectique, Hans-Georg Gadamer, Pierre Legendre.

ABSTRACT

A hermeneutic of social texture: The dialectics of text in sociology

This article advances the notion of social texture. It begins with an analysis of Dilthey's hermeneutics in order to illustrate the ambiguity he identifies between text and the role it plays in our understanding and interpretation of social life. The relationship between text and social texture is further developed by referencing the work of Pierre Legendre and his theory of the "forbidden," of an excluded/included third party. The relationship between text and community is also analyzed as a sociological interpretation of the modalities of narration and conceptualization, which are defined first and foremost as human interactions and social relationships. To situate how a hermeneutic of social life is dialectically articulated in texts, the

sociological approaches of Margaret Archer and Jeffrey C. Alexander are also examined. In the Canadian “postcolonial” context, the reweaving of relations between the country’s Indigenous peoples and its settler populations is used to explain how the relationship to text operates within a hermeneutic of social texture.

Key words: Hermeneutics, social texture, dialectics, Hans-Georg Gadamer, Pierre Legendre.

RESUMEN

Hermenéutica de la *textura social*: dialéctica del texto en sociología

Este artículo propone desarrollar la noción de textura social, remontándose para ello primero a la hermenéutica de Dilthey, a fin de mostrar en su obra la ambigüedad del lugar del texto en el contexto de la comprensión e interpretación de la vida social. La ampliación de esta cuestión del texto en la textura social se muestra posteriormente en relación con la cuestión de lo prohibido, como un tercero excluido-incluido, presentado en la obra de Pierre Legendre y, enseguida, en la interpretación sociológica según las modalidades de la narración y la conceptualización definidas ante todo como una puesta en relación. A partir de allí, se abordan críticamente los enfoques sociológicos de Margaret Archer y Jeffrey C. Alexander, que ayudan a situar cómo una hermenéutica de la vida social se articula dialécticamente a los textos. El ejemplo del retejido de las relaciones con las poblaciones indígenas en el contexto “poscolonial” canadiense interviene entonces para indicar cómo funciona la relación con los textos en el marco de una hermenéutica de la textura social.

Palabras clave: Hermenéutica, textura social, dialéctica, Hans-Georg Gadamer, Pierre Legendre.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, J. C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press.
- ARCHER, M. S. (1988), *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARCHER, M. S. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BORROWS, J. (2010), *Canada’s Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press.
- BORROWS, J. (2019), « Introduction », in BORROWS, J., L. CHARTRAND, O. E. FITZGERALD et R. SCHWARTZ (dir.), *Braiding Legal Orders. Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Waterloo, Center for International Governance Innovation, p. 1-9.
- BORROWS, J., L. CHARTRAND, O. E. FITZGERALD et R. SCHWARTZ (dir.) (2019), *Braiding Legal Orders. Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Waterloo, Center for International Governance Innovation.
- BROWN, R. H. (1987), *Society as Text. Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, Chicago, University of Chicago Press.
- CEFAÏ, D. et L. QUÉRÉ (2006), « Introduction. Naturalité du *self* et de l’esprit », in MEAD, G. H., *L’esprit, le soi et la société*, trad. D. CEFÀÏ et L. QUÉRÉ, Paris, Presses universitaires de France.
- CÔTÉ, J.-F. (2015), *George Herbert Mead’s Concept of Society: A Critical Reconstruction*, Boulder/New York, Paradigm/ Routledge.
- CÔTÉ, J.-F. (2018), « G.H. Mead and Relational Sociology: the Case of Concepts », in DÉPELTEAU, F. (dir.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, New York, Palgrave Macmillan, p. 101-117.
- CÔTÉ, J.-F. (2021a), *La sociologie culturelle de Jeffrey C. Alexander*, Québec, Presses de l’Université Laval.
- CÔTÉ, J.-F. (2021b), « George Herbert Mead’s Pragmatism and Wilhelm Dilthey’s Hermeneutics: Similarities and Differences that Widen and Deepen Sociological Analysis », *The American Sociologist*, vol. 52, n° 4, p. 702-720.

- CÔTÉ, J.-F. (2019), « Jeffrey C. Alexander on the Theatricality of Social Life: Deepening the Hermeneutics of Cultural Sociology », *Sociologi e Antropologia*, vol. 9, n° 1, p. 55-84.
- COULTHARD, G. S. (2014), *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DILTHEY, W. (1988), *L'édification du monde historique et les sciences de l'esprit*, *Œuvres*, vol. 3, trad. S. MESURE, Paris, Éditions du Cerf.
- DILTHEY, W. (1992), *Introduction aux sciences de l'esprit*, *Œuvres* vol. 1. *Critique de la raison historique*, trad. S. MESURE, Paris, Éditions du Cerf.
- DILTHEY, W. (1995), *Écrits d'esthétique*, *Œuvres*, vol. 7, trad. D. Cohn et E. Lafon, Paris, Éditions du Cerf.
- DILTHEY, W. (1947), *Le monde de l'esprit*, t. 1, trad. M. REMY, Paris, Aubier.
- DONATI, P. et M. S. ARCHER (2015), *The Relational Subject*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, M. (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-82*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (2018), *Histoire de la sexualité*, vol. 4, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard.
- GADAMER, H.-G. (1992), *L'actualité du beau*, trad. E. POULAIN, Aix-en-Provence, Alinéa.
- GADAMER, H.-G. (1996), *Vérité et méthode*, trad. P. FRUCHON, J. GRONDIN et G. MERLIO, Paris, Seuil.
- GEHL, L. (2014), *The Truth that Wampum Tell. My Debwewin on the Algonquin Land Claims Process*, Halifax & Winnipeg, Fernwood Press.
- GENS, J.-C. (2002), *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Lille, Septentrion.
- LEGENDRE, P. (1976), *Jouer du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Éditions de Minuit.
- LEGENDRE, P. (1999), *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard.
- LEGENDRE, P. (2001), *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard.
- MAUSS, M. (1950), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 333-362.
- MEAD, G. H. (1934), *Mind, Self & Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- MESURE, S. (1990), *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- MICHEL, J. (dir.) (2005), *Mémoires et histoires. Des identités personnelles aux politiques de reconnaissance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- MICHEL, J. (2015), *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- MICHEL, J. (2017), *Homo interpretans*, Paris, Éditions Hermann.
- ONG, W. J. (2014), *Oralité et écriture*, trad. H. HIESSLER, Paris, Les Belles Lettres.
- ONG, W. J. (2017), *Language as Hermeneutic. A Primer on the Word and Digitization*, Ithaca, Cornell University Press.
- PEIRCE, C. S. (1965), *Collected Papers*, vo. 1, Cambridge, Harvard University Press.
- QUÉRÉ, L. (1999), *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan.
- RAY, A. J. (2011), *Telling it to the Judge. Taking Native History to Court*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press.
- RICŒUR, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1983), *Temps et récit*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1984), *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1985), *Le temps raconté*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.



L'écriture de la sociologie : dimensions herméneutiques

ÉRIC GAGNON

VITAM — Centre de recherche en santé durable
eric.gagnon2.ciussscn@ssss.gouv.qc.ca

À la mémoire d'Andrée Fortin

LA SOCIOLOGIE POSSÈDE TRÈS PEU DE MOTS QUI LUI SONT PROPRES. Son vocabulaire technique se limite à quelques termes spécialisés comme « habitus », et à des notions de la langue courante comme « acteur », auxquels elle donne une signification particulière. Elle emprunte la plupart de ses concepts au sens commun — classe, domination, lien, pouvoir, identité — qu'elle retravaille pour en préciser ou en étendre la signification. La sociologie ne peut se donner un langage trop technique sous peine de perdre toute intelligibilité et n'être audible qu'aux seuls spécialistes. Elle ne peut surtout s'affranchir entièrement du vocabulaire commun, qui fait partie intégrante de la réalité étudiée et par lequel elle a accès à cette réalité¹. Il en est de même des procédés de composition ou de stylisation, comme je voudrais ici le montrer.

1. On se reportera aux remarques pertinentes d'Isambert (1993) sur la traduction française de Max Weber. S'il arrive aux sociologues de jargonner, c'est peut-être moins par l'usage d'un vocabulaire technique que par l'emploi de tournures grammaticales « savantes » et parfois alambiquées. Et s'il leur arrive d'être obscurs, c'est principalement en raison de tout ce qui demeure implicite ou sous-entendu dans leurs énoncés (débat théoriques, travaux antérieurs sur la question) et qui n'est compris que des initiés.

Deux de ces procédés seront ici examinés, le récit et le type idéal, auxquels les sociologues recourent fréquemment, et qui sont présents dans des travaux aux orientations théoriques et épistémologiques les plus diverses². S'ils ne sont pas propres à la sociologie interprétative, ils ont des dimensions herméneutiques ou peuvent recevoir un éclairage de l'herméneutique. En effet, la narration et la création d'un type idéal sont des modes de reconfiguration ou de recomposition d'une expérience *significative* ou d'un monde de significations. Ils opèrent une sélection et une mise en ordre d'un ensemble de faits, afin de rendre plus saillantes certaines dimensions de la réalité, particulièrement le sens que les acteurs donnent à leur situation et leur conduite. De plus, ces procédés sont mis en œuvre dans le prolongement des interprétations des acteurs, qui mettent eux-mêmes en récit ce qui leur arrive et typifient déjà leurs conduites. Les sociologues prennent ainsi le relais des interprétations produites par les acteurs — tout en s'en distanciant. Ces deux opérations ou formes de stylisation permettent en outre au sociologue deux autres choses sur lesquelles j'insisterai également : d'abord de reformuler les enjeux politiques et moraux auxquels les acteurs étudiés, collectivités et individus, font face et de s'engager dans les débats ou conflits d'interprétation ; ensuite, de mettre en évidence l'écart de ces mêmes acteurs avec les normes sociales, les modèles et les attentes, leur réflexivité et leur créativité.

Je ne chercherai donc pas à caractériser et à classer le style particulier de quelques auteurs influents ou exemplaires. Ce n'est pas non plus sous l'angle épistémologique de la rigueur et de la clarté que l'écriture de la sociologie sera abordée, comme Jacques Hamel (2019) a récemment choisi de le faire. Je me limiterai à l'examen de deux procédés d'écriture et à ce qu'ils permettent de faire. Dans la perspective herméneutique ici retenue, la discussion s'appuiera sur des exemples examinés dans le détail. Ils n'ont pas été retenus pour les thèses qui y sont défendues, auxquelles je ne souscris pas nécessairement, et qui font d'ailleurs l'objet de débats. Ils ne représentent pas tous les styles sociologiques, tant s'en faut, ni des modèles à suivre. Ils ne constituent pas davantage des preuves à l'appui de mes thèses, mais des illustrations, qui vont m'aider à clarifier le rôle de la narration et du type idéal, et les dimensions proprement herméneutiques de l'écriture sociologique. Les conclusions auxquelles je parviens doivent être prises pour ce qu'elles sont : non pas des résultats définitifs, mais des propositions visant à approfondir notre compréhension des questions liées à l'écriture en sociologie et à y intéresser davantage de sociologues.

1. DES RÉCITS OU MISES EN INTRIGUE

Un très grand nombre d'écrits sociologiques comportent une intrigue ou un récit. Celui-ci peut faire l'objet d'un long développement ou seulement être esquissé à larges traits. Ce récit raconte les transformations d'une collectivité, d'un groupe : le passage

2. Un autre procédé de stylisation, que je ne peux examiner ici faute de place, est la citation — d'un auteur, d'un document ou d'un entretien — suivie d'un commentaire. En existe-t-il d'autres ? Certainement. Mais je n'en vois pas d'importance comparable à la narration, au type idéal et à la citation.

de la société traditionnelle à la société industrielle, puis technocratique, ou encore, d'une société religieuse à une société sécularisée, en tentant de mettre au jour les causes, les heurts et les retournements, les bouleversements et leurs répercussions. Il raconte également l'histoire d'individus qui passent d'un milieu social à un autre et les changements que ce passage leur fait subir ou choisir : le migrant transplanté dans une autre culture, la personne souffrant de troubles mentaux internée dans un hôpital psychiatrique, l'arrivée en ville des jeunes ruraux. La sociologie raconte un changement dans le temps ou un déplacement dans l'espace pour mettre en évidence une différence ou une mutation, mais également une nécessité ou une cause, ce qui favorise ou force le changement. Ce récit est placé parfois sur le devant, et le texte en entier se présente comme une narration qui se déploie selon un ordre chronologique ; dans les histoires de vie, par exemple, le sociologue se fait biographe et retrace une trajectoire singulière. Dans d'autres études, le récit est beaucoup moins étendu, mais il est néanmoins nécessaire pour traduire une tendance ou une corrélation en phénomène social, par exemple des trajectoires sociales différenciées ou les transformations des modes de vie sur une certaine période³.

Ce récit, ou quasi-récit, est une mise en intrigue au sens où l'entend Paul Ricoeur (1983), c'est-à-dire la sélection et l'arrangement de circonstances, d'événements et d'actions hétérogènes, pour en faire une histoire avec un début et une fin. Elle permet d'en faire un tout intelligible : ce qui apparaissait désordonné trouve une unité, s'ordonne selon un enchaînement causal ou significatif.

Prenons un premier exemple où le récit est relativement simple : la monographie qu'Everett C. Hughes (1945 ; 2009) consacre à une petite ville industrielle du Québec, Drummondville, à la fin des années 1930. Les changements dont celle-ci est le théâtre sont symptomatiques de la transition que connaît le Canada français, portée par deux grands phénomènes : d'abord l'industrialisation et l'urbanisation de la société, qui entraînent une décomposition du mode de vie rural ; ensuite la cohabitation dans le même État de différents groupes ethniques et linguistiques, leur difficulté à former une seule nation. L'étude raconte les effets de l'urbanisation et de l'industrialisation sur différents aspects de la vie des Canadiens français — le travail, la famille, les loisirs et la consommation — principalement sous l'angle de leurs relations avec les anglophones, leurs difficultés à occuper des postes de direction dans l'industrie, leur peu d'emprise sur les changements qui bouleversent leur existence et leur réaction à ces situations. Bien que l'ouvrage prenne la forme d'une monographie écrite au présent et dresse le portrait d'une petite ville (environ 20 000 habitants) à un moment particulier (autour de 1937), il repose sur une histoire, qui court tout le long de l'ouvrage et relie

3. Si les présentes réflexions portent la marque d'un certain tournant narratif en sciences sociales (Hyvärinen, 2016), elles ne réduisent pas la sociologie à une histoire. La narration n'est envisagée ni comme un objet d'étude (p. ex., les témoignages, les autobiographies) ni comme une méthode (p. ex., les récits de vie), encore moins comme le récit dans lequel le sociologue se met en scène (auto-ethnographie), mais comme une opération à laquelle les sociologues ont largement recours.

entre elles les différentes dimensions de la vie sociale étudiées. À plusieurs endroits, ce récit est explicité, résumé et discuté :

Le Québec n'est sans doute que l'un des nombreux endroits de l'univers où une population de mentalité plutôt rurale et de culture traditionnelle fortement intégrée se voit entraînée par le développement industriel vers une nouvelle façon de vivre. À maintes reprises, quelques hommes munis de capitaux et de connaissances techniques s'en sont allés vers des régions nouvelles pour y accomplir une véritable révolution industrielle et sociale parmi des populations aux mœurs jusqu'alors très simples. Une expansion coloniale de cette nature est plus dramatique qu'une simple conquête militaire en ce sens qu'elle finit par transformer la structure sociale, les façons de vivre, les besoins mêmes des gens, et jusqu'à ces éléments impondérables qui, dans un milieu, contribuent à l'éveil des ambitions et à leur réalisation. Comme les révolutions industrielles sont presque toujours l'œuvre d'étrangers, il n'est pas étonnant que leur développement provoque par ricochet une connaissance plus aigüe des différences ethniques et des ressentiments minoritaires (Hughes, 1945 : 21-22).

Ce récit, ou quasi-récit, permet de réunir et d'articuler entre eux un ensemble de phénomènes hétérogènes : les relations de travail, les modes de sociabilité, les pratiques religieuses, les mariages, les aspirations et les ressentiments. Le récit permet de montrer comment ces différents aspects interagissent les uns avec les autres, non sans dissonances, tensions, résistances et conflits ; leur concordance et leur discordance, selon les mots de Ricoeur (1983). L'ensemble des éléments très divers ou disparates, relevés tout au long de l'enquête — la composition du club de golf, le style des maisons, la propriété des commerces, les sermons du curé sur les menaces de l'industrialisation, la langue parlée par ceux occupant les postes de pouvoir, les assemblées politiques, etc. — ont un sens grâce au récit, qui les relie entre eux. Celui-ci leur procure la toile de fond et le fil conducteur sous la forme d'un drame : l'implantation de grandes entreprises par des étrangers et les transformations que cela entraîne dans la vie des gens issus d'un milieu rural, tant sur le plan des occupations, des mentalités que des aspirations professionnelles, malgré les survivances de l'ancien mode de vie et les résistances aux changements. L'exposé de la structure des relations entre les groupes et les individus à Drummondville serait inerte sans la narration qui met ces relations en mouvement et en transformation.

Cette recomposition de l'histoire récente et de la situation des Canadiens français vers 1937 permet du même coup la formulation de l'enjeu politique devant lequel ces Canadiens français sont placés : seront-ils capables de reprendre le contrôle de leur destin, de renoncer à la sécurité que procure le mode de vie communautaire, de participer à l'industrialisation et l'urbanisation, d'accéder à des postes de direction dans l'industrie, de ne plus subir le changement mais y participer sur un pied d'égalité avec les anglophones, pour « administrer collectivement leurs affaires » (Hughes, 1945 : 9) ? Le récit inscrit les divers éléments étudiés dans une histoire, avec un passé (un Québec rural, l'implantation d'industries contrôlées par les étrangers), un présent (bouversement des modes de vie, relations entre groupes linguistiques) et un avenir encore ouvert (ce que feront les Canadiens français dans les années qui viennent). Sur un autre

plan, il articule différentes temporalités : le temps long des collectivités et le temps court des individus, le temps social des rites et le temps subjectif des acteurs (Ricœur, 1985). Il unifie dans une action ou un mouvement historique — l'industrialisation — une diversité de buts, d'initiatives, de réactions et de conséquences non voulues. La description de la division du travail dans les entreprises, de la vie associative, du fonctionnement des grandes institutions comme la famille et l'Église, ou encore des relations entre les Canadiens français et les « Anglais » a pour toile de fond l'histoire d'une population rurale transplantée en ville ; l'histoire d'une minorité ethnique dans un État moderne et industriel qui ressemble à celle de bien d'autres collectivités, comme le note Hughes, mais une histoire singulière et non entièrement déterminée, puisque ses membres doivent faire des choix et peuvent influencer sur leur destin⁴.

L'étude de Hughes vient modifier le récit de l'histoire des Canadiens français, en mettant l'accent sur le travail en industrie, les relations entre les deux groupes linguistiques, la vie urbaine. Elle s'éloigne des premiers travaux sociologiques et ethnographiques de la société québécoise centrés sur la famille et le mode de vie traditionnel. La trame narrative qui relie tous les aspects de la vie sociale, non seulement donne une unité à l'ensemble, mais également associe la monographie à des débats scientifiques et politiques, la met en résonance avec d'autres études, d'autres monographies — celles produites à Chicago depuis le début du 20^e siècle notamment. Mais son récit prend d'abord le contre-pied des idéologies traditionalistes et ruralistes (qualifiées par Hughes de « mentalité défensive », 1945 : 381). Il répond aussi et très explicitement à certains discours et idéologies politiques, qui donnent libre cours aux ressentiments des Canadiens français en cherchant des boucs émissaires (les juifs notamment). Il répond au sermon du curé en chaire, qui prône le respect des usages, solidarités et piétés traditionnels ; un sermon jugé « catégorique et dogmatique », qui ne laisse d'ailleurs aucune « échappatoire pour une différence d'interprétation par des gens de diverses classes sociales » (*ibid.* : 181). Le récit de Hughes entre dans le débat politique pour rouvrir et changer la compréhension de ce qui est en train de se passer. Il s'insère dans un conflit d'interprétation dont les acteurs sociaux étudiés sont les premiers protagonistes, un débat qu'il s'efforce d'élargir pour en modifier les termes et reformuler les enjeux. La mise en intrigue ou le récit permet de répondre à d'autres récits, de s'insérer dans la discussion. Il reconnaît du même coup aux acteurs sociaux le statut d'interprète ; ils font déjà eux-mêmes le récit de ce qui leur arrive et l'interprétation de leur situation⁵.

Au récit de Hughes répond un autre récit, celui que Jean-Jacques Simard (2005) écrit quelque soixante ans plus tard sur le destin des mêmes Canadiens français. Il

4. Avec le recul, nous pourrions dire que Hughes avait pour objet d'étude la modernisation (industrialisation et urbanisation) et la modernité (une société moderne qui cherche à avoir le contrôle de son développement), même s'il n'emploie aucun des deux termes.

5. Des années plus tard, Hughes regrettera de ne pas s'être suffisamment intéressé à l'« individu » canadien-français, à son histoire et sa personnalité singulière : « he's meeting the new big world as a series of career-crises demanding fateful decisions on his part » (1971 : 538).

revient sur l'urbanisation et l'industrialisation de leur société, les rapports entre les communautés linguistiques et les transformations des mentalités et des aspirations, en y ajoutant de nouveaux épisodes. Simard raconte pour une large part l'effort des Canadiens français — devenus Québécois — pour reprendre la maîtrise de leur destin, dont se préoccupait déjà Hughes, par le développement d'un État social, leur engagement dans le développement économique, les transformations de leurs relations avec les anglophones et leur entrée dans la société de consommation. Mais le style est franchement plus narratif, le récit est beaucoup plus développé et surtout mis à l'avant-plan : les sections, suivant un ordre chronologique, nous conduisent du début jusqu'à la fin du siècle dernier.

Le sociologue s'appuie sur un grand nombre de tableaux chiffrés et de données statistiques : croissance et transformations des postes de dépense de l'État, planification économique et aménagement du territoire, croissance du nombre de téléphones et de véhicules motorisés, taux de nuptialité et des naissances, hausse du niveau d'éducation, des revenus et de la mobilité sociale, origine sociale des cadres, origine ethnique de la population montréalaise, etc., auxquels le récit, là encore, donne une unité en les inscrivant dans quelques grandes tendances. Il retrace la formation d'une « nouvelle réalité historique » (Simard, 2005 : 30) : la société québécoise qui se modernise mais également « prend conscience d'elle-même », c'est-à-dire, qu'après s'être modernisée, elle accède à la modernité (*ibid.* : 33). Le décollage de l'État signale une expansion de la vie politique et de la capacité de la société « d'agir réflexivement sur elle-même, et, par là de se penser comme totalité de destin » (*ibidem*). Après une note tragique — un taux de suicide qui dénote un défaut d'intégration —, le récit se termine sur un avenir ouvert, qui « n'interdit aucun espoir » (*ibid.* : 30). Le Québec apparaît là encore comme une société semblable aux autres sociétés occidentales, soumises aux mêmes processus socioéconomiques (industrialisation, individualisation, laïcisation), tout en cherchant à reprendre le contrôle de son destin (technocratisation, scolarisation), et en demeurant une société unique, une version singulière de la modernité.

Comme chez Hughes, la trame narrative permet à la fois de montrer que le groupe étudié est inséré dans une histoire qui le dépasse et détermine son destin, et qu'il peut en même temps maîtriser en partie ce destin, se libérer des préjugés, rancœurs et nostalgies, ne pas se replier sur le passé. Il montre le poids des structures sociales (les transformations du travail, les rapports entre le colonisé et le colonisateur, les préjugés et les réactions de repli) et les ouvertures (la prise de conscience des changements, les nouvelles aspirations, les innovations et les entreprises individuelles). L'art du sociologue consiste à montrer comment ces phénomènes se renforcent les uns les autres, et concourent à produire la nouvelle société, qui s'exprime jusque dans la conduite des acteurs et leurs réactions à ces changements : identité, émancipation à l'égard des rôles traditionnels, fécondité et relations familiales, projets personnels.

La concentration du capital, au premier chef, qui se reflète concrètement dans la taille et la centralisation des usines, des grands magasins et « 5-10-15¢ », des bureaux (les premiers gratte-ciel poussent à la même époque). En plus de relancer la migration des ruraux (le recensement de 1921 enregistre pour la première fois une majorité urbaine

au Québec), dans les villes mêmes, ce processus consacre la séparation des endroits de résidence et des lieux de travail ou de magasinage. Parallèlement, le développement des services (commerciaux, professionnels, financiers) et, dans les organisations, des tâches administratives, multiplie les fonctions des « cols blancs » manipulant des informations ou des émotions (pensez aux vendeurs), plutôt que des choses. Ce qui fait gonfler par la même occasion le flux des communications d'affaires. Est-il nécessaire de montrer du doigt en quoi le téléphone et les véhicules automobiles — voitures particulières, camions de livraison, autobus en 1919, à Montréal — arrivent à point dans le décor ?

Voilà un terreau propice à l'éclosion d'une nouvelle race de monde : les « classes moyennes », celles qui s'émanciperont graduellement de l'univers des besoins immédiats pour entrer dans celui des aspirations ascendantes à la santé et à la scolarisation de leurs enfants, à un logis confortable, aux appareils domestiques, aux loisirs et divertissements et, pourquoi pas, aux sorties de fin de semaine en attendant les vacances annuelles (un petit téléphone et un petit « char » avec ça, mettons pour appeler le bureau, le médecin ou le restaurant ; et pour vous y rendre ensuite ?). Là, l'économie passe la main aux mœurs et aux valeurs — soit à la culture (Simard, 2005 : 39).

Il ne s'agit pas ici de savoir si ces thèses sont justes et si nous sommes en accord avec Simard, mais de comprendre le rôle de la trame narrative dans ses analyses. Avec un début, des péripéties et une fin, des événements (migration, développement des services), des acteurs qui poursuivent des buts (le vendeur, le col blanc) et même un décor (les gratte-ciel), la mise en intrigue produit un ensemble significatif. Elle permet de relier les différentes pièces du casse-tête et de reformuler l'enjeu politique : les Québécois ont pris davantage le contrôle de leur destin — l'État technocratique, l'éducation, les postes de pouvoir — et la culture s'est profondément transformée, non sans casse ou nouveaux malaises. La trame narrative permet d'intégrer les faits dans une séquence logique et intelligible, de créer une « concordance discordante », c'est-à-dire donner une cohérence à une trajectoire, une situation, une période historique, tout en faisant une place plus ou moins grande aux désordres, contradictions, conflits, événements inattendus, qui introduisent dans l'histoire le changement, la création, l'imprévu (Ricoeur, 1983 ; Baroni, 2017). Le sociologue rend vivants les changements et les nouvelles aspirations en les matérialisant dans une foule d'activités et d'objets du quotidien (vacances, automobiles et magasins bon marché — les « 5-10-15¢ ») ou des expressions de la langue parlée (« race de monde » renvoie à un téléroman écrit par Victor-Lévy Beaulieu qui relate, à travers la vie d'une famille ouvrière de Montréal, les conflits entre les générations et entre les classes sociales). Il accorde à la langue la même importance que lui accordait Hughes, avec une attention plus fine chez Simard au langage parlé, aux tournures, qui font sourire le lecteur, mais surtout contribuent à ancrer le récit dans le Québec et à faire des Québécois de véritables acteurs ou sujets avec des désirs et des aspirations, des frustrations et des intentions, posant des gestes et donnant un sens à leur situation.

Le récit de Simard répond à celui de Hughes⁶ : pour le sociologue américain, les Canadiens français entrent à reculons dans la modernité, alors que pour Simard, des décennies plus tard, ils s'y sont engouffrés sans hésiter. Mais il répond également aux autres récits produits au sein de la société québécoise au cours d'un siècle. Ici comme ailleurs, le sociologue s'invite dans un débat d'interprétation qui a débuté bien avant son arrivée, un débat qui a déjà produit des récits pour expliquer ce qui s'est passé, ce qui est en train de se passer : idéologies politiques, savoirs experts, reportages journalistiques, fictions romanesques ou cinématographiques, téléromans et sermons. Sa version de l'histoire est écrite en réponse à d'autres versions de l'histoire. Il propose un nouveau récit, qui a la prétention d'être plus complet, de mettre l'accent sur des facteurs plus importants que ceux retenus dans les autres récits, ou encore de relever des situations, des causes ou des effets jusque-là passés sous silence. Il part d'un monde déjà configuré narrativement (Ricoeur, 1983), s'auto-interprétant (Taylor, 1985)⁷, pour y ajouter un récit à la fois critique et amplifiant (Michel, 2017), qui réfute de précédents récits et augmente la compréhension.

L'explication ou la relation causale établie entre les divers phénomènes nourrit notre compréhension par la saisie du sens que les acteurs donnent à leurs situations et leurs conduites — la décision d'aller travailler en ville chez Hughes, leur aspiration à offrir à leurs enfants une meilleure éducation chez Simard. L'enchaînement narratif est le relais entre les agents et les grandes transformations sociales et économiques (Ricoeur, 1986). Il permet de répondre aux autres récits qui circulent dans la société québécoise, et ainsi d'entrer dans un débat où diverses narrations se font concurrence, se comparent et rivalisent les unes avec les autres. Le récit ne donne pas simplement un autre « point de vue » ; il est dans un rapport polémique (Bachelard, 1940) avec les autres versions de l'histoire. Le récit n'acquiert pas son sens par lui-même, mais en réponse à d'autres récits. Le sociologue écrit grâce aux autres, en partant de ce que d'autres ont dit et compris, et il écrit à leurs dépens, en les critiquant et les corrigeant. Écrire, c'est récrire. En ce sens, le récit est partie prenante de son objet d'étude : les interprétations produites au sein d'une société touchant son histoire et ses institutions. La trame narrative a ainsi une double fonction herméneutique : en inscrivant les institutions et les relations sociales dans le temps, elle aide à saisir la signification que les acteurs leur donnent ; en proposant un nouveau récit, elle engage le sociologue dans un débat d'interprétation qui a commencé avant lui et qui fait partie intégrante de son objet d'étude.

Mais la trame narrative permet encore autre chose. Comme White (1981) l'a montré pour le discours historiographique, elle permet de donner une importance et une signification aux événements rapportés, en regard d'enjeux moraux et politiques

6. Il le fait très explicitement à un endroit, en relevant la perplexité du sociologue américain devant la curieuse tendance des mouvements sociaux et politiques des Canadiens français à condamner l'économie moderne tout en cherchant à s'y tailler une place (voir Simard, 2005 : 70).

7. Pour l'acteur, le récit permet de ne plus éprouver confusément les événements, et d'en faire une expérience ayant une signification et une relative cohérence.

du présent⁸. Une question traverse les récits de Hughes et de Simard, la capacité des Canadiens français à maîtriser leur destin, à s'emparer des leviers économiques et politiques. Comme dans de nombreux autres récits sociologiques, une des questions sous-jacentes est la manière dont les individus épousent les changements (du travail, du mode de vie), suivent les tendances (leurs aspirations), se conforment aux attentes (mœurs, morale), ou au contraire y résistent ou s'en écartent. Le récit ou la mise en intrigue permet d'explorer ces questions morales et politiques en suivant l'évolution d'une trajectoire, les mutations d'une société, les conflits entre les désirs et les contraintes. Il permet d'en élargir l'interprétation, mais aussi d'agrandir le cercle des interprètes (Gagnon, 2018) en invitant les Canadiens français ou les Québécois à repenser leur histoire, à en revoir la signification et à imaginer autrement leur avenir.

2. LE TYPE IDÉAL : VARIATIONS SUR UN THÈME

Le second procédé de stylisation sur lequel je veux m'arrêter est le type idéal. Qu'il soit construit par l'accentuation de plusieurs traits d'un phénomène, par la combinaison artificielle d'éléments réels puisés dans différentes manifestations du même phénomène ou par la déduction logique des caractéristiques du phénomène à partir d'une définition générale (Gagnon, 1979), le type idéal est cette image abstraite que le sociologue donne à une réalité pour la reconnaître et l'analyser. Des grandes formations sociales et historiques (société paysanne, société postindustrielle, société individualiste) aux trajectoires et parcours individuels (le chômeur, le migrant, le converti), en passant par les statuts et les fonctions sociales (la mère, l'enseignant, le patron), tous les objets de la sociologie font l'objet d'un travail d'abstraction, de généralisation et de dépersonnalisation, afin d'en dégager les traits essentiels (Schnapper, 1999).

Les types idéaux répondent à un effort d'*universalisation* de l'expérience d'une collectivité ou d'un individu. Pour reprendre une formule de Jacques Rancière (1992), ils sont la transformation d'un nom propre (p. ex., la société française, monsieur ou madame Smith) en un nom commun (p. ex., une société moderne, un immigrant ou une immigrante). Un peu comme le personnage dans une fiction, mais à un degré supérieur d'épuration et de formalisation pour n'en conserver que quelques traits saillants et dé-singularisés. La construction des types idéaux n'est d'ailleurs pas distincte du précédent procédé — la narration —, elle en est même une composante essentielle. Les récits se construisent autour d'un type idéal, comme l'industrialisation dans le récit de Hughes ou la société de consommation dans le récit de Simard. En outre, le type idéal s'insère dans une typologie, que ce soit de manière explicite (comme les trois formes de domination chez Weber, la distinction entre société traditionnelle et société moderne) ou de manière implicite (comme la bureaucratie qui s'oppose au patronage, le converti à celui qui pratique la religion de ses pères, l'étranger à celui qui est bien intégré à la société). La forme typique se construit en se démarquant d'une ou de quelques autres formes, sur une ou plusieurs dimensions.

8. Celui de la publication du livre ou de l'article, bien sûr.

Le type est toujours dérivé des catégorisations et des notions de sens commun (des représentations sociales ou des catégories administratives par exemple), qui organisent la pratique sociale et auxquelles les individus recourent pour s'orienter dans le monde, le comprendre et y interagir : une certaine idée qu'ils se font des rôles sociaux endossés, de leurs relations avec les institutions, des formes de contrôle ou de domination, du genre de société dans laquelle ils vivent, etc. La sociologie opère avec ce matériel signifiant qu'est la réalité sociale, qu'elle a prise pour objet et qui lui donne les moyens de la réfléchir — langage, catégories, explications (Freitag, 1994)⁹. Mais ce matériel est retravaillé par le sociologue, qui uniformise, élague et assemble les données, réduit et purifie, au sens donné à ces termes par le chimiste, afin de dégager les régularités d'un ensemble de situations. L'idée plus ou moins intuitive que les acteurs se font des rôles parentaux, par exemple transmise par les institutions, apprise et incorporée, est explicitée, retravaillée, et ses variations réduites, pour produire un type historique ou un modèle particulier de rôle de mère et de père. Une formation historique comme le « capitalisme » ou des attitudes comme l'« intégrisme », partent également des compréhensions du sens commun ou des idéologies, pour les corriger ou les raffiner, parfois les mettre en question. Le type idéal est un schème d'interprétation de second degré, qui reprend les schèmes des acteurs, les critique et les raffine, en les centrant non plus sur les individus mais sur les relations que ces individus entretiennent entre eux. Le « pauvre » de Simmel renvoie non pas aux caractéristiques, psychiques ou matérielles, des individus vivant dans la pauvreté, mais à la relation d'assistance, qui lie les pauvres aux autres individus et aux institutions. Les types idéaux du sociologue renvoient à des formes de rapport social, comme la relation d'assistance, ou un ensemble de rapports sociaux, comme l'institution familiale. C'est ce qui les distingue des types moyens des sondages (qui renvoient à l'opinion ou l'attitude la plus répandue) ou les catégories administratives (définies par les droits et obligations des individus).

Le sociologue part de ce que Johann Michel (2017) appelle des « proto-interprétations », la compréhension de sens commun et spontanée des normes, usages et significations de la vie ordinaire, la connaissance d'arrière-plan, schèmes de compréhension et d'action (Gadamer, 1996), en un mot : la culture. Si ce sens commun ne provoque habituellement aucun étonnement, si les acteurs y adhèrent le plus souvent sans le remettre en cause, sa reconstruction par le sociologue sous la forme épurée de types et de typologies lui fait perdre son évidence, introduit une remise en question, une distance critique, une discussion¹⁰, en montrant son caractère historique et changeant, ou les écarts de compréhension et d'adhésion entre les acteurs. La clarification/formalisation du type, loin d'asseoir le sens commun sur des bases solides, en révèle le caractère

9. Sur cette question, Schütz (1962) demeure la meilleure référence. Il opère une montée en généralité, écrit Cefaï (1998), dans un effort critique d'explicitation de sa propre pensée.

10. Cette affirmation doit bien sûr être nuancée, dans la mesure où aucune culture ou aucun système symbolique ne constitue un système fermé, complet et entièrement cohérent, où toute signification comporte une projection ou une ouverture vers ce qui n'est pas encore (dit, pensé ou réalisé) et qu'elle est toujours porteuse d'interrogations. Le monde social ne va jamais entièrement ni très longtemps de soi. En ce sens, la sociologie est l'expression et la systématisation d'un doute qui naît au cœur même de la vie en société.

instable et variable : d'abord en montrant que le sens commun est le résultat d'un travail d'interprétation et de stabilisation du monde, une « construction » comme on dit aujourd'hui, pour répondre ou prévenir un trouble, une perturbation, un désordre, un sentiment d'étrangeté ; ensuite en dévoilant les multiples variantes du comportement ou de la situation typique.

Je prendrai ici comme premier exemple l'étude qu'Alfred Schütz a consacrée à l'« étranger » (1964 ; 2003). La condition d'étranger se caractérise selon le sociologue par le fait qu'il a quitté une société dont il maîtrise les codes culturels et les modèles de conduite pour se retrouver dans un monde où les codes et les modèles lui sont inconnus. L'étranger est défini par son inadaptation : il est désorienté, il ne comprend pas toujours ce qui se passe autour de lui et ne sait comment réagir. Bien que de nature théorique, l'étude du sociologue américain d'origine autrichienne repose sur un récit, celui de la migration, du passage d'un monde familier, dans lequel on sait se comporter sans avoir à y penser, à un monde nouveau et déconcertant qui soulève des questions auxquelles on ne sait répondre — une histoire que Schütz a lui-même vécue. L'étude s'efforce également d'articuler le monde social et l'expérience subjective par le biais des schèmes d'interprétation, d'expression et de conduite que la personne intègre et incorpore, et qui lui permettent de s'orienter dans le monde, d'anticiper ce qui va se passer, de comprendre ce que les autres font ou attendent d'elle, d'agir dans les différentes situations de la vie quotidienne. La condition d'étranger est à la fois une expérience intellectuelle et une expérience sensible : les sons et les intonations des voix lui sont incompréhensibles, les situations les plus banales peuvent être angoissantes et ses manières sont gauches.

Pour l'essentiel, l'étude de Schütz est la construction d'un type idéal. Le sociologue cherche à dégager de l'ensemble des figures de l'étranger, les traits communs et essentiels, ce qui permet à tout un chacun de reconnaître un étranger, mais surtout de comprendre ce que sa situation et son expérience ont de particulier : « pour l'étranger, le modèle culturel du nouveau groupe n'est pas un refuge, mais un pays aventureux, non quelque chose d'entendu mais un sujet d'investigation à questionner, non un outil pour débrouiller les situations problématiques mais une situation elle-même problématique et difficile à dominer » (2003 : 35-36). Les schèmes de compréhension et d'action préfabriqués et standardisés dont il a hérité dans son milieu d'origine, ses manières de penser et d'agir pertinentes pour évoluer en société, sont devenus inopérants, il lui faut en apprendre de nouveaux. Ce trait mis en évidence permet à Schütz d'insister sur un point important : il faut du temps à celui qui arrive dans un nouveau monde pour acquérir et intégrer les usages, les idiomes, les références, les subtilités des gestes et de la langue. Et il donne ce très bel exemple : « si vous voulez vous mouvoir avec aisance dans une langue et en faire votre schéma d'expression, vous devez avoir écrit des lettres d'amour dans cette langue » (2003 : 30).

L'étranger est comme un sociologue ou un ethnologue en ce qu'il doit interpréter et traduire les nouveaux usages dans le langage de son milieu d'origine, trouver les équivalences dans ce qu'il sait déjà, avant de pouvoir les intégrer et les assimiler plus complètement. Il formalise lui aussi les situations et les réponses à ces situations. Le

sociologue, lui, construit les comportements typiques à partir des typifications des acteurs, qui s'expriment dans leurs conduites ou leurs discours, mais il pousse la formalisation à un degré supérieur. Il s'agit d'une typification de second degré. L'« étranger » de Shütz ressemble à l'idée commune que l'on se fait d'un « étranger », mais l'idée a été épurée et formalisée de manière à mieux cerner ce qui, dans les rapports aux autres, est au cœur de l'expérience : une situation dans laquelle un individu ne dispose plus des réponses adaptées ; il ne sait plus comment agir adéquatement, ses relations aux autres deviennent problématiques.

La situation d'étranger dévoile et même accentue la distance qu'un individu entretient toujours à l'égard du groupe et ses capacités réflexives. L'étranger pourra alors se faire reprocher par les membres du groupe son manque de loyauté :

La loyauté ambiguë de l'étranger est, malheureusement, très souvent plus qu'un simple préjugé de la part du groupe qui l'accueille. Elle est en particulier incontestable dans les cas où l'étranger s'avère réticent ou incapable de substituer intégralement au modèle culturel de son groupe d'origine le nouveau modèle culturel. Alors l'étranger demeure ce que Park et Stonequist ont adéquatement nommé un « homme marginal », un hybride culturel qui vit à la frontière entre deux modèles différents de vie, sans savoir vraiment auquel des deux il appartient. Mais, très fréquemment, le reproche de loyauté ambiguë trouve sa source dans l'étonnement des membres internes du groupe de voir que l'étranger n'accepte pas en bloc leur modèle culturel comme la manière de vivre la plus naturelle et appropriée, comme la meilleure des solutions possibles à tous ses problèmes. On qualifie alors l'étranger d'ingrat, dans la mesure où il refuse de reconnaître que le modèle culturel qu'on lui propose lui procure asile et protection. Mais les gens qui le traitent ainsi ne s'aperçoivent pas que, au cours de sa phase de transition, l'étranger ne considère pas du tout ce modèle comme un asile protecteur, mais bien plutôt comme un labyrinthe dans lequel il a perdu tout sens de l'orientation (Schütz, 2003 : 37-38).

En définissant l'étranger par sa relation aux membres du pays hôte — et non par des caractéristiques individuelles —, le type idéal permet ainsi de reprendre et de clarifier les questions morales et politiques que soulève son arrivée. Il permet au sociologue d'entrer dans le débat social et politique touchant l'accueil des immigrants pour essayer d'en changer la perspective et les questions débattues. Il éclaire un aspect central dans les débats politiques sur l'immigration et sur la marginalité. En mettant le doigt sur un aspect sensible de l'expérience de l'étranger, il invite à revoir les perceptions, les jugements et les attentes à l'égard des étrangers. L'analyse de Schütz vient de cette façon toucher un problème sensible, pour le migrant comme pour la société d'accueil, qui n'a en rien perdu de son actualité. La manière dont le type idéal est construit doit permettre non seulement de montrer quelles préoccupations et inquiétudes des individus vivant des conditions très diverses peuvent avoir en commun, mais aussi de relier ces préoccupations et ces interrogations à celles du sociologue et de ses lecteurs ; la condition de l'« étranger » les concerne tous, tant sur le plan politique que moral¹¹.

11. Si l'« étranger » de Schütz permet de soulever un ensemble d'interrogations importantes, il en manque d'autres, auxquelles il demeure fermé. On lui a notamment reproché une vision statique de la

Je prendrai pour deuxième exemple une étude de Claudine Herzlich (1992). Consacré aux représentations de la maladie et de la santé en France dans les années 1960, son ouvrage *Santé et maladie: Analyse d'une représentation sociale* montre comment la maladie est associée à la société (la pollution, le stress, un milieu intoxicant, un environnement malsain) et la santé à l'individu (un capital à préserver, un équilibre à trouver, une hygiène à pratiquer). Les représentations de la santé et de la maladie renvoient à la relation problématique que l'individu entretient avec la société, plus particulièrement la société moderne (le rythme effréné, la pollution) perçue comme agressive. À travers la maladie, c'est le rapport individu/société qui est pensé par les acteurs eux-mêmes. En parlant de la maladie, ils parlent d'autre chose, de la vie en société. Poussant l'analyse plus loin, Herzlich distingue dans les entretiens qu'elle a menés trois grandes conduites du malade, trois expériences de la maladie : 1) la maladie-destructrice : la personne doit interrompre ses activités, elle voit ses projets compromis, elle se sent mise à l'écart et dépendante des autres ; 2) la maladie-libératrice : la personne trouve dans l'épisode de la maladie l'occasion d'un changement positif, elle a le sentiment de se libérer des contraintes, de mieux se connaître, de pouvoir développer des relations plus authentiques ; et 3) la maladie-métier : dans sa lutte quotidienne contre la maladie, la personne travaille à assurer le maintien de son être et son intégration dans la société. Une interrogation sur l'identité est sous-jacente à cette typologie, une interrogation portée par les acteurs eux-mêmes :

L'interrogation du sujet porte d'abord sur sa nature même : identité sociale, image de soi telle qu'elle apparaît à l'autre, telle qu'elle s'exprime dans le rôle social et dans la conformité, ou identité, conception de soi qui se revendique dans la non-conformité, qui s'exprime dans le désir de retrait de la société. En deuxième lieu, on s'interroge sur la permanence de cette nature. Y a-t-il identité de soi-même malade à soi-même bien portant (voir Herzlich, 1992 : 169) ?

Chez Herzlich, les représentations sociales de la maladie ne se limitent pas à de simples explications. Elles sont porteuses d'interrogations et de désirs ; elles traduisent une distance des individus à l'égard des normes et un changement dans leurs manières d'être au monde. La sociologue y retrouve ses propres interrogations sur les rapports entre les individus et la société, un écart entre les deux que la modernité accentue. Loin de proposer une seule version de l'histoire, l'étude d'Herzlich fait varier le récit de la maladie et, avec lui, le récit plus général de la modernisation et de ses contrecoups sur les individus. Loin de figer les expériences dans un modèle stéréotypé, la typologie dévoile la diversité des rapports que les individus entretiennent avec leur corps et avec le monde. La sociologue dégage quelques schèmes à l'intérieur desquels les individus, dans une société particulière et à une époque donnée, mettent en forme leur expérience et l'expriment, mais aussi des variations individuelles tant dans la manière de vivre cette expérience. Elle fait une place à l'intelligence et la sensibilité des personnes, à leur

culture, envisagée comme un ensemble de modèles de pensée et de conduites dont l'étranger doit se défaire pour en endosser de nouveaux. On lui a également reproché de lui mettre entièrement sur les épaules la responsabilité de s'adapter au changement (Stavo-Debaugé, 2017).

créativité même, comme cette phrase d'une informatrice, non exempte de poésie, et par laquelle Herzlich reconnaît la maladie libératrice : « Une vraie grande maladie vaut un premier amour » (Herzlich, 1992 : 151). Comme la narration, le type idéal comporte des dimensions herméneutiques, puisqu'il permet au sociologue, d'une part de dégager les significations sociales attachées à une situation ou une condition, et la manière dont les individus les interprètent ou se les approprient, d'autre part de reformuler les enjeux politiques et moraux touchant cette condition ou situation, de participer à leur interprétation en en élargissant la signification.

3. SINGULARITÉ, CRÉATIVITÉ, LIBERTÉ

Recomposition d'un univers significatif et reprise critique des interprétations des acteurs, les deux procédés de stylisation ici examinés — le récit et le type idéal — sont de puissants instruments d'interprétation. En poussant un peu plus loin leur examen, on peut encore leur trouver une autre vertu. Ils peuvent aider à mettre en évidence les *écarts* que ces acteurs se permettent avec les normes, les significations et les prescriptions sociales du milieu dans lequel ils se trouvent, ou les contraintes auxquelles ils sont soumis ; ils peuvent dévoiler ou mettre en lumière leur créativité et leur liberté.

La mise en intrigue, l'ordonnancement des faits selon une trame narrative, donne à une situation la forme d'un destin. L'enchaînement des événements et des circonstances, des buts et des moyens, avec un début et une fin, cherche à convaincre de la nécessité de ce qui est arrivé à une collectivité, un groupe ou un individu. Mais qu'il soit le produit des entraves communautaires, des règles bureaucratiques ou du marché capitaliste, le destin n'est jamais une fatalité. La possibilité d'y échapper, au moins partiellement, est diversement présente dans le récit sociologique : déjà, la possibilité de donner une nouvelle version de l'histoire réduit la force des divers facteurs retenus. L'existence même d'un débat sur ce qui s'est passé atténue le sentiment de fatalité. La mise en parallèle de plusieurs trajectoires individuelles ou d'une trajectoire individuelle avec l'histoire collective contribue à montrer les possibles, à introduire du jeu et de la liberté, à dégager les possibles au sein d'une institution, d'une société, d'une époque, leurs virtualités (Lavocat, 2010). Elle met en relief les réponses que les individus ont su trouver ou imaginer pour échapper à l'histoire, aux institutions ou aux attentes qui pèsent sur eux. La composition du récit laissera donc plus ou moins de place à la liberté et à la créativité, elle choisira les espaces où elles sont possibles¹².

La mise en intrigue permet ainsi d'interroger le destin des sociétés, des groupes et des individus. Elle permet de montrer en quoi leur trajectoire est à la fois singulière et semblable à d'autres ; déterminée par l'histoire et la culture et infléchie par les volontés et les rêves individuels ou collectifs. Comme toute histoire, celle racontée par le socio-

12. Si le sociologue n'a pas droit à l'invention, aux incohérences et aux paradoxes auxquels les auteurs de fiction recourent dans l'invention des mondes possibles (Lavocat, 2010), l'identification des possibles dans le réel permet de voir ce qui dans chaque cas se révèle déterminant, et de mieux les comprendre.

logue donne une figure au destin. Dans la monographie de Hughes et le chapitre de Simard, le sociologue relate le destin des Canadiens français ; ailleurs, c'est celui des chômeurs dans un monde où le travail se précarise ou celui des immigrants dans des sociétés inquiètes quant à leur identité. Le récit prend parfois directement pour objet les récits que les collectivités elles-mêmes produisent pour figurer leur destin (idéologie, cinéma, roman) pour les inscrire dans une histoire plus vaste. Mettre en récit, c'est raconter comment un individu, placé dans une situation particulière, fait des choix ou répond aux événements d'une certaine manière avec diverses conséquences ; c'est révéler le poids de l'histoire mais aussi les espaces de liberté, les lignes de fracture, les possibilités qui s'offrent aux individus ou aux collectivités. Si personne n'est maître de son sort, si chacun est toujours emporté par les courants, en butte aux institutions, lié à ses origines, il n'en a pas moins un destin singulier, et dans cette investigation du destin, le récit du sociologue s'apparente un peu à celui du romancier. Le destin, c'est l'inévitable, mais aussi l'extraordinaire, c'est ce qui s'impose à l'individu mais aussi son histoire singulière ; le mot en français contient cette double signification. Le destin n'est pas une fatalité, mais un chemin étroit dont on multiplie les variantes pour dévoiler les espaces de jeu et de liberté, entrevoir les possibles et imaginer de nouvelles réponses. « La littérature est une phénoménologie du possible ; la sociologie veut être une phénoménologie du nécessaire. Mais le poète et le sociologue rôdent de l'une à l'autre » (Dumont, 1964 : 232).

Il en est de même pour le type idéal qui permet également la mise en évidence du singulier. Aussi abstraite que puisse être l'image qui en est faite, l'« étranger » de Schütz n'est pas moins doté d'un corps et d'une âme, il est habité par des interrogations et des inquiétudes. Loin d'appauvrir la réalité, le type idéal permet de mettre en évidence la singularité des histoires et des situations, qui ne peuvent être perçues sans avoir préalablement dégagé ce qu'elles ont en commun (Weber, 1965). Il donne les moyens d'entendre et de comprendre ce que peut vivre et ressentir un étranger en chair et en os. Schütz fait de l'étranger un individu désorienté mais aussi doué de réflexivité. Sa sensibilité et son intelligence ne sont pas gommées par la généralité du type idéal, mais soulignées et mieux comprises. Parce que le modèle culturel du nouveau groupe ne va pas de soi et ne constitue pas un refuge, parce qu'il n'est pas un lieu familier où les choses vont de soi, l'étranger demeure en retrait et conserve une attitude critique. Son besoin de comprendre le monde nouveau pour s'y insérer lui permet de reconnaître plus facilement ses incohérences et son inconsistance. Si le type idéal ramène une foule d'expériences diverses à quelques éléments essentiels, il ne fait pas disparaître les singularités et la créativité. C'est peut-être même l'un des meilleurs outils pour les faire apparaître : en dégagant les traits communs d'un ensemble de phénomènes, le type idéal permet leur comparaison, il donne les moyens de voir les différentes manifestations, trajectoires ou directions possibles. Si les conventions régissent la vie, si les normes pèsent de tout leur poids, si les institutions limitent ce qui est possible de penser et de faire, elles ne font pas disparaître les singularités, et même les rendent possibles.

En outre, les matériaux symboliques — langages, représentations, normes, idéaux, statuts, etc. — avec lesquels les sociologues composent leur récit peuvent être diversement reçus et compris par les acteurs. Aussi intériorisés et incorporés que puissent être les rôles et les usages, aussi sécurisantes que puissent être les identités, les attentes et les obligations instituées, ils demeurent de l'ordre des significations et sont ainsi sujets à des interprétations et des appropriations diverses selon les circonstances, les acteurs, la conjoncture. La culture demeure un ensemble de virtualités, que le sociologue peut diversement explorer et déployer dans son texte, en prêtant une attention plus ou moins grande aux différences et aux variations, aux créations, à la manière dont les individus jouent avec les rôles, les symboles et les mots, utilisent les ressources de la culture pour prendre leurs distances avec la culture elle-même, la comprendre et la critiquer. Il peut — ou non — s'arrêter à la manière dont les acteurs s'approprient la culture et le langage pour comprendre leur situation et s'orienter dans le monde, clarifier leurs sentiments et leurs désirs, répondre aux situations, se donner un but, exprimer une volonté, s'ajuster aux attentes et aux usages, mais aussi s'en distancier, découvrir de nouvelles réalités, de nouveaux aspects du monde, comprendre autrement sa situation, avoir de nouveaux buts ou de nouveaux objets d'admiration, explorer de nouvelles manières de percevoir, de réagir, d'être avec les autres (Taylor, 2016). Le symbolique ne s'épuise pas dans les déterminations qu'il exerce, mais il porte et déporte ailleurs, oriente de façon imprévisible dans de nouvelles directions (Castoriadis, 1975). Pour reprendre à Wittgenstein (2004) deux expressions célèbres, il s'agit pour le sociologue de comprendre des formes de vie dans lesquelles les jeux de langage, loin d'être entièrement fixés ou joués d'avance, ouvrent vers de nouvelles significations, de nouvelles conduites, de nouvelles manières d'être ou d'habiter ces formes de vie. La marge de liberté et de créativité offerte par le langage et les significations sociales est certes variable, mais jamais inexistante.

Comme le montrent les exemples de Schütz et d'Herzlich, l'usage du type idéal permet de demeurer attentif à ce qui se crée, faire entendre et voir ce qui s'invente et se dit ou cherche à se dire. Il le permet dans la mesure où il intègre une rupture ou un changement parmi ses caractéristiques, qui provoque chez l'individu un doute, une question ou un malaise, obligeant ce dernier à s'interroger et à trouver une nouvelle réponse. L'étranger de Schütz ou les représentations de la maladie d'Herzlich sont construits autour d'un tel bouleversement ou remise en question, qui oblige les individus à comprendre la situation nouvelle dans laquelle ils se trouvent, à lui donner un sens et à trouver une manière de s'y ajuster, en un mot : à l'interpréter. Par ce changement et la réaction qu'il provoque, le type idéal peut ainsi mettre en évidence la capacité réflexive des acteurs, leur compréhension, leur imagination et leur liberté ; une capacité sur laquelle le sociologue s'appuie pour développer sa propre capacité réflexive, de manière sans doute plus systématique et plus rigoureuse.

On dit parfois d'un écrivain qu'il a su donner vie à ses personnages ou rendre vivante une situation. Si cette expression peut s'appliquer en sociologie, c'est lorsque le sociologue parvient à faire entendre les espoirs et les rêves des gens, leurs inquiétudes

et leurs interrogations, leurs peurs et leurs désirs. Et pour les faire entendre, il doit les rendre compréhensibles, indiquer d'où proviennent ces espoirs, ces rêves, ces inquiétudes, ces interrogations, ces peurs et ces désirs, et vers où ils conduisent les individus. Rendre vivant, c'est faire comprendre ce qui anime les gens, les fait courir ou renoncer, les met en joie ou en colère, en clarifiant leur situation, les difficultés et les contradictions dans lesquelles ils sont pris, les conditions objectives dans lesquelles ils se trouvent, mais aussi les moyens dont ils disposent pour réfléchir à cette situation, trouver une réponse, formuler une intention, assumer un choix. Leur histoire et leurs sentiments ont alors quelque chance de trouver un écho chez les lecteurs. Écrire en sociologie, c'est donner un visage aux bouleversements sociaux et enraciner l'histoire collective dans la vie concrète des individus, en somme « comprendre le théâtre élargi de l'histoire en fonction des significations qu'elle revêt pour la vie intérieure et la carrière des individus », selon les mots de Charles W. Mills (1977 : 7). Cette opération est reconnaissable dans les textes de Hughes et de Simard, à propos des aspirations des Québécois et de leurs transformations, avec les textes de Schütz et Herzlich à propos de l'expérience de l'immigration ou de la maladie.

Cette capacité de la narration et du type idéal à mettre en lumière les écarts, comme leur capacité à reformuler les enjeux moraux et politiques, demeure toutefois des potentialités, qui s'avèrent très inégalement exploitées par les sociologues. Ces deux procédés permettent de le faire, ils n'y obligent pas. Ces écarts et cette création, ainsi mis en évidence, sont de nature herméneutique dans la mesure où ils reposent sur le travail d'interprétation que les acteurs font de leur situation, du sens qu'ils lui donnent et de leur capacité à imaginer un autre rapport à leur situation ou condition. Le sociologue rend compte ici d'un phénomène semblable à celui qui intéresse l'herméneutique littéraire ou de la philosophie du langage (Starobinski, 1970 ; Taylor, 2016), soit la manière dont un écrivain — où n'importe quel sujet parlant — s'empare des modèles, des prescriptions et des conventions reçus de la culture ou du milieu en leur attribuant une inflexion, une forme particulière, et trouve son style original. Narration et type idéal peuvent faire voir des variations possibles sur un thème, si on me passe cette métaphore musicale.

* * *

Bien qu'ils ne soient pas propres à la sociologie interprétative, les deux procédés de stylisation ici étudiés ont d'indéniables dimensions herméneutiques. Ils appartiennent aux modes ordinaires d'organisation et d'interprétation du réel — mettre en récit une expérience, typifier une conduite, un rôle, une fonction ou un phénomène —, et c'est ce qui leur permet non seulement de mettre en évidence le sens que les acteurs donnent à leurs conduites, en les reliant aux significations sociales partagées, mais également d'introduire le sociologue dans les débats d'interprétation qui animent la collectivité et même d'élargir le cercle des interprètes.

Par leurs dimensions herméneutiques, ces deux procédés de stylisation contribuent à donner à la sociologie sa pertinence, c'est-à-dire demeurer en phase avec les collectivités et les individus étudiés (Dumont, 1981). C'est par ces deux opérations

notamment que le sociologue fait voir et entendre leurs préoccupations et leurs désirs, leurs peurs et leurs rêves, mais aussi leur capacité de réflexion, les réponses données aux questions qu'ils se posent, les solutions imaginées pour faire face aux difficultés. Elles donnent au sociologue les moyens d'entendre et de faire entendre les préoccupations des gens, ce qu'ils vivent et ce qu'ils cherchent, ce à quoi ils aspirent et ce qu'ils redoutent, ce qu'ils entreprennent et les solutions qu'ils trouvent, et de s'inscrire dans les débats. Par ces deux procédés, non seulement le sociologue répond aux problèmes méthodologiques et théoriques de sélection et d'organisation des faits pour leur donner une signification, mais ses interrogations font écho à celles des acteurs, et son texte ou son discours trouve sa pertinence : il n'est pas le seul concerné par ce qu'il raconte. Ces modes de stylisation sont des médiations entre l'auteur et le lecteur, pour reprendre le mot de Ricoeur (1983).

Mais sans doute faut-il au sociologue encore autre chose pour faire entendre la voix des gens, mais aussi des collectivités, c'est-à-dire les comprendre. Pour faire entendre les croyances, les idéaux et les valeurs sur lesquels cette voix repose ainsi que pour faire voir leurs conditions de vie, le sociologue doit faire appel aux diverses ressources du langage. Il lui faut trouver le moyen d'intégrer à ses phrases les mots des gens de manière à en dévoiler le sens, de faire résonner entre elles différentes voix, afin d'en montrer l'unité et la variété. Et parce que le singulier et le subjectif ne se traduisent pas, ou très mal, en propositions générales et univoques, le sociologue doit les aborder de biais, user d'images et de métaphores, adopter une écriture moins théorique et plus connotative : c'est la « maladie-métier » d'Herzlich, la lettre d'amour chez Schütz, le « petit char » ou la « race de monde » de Simard. Au discours scientifique se mêlent ou s'imbriquent d'autres formes de langage, les mots des acteurs sont intégrés au texte et à la phrase du sociologue, les voix sont multipliées pour créer une polyphonie, des formes variées de récits et d'exemples sont mobilisées. C'est ici que le sociologue peut (et doit) donner libre cours à son talent et sa créativité, trouver son style propre, et ainsi parler à ses contemporains.

RÉSUMÉ

Deux procédés, ou formes de stylisation, couramment utilisés par les sociologues sont examinés : le récit (ou mise en intrigue) et le type idéal. Ces deux procédés ne sont pas propres aux sociologies dites interprétatives mais elles ont des dimensions herméneutiques. La mise en intrigue et la création d'un type idéal se font dans le prolongement des interprétations des acteurs qui mettent eux-mêmes en récit ce qui leur arrive et typifient leurs conduites. Les sociologues prennent ainsi le relais de ces premières interprétations, tout en s'en distanciant. En outre, ces deux procédés peuvent contribuer à mettre en lumière les enjeux moraux et politiques de la collectivité étudiée, ainsi que la création, la liberté et la réflexivité des acteurs, et donc à nouveau leur travail d'interprète, ce qui leur confère également un caractère herméneutique. La discussion se fait autour de quelques exemples.

Mots clés : Écriture, sociologie, récit, type idéal, herméneutique.

ABSTRACT**The writing of sociology and its hermeneutic framework**

Two processes, or forms of stylization, commonly used by sociologists are examined in this article: one is the narrative (or plot); the other is the ideal type. These processes are not unique to so-called interpretive sociologies even though they incorporate hermeneutical dimensions. The plotting and the creation of an ideal type, for example, are offshoots or extensions of the perceptions and personal understandings of social actors as they develop a narrative of what happens to them and typify their behaviours. Sociologists pick up from there, while maintaining a distance. Both processes can be used to highlight the moral and political issues facing the community being studied. These processes also help to explain the creation, as well as the freedom and reflexivity of social actors, and their work as interpreters, which implicitly endows them with a hermeneutic dimension. The article examines several examples to inform the discussion.

Key words: Writing, sociology, narrative, ideal type, hermeneutic

RESUMEN**Escritura de la sociología. Dimensiones hermenéuticas**

Aquí son examinados dos procesos, o formas de estilización, comúnmente utilizados por los sociólogos: la narrativa (o *construcción de la trama*) y el tipo ideal. Estos dos procesos no son propios de las sociologías llamadas interpretativas, si no que tienen dimensiones hermenéuticas. La construcción de la trama y la creación de un tipo ideal se hacen en la prolongación de las interpretaciones de los actores que ellos mismos ponen en narrativa, lo que les sucede y la tipificación de sus conductas. Los sociólogos asumen así el relevo de esas primeras interpretaciones, al tiempo que se distancian de ellas. Por demás, estos dos procesos pueden contribuir a resaltar las cuestiones morales y políticas de la comunidad estudiada, así como la creación, la libertad y la reflexividad de los actores y, por lo tanto, nuevamente su trabajo como intérpretes, lo que les confiere igualmente un carácter hermenéutico. La discusión es llevada a cabo alrededor de algunos ejemplos.

Palabras clave: Escritura, sociología, narrativa, tipo ideal, hermenéutica.

BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD, G. (1940), *La philosophie du non*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BARONI, R. (2017), *Les rouages de l'intrigue*, Genève, Slatkine Érudition.
- CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CEFAÏ, D. (1998), *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz.
- DUMONT, F. (1981), *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DUMONT, F. (1964), « La sociologie comme critique de la littérature », *Recherches sociographiques*, vol. V, n° 1-2, p. 225-240.
- FREITAG, M. (1994), « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 99, p. 169-219.
- GADAMER, H.-G. (1996[1960]), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GAGNON, É. (2018), « Interprétation », *Anthropen. Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, [en ligne] <<https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.066>>, consulté le 7 avril 2022.

- GAGNON, N. (1979), *Les Typologies*, série outils de recherche, cahier 3, Québec : Département de sociologie, Université Laval.
- HAMEL, J. (2019), *Savoir écrire en sociologie et dans les sciences sociales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- HERZLICH, C. (1992[1969]), *Santé et maladie: Analyse d'une représentation sociale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- HUGHES, E. C. (2009[1943]), *French Canada in Transition*, Oxford, Oxford University Press.
- HUGHES, E. C. (1971), *The Sociological Eye. Selected Papers*, Chicago, Aldine-Atherton.
- HUGHES, E. C. (1945), *Rencontre de deux mondes*, Montréal, Éditions Parizeau.
- HYVÄRINEN, M. (2016), « Narrative and Sociology », *Narrative Works: Issues, Investigations & Interventions*, vol. 6, n° 1, 38-62.
- ISAMBERT, F.-A. (1993), « Max Weber désenchanté », *L'Année sociologique*, vol. 43, p. 357-397.
- LAVOCAT, F. (dir.) (2010), *La théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, CNRS Éditions.
- MICHEL, J. (2017), *Homo Interpretans*, Paris, Hermann.
- MILLS, C. W. (1977[1959]), *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero.
- RANCIÈRE, J. (1992), *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1985), *Temps et récit, Tome III*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1983), *Temps et récit, Tome I*, Paris, Seuil.
- SCHNAPPER, D. (1999), *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SCHÜTZ, A. (2003), *L'étranger. Un essai de psychologie sociale*, Paris, Allia.
- SCHÜTZ, A. (1964), « The Stranger. An Essay in Social Psychology », *Collected Papers II. Studies in Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 91-105.
- SCHÜTZ, A. (1962), « Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action », *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, The Hague, Martinus Nijhoff, p. 3-47.
- SIMARD, J.-J. (2005), « Ce siècle où le Québec est venu au monde », in J.-J. SIMARD, *L'éclosion. De l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Québec, Septentrion, p. 29-83.
- STAROBINSKI, J. (1970), *La relation critique*, Paris, Gallimard.
- STAVO-DEBAUGE, J. (2017), *Qu'est-ce que l'hospitalité? Recevoir l'étranger à la communauté*, Montréal, Liber.
- TAYLOR, C. (2016), *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1985), *Philosophical Papers, I et II*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WEBER, M. (1965[1922]), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- WHITE, H. (1981), « The Value of Narrativity in the Representation of Reality », in W. J. T. MITCHELL (dir.), *On Narrative*, Chicago, University of Chicago Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2004[1953]), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.



L'herméneutique d'un objet complexe

Autour d'un récit pseudo ethnographique de Jean Paulhan

LOUIS JACOB

Université du Québec à Montréal
jacob.louis@uqam.ca

MA CONTRIBUTION À LA DISCUSSION SUR LA SOCIOLOGIE HERMÉNEUTIQUE va passer par l'étude d'un cas très particulier. Ce passage par la singularité d'un objet me paraît essentiel, même si on ne pourra ni mener à terme l'étude sociologique du cas Paulhan ni tirer toutes les leçons de ce croisement entre la littérature, les études littéraires et la sociologie. Mais les deux ambitions sont ici étroitement articulées : l'analyse du texte et la réflexion sur les méthodes et les problématiques herméneutiques¹.

Cette manière de procéder renvoie à des considérations qui me paraissent fondamentales. D'abord, une telle contribution s'inscrit dans ce que Denis Thouard a qualifié de renouveau de l'herméneutique, lequel, ainsi que je le conçois, fait largement place à l'interdisciplinarité et à la complémentarité des méthodes en sciences humaines, à la philosophie analytique du langage, à la philosophie de l'esprit, ou à la rhétorique des sciences. Comme Thouard, je pense que la fécondité de l'herméneutique est mieux assurée lorsque face à son matériau, elle s'appuie sur quelques règles, comme celles ayant trait à la cohérence ou à l'immanence des configurations étudiées, à leur contex-

1. Je remercie les évaluateurs externes et la direction du numéro dont les commentaires m'ont encouragé à préciser ou compléter ma pensée.

tualisation, à l'argumentation ou à la rationalité de l'interprétation (voir Thouard, 2011 : 34-36, 249-252). Je ne crois pas qu'il y ait des méthodes et des problématiques exclusives à la sociologie herméneutique lorsqu'elle s'arrête par exemple à des objets sémiotiques comme les textes; Pierre Popovic a fait une mise au point qui va dans le même sens en ce qui concerne la sociocritique (voir Popovic, 2011 : 14-15). La sociologie herméneutique s'engage dans une expérience esthétique, elle exerce sa sensibilité en abordant des configurations diverses — qu'elles soient conceptuelles, textuelles, visuelles, musicales, discursives, tout « matériau signifiant » avec ses propriétés formelles spécifiques —, selon les approches méthodologiques jugées adéquates en fonction d'une problématique et d'un argumentaire déterminés, puis organise ses matériaux et ses exemplifications (Passeron, 2006; Perelman, 2012).

Une autre considération préalable, un autre réquisit me paraît essentiel : c'est que la sociologie herméneutique avance une axiologie explicite, une « positionnalité » raisonnée. En effet, comme j'essaierai de le montrer, l'herméneutique est poussée par l'expérience esthétique qu'elle fait de son objet, une lecture active, engagée ou « émanicipée » comme l'écrit Jean-François Hamel (2015), et elle entraîne le mouvement de la réflexion au-delà encore du schème d'intelligibilité particulier, le « schème herméneutique », que la sociologie appliquerait à cet objet (voir Berthelot, 1998 : 23, 43-86). La réflexion herméneutique rejoint un contexte plus ou moins polémique, une « situation de discours » (Amossy, 2006) qui devra être thématisée, et notamment de nouvelles façons de « lire » les œuvres culturelles dans le monde décentré (Selim, 2018; Maazouzi, 2015; Gilroy, 2010; Said, 1993) qui, elles aussi, demandent d'être explicitées. J'entends par axiologie précisément cette démarche réflexive analytique visant à clarifier et à soumettre à la discussion les dimensions normatives ou métathéoriques qui contribuent à l'établissement d'un modèle, d'un concept, d'une théorie, voire de toute connaissance dans un champ scientifique donné ². Ici, ce sera la question de savoir comment nous pouvons lire aujourd'hui un texte quasi ou pseudo ethnographique, rédigé en 1909.

L'herméneutique ne concerne pas que les objets scripturaires et les « acquêts » de la civilisation, comme l'a amplement démontré Paul Ricoeur. Ricoeur est certainement un de ceux qui ont tracé cette voie du dialogue interdisciplinaire autour d'une « philosophie de l'interprétation » qui s'étend à l'action sociale, à l'histoire et à l'éthique. Chez lui comme chez certains sociologues, l'interprétation concerne encore d'autres configurations que les seules structures langagières ou les récits (Alexander et Smith, 1998). Ma contribution va s'exercer sur un objet particulier, à la fois pour illustrer comment la sociologie peut comprendre ou interpréter son objet, mais aussi pour en tirer des conclusions plus générales.

J'identifierai donc en conclusion quelques traits de la sociologie herméneutique. À mon sens, ces traits herméneutiques se situent dans le sillage de la question de

2. Je donne donc un sens plus strictement épistémologique à la notion d'axiologie, plus que ne le fait par exemple Raymond Boudon (1999), mais je conserve l'inspiration wébérienne lorsqu'appliquée à l'argumentation scientifique.

Ricœur sur l'« efficacité » de l'histoire et le caractère situé de la connaissance (voir Ricœur, 1985 : 318-320). Cette question renvoie à la construction même de l'objet dit complexe, celui qui sera interprété. Bien entendu, on peut estimer que tout objet est complexe, et certainement le texte intitulé *Le repas et l'amour chez les Merinas* n'est pas le seul objet complexe sur lequel des analystes auraient exercé leur regard, surtout lorsqu'on considère le champ littéraire du début du 20^e siècle où, par exemple, les frontières entre genres et entre disciplines, lorsqu'elles existent, sont très poreuses (Mucchielli, 1998a ; Mucchielli, 1998b). Mais dans le cas qui nous occupe, précisément : de quelle complexité s'agit-il ? L'autre versant de la question sur l'efficacité de l'histoire renvoie à la longue tradition inaugurée par Hegel et par Dilthey qui nous demande de situer le savoir et le sujet de la connaissance dans un trajet réflexif, dans le trajet critique de la conscience de soi (Ricoeur, 1985 ; Ricoeur, 1986 ; Ricoeur, 2000 ; Descombes, 1996 ; Koselleck, 1997). Dans une première section, je fais valoir la pertinence et la complexité d'un objet sémiotique particulier pour la sociologie herméneutique, objet que je tirerai de l'œuvre de Jean Paulhan. Dans une deuxième section, j'indique quelques-uns des vecteurs d'interprétation possibles appliqués à cet objet. Dans la troisième et dernière section, en m'appuyant en partie encore sur l'œuvre de Paulhan, j'avance des propositions plus générales concernant l'approche interprétative en sociologie.

1. UN OBJET COMPLEXE

Ma contribution s'appuie sur un cas concret et les premiers résultats d'une recherche en cours sur l'œuvre de l'écrivain, critique et éditeur français Jean Paulhan (1884-1968). Cette recherche, qui relève de la sociologie de la littérature, de la sociocritique et de l'analyse des représentations, porte plus spécifiquement sur un essai méconnu, de nature à la fois ethnographique, philosophique et littéraire, intitulé *Le repas et l'amour chez les Merinas*, et rédigé vers 1909 tandis que Paulhan est instituteur à Madagascar, de janvier 1908 à novembre 1910³. Bien que le but premier de cet article soit surtout théorique, on y trouvera des apports critiques inédits ; ce texte de Paulhan n'a, à ma connaissance, jamais été analysé en tant que tel, et surtout jamais dans une perspective socioherméneutique. Je donnerai des indications précises sur la poétique du texte, ou sa textualité, et j'analyserai plus en détail un passage particulièrement étonnant.

On verra assez rapidement pourquoi Paulhan, et pourquoi ce texte très singulier. Pour l'annoncer un peu vite, c'est parce que Paulhan nous invite à nous pencher sur le

3. Le projet est soutenu par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (*Matérialité et contingence de l'expression culturelle chez Jean Paulhan*, CRSH, 2020-2022). Les mesures sanitaires mises en place en raison de la pandémie ne m'ont malheureusement pas encore permis de poursuivre les recherches en archives pourtant essentielles. Le fonds Jean Paulhan déposé à l'Institut mémoire de l'édition contemporaine à Caen comprend des manuscrits, des notes de lecture, diverses pièces liées à son travail d'éditeur, et une très vaste correspondance. La majeure partie de l'œuvre est facilement accessible grâce à la nouvelle édition critique des *Œuvres complètes* de Jean Paulhan, en sept volumes, complétée sous la direction de Bernard Baillaud chez Gallimard.

langage ordinaire et sur la rhétorique, notamment contre l'illusion de l'écrivain qui voudrait croire trop entièrement à ses inventions, contre l'illusion de l'explorateur qui succomberait à l'exotisme — c'est le propos de multiples essais dont *L'expérience du proverbe* et *Les fleurs de Tarbes* —, et tout cela, parfois très explicitement chez lui, en faveur d'une science herméneutique.

Paulhan occupe une place très singulière dans le champ littéraire français. La sociologie de la littérature est ici d'un grand secours, et à mon sens on peut difficilement avancer dans le travail d'interprétation si on n'en retient pas quelques éléments clés. Entre autres traits caractéristiques, Paulhan réussit à entretenir des liens étroits avec trois générations d'artistes d'avant-garde dont il partage le goût de l'expérimentation, tout en étant très actif au cœur des institutions de consécration, dont *La Nouvelle Revue française* (Simonin, 2008; Lacroix, 2006; Sapiro, 1999; Cornick, 1995; Hebey, 1992). Si le parcours de Paulhan comme intellectuel et homme de lettres a fait l'objet d'articles et monographies très utiles pour situer le personnage à la fois dans son contexte sociopolitique et dans le champ littéraire, je cherche cependant à développer l'analyse d'une période moins étudiée de ce parcours, soit les années de formation et d'initiation à la recherche scientifique, et le séjour à Madagascar. Quelques publications permettent déjà d'avoir une idée assez précise de ce que fut ce séjour et ce qu'il signifie dans l'œuvre paulhanienne (Paulhan, 2007a; Paulhan, 2007b; Milne, 2001; Culbert, 1998; Judrin, 1982; Bersani, 1976). D'autres se penchent sur des questions de traductologie et de littérature orale, et complètent l'appréciation des premiers commentateurs à l'égard du travail de Paulhan sur les poésies populaires malgaches (Haring, 2014; Ramamonjisoa, 2005; Milne, 2003; Milne, 2006; Marchetti, 2002; Levy, 1990; Faublée, 1984).

On pourrait bien entendu poursuivre l'enquête et mieux cerner la position de Paulhan non seulement dans le champ littéraire, mais aussi dans le discours social de son époque. Je me contenterai d'y revenir brièvement à quelques occasions. Ce que je veux montrer surtout, c'est que dans la perspective herméneutique telle que je la conçois, les niveaux d'analyse éloignés du texte et de l'œuvre de Paulhan — qui concernent l'institution ou le champ littéraire, le discours social et les imaginaires, et qui demandent eux-mêmes un travail d'interprétation — se déploient toujours en regard des niveaux proches, ceux qui concernent le texte lui-même, sa textualité, et l'expérience esthétique, la lecture active qui en est faite. On mettra donc inévitablement en rapport des « configurations de sens » de types variés, qui soulèvent des problèmes distincts.

De prime abord, un objet textuel tel que *Le repas et l'amour chez les Merinas* est parfaitement convenu dans le champ de l'herméneutique, et peut-être trop convenu. En effet, l'objet, en tant que texte, appartient à l'ensemble des « expressions sensibles » d'un milieu ou d'une époque, et, parce que sa signification n'est pas toute donnée, il demande une expérience de lecture engagée, un travail de reconstruction et l'élaboration d'hypothèses interprétatives (voir Betti, dans Bleicher, 1980 : 62-67; Føllesdal, dans Thouard, 2011 : 253-280; Hamel, 2015 : 104-107). Le disant ainsi, je ne fais que rassembler les idées essentielles de la perspective diltheyienne, et elle s'appliquerait à une des formes canoniques de l'« esprit objectif » ou de la « culture », soit le texte lit-

téraire. On serait donc en terrain connu, et il est admis que les sciences humaines puissent alors déployer une méthode herméneutique, ou, à défaut d'en ressaisir formellement tous les moyens techniques et toutes les opérations, entrer dans une relation herméneutique avec cet objet. Mais ce qui intéresse la sociologie herméneutique, c'est précisément la complexité de l'objet qu'elle veut éclairer, puis les interprétations plus larges qui s'ensuivent sur le plan de l'analyse et de la réflexion sociologiques.

Le texte de Paulhan est complexe à plus d'un titre, et place l'interprétation sociologique devant des défis importants. Voyons en quoi consiste cette complexité. Comme pour bien d'autres textes, mais selon des formes qui lui sont propres, la complexité de l'objet renvoie à des dimensions distinctes, mais très entrelacées que j'aborderai successivement : la situation coloniale, l'hybridité générique du récit et sa poétique, enfin les aléas de l'édition ou de la circulation du texte.

1.1 Regard colonial et dislocation réflexive

Le repas et l'amour chez les Merinas doit certainement être mesuré aux connaissances anthropologiques de l'époque, à leur contexte normatif et polémique marqué par le colonialisme. Après la signature d'un traité avec le royaume de Madagascar, la France entreprend une guerre de conquête qui se termine en 1895, puis y développe ses infrastructures, notamment un collège où enseignera Paulhan, tandis que continuent les mesures répressives. Or, l'instituteur en poste au lycée de Tananarive profite de l'appareil colonial français pour faire autre chose ; il vit chez les Malgaches et voyage dans l'île, il apprend la langue et entreprend la traduction de centaines de proverbes et poésies populaires qu'il recueille lui-même. La correspondance et les documents officiels nous apprennent que Paulhan s'attire la méfiance, voire la désapprobation, de ses supérieurs. Paulhan se prononce contre le principe assimilationniste et utilitariste de l'enseignement, une politique coloniale qui sera cependant officialisée et appliquée à Madagascar à partir de 1931⁴.

Jacques Faublée faisait remarquer que la démarche de Paulhan face aux poésies, contes ou proverbes malgaches se distingue de celle des folkloristes qui l'avaient précédé ; « il ne cherche ni identité de thèmes, ni filiations ». La démarche selon lui a ceci de particulier : « Pour [Paulhan], il n'est question ni de séparer les genres littéraires, ni d'établir des corpus, mais d'examiner les rapports et les rôles complémentaires entre les divers types, aussi bien dans la vie courante que dans des contextes variés » (Faublée, 1984 : 81). Ce jugement est partagé par Anna-Louise Milne : Paulhan n'est pas un folkloriste, et son séjour malgache est surtout l'occasion d'une expérience de « dépossession » et de « perte d'identité » qui aura un retentissement dans toute l'œuvre de l'écrivain (Milne, 2006 : 64).

4. Les principales lettres de Paulhan concernant son séjour sont regroupées dans Paulhan, 2007a ; des repères sur le contexte colonial sont donnés dans l'introduction de Laurence Ink. Voir aussi la préface de Bernard Baillaud, dans Paulhan, 2007b. Un document important est le discours donné par Paulhan au lycée de Tananarive en 1909, repris dans Paulhan, 2018 : 199-210. D'autres documents et études concernant le séjour à Madagascar sont regroupés dans Judrin, 1986.

Or, et j'insiste à nouveau, il ne s'agit pas d'une mise en contexte qui resterait finalement accessoire. L'interprétation doit être en mesure de montrer comment la position de Paulhan, ses relations avec les Malgaches, son apprentissage de la langue, se manifestent dans le texte. Elle doit montrer ensuite les ambivalences, les tensions, les effets de fermeture et les effets contraires d'ouverture ménagés dans le texte. Le texte de 1909 s'inscrit manifestement dans une démarche de « dislocation réflexive » (voir Castro, 2009 : 44 ; Mbembe, 2010 : 85-88), un peu comme l'ont pratiquée Leiris et Lévi-Strauss, ou aujourd'hui le perspectivisme des autochtones d'Amérique du Nord, avec des moyens et selon des modes d'énonciation évidemment bien différents.

Parallèlement à l'œuvre littéraire qu'il annonce, l'essai marque le début d'une réflexion sur le langage qui occupera Paulhan toute sa vie. On a ici une autre des dimensions à laquelle la sociologie herméneutique doit s'arrêter.

Avant d'y venir plus directement, il faut rappeler que l'un des traits caractéristiques du texte est la construction d'une double analogie Europe/Madagascar, et repas/amour. Paulhan donne lui-même l'impression de s'en amuser, par exemple dans ce passage très synthétique :

La faim et l'amour, à les considérer du dehors, et dans les seuls actes auxquels ils nous conduisent, sont des besoins simples et précis [...]. Mais les Européens ont un peu oublié que l'amour assure la race et les Merinas que le repas nourrit (Paulhan, 1978 : 39).

L'analogie veut que les Européens entourent l'amour d'« un ensemble confus de sentiments et d'émotions » (*ibid.* : 55), tandis que c'est autour du repas que les Merinas développent une morale sentimentale et compliquée. Or, la vision naïve et partielle du narrateur envers l'« amour merina », et l'enfermement dans la double analogie l'empêchent de considérer les autres sphères d'expression du « sentiment » et de la « pensée » malgaches (Razafimahatratra, 2008 ; Ramamonjisoa, 2005). Elles l'empêchent de pousser plus loin ses intuitions concernant les interdits alimentaires et l'interdit de l'inceste (voir Augé, dans Bersani, 1976 : 26-27). Le récit ne donne à aucun moment la parole au sujet Merina, et ne la laisse entendre que par le truchement du proverbe et du conte, même s'il s'agit de la joute oratoire dans son usage quotidien ou populaire. *Le Repas et l'amour* ne s'arrête pas non plus, ou seulement de biais, à la réalité de la famille, des groupes de parenté et des territoires, à la reproduction des clivages coloniaux sur l'île, comme on pourrait l'attendre aujourd'hui d'une étude ethnographique (Tisseau, 2018 ; Ottino, 2002).

Cependant, malgré l'ignorance du débutant et l'asymétrie du travail de traduction qu'a déplorées Ramamonjisoa (voir 2005 : 84), et bien que Paulhan n'ait jamais avancé une critique de la politique coloniale française (voir Baillaud, dans Paulhan, 2006 : 502), l'expérience à laquelle se livre Paulhan dans ce récit hybride est bien l'amorce d'une critique de la réduction colonialiste, comme on le verra plus loin. Il est aussi l'occasion d'une analyse fine de la prégnance symbolique qui renvoie à la pragmatique du langage davantage qu'au fonctionnalisme tel qu'on le rencontrait habituellement dans l'anthropologie sociale et culturelle. Ce travail de dislocation réflexive tel qu'il se manifeste dans le texte nous invite à retourner du mot à l'idée, et de l'idée à l'usage, et

à nouveau au mot et à l'idée, etc., selon les linéaments d'une philosophie du langage que Paulhan avancera plus tard (Paulhan, 1990)⁵. Le texte est en ce sens performatif, et à cet égard prend bien place dans l'œuvre littéraire de Paulhan avec sa dimension ludique autoréflexive, une expérience de lecture qui est aussi une expérience de pensée (voir Baetens, 1991 : 30 ; Macé, 2010 : 90-91).

De la même façon que l'alimentation et le repas ont donné lieu à des travaux ethnographiques autrement plus avancés depuis Verdier (1969) ou Douglas (1979), avec lesquels on pourrait comparer encore le texte de Paulhan, les questions de la sexualité, du genre et de la race qui font désormais partie de notre situation de discours apparaissent incontournables si on veut aller plus loin dans l'examen du regard colonial (voir Ponzanesi, 2012 ; Stoler, 1997 ; Bhabha, 1994 : 66-84, 85-92). La deuxième section du présent article avancera un peu plus dans cette direction.

1.2 Un récit pseudo ethnographique

Ces premières dimensions de notre objet ouvrent sur des opérations herméneutiques concrètes, par exemple : comparer le texte avec les publications de l'époque, en anthropologie et dans d'autres champs. Elles nous entraînent aussi à explorer le discours social français ou européen sur le sentiment amoureux, la sexualité, le mariage, la police, l'éducation et d'autres thèmes qui affleurent dans le texte de 1909, à peine masqués par la découverte des « réflexions », des « idées morales » et des « coutumes » malgaches. Mais d'autres dimensions encore attirent l'attention. Il va apparaître tout aussi important de distinguer les genres et les lieux du discours entre lesquels Paulhan se déplace, pendant les années de formation en lettres et philosophie, pendant le séjour à Madagascar, puis au retour à Paris.

Si *Le repas et l'amour chez les Merinas* prend les allures d'un récit ethnographique, et s'il intègre des éléments de psychologie expérimentale, de linguistique et de sociologie, il s'écarte nettement des approches habituelles, et il présente une très remarquable hybridité générique. On y découvre des points de convergence et de divergence entre divers discours : entre texte ethnographique et texte littéraire, entre représentations savantes et représentations émiqes, entre récit biographique et fable ou expérience de pensée. Qui plus est, l'oralité et la performativité du discours malgache se disputent constamment la place de l'écrit.

Cette complexité de genre apporte selon moi d'autres questionnements très pertinents pour la sociologie herméneutique et le type de réflexion qu'elle entraîne. Comment

5. Une philosophie du langage inachevée, qu'on peut résumer par la thèse de la « trivalence du langage » (indissociablement mot, idée, chose), et qu'on peut ramener à deux préoccupations essentielles : « le pouvoir des mots » et la « fragilité du sens », deux préoccupations récurrentes, thématisées plus explicitement dans ses textes des années 1940 et 1950. En bien des points, cette philosophie du langage se rattache à Peirce et à Wittgenstein. Paulhan s'en explique notamment dans le *Traité du ravissement*, dans *Clef de la poésie* et dans *Les fleurs de Tarbes* (cf. Ferenczi, dans Coll., 1969 : 800-813 ; Naito, dans Belaval, 1984 : 77-89 ; plus récemment, les contributions de Charles Coustille, de Thibaut Sallenave et de Benoît Monginot dans Barthélemy, 2014).

par exemple la psychologie expérimentale ou la linguistique, en tant que savoirs scientifiques, figurent-elles dans le texte, comment sont-elles mises en scène ou requises dans le discours ? Quelles sont les formes de l'autorité scientifique ou littéraire, et comment s'articulent les modes narratifs, descriptifs, illustratifs, argumentatifs du texte ?

L'hybridité générique du texte demande aussi d'explorer l'intertexte paulhanien. Je me suis notamment intéressé aux trente-six comptes rendus scientifiques que Paulhan publie entre 1904 et 1907 dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, ainsi qu'à son essai « L'imitation dans l'idée du moi », publié dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1907. Ce dernier texte en particulier, qui trouve un écho très précis dans le texte de 1909, comme on le verra tantôt, avec l'image du « costume étranger » qui « habille » nos sentiments, conforte l'idée que *Le repas et l'amour* est non seulement ethnologique et littéraire, mais à la fois aussi philosophique. Dans *Le repas et l'amour*, Paulhan cite les travaux de psychologie expérimentale de Pierre Janet et de Georges Dumas ; on sait qu'il est fortement influencé par les travaux de son père Frédéric Paulhan, et par les enseignements du sociologue Alfred Espinas à Paris. Mais on y trouve de très larges extraits de *La culture des idées* de l'écrivain et essayiste Remy de Gourmont. La « topographie » du discours social qui nous intéresse inclut les cercles durkheimiens, la Sorbonne, l'École des langues orientales où Paulhan enseignera quelque temps, les milieux de l'avant-garde littéraire qu'il va contribuer à institutionnaliser. Le texte de 1909 installe donc une dialogicité très particulière.

J'ai signalé que le texte se caractérisait par une forte hybridité, et cela se traduit notamment dans la façon dont sont insérés les dictons, contes, proverbes ou légendes malgaches. En 1909, Paulhan éprouve les difficultés de la langue, et particulièrement sa propre maladresse lorsqu'il veut utiliser les proverbes dans la conversation quotidienne. Il fera de cet apprentissage l'objet spécifique d'un essai important, *L'expérience du proverbe* (voir Paulhan, 1966 : 97-124). Dans *Les hainteny merinas*, Paulhan (2007b) remarquera que les *hainteny* sont connus de tous, mais que leur usage subsiste surtout chez les Hovas et les Andevo, tandis qu'il est méprisé par les Andrianas et les Malgaches instruits dans les écoles chrétiennes. Paulhan insistera notamment sur l'usage populaire, spontané et libre ainsi que sur la dimension agonistique de ces poésies, sur la fonction du proverbe qui y est enchâssé, sur la diversité des thèmes où domine cependant « la querelle amoureuse », avec les nuances que tente de rendre la classification proposée par Paulhan : la déclaration, le refus, le consentement, l'hésitation et les rivaux, la séparation et l'abandon, les regrets et les reproches, l'orgueil, la raillerie (voir Paulhan, 2007b : 75-401). Le recueil de poésies populaires de 1913 va témoigner d'une conception du rapport amoureux beaucoup plus attentive, plus compréhensive donc que celle que laisse deviner le récit de 1909. L'un des traits sur lequel insistera encore Paulhan est que le *hainteny* est un duel où deux rôles alternent, celui de la femme et celui de l'homme, qui peuvent être joués par un homme ou par une femme, indistinctement, un duel adapté à toutes sortes de situations de la vie quotidienne.

On peut se demander si, en l'absence d'une compréhension intégrale du *hainteny* et du proverbe, Paulhan en 1909 n'aurait pas cherché à faire entendre tout de même la « science des paroles » malgache — une science des paroles, ce sont ces mots que choi-

sira Paulhan pour rendre l'idée même de *hainteny* (voir 2007b : 2-3). Il aurait par là fait entendre aussi un peu de l'imagination poétique malgache, mais alors retravaillée dans un texte mixte à plusieurs trames — le récit ethnographique, la philosophie du langage, la sémantique du proverbe, le récit autobiographique, la fable et son univers fictionnel particulier. Comme s'il fallait redonner au proverbe un contexte imaginaire qu'il aurait perdu, ou qu'il était en voie de perdre.

On notera enfin que les premières lignes du recueil de 1913 sont très similaires à celles du *Repas et de l'amour* ; quelque chose de la forme est passé dans le texte plus abouti, qui va trouver son public (d'abord surtout littéraire, plutôt que savant, d'après Baillaud). Par contre, une partie de l'argument de l'essai de 1909 repose sur la recherche de la « cause efficiente » extérieure, l'événement historique (nommément : la lèpre à Madagascar, la syphilis en Europe) qui enclencherait les mécanismes de la morale. Mais le narrateur lui-même ne croit pas vraiment à ces théories naturalistes ; ce modèle vaguement positiviste disparaîtra complètement et Paulhan abandonnera même l'idée d'une causalité (voire d'une structure) capable d'expliquer le symbolique et les phénomènes de langage.

1.3 Poétique et expérience de pensée

Mis à part ses essais mieux connus, Paulhan est le créateur d'un univers fictionnel qui tient en grande partie de la fable et du récit autobiographique, avec une prédilection pour les formes brèves ou microrécits. Les linéaments de cet univers fictionnel se trouvent principalement dans les récits *Lalie* (achevé en 1915), *Progrès en amour assez lents* (vers 1921), *Le pont traversé* (1921), *Le guerrier appliqué* (1917) et *Aytré qui perd l'habitude* (1921). Michael Syrotinski (1998) parlera à l'endroit de ces récits de « contes philosophiques », Julien Dieudonné (2001) d'« ethnographie du quotidien », et Bernard Baillaud, dans la préface du premier tome des *Œuvres complètes* consacré aux récits, souligne l'« extrême densité d'écriture » qui les caractérise. On trouve bien de ces traits dans *Le repas et l'amour chez les Merinas*, bien qu'il s'avère impossible de le classer soit parmi les œuvres de fiction soit parmi les récits autobiographiques de Paulhan.

Les traits poétiques des récits sont abondamment relevés dans les études paulhaniennes. Ce sont principalement le jeu des temps verbaux, les renversements ou les déplacements dans l'axe paradigmatique, les digressions, les paradoxes, les oscillations entre le sens littéral et le sens figural, l'autobiographie et l'indécidabilité de la situation d'énonciation (Côté-Fournier, 2015 ; Barthélemy, 2014 ; Rand, 2014 ; Macé, 2012 ; Trudel, 2007 ; Milne, 2006 ; Dieudonné, 2001 ; Pérez, 1999 ; Syrotinsky, 1998 ; Culbert, 1998 ; Baetens, 1991 ; Bersani, 1976). Les récits se caractérisent enfin par un mouvement général qui, comme le veut Paulhan, engage tant l'écriture que la lecture, tendues entre l'observation détachée, objective ou scientifique, et la « participation étonnée » (Syrotinski, cité dans Trudel, 2007 : 71)⁶.

6. Ce qu'écrira Paulhan en 1953 à propos de l'œuvre de Jules Renard est très éclairant quant à sa conception de la littérature, et de la création littéraire comme « machine de langage » (voir Paulhan, 2018 IV : 501-505).

Sur le plan thématique également, on peut repérer des liens entre *Le repas et l'amour* et des récits ultérieurs. Le texte de 1909, avec ses procédés et modalités d'écriture propres, trouve alors un nouvel éclairage, et c'est aussi toute l'expérience de lecture commune avec les autres récits qui apparaît. *Aytré qui perd l'habitude* s'avère incontournable puisqu'il met en scène un convoi d'esclaves sénégalaises destinées aux troupes françaises stationnées à Mahabo, dans l'ouest de l'île, et les confessions troubles du sergent qui tient le journal de route (voir Paulhan, 2006 : 237-260). Les essais *L'imitation dans l'idée du moi* (1907), *La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs* (1925), *L'expérience du proverbe* (1927), *D'un langage sacré* (1939), *Entretien sur des faits divers* (1945) peuvent aussi entrer dans l'examen pour saisir la signification du texte de 1909 dans l'univers fictionnel de l'écrivain. D'autres microrécits nous permettent de problématiser le regard ethnographique : il s'agit de « Orpaillargues » et « Les cœurs changent », repris dans *Les causes célèbres* (1950) ; « Égyptiennes », repris dans *L'aveuglette* (1952). On trouve enfin des allusions à Madagascar dans *Le fruit dans la forêt* qui rassemble des récits de 1904-1910 (Paulhan, 2006).

L'idée étrange exprimée au début du *Repas*, voulant que les Malgaches n'aient pas été suffisamment « convaincus » de leurs croyances et de leurs mœurs, est sans doute à rapprocher de celle qu'avancait Segalen, dans le prière d'insérer des *Immémoriaux*, à propos des gens « oublieux [...] de leurs coutumes, de leurs savoirs, de leurs familiers, de toutes les forces qu'enfermait pour eux leur propre passé » (Segalen, cité dans Paulhan, 2007a : 351). Ce qui importe peut-être plus ici, c'est qu'il n'y a pas que l'oubli des forces du passé ; il s'agit d'abord et avant tout pour Paulhan de comprendre la plasticité et la contingence de l'esprit dans la vie quotidienne.

C'est ainsi que des opérations herméneutiques distinctes s'ajoutent et viennent à nouveau complexifier notre objet. J'en donne deux illustrations plus précises pour conclure cette section. Il m'est apparu très intéressant d'identifier les différences et les similitudes entre deux versions d'une même histoire, celle de Rasoa et celle de Rasoutolane. Dans le texte de 1909, l'histoire de Rasoa à laquelle Paulhan consacre quelques lignes apparaît comme le résultat d'une condensation et d'une focalisation. Le prince du Nord vient prendre en mariage Rasoa, mais il doit d'abord goûter un repas délicat composé de miel, de lait, de riz, de viandes et de poissons, un repas qui le rend inquiet et triste (voir Paulhan, 1978 : 10-11). Vers 1908, Paulhan avait traduit et transcrit une version plus longue de ce conte, sous le titre de *Rasoutolane : conte malgache*. Le travail de condensation et de focalisation sert manifestement l'essai de Paulhan davantage que le patrimoine malgache.

Une autre histoire très frappante est insérée dans le récit ethnographique, comme Paulhan le fait à de multiples reprises et sans transition, cette fois pour ouvrir la troisième partie de l'essai :

Des dangers rôdent autour de tout ce qui est cher aux hommes. Un jour, un homme vit sur une branche un petit autsaly. C'était un oiseau rouge, gras et vif ; l'homme songea à le manger et lui lança une pierre (Paulhan, 1978 : 35).

L'oiseau est mangé sans précaution malgré les protestations de sa femme et de ses enfants qui se sont enfuis, ... et l'homme meurt. Le sens du conte est difficile à saisir,

mais Paulhan veut faire entendre « tout le danger qui plane autour du repas » et la « morale » sophistiquée qui l'accompagne chez les Merinas. Or, une version différente et plus longue a été rendue par le missionnaire anglais et folkloriste James Sibree. La version de Sibree, que Paulhan connaît, laisse penser que ce n'est pas le fait que l'aut-saly chante pendant que l'homme le découpe pour le mettre dans la marmite qui effraye la femme et les enfants, mais le fait qu'il « parle » (voir Sibree, 1883 : 278-279). Dans les deux versions, l'homme « n'écoute pas » et contrevient à un interdit ; mais la comparaison entre les deux versions du conte lève le voile encore sur le travail d'écriture auquel se livre Paulhan. Ce n'est pas l'interdit, le *fady*, qui intéresse Paulhan, mais plutôt la relation entre le langage et la pensée, ou comment l'esprit humain « habille ses idées et ses actes » (Paulhan, 1978 : 73).

1.4 Les aléas de la circulation

Jean Paulhan et son œuvre ont attiré l'attention des chercheurs, surtout avec le colloque de Cerisy en 1973 et la fondation de la Société des lecteurs de Jean Paulhan en 1977, mais *Le repas et l'amour* demeure un texte méconnu dont la signification paraît incertaine. L'essai est un texte paru après la mort de son auteur, ce qui complique encore son statut herméneutique. Les principales informations factuelles et confirmées à ce jour concernant *Le repas et l'amour chez les Merinas* sont colligées par Bernard Baillaud dans les *Œuvres complètes* : le texte paraît pour une première fois à titre posthume en 1970, aux éditions Fata Morgana, mais aurait bien été rédigé pendant le séjour à Madagascar. Dans une lettre à sa mère, datée du 13 juin 1909 :

J'ai fini ce soir les Repas. C'est la seconde fois que je le finis. Ça a cinquante pages. Une fois retapé j'ai envie de l'envoyer à Georges [Dumas] ou au directeur de la Revue de Paris. Ça me fera encore un article de refusé mais au moins je ne l'aurais pas envoyé à la R[evue] de Psychol[ogie] Sociale (Paulhan, 2007a : 337).

C'est Dominique Aury, après la mort de Paulhan, qui aurait remis le texte à l'éditeur. Paulhan lui-même ne l'avait pas retenu pour publication dans ses œuvres complètes en 1966. Il avait pourtant tenté de le publier dès sa création et en avait conservé au moins une copie dactylographiée. S'agit-il d'un ratage, d'un échec, qui mérite sa place dans les études littéraires parmi d'autres cas, sous le nouvel éclairage que lui donne maintenant notre propre situation de discours (Bucheli, 2020) ?

J'insiste sur ces faits qui pourraient paraître anodins, mais dans la perspective d'une sociologie herméneutique, ils ne doivent pas le rester. Qu'est-ce qui fait « œuvre » ?, voilà une autre question fondamentale, mais aussi : qu'est-ce qui « signe » une époque ? À mon sens, le texte rejeté est tout autant le signe de son époque que l'œuvre consacrée. Ernst Cassirer avait relevé certains des angles morts de l'objectivation de l'œuvre et de l'approche « époquale » (avec l'idée de *Zeitgeist*) dans les sciences humaines, pour renchérir sur les processus de l'expression, de la réception et de l'appropriation qui viennent fluidifier ce qui est de prime abord fixé dans l'attention spéculative. Qui plus est, selon lui, l'œuvre, si « achevée et équilibrée » soit-elle, « n'est et ne demeure qu'un point de passage » (Cassirer, 1991 [1942] : 203). Georg Simmel avait

aussi relevé le caractère construit des totalisations ou formalisations du récit historiographique, notamment celles qui entendent « cristalliser » une époque (voir Simmel, 2004: 145-164; Jacob, 2010: 58-59). En tous cas, cela nous ramène encore à l'expérience esthétique que nous faisons d'un objet singulier et à l'exploration de sa textualité.

En janvier 1912, Paulhan dépose deux sujets de thèse en Sorbonne: « Sémantique du proverbe, essai sur les variations des proverbes malgaches », sous la direction de Lucien Lévy-Bruhl, et « Essai d'une clarification linguistique des phrases proverbiales malgaches », sous la direction d'Antoine Meillet. Paulhan n'a jamais achevé les recherches sur le langage qui vont l'occuper dès après sa formation en philosophie et son stage de psychologie clinique. Cependant, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement avec *Le repas et l'amour*, Paulhan n'abandonne pas « la science » pour se consacrer à « la littérature ». Il n'y a pas de trajectoire linéaire de la science à la littérature ou de la littérature à la science, il n'y a pas non plus à chercher d'explication définitive de l'une chez l'autre.

Il y a cependant un intérêt soutenu dans toute l'œuvre de Paulhan pour ce qu'il appellera les paradoxes de l'esprit (confusion, omission, illusion, malentendu, mensonge, anomalie, etc.). Cela s'observe déjà dans les comptes rendus du *Journal de psychologie normale et pathologique*, dont un sur *Faits et commentaires* de Herbert Spencer, un sur la célèbre conférence « La notion de conscience » de William James, et un sur « Cerveau et pensée » d'Alfred Binet. Les questions abordées à l'époque par Paulhan touchent les études cliniques sur les troubles mentaux, les études sur le système nerveux, l'éducation, les recherches cliniques sur le somnambulisme, l'hypnose, le rêve, la mémoire et le souvenir.

Malgré que le projet doctoral n'ait pas été mené à terme, ce qui aurait assuré un tout autre destin au texte de 1909, la position de Paulhan à l'endroit des doctrines anthropologiques de son temps est claire: « leur défaut commun me paraissait tenir à ce qu'elles commencent par admettre que les primitifs sont à la fois plus semblables les uns aux autres et plus simples intérieurement que les civilisés », écrit-il (Paulhan, 1966: 77). Dans *La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs* (1925), Paulhan réfutera l'idée répandue, et présente dans les ouvrages de Spencer, de Ribot ou de Lévy-Bruhl, voulant que les « primitifs » soient incapables d'abstractions, que les langues dites « primitives » manquent de termes abstraits (voir Paulhan, 1966: 141-153). Il faut noter également que l'enquête sur les poésies populaires malgaches et *Le repas et l'amour* s'écartent des approches fonctionnalistes en ne présupposant pas l'unité et l'identité du groupe; au contraire, Paulhan le signale dès les premières lignes des deux textes, les populations malgaches sont d'origines diverses, et ce, depuis des siècles, les relations sociales y sont hiérarchisées selon des principes hétérogènes; la pratique de l'esclavage, les missions religieuses protestantes, l'exploitation et l'administration coloniale françaises en sont, et Paulhan en est très conscient. L'usage des proverbes dans la langue de tous les jours ne peut pas être indexé à une structure ou à un système symbolique stable, ni même à une « culture »; l'usage renvoie à l'événement de parole et son contexte pragmatique. Comme il l'écrira à son retour en France:

Frazer, Durkheim ni Lévy-Bruhl ne doutent que les croyances des primitifs ne soient strictement d'accord avec leurs cultes, ni leurs sentiments avec leurs actes. Une telle méthode, si on l'appliquait aux habitants de Saint-Paul-du-Var ou de Windermere, conduirait, je pense, à les considérer exactement comme les ethnographes font les Kikouyous et les Baras. Mais vivant auprès des Malgaches, c'était au contraire leurs différences, leurs écarts, leur variété et — dans l'ordre des croyances — leur scepticisme, qui me retenaient d'abord (Paulhan, 1966 : 77).

2. L'AUTORITÉ PARADOXALE DU TEXTE

Prendre ainsi en compte la complexité de l'objet et sa singularité est un travail de construction essentiel qui appartient pleinement à une sociologie herméneutique. L'essai de Paulhan qui nous intéresse pourra apparaître dans toute son originalité, et ce qui se révèle est moins la naïveté de l'apprenti anthropologue ou les privilèges du professeur de lycée à Tananarive qu'une recherche audacieuse sur le langage et son « décryptage »⁷. Mais avant d'aborder la conception paulhanienne de l'interprétation et les leçons herméneutiques plus générales qu'on peut en tirer, je vais m'attarder à certains vecteurs, certains aspects formels du texte lui-même.

2.1 L'incipit et les variations de la rhétorique scientifique

Entre autres marqueurs qui retiennent notre attention, les premières lignes : « Du peuple qui habite l'Emyrne, au centre de Madagascar, les Hovas ne furent qu'une caste, sorte de bourgeois enrichis. Au-dessus d'eux il y eut les Andriana [...] » (Paulhan, 1978 : 9). Ces lignes installent une narration bien particulière si on les compare aux publications ethnographiques de l'époque. Ces lignes se retrouvent en substance, mais modifiées, dans le premier paragraphe de l'avant-propos des *Hain-teny merinas* de 1913, cette fois suivies d'un discours plus conforme au champ scientifique.

Le texte de 1909 détonne dans l'écriture ethnographique du tournant du 20^e siècle. On peut par exemple le comparer avec l'article important de Robert Hertz intitulé « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort » et publié en 1907 dans *L'Année sociologique*. L'article de Hertz obéit à une structure simple, calquée sur la morphologie du rituel des Dayaks de Bornéo, saisie dans sa « forme typique » et selon « l'ordre même des faits », tels que compris par l'auteur avec des subdivisions compréhensibles pour un lecteur de l'Occident chrétien. On y trouve en bas de page de nombreuses références savantes, en anglais et en allemand, avec commentaire critique sur les sources. Les notes font apparaître le travail de construction ou d'élaboration scientifique des faits, y compris les comparaisons avec d'autres faits typiques dans d'autres sociétés, suivant la méthode durkheimienne. Une analyse même superficielle fait ressortir des traits remarquables absents du texte de Paulhan : une nette séparation

7. Cette perspective n'est pas en soi parfaitement nouvelle, puisque par exemple Michel Beaujour l'évoquait à propos, non pas spécifiquement du *Repas*, mais des recherches de Paulhan sur les poésies populaires malgaches (voir Beaujour, dans Bersani, 1976 : 128. Voir aussi Levy, 1990 ; Haring, 2014).

entre « représentations » ou « croyances », d'une part, et « pratiques » observables, d'autre part ; les découpages ethnogéographique et morphologique du rituel entourant la mort ; la distanciation stable et conventionnelle, marquée de multiples manières, entre l'auteur et les « notions » et « pratiques » qu'il examine et qu'il veut expliquer.

On pourra contraster le récit de Paulhan sur ce plan avec ceux d'autres pionniers de l'anthropologie sociale et culturelle moderne, bien que, comme l'a souligné déjà Augé, Paulhan lui-même fasse très peu état de ses connaissances ethnologiques (voir Augé, dans Bersani, 1976 : 18). Ce qui déroute peut-être encore davantage, ce sont les formes aphoristiques et métaphoriques de ces premières lignes :

[Les Merinas] eurent quelques idoles et pensèrent qu'un esprit, un dieu parfumé planait au-dessus d'eux : ils ne l'adorèrent pas. Leurs rois vainquirent les Malgaches voisins par la malice de leurs raisonnements et parfois par la guerre. Quand ils parlaient, le peuple entier, couvert de manteaux d'étoffe blanche ou violette, se réunissait en silence autour d'eux (Paulhan, 1978 : 9).

Et surtout, des ruptures temporelles fréquentes, très abruptes, où on passe sans transition du discours pseudo ethnographique à l'univers du conte : « Sa mère partit au marché : Rasoa prit un bol d'eau claire et se tint droite au bord du jardin. [...] » (Paulhan, 1978 : 10).

2.2 Une rancune de notre longue attente

Parmi les motifs et figures qui méritent notre attention, il y a ceux où l'expérience de pensée à laquelle nous invite Paulhan se coule dans l'écriture du futur écrivain. C'est le cas, par exemple, avec ces phrases au rythme très intriqué :

Le droit des parents, les convenances, les lois, tout paraît chez nous combiné pour réglementer étroitement l'amour. Et l'amour est alors un désir étrange et persistant, apparaissant parfois entre ces règles serrées, comme des yeux de prisonnier à travers les barreaux d'une fenêtre.

[...] il est difficile à un enfant de la bonne bourgeoisie, celle qui écrit les livres et impose la morale, d'avoir une idée simple et saine de l'amour. Il y rêvera d'autant plus qu'il en est privé. [...]

Et les conversations à la fin des repas, et la vanité enfantine des coureurs de femmes sont un souvenir du temps où nous ne savions pas encore ce que c'était et une sorte de rancune de notre longue attente (Paulhan, 1978 : 58, 59).

On n'aura pas trop de mal à trouver dans ce passage des échos du débat sur l'amour libre qui a cours en Europe, et les préoccupations plus personnelles de Paulhan à l'endroit du mariage et de sa relation avec Saloméa Prusac (Baillaud, dans Paulhan 2007a ; Ink, dans Paulhan, 2007b). Mais restons au plus près des stratégies discursives et de la poétique du texte.

Entre autres traits qui distinguent l'approche paulhanienne de celle de l'anthropologie du début du 20^e siècle, il y a l'intérêt pour les « écarts », pour la « variété » des expériences qu'offrent les interlocuteurs Merinas, un intérêt qui n'est pas tourné seulement vers leur « différence » par rapport aux Européens. Dans *Le repas et l'amour*, le

narrateur relève des expressions de l'égoïsme, de l'ingratitude, du caractère difficile; il rencontre des types sociaux comme le menteur, le médisant (voir Paulhan, 1978 : 24-27, 65). Ces observations lui permettent de tirer une conclusion provisoire sur la faculté d'ironie de la pensée malgache qui s'exprime dans les proverbes.

Il faut rappeler les choix substantiels qui orientent les recherches de Paulhan dès l'époque et qui le situent toujours à proximité sinon en dialogue étroit avec les durkheimiens : non pas les valeurs, les tabous et les symboles, mais les pratiques ou les usages. En ce qui concerne le langage, et en référence à Meillet et à Bally, dans un texte de 1912, Paulhan demandera de s'intéresser aux « nuances de la langue parlée », aux distinctions entre « langues littéraire, officielle, commune, entre la langue affective et la langue logique », les verbes qui expriment le doute, la crainte, ou bien à l'« accoutumance » des mots et au « renouvellement du style », etc. (Paulhan, 2018 V : 476).

En fait, et je le souligne puisqu'on a là un autre élément réflexif des plus pertinents pour notre discussion sur la sociologie herméneutique, la volonté première de comprendre l'« âme malgache » n'aura été finalement qu'un prétexte à une « histoire oubliée » qui lierait étroitement les actes, les sentiments, et la construction du moi (voir Paulhan, 1978 : 57-58). Le besoin qui se présentait de façon simple se complique, l'amour merina lui-même est pris dans les règles, les obligations, les contraintes, dont celles imposées par l'esclavage hova (*ibid.* : 46-49). Le langage sophistiqué du repas se prête à toutes les situations; il peut par exemple exprimer le sentiment de l'injustice (*ibid.* : 30); les dangers qui rôdent (*ibid.* : 35); les caprices (*ibid.* : 40, 70), les remords, le regret, la tristesse même dans l'amour merina (*ibid.* : 50).

2.3 La poupée sergent de ville

Je m'arrêterai un peu plus longuement sur une histoire glauque, un peu effrayante, et bizarrement intercalée dans le récit — alors que *Le repas et l'amour chez les Merinas* fourmille par ailleurs de trouvailles jubilatoires. L'histoire de la poupée est plutôt simple, linéaire, tandis que par exemple dans les *Causes célèbres*, Paulhan livrera des récits bien plus travaillés et contournés, qui opèrent des renversements de sens autrement plus engageants. Mais si l'expérience de lecture est de prime abord plus simple ici, elle est révélatrice de toute la complexité de notre objet herméneutique.

Le travail d'interprétation doit d'abord nous amener à comprendre les rapports entre microstructures stylistiques et macrostructures narratives, pour reprendre les termes de Genette (voir 1972 : 59-63). Il faut savoir que l'histoire de la poupée intervient à un moment crucial de l'essai (voir Paulhan, 1978 : 67-68), soit au premier tiers de la dernière partie. En gros, l'insertion de ce fragment crée des ruptures sur plusieurs plans et prépare l'aménagement des conclusions, forcément provisoires, de l'essai. Je ne mènerai pas jusqu'au bout cette démonstration. J'attire seulement l'attention sur quelques traits qui en font un événement structural et paradigmatique; bien entendu, devant cet élément comme devant les autres auxquels j'ai fait allusion, s'ouvre une sorte de chantier organisé autour du repérage des modes d'énonciation, des procédés littéraires, des motifs et figures, des thèmes.

Revenons à l'histoire de la poupée et sa place dans l'essai. Paulhan a établi une analogie croisée entre ce qu'il appelle la morale, l'imagination, ou « le langage du repas », et la morale de l'amour ; d'un côté, la sophistication et les complications du repas à Madagascar, et de l'autre, l'amour très contraint, plein de sentiments, en Europe. L'analogie se présente inversement dans les termes d'un amour simple et naturel chez les Mérinas, et d'un repas utilitaire, à peine théâtralisé, en Europe. Cette thèse un peu naïve, le narrateur lui-même y croit plus ou moins, elle va apparaître finalement comme très artificielle, comme un prétexte qui amène ailleurs.

En poursuivant ses recherches et son apprentissage de la langue, on sait que Paulhan va notamment montrer la sophistication du combat amoureux dans la littérature orale et la poésie populaire traditionnelle. En bonne partie à l'encontre de l'interprétation qu'en donnèrent les folkloristes du 19^e siècle, Paulhan insista non seulement sur la dimension érotique, mais poétique, performative et ludique des hainteny. Pour lui, la pratique des hainteny est une « lutte d'éloquence ». « C'est un amour intellectuel et raisonneur [...] » que met en scène le hainteny (Paulhan, 2007b : 59). Dans *Le repas et l'amour chez les Merinas* cependant, l'amour merina est défini par rapport à l'amour romantique européen, et par la négative : « Il n'y a pas, dans tous les contes merinas, qui sont nombreux et riches en aventures, un jeune homme triste parce qu'il est séparé de son amie. Il n'y a pas une jeune fille qui consente à mourir d'amour » (1978 : 45). Pourtant, il y a présence ici et là de normes spécifiques et de contraintes. On est en tous cas bien loin du fantasme libertin.

Dans cette partie du texte qui nous intéresse, Paulhan explique et illustre comment la lèpre est objet d'euphémisation à Madagascar, comme l'est la syphilis en Europe à la même époque, et ce, malgré la science. Il cherche à comprendre notamment comment des sentiments tels que la honte et le mépris se traduisent en mots, dans le discours, par le biais des dictons, des proverbes, des tournures du parler populaire qu'il cite entre guillemets dans son texte. En Europe, tout comme chez les Merinas, on aurait une maladie qui n'est pas traitée comme une maladie, mais plutôt « considérée comme une sorte de punition », « une maladie que l'on n'avoue pas » (Paulhan, 1978 : 67). De ces considérations générales livrées de manière objectivante ou distanciée, Paulhan passe sans transition à cette phrase : « J'ai vu, en France, une petite fille jouer toute seule, avec des cailloux, dans le coin d'une chambre » (*ibidem*). On entre alors dans un mode narratif. Voici le récit en entier :

J'ai vu, en France, une petite fille jouer toute seule, avec des cailloux, dans le coin d'une chambre. Sa mère, qui travaillait, tenait un autre coin avec sa machine à coudre, l'étoffe qui pendait des deux côtés, et une corbeille pleine de fils. Parfois, la fillette allait toucher à la corbeille qui lui paraissait intéressante. Sa mère lui donnait aussitôt une gifle, et elle revenait, prête à pleurer de rage. Cependant, elle imagina de prendre une de ses poupées et de la mettre à côté de la corbeille. Cette poupée, qui s'appelait Louise, lui barra le chemin ; parfois encore elle s'approchait peu à peu de la corbeille, en jouant, mais Louise lui rappelait la défense, par cela seul qu'elle était là.

Et la fillette prit l'habitude de porter Louise à côté des endroits où elle ne devait pas aller. Louise jouait son rôle de sergent de ville. Un jour la fillette toucha encore à la corbeille,

ayant oublié Louise, et reçut une gifle. Elle revint. Triste et sérieuse, et dit à une amie : « Tu vois, j'ai été battue. Voilà ce que c'est d'avoir désobéi à Louise. »

Le récit s'arrête là, et Paulhan va reprendre son argument, qui commence par un épilogue :

Ainsi les Européens ont imaginé la morale de l'amour, sans doute, pour pouvoir échapper à la syphilis, comme Louise était d'abord un moyen d'éviter la gifle. Mais la morale de l'amour, une fois constituée, a commandé à son tour ; l'on a oublié la pauvreté de son origine — et la syphilis n'est plus que la punition qui frappe ceux qui ne lui obéissent pas. Ainsi la gifle punissait de n'avoir point écouté Louise (1978 : 68).

L'emploi de l'imparfait de l'indicatif et du passé simple donne à l'histoire de cette poupée sergent de ville une valeur démonstrative : « Ainsi les Européens [...] ». Mais le ton et les enchaînements logiques sont instables, l'histoire est chargée d'une tension, voire d'une violence qu'on va retrouver notamment dans les *Causes célèbres*.

L'histoire de la poupée est aussi l'écho troublant d'un autre récit intercalé dans l'essai, une autre scène autrement cruelle et violente, soit le viol d'une petite Merina appelée Ravao, par un soldat européen (voir *ibid.* : 46-47). L'amour n'y est ni simple ni naturel, au contraire, il est extraordinairement contraint, lié à des obligations qui sont rappelées à Ravao par sa mère, et il est le lieu d'une chosification — en outre, le narrateur le spécifie, le soldat « laissa un franc à Ravao » (*ibid.* : 47). Ces deux récits-là, comme les autres récits enchâssés dans l'argument, n'ont évidemment pas exactement la même fonction ; ils constituent des étapes distinctes, avec des finalités distinctes. Il faut aussi souligner que le récit du viol apparaît sous une autre version dans un passage ambivalent d'une lettre à son père Frédéric Paulhan, en juin 1908 (Paulhan, 2007 : 191) : « Les histoires qui sont les plus intéressantes c'est parfois difficile de les raconter. En voilà une qui est arrivée à un de mes amis, Garot [...]. Il voulait avoir une fillette de 11 ans qui était près de chez lui. Il va voir les parents et ils consentent volontiers [...]. » Le récit se poursuit de façon analogue, mais, au contraire de ce qui se trame dans *Le repas et l'amour*, on a dans cette lettre une reproduction de la réduction colonialiste, avec des Malgaches qui n'auraient « aucune idée des questions sociales », pas d'« idées morales actives ». Des recherches supplémentaires dans les archives seraient nécessaires pour éclairer cette lettre au père. À titre d'hypothèse, on peut penser que le fils entendait confirmer son propre engagement civique ou moral, témoigner de sa droiture, alors que Saloméa Prusac insistait pour le mariage. Le texte de 1909, au-delà de l'ambivalence, ouvre sur bien autre chose : il y a décentrement du jugement, la sexualité malgache est elle aussi contrainte ou obligée en raison d'une situation imposée, les sentiments amoureux se compliquent. L'écriture est l'occasion d'un engagement littéraire, et d'une difficile négociation avec des savoirs autres.

Revenons à l'histoire de la poupée. Sur le plan des modes d'énonciation, il apparaît que le narrateur a été témoin d'une scène qui s'est déroulée dans un passé indéterminé ; il écrit : « J'ai vu [...] ». Pourtant, l'histoire de la poupée sergent de ville n'est pas non plus la simple relation d'une scène dont il aurait été le spectateur ; le narrateur sait certaines choses, par exemple le nom de la poupée ; et il connaît des habitudes de la

petite fille, il sait qu'elle s'approche parfois d'endroits où elle ne doit pas aller ; il a aussi entendu ce qu'elle dit un jour à une amie. On est dans la chambre et on n'y est pas. Ce jeu avec le témoignage, le pacte autobiographique et l'indécidabilité de la situation d'énonciation sont des procédés qu'on va retrouver souvent dans l'œuvre de Paulhan, ce sont même des traits caractéristiques de son univers fictionnel.

Sur le plan des procédés qualifiés ordinairement de « littéraires », outre le jeu de l'imparfait et du passé composé, outre la personnification du jouet de l'enfant⁸, je remarque aussi la polysémie du verbe : par exemple, la mère qui « tenait » un coin de la chambre, et la poupée Louise qui « barra » le chemin de l'enfant, comme dans le vocabulaire militaire, qui n'est pas exactement celui du récit ethnographique.

Le personnage du sergent de ville, qui renvoyait à une fonction bien réelle sous la Restauration et le Second Empire, entre 1829 et 1870 environ, on le sait, est un personnage abondamment caricaturé dans l'imagerie et la culture populaires. Ce n'est pas par accident que le narrateur qualifie ainsi la poupée. Mais on peut se demander si l'histoire de la poupée sergent de ville a une réalité clinique, dont Paulhan aurait été témoin pendant son stage par exemple, ou une réalité plutôt sociologique à ses yeux, plus générale... Ou encore, serait-ce une pure affabulation pour assurer la poursuite d'une expérience de pensée ?

En poursuivant dans cette veine, il faut relier l'histoire de la poupée au discours social sur l'éducation. L'idée d'« éducation intellectuelle », nécessaire, à l'époque moderne, selon ses propres termes, pour contrer le désordre médiatique et favoriser l'autonomie et la compréhension, apparaît dans un compte rendu que fait Paulhan dans le *Journal de psychologie normale et pathologique* en 1904. L'idée orientera la revue critique *Le Spectateur* (1909-1914) à laquelle contribue Paulhan, revue dont la page couverture annonce : « Observations et essais sur l'intelligence dans la pratique et dans la vie quotidienne ». Paulhan connaît aussi les travaux de pédologie pour lesquels l'enfant est un être *sui generis*, avec une psychologie distincte de celle de l'adulte. Sans doute, le châtiment corporel, même la gifle, qui ont fait l'objet de débats dans la société française depuis au moins la Révolution et qui ont nécessité les interventions du législateur (à l'école par exemple), appartiennent pour Paulhan à un monde « passé » ou en tous cas qui doit être « dépassé ». Dans un entretien, Paulhan rappelle en effet comment ses parents « étaient au courant de la morale de leur temps » et qu'il ne se souvient pas « d'avoir reçu une seule gifle » (Paulhan, 2018 IV : 446). L'histoire de la poupée sergent de ville, aussi étrangement intercalée dans le récit pseudo ethnographique, apparaît donc bien comme le lieu d'une expérience de pensée, une réflexion à la fois sur la contrainte sociale et sur les illusions du langage ordinaire.

8. Il ne s'agit pas exactement de ce que Winnicott a appelé un « objet transitionnel » (Winnicott, 1951), puisqu'ici l'enfant a atteint l'âge de la parole, mais on y trouve, je crois, ce que la psychanalyse décrira comme un processus d'identification et d'organisation de la personnalité. Par ailleurs, le récit pourrait aussi être un rappel du poème de Baudelaire, *Le joujou du pauvre* ; en effet, plus loin, alors qu'il veut étayer son argument sur les actes positifs et les actes sentimentaux, Paulhan écrit : « Un enfant riche qui a tous les jouets qu'il désire considère les jouets d'une manière positive. Un enfant pauvre [...] » (1978 : 60). (Je remercie Gaëlle Étémé d'avoir porté ce poème de Baudelaire à mon attention.)

3. UNE HERMÉNEUTIQUE RÉFLEXIVE

Les opérations herméneutiques auxquelles je me suis prêté, en puisant dans la sociologie de la littérature, l'histoire des idées, la poétique ou la sociocritique, s'étendent à l'ensemble des procédés formels qui font du texte un objet singulier, avec ses dimensions complexes, tantôt scientifiques et philosophiques, tantôt littéraires. Allons voir maintenant quelles propositions générales on peut en tirer sur le plan de la théorie herméneutique. Ces considérations générales se situent, comme je l'ai annoncé au tout début, dans le sillage de l'expérience esthétique du texte et de la réflexivité herméneutique.

Il est certain que les thèmes de l'expression et de la satisfaction du désir sont centraux dans l'œuvre paulhanienne et on en trouve des signes dans le *Repas et l'amour*. Il y a aussi ces procédés qui induisent une expérience de lecture particulière. Ainsi Paulhan nous interpelle et montre la « science des paroles » malgache appliquée à tout un chacun. Par exemple, après avoir relaté les dictons malgaches associés à la nourriture, dans lesquels « chaque mets est le symbole d'un désir, d'une impression, d'une de toutes les choses que l'on rencontre pendant la vie », il écrit : « Et tout ce que nous pouvons attendre de nos parents et de nos amis, sans doute, est aussi incomplet et pauvre que du lait sans crème » (Paulhan, 1978 : 24, 25). L'ethnographe interpelle l'écrivain, qui à son tour nous interpelle.

Dans les récits de Paulhan, comme l'a vu Jean-Yves Tadié, le rôle du narrateur lui-même est de « lire les signes ». Un événement semble s'imposer, mais il demeure caché, et cette lacune fondamentale en quelque sorte « organise le récit » (Tadié, dans Bersani, 1976 : 43). Bien d'autres aspects de la poétique paulhanienne seraient à souligner, qui concordent avec les aspects logiques de la théorie du langage de Paulhan, et sa conception de la littérature.

Cet objet complexe que constitue *Le repas et l'amour chez les Merinas* n'est pas qu'un prétexte pour mettre à l'épreuve une sociologie herméneutique ; Paulhan en effet et son œuvre sont, je crois, d'un grand intérêt pour l'histoire des sciences humaines et les débats épistémologiques qu'elle entraîne, et, comme je vais le montrer, il a lui-même explicité les bases d'une science herméneutique. L'« objet convenu » dans les sciences de l'esprit telles que pensées par Dilthey nous entraîne avec Paulhan vers d'autres objets qui n'entreront dans le répertoire de la science que plus tard.

Paulhan n'est évidemment pas le seul dans son camp à l'époque, où on cherche à décloisonner l'expérience littéraire. Paulhan remet aussi en question l'autorité et la prééminence du texte, ce qui est un autre des paradoxes de cet intransigeant défenseur de la littérature, voire de la République des lettres, que fut Jean Paulhan. Il valorise non seulement les formes expérimentales de l'avant-garde artistique, les fables, les faits divers et les lieux communs du parler ordinaire, mais aussi bien les productions culturelles et les formes d'expression non occidentales — la poésie populaire et la « science des paroles » malgaches, évidemment, et je pense aussi à la façon dont il mobilise Nagarjuna, Lie-tseu ou Al Junayd, pour les faire cohabiter avec Martinet ou Hjelmslev, dans *Le don des langues* (Paulhan, 1990).

La sociologie herméneutique peut alors interpréter l'essai de 1909 différemment et l'intégrer à une nouvelle série signifiante, pour le considérer du point de vue par exemple d'une sociologie du discours dont les champs rhétoriques ont éclaté, ou une sociologie de la connaissance ou une anthropologie cognitive où l'expérience de pensée s'accompagne de toutes les ressources de l'expression et de la représentation. La sociologie herméneutique peut examiner des objets aussi divers que le sentiment de honte, ou la gêne éprouvée pour une langue qu'on ne possède pas, ou le désir empêché, ou le mot incompris, etc. Notre lecture de Paulhan force l'attention à l'expérience et à l'événement de langage, l'attention au singulier. Le dialogisme particulier du texte de 1909 désigne une dialogicité plus large à laquelle le siècle va nous familiariser, soit le pluralisme des voix et des discours, la pratique du collage et de la citation, la réécriture, la transposition. Et cela concerne les problématiques actuelles de la construction et de la représentation du soi.

Je rappelle brièvement la position qui est la sienne dans le court article de 1907 auquel j'ai fait allusion plus haut, « L'imitation dans l'idée du moi ». Dans cet article, la dimension langagière, dialogale et interactive de la construction identitaire est centrale. Paulhan s'intéresse au rêve, aux sensations internes (dites encore organiques, ou cénesthésiques), aux conversations, aux raisonnements par lesquels s'affirme une « personnalité » (voir Paulhan, 1907 : 275-276). Il constate la banalité de ce phénomène par lequel s'affirment les représentations du moi lorsqu'elles sont combattues par des sensations nouvelles ou différentes. Il dit en somme que nous affirmons notre personnalité avec des sensations, des idées, des raisonnements qui sont en nous et que nous savons étrangers ; le moi ne se connaît lui-même comme une personnalité que s'il s'oppose à ce qui n'est pas à lui. Et ces sensations, ces images internes, ces idées ou ces théories ne lui apparaissent comme vraiment siennes que lorsqu'elles apparaissent comme étrangères ou lorsqu'elles sont combattues. Comme si le moi avait besoin pour se poser, pour être connu de nous, qu'un élément étranger nous heurte et nous choque.

Cette conception un peu impressionniste du moi est ancrée non pas tellement dans une des théories de l'imitation qui avait cours à l'époque, celle de Gabriel Tarde par exemple, mais davantage dans ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie et une pragmatique du langage. Ce qui frappe, c'est aussi son caractère relationnel, agonistique ou dialogique. Ces considérations entraînent Paulhan à soutenir que pour se représenter son moi, son esprit tout entier, pour le juger, on doit pouvoir changer les rôles. On doit pouvoir s'imaginer être un autre. Ainsi on « habille » nos impressions, nos sentiments d'un « costume étranger » (Paulhan, 1907 : 279). Il ajoute, pour souligner encore la présence de ce travail sur les configurations sensibles et signifiantes, que « Toutes les idées du moi veulent dire que nous sommes, quoi qu'il en semble, quelqu'un comme les autres » (*ibidem*). Ce qui sous-entend une expérience de l'altérité médiatisée notamment par le langage. Disant cela, Paulhan se situe évidemment dans la lignée de Spencer tout autant que celle de James pour contester la notion abstraite, rationaliste, de personne. En poussant à la limite cette conception relationnelle, Paulhan nous demande aussi d'admettre que la personnalité puisse être construite sur

des abandons, des transferts, des projections anthropomorphiques ; il cite longuement pour appuyer son propos des extraits du journal intime d'Henri-Frédéric Amiel : « abandon et reprise de soi, tel est le jeu de la vie intérieure » ; « j'ai même été animal et plante, tel animal donné, tel arbre présent » (Paulhan, 1907 : 281).

L'idée du moi est « comme une limitation, une restriction pratique de notre vie mentale, dont elle exprime l'insuffisance. Primitivement un sentiment est un sentiment, une idée est une idée et rien de plus [...]. Pour que l'idée ou le sentiment nous apparaissent nôtres, il faut qu'ils se heurtent à quelque chose d'étranger sur quoi ils se modèleront » (*ibidem*). Ces thèses philosophiques se retrouvent dans les dernières lignes du *Repas*, sous une forme aphoristique et étrangement allégorisée :

Un désir n'est, après tout, qu'un instinct mieux connu.

Et cela montre aussi toute la souplesse et la richesse avec lesquelles l'homme peut habiller ses idées et ses actes. « Tu dois recevoir, dit une parole chinoise, tes idées comme des enfants et tes désirs comme des hôtes. » Mais il est des hôtes à qui nous donnons un palais où le soleil brille chaque jour d'une autre sorte sur les tapis dans les glaces — et d'autres que nous logeons dans une maison de pierres sèches, où viennent le vent et la pluie du dehors (1978 : 73).

Assurément, ces lignes demanderaient à elles seules un autre chantier herméneutique. Paulhan écrit « Cela montre aussi », mais je crois pour ma part que c'est plutôt cela montre « enfin » ; car c'est là il me semble où nous entraîne tout le texte. Ce sont à la fois les idées et les actes qui sont « habillés ». Il est remarquable que le texte se termine sur la question du « désir », mais pour montrer sa dimension collective et non pas purement personnelle ; ainsi, « mieux connaître » le besoin ou l'instinct permettrait d'exprimer plus et mieux le désir ? On sait que Paulhan a appris le chinois et songé à partir en Chine avant d'accepter un poste à Madagascar. Il y a là un feuilletage assez dense, un intertexte qui ne se dévoile pas facilement.

Il y a par ailleurs chez Paulhan lui-même une herméneutique réflexive telle qu'on peut l'attendre dans le champ des sciences humaines. Dans le *Traité du ravissement*, rédigé en 1935 et qui prépare en quelque sorte la réflexion plus poussée, mais sans être achevée, des *Fleurs de Tarbes*, Paulhan expose très succinctement sa « méthode de décryptage ». Il identifie les diverses sortes de « chiffres » auxquels on peut l'appliquer, puis les phases du décryptement : on commence par entrer dans un vocabulaire particulier, puis on découvre un paradoxe, un « secret », secret qui a trait à l'exercice de la pensée et à l'expression langagière dans ce qu'elles ont pour Paulhan de plus fondamental (voir Paulhan 2018 V : 324). La pragmatique du langage est exprimée de façon essentiellement paradoxale, et un peu décevante du point de vue des philosophies contemporaines, en retournant constamment « mot », « idée » et « chose » l'un ou l'une contre l'autre.

Paulhan parvient par là au constat de l'universalité de la condition herméneutique, mais cela n'entraîne pas chez lui un vague « interprétationnisme » (Thouard, 2011 : 8). En effet, le décryptage tel qu'il l'entend est « la méthode même de toute recherche scientifique » ; il y a bien pour lui une herméneutique générale, qui peut s'appliquer à

la littérature, comme à d'autres configurations, d'autres modes d'expression (voir Paulhan, 2018 V : 320-323). La technique de décryptement est celle de toute conscience (voir Paulhan, 2018 V : 382).

Contre l'étroitesse de la recherche dans les sciences de la nature, contre le resserrement du champ scientifique que Paulhan a personnifié sous les traits du physicien William Thompson (Lord Kelvin), le décryptage selon lui met en évidence « ces autres découvertes que nous faisons en nous, contre nous » (Paulhan, 2018 V : 410-411). On a donc bien chez Paulhan une herméneutique réflexive, qui a des extensions directes dans les sciences humaines.

Paulhan s'est préoccupé sérieusement du « rôle de l'intelligence », chez les professionnels et ceux qu'on appellera les « intellectuels », et aussi sur le plan social ou civique dans les débats avec Julien Benda au sein de la NRF, ou avec sa participation à la politique culturelle du Front populaire de 1936-1938 (Cornick, 1995). Il faut surtout rappeler les questions qui étaient au cœur de la revue *Le Spectateur* et à travers lesquelles Paulhan entend éclairer « la raison qui sait classer et situer l'intelligence même » (Paulhan, 2018 V : 146-147). C'est-à-dire que l'observation et l'interprétation reconstituent une règle active, une attitude pratique, la matière propre à exercer le langage et à lui donner tout son jeu ; « il n'est pas de sens qui ne soit exercice », « allusion », « retours », « insinuations » (Paulhan, 2018 V : 362).

Pour illustrer d'une autre façon cette dimension réflexive, et cette approche synthétique de la question de l'intelligence dans le monde moderne chez Paulhan, je citerai son *Introduction* à Giovanni Vailati. À propos de l'expérience consistant à découvrir une absurdité ou une opinion idiote derrière un discours par ailleurs « parfaitement enchaîné, cohérent, logique », Paulhan écrit :

L'expérience suppose [...] qu'il existe, soit en deçà de la logique ou au-delà, un art de conduire sa pensée, et précisément une *grammaire des idées*, exactement comme il existe une grammaire des mots et des phrases. De cette grammaire des idées, personne ne peut dire que nous ayons la connaissance claire. Du moins en avons-nous suffisamment conscience pour nous sentir gênés et comme hérissés, toutes les fois qu'elle est violée (2018 V : 164. Souligné dans l'original.).

En poursuivait la lecture de ce texte rédigé par Paulhan en 1953, on comprend qu'il y a en filigrane tout un débat sur les tâches et les instruments de la philosophie, notamment dans ses rapports aux connaissances scientifiques, mais aussi dans ses rapports au discours social et à l'usage du langage dans la vie quotidienne.

Déjà dans le *Traité du ravissement*, l'ensemble du champ herméneutique apparaît dans sa forme logique ; le paradoxe et le décryptage sont identifiés comme microcosmes de toute réflexion littéraire (voir Paulhan, 2018 V : 347-348), mais sachant que les découvertes et les innovations les plus audacieuses de la personne experte, écrivain ou poète, concernent toujours la conversation, la réflexion, la pensée communes (voir Paulhan, 2018 V : 331). La littérature n'est que cette configuration où le jeu des signes, le retranchement, l'oubli de la trivalence du langage se passe « doublement » ; la découverte littéraire est comme une répétition de l'événement, de l'apprentissage, de l'appli-

cation de la parole, une autre « provocation » de la condition langagière (Paulhan, 2018 V : 364).

Un autre point nodal, sur le plan logique, de cette herméneutique spéculative ou réflexive chez Paulhan tient à ce qu'il appelle l'expérience de la « considération », ou le monde de la considération, soit le moment où l'observateur sait qu'il participe à la chose observée, où sujet et objet, esprit et langage, etc., cessent d'être tenus pour opposés (voir Paulhan, 2018 V : 378-379, 390). Pour Paulhan, tel qu'il l'expliquera par exemple dans une lettre à Maurice Nadeau, il n'existe pas de « lois de l'expression », on ne peut pas « connaître les sentiments ni assister à la pensée des hommes comme de l'extérieur ». Il n'y a pas d'observation pure, mais « des conduites, un jeu de reflets et de glaces montrant constamment dans le langage le reflet même du mouvement par quoi nous l'approchons » (voir Paulhan, 1990 : 163, 263-276).

Les découvertes de Paulhan demeurent fragiles, elles reviennent souligner encore la trivalence du langage, et s'il s'aventure vers l'identification de traits universels du langage et de l'expression, et donc de la pensée ou de l'imagination communes (voir Paulhan, 2018 V : 396-398), il est sans doute plus prudent ou sceptique que Durkheim dans cette voie.

CONCLUSION

Pour conclure, je vais d'abord récapituler les quelques traits plus généraux de la sociologie herméneutique que j'ai tenté de dégager.

- a) Complémentarité des méthodes et des objets sémiotiques. Les configurations examinées sont dotées de propriétés formelles dont l'analyse doit rendre compte.
- b) Expérience esthétique et immanence du matériau. L'analyse nécessite une lecture attentive, active, orientée pragmatiquement.
- c) Niveaux d'analyse proches et lointains, entrelacés. L'interprétation met en relation des configurations distinctes qui soulèvent des enjeux herméneutiques distincts.
- d) Situation de discours et axiologie. Outre ses principes de problématisation, de construction et d'argumentation, la sociologie herméneutique s'inscrit dans une situation de discours qu'elle doit expliciter.

Je voudrais enfin souligner en quoi un récit pseudo ethnographique peut permettre de reconsidérer notre situation de discours et les conditions dans lesquelles nous envisageons la sociologie. L'herméneutique de l'objet complexe qu'est *Le repas et l'amour chez les Merinas* permet d'intégrer le texte de 1909 à une nouvelle série d'expressions objectivées, série dans laquelle l'essai de Paulhan apparaît comme précurseur, et qui, à certains égards, le rapproche d'une situation de discours contemporaine, la nôtre. Du point de vue d'une sociologie de la connaissance et d'une rhétorique élargie, l'interprétation fait un retour sur l'histoire des sciences humaines et ses rendez-vous manqués, puis contribue à la réflexion sur les enjeux actuels de l'écriture scientifique et le pluralisme des voix. Cette herméneutique renvoie à l'intérêt grandissant pour l'écriture et la rhétorique dans les sciences ; elle renvoie aux perspectives critiques

sur les situations coloniales et postcoloniales et leurs incidences sur les savoirs; enfin, l'analyse s'inscrit dans un vaste mouvement de réflexion sur la recherche-création.

On peut ainsi repérer dans l'œuvre de Paulhan — comme sans doute chez Leiris, ou Bataille, et ailleurs dans les mouvements de l'avant-garde artistique du début du 20^e siècle (voir Clifford, 1988: 22-23, 52-54, 117-151) — des schèmes et des propositions qui deviendront courants dans le pragmatisme, la nouvelle critique et le post-structuralisme. Et, d'un intérêt tout particulier pour mon propos, le texte de 1909 embrasse déjà une réalité du discours plus large que celle des lieux communs, pour rejoindre la question de la production et de la circulation du sens, soit l'ancrage des jeux de langage dans les pratiques sociales, la nécessité et à la fois la contingence du signe dans l'espace social, par-delà les « fétiches » de la différence culturelle (voir Milne, 2006: 62-63). Cela a des conséquences importantes sur la façon dont nous abordons l'expression culturelle, aussi bien que, plus largement, l'interprétation des pratiques et des relations sociales (voir Alexander, 2004: 550; Gilroy, 2010: 183, 256, 327; Straw, 2010; Straw, 2005).

Paulhan s'est élevé contre les thèses savantes sur la « mentalité primitive ». Il a apprécié la polysémie des proverbes et leurs usages dans la vie quotidienne merina, et la valeur esthétique des créations verbales au moment où elles lui semblaient ne devoir survivre que chez quelques vieillards et dans les livres. Il est vrai que, dans le texte de 1909, les tensions ou dimensions conflictuelles de son séjour et les difficultés d'apprentissage de la langue, qui apparaissent bien par exemple dans son journal et dans sa correspondance, sont tenues en suspens. On y relève entre autres ce préjugé tenace voulant que les coutumes comme les joutes oratoires et l'usage des proverbes dans la vie quotidienne appartiennent au passé et soient vouées à disparaître. Mais Paulhan reconnaît dans les poésies populaires malgaches une « science des paroles », qui l'entraîne dans une exploration toujours plus poussée de la pensée et de son expression. Le thème du « désir empêché » ou « contrarié » plaçait Madagascar et l'Europe sur le même plan. Quelques années après son séjour malgache et la publication des *Hainteny merinas*, il conclut que l'expérience de cet art particulier qu'est la joute verbale chez les Merinas nous ramène à un « trait essentiel de tout art » : un ébranlement, capable de révéler « chaque événement de l'esprit » (Paulhan, 1966: 96).

RÉSUMÉ

L'article porte spécifiquement sur un essai méconnu, de nature à la fois ethnographique, philosophique et littéraire, intitulé *Le repas et l'amour chez les Merinas*, et rédigé par Jean Paulhan pendant son séjour à Madagascar. Dans une première section, je fais valoir la pertinence et la complexité de cet objet particulier pour une sociologie herméneutique. Dans une deuxième section, j'indique quelques-uns des vecteurs d'interprétation possibles appliqués à cet objet, en m'attardant à certains éléments textuels. Dans la troisième et dernière section, en m'appuyant en partie encore sur l'œuvre de Paulhan, j'avance des propositions plus générales concernant l'approche interprétative dans les sciences humaines et notamment sa dimension réflexive.

Mots clés: Littérature, expérience, écritures créatives, axiologie, Jean Paulhan (1884-1968).

ABSTRACT**Understanding a complex object: On the interpretation of a pseudo-ethnographic narrative by Jean Paulhan**

This article focuses on a little-known essay of an ethnographic, philosophical and literary nature, *Le repas et l'amour chez les Mérimas* (The dining and amorous customs of the Merinas), written by Jean Paulhan during a sojourn in Madagascar. I start by arguing that Paulhan's narrative, as singular and complex as it is, is particularly relevant from the perspective of a hermeneutical sociology because of its complex uniqueness. I then focus on specific textual elements of the narrative to identify possible vectors of interpretation. In a third and final section, I draw on Paulhan's work to advance some general propositions about an interpretive approach for the humanities, in which reflexive thinking plays an important role.

Key words: Literature, experience, creative writing, axiology, Jean Paulhan (1884-1968)

RESUMEN**Hermenéutica de un objeto complejo. En torno a un relato pseudo etnográfico de Jean Paulhan**

Este artículo se centra específicamente en un ensayo poco conocido, de carácter etnográfico, filosófico y literario, titulado *Le repas et l'amour chez les Merinas* (La comida y el amor entre los merinas), escrito por Jean Paulhan durante su estadía en Madagascar. En una primera sección, aquí discuto acerca de la relevancia y la complejidad de este objeto, en particular para una sociología hermenéutica. En una segunda sección indico algunos de los posibles vectores interpretativos aplicados a este objeto, centrándome en algunos elementos textuales. En la tercera y última sección, apoyándome en parte nuevamente en la obra de Paulhan, presento algunas propuestas más generales acerca del enfoque interpretativo en las ciencias humanas y, en particular, su dimensión reflexiva.

Palabras clave: Literatura, experiencia, escrituras creativas, axiología, Jean Paulhan (1884-1968).

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, J. C. (2004), « Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy », *Sociological Theory*, vol. 22, n° 4, p. 527-573.
- ALEXANDER, J. C. et P. SMITH (1998), « Sociologie culturelle ou sociologie de la culture? Un programme fort pour donner à la sociologie son second souffle », *Sociologie et sociétés*, vol. 30, n° 1, p. 107-116.
- AMOSSY, R. (2006), « Argumentation, situation de discours et théorie des champs: l'exemple de *Les hommes de bonne volonté* (1919) de Madeleine Clemenceau Jacquemaire », *CONTEXTES* [En ligne], 1.
- ANGENOT, M. (1989), *1889: un état du discours social*, Montréal, Le Préambule.
- ARAEEN, R. (2000), « A New Beginning: Beyond Postcolonial Cultural Theory and Identity Politics », *Third Text*, n° 50, p. 3-20.
- BAETENS, J. (1991), « Jean Paulhan et le discours analogique », *L'Esprit créateur*, vol. 31, n° 2, p. 30-38.
- BARTHÉLEMY, C. (dir.) (2014), *La littérature selon Jean Paulhan*, Paris, Classiques Garnier.
- BAZIN, L. (1995), « L'École des Langues orientales et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 139, n° 4, p. 983-996.
- BERSANI, J. (dir.) (1976), *Jean Paulhan le souterrain*, colloque de Cerisy, Paris, Union générale d'éditions.
- BERTHELOT, J.-M. (1998), *L'intelligence du social*. Paris, P.U.F.
- BERTHELOT, J.-M. (1996), *Les vertus de l'incertitude*. Paris, P.U.F.
- BESNARD, P. (2003), « Durkheim critique de Tarde », in *Études durkheimiennes*, Genève, Librairie Droz, p. 65-86.

- BHABHA, H. K. (1994), *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge.
- BLEICHER, J. (1980), *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BOUDON, R. (1999), « La rationalité axiologique: une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 1, p. 103-117.
- BROWN, R. H. (1997), « New Roles for Rhetoric: From Academic Critique to Civic Affirmation », *Argumentation*, vol. 11, no 1, p. 9-22.
- BUCHELI, V. (2020), « Le cas Victor Segalen. À propos de deux mises à l'écart successives », *CONTEXTES* [En ligne], n° 27.
- BUDOR, D. et W. GEERTS (dir.) (2004), *Le texte hybride*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle. [En ligne].
- CASSIRER, E. (1991 [1942]), *Logique des sciences de la culture*, trad. J. Carro avec la collab. de J. Gaubert, Paris, Cerf.
- CLIFFORD, J. (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- COLL. (1969), *La Nouvelle Revue Française. Jean Paulhan, 1884-1968*, numéro spécial, 17^e année, n° 197.
- CORNICK, M. (1995), *Intellectuals in History: the NRF under Jean Paulhan, 1920-1940*, Amsterdam, Rodopi.
- CÔTÉ-FOURNIER, L. (2015), « "Là où est le pouvoir, les mots passent invisibles": le pacte de lecture de Jean Paulhan », *Tangence*, n° 107, p. 13-31.
- CULBERT, J. (1998), « Slow Progress: Jean Paulhan and Madagascar », *October*, n° 83, p. 71-95.
- DESCOMBES, V. (2006), « Philosophie des représentations collectives », *History of the Human Sciences*, vol. 13, n° 1, p. 37-49.
- DESCOMBES, V. (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- DIEUDONNÉ, J. (2001), *Les récits de Jean Paulhan*, Paris, Honoré Champion.
- DOUGLAS, M. (1979), « Les structures du culinaire », trad. P. Bolo et C. Fischler, *Communications*, n° 31, p. 145-170.
- ESCOBAR, A. et E. RESTREPO (2010), « Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, p. 83-95.
- FAUBLÉE, J. (1984), « Les études littéraires malgaches de Jean Paulhan », *Journal des africanistes*, vol. 54, n° 1, p. 79-83.
- GALLERANI, G. M. (2016), « L'essai dans le roman et un cas exemplaire d'hybridation générique, l'essai fictionnel », *Acta fabula*, vol. 17, n° 2, n.p. [En ligne].
- GENETTE, G. (1972), *Figures III*, Paris, Seuil.
- GILROY, P. (2010 [1993]), *L'Atlantique noir: modernité et double conscience*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam.
- HAMEL, J.-F. (2015), « Émanciper la lecture. Formes de vie et gestes critiques d'après Marielle Macé et Yves Citton », *Tangence*, n° 107, p. 89-107.
- HARING, L. (2014), « Jean Paulhan's Research in Oral Literature », *Cahiers de littérature orale*, n° 75-76, n.p. [En ligne].
- HEBEY, P. (1992), *La Nouvelle Revue Française des années sombres, 1940-1941*, Paris, Gallimard.
- INGOLD, T. (2010), « The Man in the Machine and the Self-Builder », *Interdisciplinary Science Reviews*, vol. 35, n° 3-4, p. 353-364.
- JACOB, L. (2010), « Simmel épistémologue: entre criticisme, dialectique et herméneutique du fragment », in CÔTÉ, J.-F. et A. DENAULT (dir.), *Georg Simmel et les sciences de la culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 55-65.
- JUDRIN, R. (dir.) (1986), *Jean Paulhan et Madagascar, 1908-1910*, Cahiers Jean Paulhan, 2, Paris, Gallimard.
- KARMIS, D. (2013), « Skinner contre Gadamer? Deux contributions à une herméneutique de la différence », in GIROUX, D. et D. KARMIS (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 201-236.
- LACROIX, M. (2006), « Une éclatante discrétion: Jean Paulhan et le pouvoir dans les lettres », *Tangence*, n° 80, p. 101-123.

- LEVY, K. (1990), « From Duality to Triplicity: The Multidimensional Undertaking of Jean Paulhan », *Symposium*, vol. 44, n° 3, p. 180-190.
- MAAZOUZI, D. (2015), « Ethnocritique. Des racines et des ailes du postcolonial », in DAVID, A.-M. et P. POPOVIC (dir.), *Cahier Figura*, vol. 38, p. 53-63.
- MACÉ, M. (2012), « Paulhan : Rejoindre une forme », *Fabula-Lht*, n° 9, n.p. [En ligne].
- MACÉ, M. (2010), « Rejoindre une phrase, s'y poursuivre », *Itinéraires*, n° 1, p. 87-98.
- MARCHETTI, A. (2002), « Jean Paulhan et les *hainteny* merina : à la source de la poésie et de la pensée », in ISSUR, K. R. et V. Y. HOOKOOMSING (dir.), *L'océan Indien dans les littératures francophones*, Paris, Éditions Karthala, p. 237-248.
- MBEMBE, A. (2010), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.
- MILNE, A.-L. (2006), *The Extreme In-Between. Jean Paulhan's Place in the Twentieth Century*, Londres, Maney Publishing.
- MILNE, A.-L. (2003), « Food for Thought : ethnographie et rhétorique selon Jean Paulhan », *Littérature*, n° 129, p. 107-123.
- MILNE, A.-L. (2001), « Placing the Commonplace : Translation according to Jean Paulhan », *Palimpsestes*, n° 13, p. 129-139.
- MUCCHIELLI, L. (1998a), *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris : La Découverte.
- MUCCHIELLI, L. (1998b), « Aux origines de la psychologie universitaire en France (1870-1900) », *Annals of Science*, vol. 55, n° 3, p. 263-289.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2000), « Le "je" méthodologique : implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, vol. 41, n° 3, p. 417-445.
- OTTINO, P. (2002), « Agir et parler dans les campagnes Mérina des années soixante », *Social Anthropology*, vol. 10, n° 2, p. 123-158.
- PASSERON, J.-C. (2006 [1991]), *Le raisonnement sociologique*, nouv. éd., Paris, Albin Michel.
- PAULHAN, J. (2018), *Œuvres complètes*, vol. IV et V : *Critique littéraire*, édition établie, préfacée et annotée par B. Baillaud, Paris, Gallimard.
- PAULHAN, J. (2007a), *Lettres de Madagascar, 1907-1910*, édition établie, présentée et annotée par L. Ink, Paris, Éd. Claire Paulhan.
- PAULHAN, J. (2007b [1913]), *Les hain-teny merinas*, Paris, Geuthner.
- PAULHAN, J. (2006), *Œuvres complètes*, vol. I : *Récits*, édition établie, préfacée et annotée par B. Baillaud, Paris, Gallimard.
- PAULHAN, J. (2005 [1970]), *Le repas et l'amour chez les Merinas*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana.
- PAULHAN, J. (1990), *Les fleurs de Tarbes ou La Terre dans les Lettres*, édition augmentée, établie et présentée par J.-Cl. Zylberstein, Paris, Gallimard.
- PAULHAN, J. (1966), *Œuvres complètes*, vol. II : *La marque des lettres*, suivi de *Le poids du sanctuaire* par R. Judrin, Paris, Le Cercle du livre précieux.
- PERELMAN, C. (2012 [2002]), *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, 2^e éd., Paris, Vrin.
- PÉREZ, C.-P. (dir.) (1999), *Jean Paulhan : Le Clair et l'obscur*, actes du colloque, Paris, Gallimard.
- PETITAT, A. (2006), « Fiction, pluralité des mondes et interprétation », *A contrario*, vol. 4, n° 2, p. 85-107.
- PONZANESI, Sandra (2012), « The Color of Love: Madamismo and Interracial Relationships in the Italian Colonies », *Research in African Literatures*, vol. 43, n° 2, p. 155-172.
- POPOVIC, P. (2011), « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n° 151-152, p. 7-38.
- PRIVAT, J.-M. (2015), « Ethnocritique. Signes de naissance », *Cahier Figura*, n° 38, p. 27-42.
- RAMAMONJISOA, P. (2005), « L'étranger prisonnier : écueils d'une traduction passive en situation (post) coloniale », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 18, n° 2, p. 71-88.
- RAND, R. (2014), « À propos de Clef de la poésie de Jean Paulhan : Lettre à Laure Depretto », *Poésie*, vol. 147, n° 1, p. 87-94.
- RAZAFIMAHATRATRA, F.-X. (2008), « De l'exil à la nostalgie au travers de la littérature malgache », *Études océan Indien*, n° 40-41, p. 161-186.

- RICŒUR, P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1985), *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil.
- ROBERT, Y. (2013), « Allouma et Le Horla : Textes miroirs et colonialisme chez Maupassant », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 28, n° 1, p. 44-59.
- SAID, E. (1993), *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1993.
- SAPIRO, G. (1999), *La guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard.
- SCARPA, M. (2014), « Dialogisme », in GLINOER, A. et D. SAINT-AMAND (dir.), *Le lexique socius*. Chaire de recherche du Canada sur l'histoire de l'édition et la sociologie du littéraire. [En ligne.]
- SELIM, M. (2018), « Une anthropologie critique à l'ère de la globalisation ? », *Journal des anthropologues*, n° 152/153, p. 215-227.
- SIBREE, J. (1883), « The Oratory, Songs, Legends, and Folk-Tales of the Malagasy [Continued] », *The Folk-Lore Journal*, vol. 1, n° 9, p. 273-279.
- SIMMEL, G. (2004 [c1916-1918]), *La forme de l'histoire et autres essais*, trad. et préf. de K. Winkelvoss, Paris, Le Promeneur.
- SIMONIN, A. (2008), *Les éditions de Minuit, 1942-1955*, nouv. éd., Paris, Institut mémoires de l'édition contemporaine.
- STOLER, A. L. (1997), « Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia », in STOLER, A. L. et F. COOPER (dir.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, p. 198-237.
- STRAW, W. (2010), « The Circulatory Turn », in Crow, B., M. Langford et K. Sawchuk (dir.), *The Wireless Spectrum: The Politics, Practices and Poetics of Mobile Media*. Toronto University Press.
- STRAW, W. (2005), « Les voies du mouvement culturel », *Sociologie et sociétés*, vol. 37, n° 1, p. 197-215.
- SYROTINSKI, M. (1998), *Defying Gravity: Jean Paulhan's Interventions in Twentieth-Century French Intellectual History*, New York, SUNY Press.
- THOUARD, D. (dir.) (2011), *Herméneutique contemporaine : comprendre, interpréter, connaître*, Paris, Vrin.
- TISSEAU, V. (2018), « Au creux de l'intime. Familles et sociabilités de l'entre-deux à Madagascar pendant la période coloniale (1896-1960) », *Annales de démographie historique*, n° 135, p. 113-140.
- TRUDEL, É. (2007), *La Terreur à l'œuvre : théorie, poétique et éthique chez Jean Paulhan*, Vincennes, Presses universitaires de Vincennes.
- VERDIER, Y. (1969), « Pour une ethnologie culinaire », *L'Homme*, vol. 9, n° 1, p. 49-57.

Actualité sociale et politique de la sociologie herméneutique



Dégradation mimétique et crise narrative

L'expérience publique à l'épreuve des récits (anti)complotistes

LAURENCE KAUFMANN

Université de Lausanne
laurence.kaufmann@unil.ch

CÉDRIC TERZI

École des hautes études en sciences sociales
cedric.terzi@ehess.fr

FABIENNE MALBOIS

Haute école de travail social et de la santé
Lausanne (HETSL-HES-SO)
fabienne.malbois@hetsl.ch

I. AVANT-PROPOS. LE RÉVEIL DE LA GRANDE PEUR¹

ENTRE JUILLET ET AOÛT 1789, DES RÉVOLTES PAYSANNES sans précédent sont suscitées par la rumeur d'un « complot des aristocrates », qui tenteraient de fuir hors de France avec tout l'or du royaume afin d'engager des mercenaires sanguinaires et les envoyer raser les villages, démolir les récoltes « du tiers état » et rétablir la monarchie absolue (Lefebvre, [1988] 1932). En déclenchant les émeutes dites de la « Grande Peur » dans tout le pays, cette gigantesque « fausse nouvelle » incite les paysans à rejoindre le mouvement révolutionnaire plus citoyen initié par la réunion des États généraux. Le pouvoir phénoménal de cette rumeur, qui va susciter le pillage et la destruction des châteaux, des abbayes ou des prieurés par des paysans apeurés munis de pelles et de fourches, nous invite à réfléchir à plusieurs éléments, trop souvent délaissés dans les réflexions sur les complots. D'une part, les rumeurs de complot ne peuvent guère être expliquées par des traits de personnalité ou des déterminants cognitifs internes, en

1. Nous remercions vivement nos relecteurs anonymes ainsi que le comité de rédaction de la revue *Sociologie et sociétés*, en particulier son directeur Stéphane Moulin, pour leurs commentaires, critiques et conseils avisés. Cet article a été soutenu par le FNS [subside n° 196185].

l'occurrence la violence archaïque des paysans. En effet, elles manifestent d'abord et avant tout un rapport social, celui de la soumission politique et de l'exploitation économique des « petits » par les « grands » dont ils attendent respect, protection et subsistance. D'autre part, les rumeurs de complots se diffusent d'autant mieux dans des sociétés fracturées ; à la fois symptômes et sources de la division sociale, elles tendent alors à exprimer les émotions de peur ou de défiance que le Nous des petits, des travailleurs et des exploités nourrissent à l'égard de Eux, les riches et les nantis, qui multiplieraient les stratégies occultes, les mensonges et les manipulations pour Nous faire taire.

Entre mars 2020 et mars 2021, c'est aussi la « grande peur » de la trahison des puissants qui semble balayer les réseaux sociaux. En pleine pandémie, les rumeurs de complot et les fausses nouvelles, rebaptisées « théories du complot » et « *fake news* », semblent envahir un espace public dépeuplé et une vie politique exsangue. Les appels à l'éveil et à la résistance se multiplient, ainsi que la dénonciation d'une « manipulation » à grande échelle des élites, qui cherchent à « soumettre l'humanité à un nouvel ordre mondial ». Comme le met en scène le pseudo-documentaire *Hold Up*², la crise sanitaire pousserait à son paroxysme le combat sans merci entre les « dieux », qui maîtrisent les technologies transhumanistes, et les « losers », les « inutiles », dont ils voudraient se débarrasser. C'est une « guerre de classe », une « troisième guerre mondiale », un « holocauste » qui vise à se débarrasser des « 3 milliards de gens dont les riches n'ont plus besoin ». Si « nous ne réagissons pas tout de suite », suggère *Hold Up*, « nous sommes foutus ».

On le voit, à plus de 200 ans d'intervalle, les rumeurs de complots ont un dénominateur commun : elles manifestent non la vérité des faits mais la réalité d'un rapport social qui revêt la forme archaïque d'un combat, sinon d'une lutte à mort, entre les forces du bien et du mal³. Malgré leurs similitudes, ces deux rumeurs de complot se distinguent néanmoins par un trait essentiel. Les rumeurs de la Grande Peur sont survenues dans un contexte dans lequel l'espace public au sens moderne du terme est encore en voie de constitution. En revanche, les rumeurs autour de la pandémie prennent place dans des espaces publics en principe démocratiques dans lesquels l'enquête collective sur les problèmes à résoudre et les réponses à adopter devrait permettre à un public de se constituer et de développer sa capacité d'action (Dewey, 2003 [1927] ; Cefaï et Terzi, 2012). Une telle enquête est, en principe, guidée par la vérité, conçue non comme une « propriété substantielle » mais comme l'horizon normatif vers

2. BARNÉRIAS, P. (réalisateur). (2020), *Hold Up. Un film citoyen*, [en ligne], <<https://tprod.fr/project/hold-up/>>, consulté le 29 novembre 2022.

3. L'on retrouve donc bien ici les traits du complotisme que relève Taïeb (2010) : l'idée que le cours de l'histoire est produit par des causalités intentionnelles, qu'elles soient personnelles (p. ex., Soros, Hilary Clinton, etc.) ou catégorielles (p. ex., les juifs, les migrants, les élites, etc.). Assidus et sans pitié, ces groupes malintentionnés fomenteraient sans relâche et dans l'ombre des projets de domination et d'asservissement des populations. Un des autres traits du complotisme est la surgénéralisation du doute et de la défiance, qui dissout la logique potentiellement juridique de l'accusation publique, pour se réfugier dans le seul registre fantasmatique, confiné et privatif, du soupçon systématique. Voir également le livre de référence de Poliakov (1980).

lequel tend toute exploration fondée en raison (Tiercelin, 2021 : 66). Or, c'est justement la revendication d'une enquête qui lance ou justifie la plupart des rumeurs ou des « théories du complot » contemporaines. C'est le cas de *Hold Up*, qui débute par ces mots :

Ce film avait pour objectif de répondre à une absence manifeste d'informations sur la pandémie, comme aux incohérences nombreuses et inquiétantes des personnes chargées de gérer cette crise.

Aucune enquête sur l'origine du virus.

Aucune enquête sur le scandale de l'étude frauduleuse du Lancet, destinée à « couler » l'hydroxychloroquine. (...)

Aucune enquête sur les dégâts causés par des mesures pourtant historiques (confinements, masques obligatoires, distanciation sociale, couvre-feu, etc.) (...)

Pourquoi ? Face à ce silence médiatique, nous avons décidé d'arrêter nos productions en cours pour tenter de répondre à des questions.

C'est dire que l'appel à enquêter, loin d'être monopolisé par les « anticomplotistes », est explicitement revendiqué par leurs adversaires. Cette observation est rarement faite par les sociologues. Elle rend pourtant problématique le maniement tranché et surtout *a priori* de l'opposition entre rationalité et irrationalité — rappelons qu'un front quasi uni de défenseurs des institutions politiques, médiatiques et scientifiques a reproché aux « énerguènes », aux « exaltés » et aux « hurluberlus » qui ont fait le film leur défiance, leur mépris et leur haine « toxiques » envers les autorités⁴. D'où le parti pris épistémologique sur lequel s'adosse notre propre enquête : nous ne nous engouffrons pas dans cette opposition, qui nous semble délétère, et nous n'y choisissons pas notre camp. Nous nous proposons plutôt d'appréhender cette montée en symétrie comme une caractéristique propre à la constitution du « complotisme » en tant qu'enjeu politique, et donc comme un phénomène à analyser. Plus précisément, en adoptant une démarche de sociologie herméneutique, nous nous efforcerons de comprendre les effets de cette montée en symétrie sur les médiations narratives de l'expérience publique. Pour ce faire, il nous faut brièvement revenir sur la configuration normative des espaces publics démocratiques. Une telle configuration est censée pacifier, on va le voir, l'affrontement brutal entre les « petits » et les « grands » en le transformant en une relation conflictuelle mais néanmoins délibérative.

II. INTRODUCTION. RETOUR SUR L'ESPACE PUBLIC

La dissolution des repères de la certitude

Si toute collectivité, qu'elle soit nationale, transnationale ou internationale, fixe ses repères du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal, du possible et de l'impossible, du normal et du pathologique, ou encore du juste et de l'injuste, c'est uniquement dans les sociétés démocratiques que ces repères deviennent l'objet d'une délibération collective (Lefort, 1986). En rejetant les « garants méta-sociaux » qui

4. DELAFOI, F. (29 novembre 2020), « Hold-Up. Un coup de force complotiste », *Le Temps*, [en ligne], <<https://www.letemps.ch/societe/holdup-un-coup-force-complotiste>>, consulté le 29 novembre 2022.

étaient au principe du pouvoir monarchique, la démocratie, dit Lefort (1986: 29), « s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude ». En dissociant le Pouvoir, la Loi et le Savoir, la politique démocratique ouvre l'espace d'une indétermination illimitée, celle des fondements ultimes de la légitimité, de la justice et de la vérité.

Tout collectif implique une part d'« imagination instituante », celle qui permet à des individus hétérogènes et séparés les uns des autres de se représenter en tant que membres d'un même collectif (Castoriadis, 1975). Cela étant, les collectifs modernes sont encore plus imaginés que les autres. Contrairement aux collectifs d'interconnaissance qui consistent en des liens personnels et des relations en face à face, ils reposent sur des rassemblements à distance et des relations indirectes que seuls des discours, des récits et des images partagés peuvent constituer et maintenir (Anderson, 1983). Sans de telles médiations, les sociétés modernes ne pourraient pas relever le pari, improbable mais nécessaire, qui leur est constitutif: construire un monde commun entre des « égaux » et ouvrir un espace de réciprocité dans lequel des êtres dissemblables peuvent agir ensemble et trouver la juste distance qui, tout à la fois, les lie et les sépare (Arendt, 1972 [1954]).

L'épreuve du tiers

Le projet démocratique, nécessairement « inachevé », est donc celui de l'autodétermination des orientations et des fins collectives dans un espace public de justification et de délibération que déploient « les hommes-désormais-entre-eux » (Habermas, 1978 [1962]; Baker, 1990). Normativement parlant, l'espace public permet à la collectivité de réfléchir, au double sens de « représenter » et de « discuter », les repères de la vie en commun aussi bien que les conflits qui la divisent. Résorbant la « corporéité du social » qu'assurait le mode de totalisation théologico-politique propre à l'Ancien Régime, l'invention de la démocratie fait du pouvoir « un lieu vide », qui ne peut être ni incorporé ni approprié par des individus ou des groupes particuliers (Lefort, 1986). C'est à partir de ce lieu vide que se développent les conflits sociaux, les désaccords irréductibles et les intérêts divergents.

Si l'on suit Lefort, la vie démocratique implique l'« institutionnalisation du conflit », ainsi que sa mise en forme narrative et politique dans un espace public ouvert au jugement. Pour ne pas dégénérer en purs rapports de force, les conflits doivent se déployer sous un regard tiers, celui du jugement public. C'est grâce à ce regard tiers et à l'épreuve de publicité qu'il implique que le conflit social et politique prend la forme civique et pacifique d'un conflit des interprétations. Une fois homologuées la relativité des institutions et l'autonomie des règles collectives, seul un travail d'interprétation et de configuration narratives est à même d'assurer « l'auto-intelligibilité » de la société. La société moderne a ainsi remplacé, dit Lefort, « la parole du pouvoir » par « le pouvoir de la parole »: c'est cette dernière qui doit pallier l'absence des instances extra-sociales (Dieu, la Nature, etc.) qui assuraient le maintien des sociétés traditionnelles. Grâce à ce travail d'auto-interprétation, la consécration de la société comme étant désormais

le seul cadre ontologique de l'existence collective devient psychologiquement et politiquement viable.

Du point de vue normatif, le citoyen démocratique est donc par excellence un *homo interpretans*, un être potentiellement réflexif qui cherche à donner un sens à ce qui arrive et à ce qui lui arrive en puisant dans le répertoire plus ou moins explicite et pluriel des repères impersonnels dont dispose sa communauté d'appartenance (Michel, 2017). Encore faut-il que ce travail d'auto-interprétation individuel et collectif soit à même de soutenir l'enquête démocratique sur les orientations de la vie en commun. En effet, pour qu'une enquête publique ait lieu, il faut que les dynamiques narratives qui animent l'expérience publique permettent aux membres de la collectivité de s'y rapporter de manière suffisamment distante et réflexive. Pour cela, il faut que l'interprétation des événements qui comptent pour la communauté donne prise à une pluralité de déclinaisons narratives. C'est du moins l'hypothèse que nous allons développer dans les lignes qui suivent.

Intrigue et récit : plaider pour une pensée des médiations

Tout comme l'expérience vécue, ce « mélange d'agir et de pâtir, d'action et de souffrance qui constitue la trame même d'une vie » (Ricoeur, 2008 : 268), l'événement, par exemple celui du 11-Septembre ou de la pandémie, est une histoire à l'état naissant, une histoire qui demande à être racontée, bref une « histoire potentielle » (Ricoeur, 1986). C'est à la ressaisie et à la « mise en intrigue » de ces histoires potentielles que procèdent, pour Ricoeur, les trois mimésis au cours desquelles événement et récit vont se croiser et se nourrir mutuellement. Le premier moment de « préfiguration » renvoie à la pré-compréhension familière et pratique de l'événement et donc à la saisie de la structure pré narrative, des ressources symboliques et des interprétants internes qui lui confèrent une première lisibilité. Le processus de « configuration » effectue une synthèse des éléments hétérogènes, informes, chaotiques et dissonants, et les réinscrit dans une totalité intelligible qui leur attribue en retour un rôle et une place dans une histoire potentielle. Ce « prendre ensemble » permet de transformer la succession de multiples éléments hétérogènes en une configuration synthétique, tout à la fois schématique et ouverte. Si l'on suit Ricoeur, ce processus de configuration est une « mise en intrigue » : il dessine les places à partir desquelles peuvent être énoncés des paroles, des témoignages et des récits intelligibles, identifie les figures susceptibles de se voir imputer une « responsabilité causale » dans le déroulement d'une situation et délimite les actions qui pourraient être menées ainsi que la « responsabilité politique » qui incombe aux agents qui en sont chargés. Il désigne également le sujet individuel ou collectif que l'événement est susceptible d'affecter ou de concerner et évalue si l'événement est heureux ou malheureux (Quéré, 2006). Enfin, la « refiguration » marque le retour au monde de l'agir et du pâtir, dans lequel elle ouvre un champ de pratiques, esquisse un environnement dans lequel divers publics peuvent se projeter et dans lequel, idéalement, ils pourraient habiter et épanouir, dit Ricoeur (1986), leurs « pouvoirs les plus propres ».

Si la mise en intrigue est le « laboratoire du jugement », dit Ricoeur, c'est parce qu'elle donne une place essentielle au public et à sa faculté de juger : le travail de mise en forme et de mise en sens qu'elle a permis prend vie dans l'acte d'appropriation et de refiguration que lui réserve le public. Cet acte d'appropriation est nécessairement pluriel. Lieu de rencontre entre l'interprétation et l'expérience, l'herméneutique et la phénoménologie, l'événement mis en intrigue a la profondeur de tous les points de vue possibles qu'il pourrait susciter. Vu et interprété à plusieurs, dit Bimbenet (2018 : 424), l'événement est public en son être : il est « gonflé par tout ce que j'aurais pu voir ou qu'un autre aurait pu voir à ma place » et c'est pour cela qu'il peut faire l'objet d'un commentaire ou d'une enquête permanente.

L'effondrement mimétique

Bien que l'expérience individuelle et collective, les événements et les actions humaines soient en principe des « œuvres ouvertes », plurivoques et en attente d'interprétations nouvelles, elles peuvent néanmoins être étouffées, le cercle de la mimésis devenant alors un « cercle vicieux » (Ricoeur, 1986). L'imposition univoque d'une seule interprétation, la redondance entre un réel déjà pré-interprété et son explicitation narrative, ou encore l'éclipse de la compréhension par des explications causales sont autant de moyens de court-circuiter le processus ouvert et pluriel de mise en intrigue et d'empêcher toute activité de réappropriation. Dans ce cas, l'imagination interprétative tourne court : elle cède la place à une dynamique mimétique dégradée ou pathologique, synonyme de répétition, de récitation, de rumination, de ressassement ou de ressentiment, qui bloque toute enquête herméneutique. Une fois l'interprétation bridée et les médiations qui la structurent court-circuitées, l'activité interprétative se réduit à la quête soupçonneuse d'un sens latent, caché, qu'il s'agirait de déchiffrer en allant derrière le masque des apparences et les oripeaux mystificateurs du pouvoir (Michel, 2017). Dégringolant ainsi l'arc herméneutique, une telle posture supprime l'écart, l'espace de jeu pluriel qui permet à la mise en intrigue de se déployer en plusieurs versions narratives.

C'est bien la pluralité interprétative qui permettent la mise en intrigue et la régulation politique du conflit des interprétations qui est actuellement mise à mal par la polarisation croissante de l'espace public, scindé en deux par un déni des médiations dont le fossé entre « complotistes » et « anti-complotistes » est un symptôme. Lesdits « complotistes » mènent des accusations qui se situent hors des institutions et refusent de valider les distinctions, fondationnelles dans une démocratie, entre le Pouvoir, la Loi et le Savoir. Or, si ces distinctions se confondent et se perdent, le conflit se désinstitutionnalise et se brutalise. Quant à l'« anticomplotisme », il utilise le « complotisme » comme un terme d'accusation qui disqualifie la critique, dissuadant ainsi les citoyens de lancer des enquêtes, de demander des réponses et d'interroger les récits fournis par les institutions politiques, médiatiques ou scientifiques. « Complotisme » et « anticomplotisme » sont ainsi les deux termes symétriques d'un dispositif d'accusation polémique, voire polémologique. La conséquence de ces accusations mutuelles, de cet affrontement manichéen est de dissoudre la position tierce, potentiellement critique, d'un public de citoyens.

C'est ce que nous allons tenter de montrer en procédant en plusieurs étapes. Dans un premier temps, nous reviendrons sur la sociogenèse du « complotisme » comme étant un des problèmes fondamentaux des sociétés modernes, notamment au moment où, avec le 11-Septembre, la critique publique est vue comme une menace pour l'unité collective nécessaire pour ressortir vainqueurs de « la guerre contre le terrorisme ». Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur la conception a-relationnelle du « complotisme » : ce dernier, une fois réifié en une série de « théories du complot », en une addition de croyances et de récits erronés, fait constamment l'objet d'un traitement statistique visant à objectiver les « attributs » cognitifs ou sociologiques desdits « complotistes ». De fait, cette a-relationnalité n'est qu'apparente. La catégorie obscurantiste des « complotistes » émerge grâce à son vis-à-vis, la catégorie éclairée des « anticomplotistes », dans une relation circulaire qui favorise le circuit court de l'accusation mutuelle plutôt que la mise à l'épreuve du tiers. Enfin, dans un troisième temps, nous montrerons que la pandémie et la « guerre contre le virus » ont ravivé une configuration binaire de l'espace public, incitant les médias généralistes à recourir hâtivement au terme de « complotisme » pour discréditer les questions qui n'entrent pas dans leur horizon narratif. En conclusion, nous reviendrons sur la dégradation mimétique qui caractérise l'(anti)complotisme, entendu comme conflit irréductible qui oppose les « complotistes » et les « anticomplotistes ». Dans cet affrontement, l'espace public en tant que lieu pacifié du conflit des interprétations se trouve littéralement désaffecté pendant que les coulisses, elles, sont réinvesties d'un pouvoir occulte et extraordinairement incivil.

III. RETOUR AUX SOURCES

L'horizon de la terreur

Universel quand il revêt la forme morale et archétypale d'un combat entre la lumière et les ténèbres, l'imaginaire du complotisme prolifère néanmoins plus aisément dans certains contextes historiques. C'est tout particulièrement le cas du contexte social et politique dans lequel les sociétés démocratiques modernes ont émergé, un contexte marqué d'emblée par la hantise des complots auxquels les édifices encore fragiles de l'ordre nouveau ne sauraient résister (Münch, 2011). Le régime de la Terreur (1793-1794) qui s'impose peu après la Révolution de 1789 est à cet égard révélateur : il cherche, dans un « retour du refoulé » totalitaire, à éliminer tous conflits et divisions, rétablissant par la force le « régime de l'Un » et les « repères de la certitude » que l'idéal démocratique visait précisément à révoquer (Lefort, 1986). C'est dans ce contexte que naît le terme de « terrorisme », dans sa double acception : celle d'un régime de Terreur, d'un terrorisme d'État qui poursuit sans merci les voix dissidentes, et celle du terrorisme issu de la société civile, qui vise à créer un climat d'insécurité afin de déstabiliser l'ordre établi⁵. Sous ces doubles auspices, la politique se dégrade en polémologie mais

5. Rey, A. (éd.) (2018), « Terrorism », *Robert historique de la langue française*.

aussi en thérapeutique : elle vise à réunir les forces sociales encore saines pour éliminer les éléments corrompus, les « comploteurs » malfaisants qui charrient la désunion et menacent le corps social.

Du point de vue d'une sociologie herméneutique, le fait que l'épisode de la Terreur, l'invention de la notion de terrorisme et la hantise des complots apparaissent en même temps que l'invention de la société démocratique n'est guère étonnant. Après tout, ils prennent place dans une société qui ne dispose pas encore des médiations tierces à même de garantir l'exploration réfléchie de la tension proprement politique entre l'un et le multiple, le tout et ses parties, la cité et ses membres. En septembre 2001, en revanche, la configuration antagoniste de l'espace public que déclenche la « guerre contre le terrorisme » se caractérise par le rejet des médiations — des médiations dont, pourtant, elle dispose bel et bien.

Une scène inaugurale : quand l'indice et le symbole ne font qu'un

Scène inaugurale de la « guerre contre le terrorisme », l'effondrement des tours jumelles du World Trade Center à New York, le 11 septembre 2001, introduit une configuration binaire de l'espace public, scindé entre « complotistes » et « anticomplotistes ». La retransmission mondiale de cette tragédie par le direct télévisé n'est pas une représentation plus ou moins fidèle d'une réalité qui lui serait extérieure. Elle est irrémédiablement tissée dans la trame de l'événement au déroulement de laquelle elle contribue, que ce soit pour les personnes directement impliquées dans la situation et qui s'y réfèrent immédiatement pour comprendre ce qui leur arrive et agir en conséquence (p. ex., employés pris au piège des tours jumelles, autorités chargées de coordonner les secours, membres du gouvernement), ou pour l'ensemble des spectateurs qui assistent, sidérés, à la catastrophe. Les « mises en visibilité » télévisuelles de l'événement enchaînent et fusionnent les éléments constitutifs de la situation en une configuration compacte, encore renforcée par leur répétition en boucle⁶. S'imposant d'emblée comme tenant lieu de réel, ces mises en visibilité déclinent leur régime identificatoire et fusionnel sur deux axes complémentaires. D'une part, l'effondrement des tours en direct donne prise à l'expérience fusionnelle d'un peuple-uni-comme-victime en incorporant indistinctement les occupants invisibles qu'elles englobent et la puissance perdue de la nation américaine. D'autre part, le direct télévisé assure, et cela sans faire de détour par une mise en intrigue, une robuste synthèse ou même une fusion de l'hétérogène, notamment en montrant la continuité sans accroc entre l'impact des

6. Nous adoptons la distinction opérée par Marie-José Mondzain (2015) entre « image » et « mise en visibilité ». La mise en visibilité désigne les manières de montrer qui « incorporent » ce qu'elles figurent, c'est-à-dire qu'elles saturent l'espace de ce qui est susceptible d'être vu, compris et dit au sujet de ce qu'elles donnent à voir, au point de prétendre « parler d'elles-mêmes ». En revanche, les « images » « incarnent » leur référent : elles indiquent à celles et ceux qui les regardent que ce qu'elles leur donnent à voir est voué à demeurer « infigurable », ouvrant ainsi un espace pluraliste qui permet des regards critiques.

avions et la chute des tours, l'intrication de la cause et de son effet, indissociablement unis par un lien indiciel⁷.

La mise en (sur)visibilité d'un avion sur le point de percuter les tours jumelles atteste ainsi de la factualité d'un événement proprement indicible aussi bien que du traumatisme collectif qu'il a généré. Progressivement, l'incorporation visuelle de la tragédie s'impose comme le point focal d'une cérémonie au cours de laquelle s'institue une communauté morale et politique fusionnelle « en guerre contre le terrorisme ». Autrement dit, la monstration en boucle de ces mises en visibilité, doublée du rappel constant à l'unité (*United we stand*), modifie progressivement leur statut sémiotique. Au départ traces *indicielles* d'une réalité prise sur le vif, elles finissent par tenir lieu de *symboles* de la violence de l'attaque armée dont l'Amérique est victime. L'effet de présence et de présentification d'un événement impensable fait place à un effet de sens, l'effondrement tragique devient métonymique. Le « voir ensemble » devient un « devoir agir ensemble » au sein d'une communauté morale, voire religieuse, dont les contours sont réitérés par le grand récit de la croisade mondiale qu'il s'agit de mener « contre les forces du mal ».

La force de la *préfiguration*, saturée de visibilité, et de la *refiguration* décisionnelle du champ d'action et du type de collectif auxquels elle va donner forme, notamment l'implémentation du *Patriot Act* et le déploiement des forces armées en Afghanistan puis en Irak, est telle qu'elle court-circuite la médiation d'une véritable *configuration* narrative. Celle-ci a été entravée par la *préfiguration* et la *refiguration* d'un monde en guerre. La puissance identificatoire des mises en visibilité et la performativité de l'action militaire désamorcent toute problématisation et mise en intrigue de la situation. Symbole devenu indice et indice devenu symbole, l'événement parle pour ainsi dire de lui-même. Devant une telle évidence, demander une enquête sur ce que tout un chacun a vu de ses propres yeux paraît incongru. Cela revient d'emblée à se mettre à l'écart de la communauté des « membres de bonne foi » — une communauté unie, indissociablement, dans l'attestation factuelle du déroulement de la tragédie et dans l'identification morale à ses victimes. En pareilles circonstances, la proposition de mettre la situation en intrigue — c'est-à-dire de la configurer en une forme intelligible (*accountable*) qui permette de repérer les défaillances qui l'ont rendue possible et d'identifier la pluralité des responsabilités qu'elle engage — ne peut qu'apparaître comme menaçante. C'est pourtant une telle mise en intrigue que vont réclamer les « 9/11 Advocates ».

Des questions sans réponse

C'est dans un univers compact et saturé que prennent pied les familles des victimes du 11-Septembre, en particulier les quatre femmes de traders tués dans les tours jumelles

7. Dans la sémiotique de Peirce, les manières indicielles de faire signe établissent, entre le « représentamen » et son « objet », une continuité et une contiguïté du genre de celles qui unissent le pas à la trace qu'il laisse dans la neige, ou le feu à la fumée. Dans le cas qui nous intéresse, la simple mise en visibilité d'un avion sur le point de percuter les tours jumelles signifie désormais l'effondrement tragique qui lui a succédé en tant que métonymie du 11-Septembre. Sur la sémiotique de Peirce, voir Peirce, C. S. (1978), *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil.

qui se sont fait connaître comme les «9/11 Advocates». Pour ces dernières, la nécessité de comprendre ce qui s'est réellement passé n'est pas soluble dans l'exigence de faire corps avec une communauté morale et politique. Pour ces veuves, mettre de l'ordre dans la multitude d'éléments factuels disponibles, faire le tri entre leurs aspects incompatibles et tirer au clair les chaînons manquants qui ont permis un tel désastre sont autant d'activités qui relèvent d'un enjeu existentiel. D'inclination républicaine, dotées d'un fort capital économique, culturel et social, elles vont pourtant devoir se battre pour que le gouvernement de G. Bush accepte l'institution d'une commission indépendante.

En tentant de rassembler les informations éparpillées, elles se rendent vite compte qu'il est impossible de faire tenir ensemble les éléments dont elles disposent, de les mettre bout à bout (*connecting the dots*). C'est ainsi que prend forme une série de questions, notamment à propos de la vulnérabilité incroyable de la nation américaine au matin des attaques⁸. Du travail des experts, elles n'attendent ni des révélations fracassantes ni l'écriture d'un récit tenant lieu de version officielle et définitive de l'événement. Tout au contraire, elles conçoivent leur revendication de responsabilité (*accountability*) au double sens de la description et de la moralité, comme un enjeu de « mise en intrigue » : élucider ce qui s'est passé, en mesurer les conséquences et en identifier les responsables⁹. Elles veulent que le détour critique par une enquête indépendante donne à l'histoire du 11-Septembre une forme responsabilisée (*accountable*) — c'est-à-dire intelligible, compréhensible et disponible pour une pluralité de perspectives et une multitude de récits. Des mères de famille pourraient s'y installer afin de raconter à leurs enfants le déroulement de la tragédie au cours de laquelle leurs pères avaient disparu. Des victimes pourraient s'y référer afin de poursuivre en justice les responsables d'institutions dont les défaillances avaient mis en péril la vie des citoyens états-uniens qu'elles étaient censées protéger. Des journalistes pourraient le déployer afin de mettre en perspective l'actualité de la vie politique intérieure aux États-Unis, mais également leur engagement dans la reconfiguration géopolitique internationale. La liste de ces récits, places et relations possibles pourrait être allongée indéfiniment, redonnant ainsi profondeur et densité à la complémentarité et au conflit des interprétations de l'événement.

8. Se remémorant son état d'anxiété à la veille de son premier témoignage devant la Commission conjointe du Congrès sur le renseignement, Kristen Breitweiser rappelle les questions qui hantaient les familles de victimes du 11-Septembre et qui conduisirent les «9/11 Advocates» à réclamer l'institution d'une commission indépendante: «Nous ne savions pas pourquoi notre nation avait été si vulnérable au matin des attaques. Pourquoi des avions de chasse n'avaient pas été mobilisés à temps pour intercepter les quatre avions de ligne détournés. Pourquoi les protocoles d'évacuation des tours jumelles n'avaient pas été suivis. Pourquoi les pirates de l'air ont-ils pu transporter des armes illégales comme des cutters et des bombes lacrymogènes dans les avions? Pourquoi les terroristes d'Al-Qaïda qui préparaient une attaque n'avaient pas été arrêtés alors même qu'ils étaient surveillés par nos services de renseignements?» (Breitweiser, 2006: 101).

9. Comme le dit une d'entre elles, c'est précisément «l'incapacité à relier les points» (*a failure to connect the dots*) que la communauté du renseignement invoque pour expliquer son échec à déjouer les attentats.

Mais l'imaginaire guerrier préfiguré dans une expérience sidérante et aussitôt refigurée par l'engagement de la « guerre contre le terrorisme » a institué un ordre clos sur lui-même. En effet, si les « 9/11 Advocates », à force de ténacité et de conviction, sont parvenues à contraindre le gouvernement à instaurer une commission d'enquête en novembre 2002, elles ont finalement dû se rendre à l'évidence : aussi indépendante soit-elle, une institution ne peut garantir, à elle seule, un espace public pluraliste. Le récit lisse et compact que publie la commission en 2004 ne répond aucunement aux questions qui étaient à l'origine de l'enquête. Interrompant, de guerre lasse, leurs activités en janvier 2005, les « 9/11 Advocates » laissent derrière elles un site internet en jachère autour d'une rubrique centrale : « *Questions sans réponses* » (traduction libre)¹⁰.

Une mythologie manichéenne

La clôture de l'enquête publique sur le 11-Septembre n'est pas seulement une fin de non-recevoir. Elle manifeste le processus au cours duquel la demande citoyenne d'une enquête va progressivement être ressaisie comme le signe d'une défaillance morale ou cognitive, celle d'une posture « complotiste » — une posture qui consiste à se mettre en retrait par rapport à la collectivité politique et à se défier de ses institutions. C'est bien cette disqualification infamante qui va jeter de l'ombre sur les questions posées par les « 9/11 Advocates » — des questions restées sans réponse et vainement réitérées par les membres des familles assistant aux auditions de la commission. Dans bien des cas, l'énoncé est resté le même ; en revanche, l'énonciation et sa portée pragmatique ont été profondément modifiées. D'une part, pour les « 9/11 Advocates », la réitération des mêmes questions, restées lettre morte, a généré une perte de confiance dans la possibilité même qu'il y ait du répondant du côté des institutions politiques, judiciaires et médiatiques. D'autre part, pour les institutions publiques, la simple répétition des questions est devenue, à elle seule, l'indice d'un soupçon illégitime entravant la conduite de la guerre contre le terrorisme, questions qu'elles finiront de guerre lasse par taxer de « complotistes ».

Se sont ainsi forgés un système de places binaire, un affrontement manichéen qui a rendu intenables la position tierce d'un public d'enquêteurs et la posture interprétative qui lui est corrélative. Interpellés en tant que victimes potentielles d'une violence sans merci, pris en tenailles par une politique de la peur qui en appelle à leurs instincts de survie et à leur sens de la loyauté, les citoyens se sont trouvés dans l'incapacité de se constituer en un public pluriel. Au contraire, ils ont été enrôlés dans une guerre dont le déroulement les a forcés à choisir leur camp. À rebours de l'idéal démocratique, le conflit irréductible entre la communauté-des-victimes et la communauté-des-coupables a dépluralisé et dé-figuré le débat public. Il a désinstitutionnalisé le conflit et réinstauré les repères de la certitude, une certitude qui se nourrit du ressassement et

10. 9/11 Family Steering Committee For the 9/11 Independent Commission, « Unanswered Questions », [en ligne], <<https://www.911independentcommission.org/unanswered-questions/>>, consulté le 1er décembre 2022.

du ressentiment d'une communauté unie pour venger des victimes auxquelles chacun de ses membres est fantasmatiquement enjoint de s'identifier.

En « vitrifiant » le sens de l'événement et en le transformant en un signal laconique, indiscutable, surgi dans le présent et sans aucune trace de l'histoire qui l'a produit, le récit du 11-Septembre a pris une tournure mythologique¹¹. Une telle mythologie dresse les tréteaux d'un combat moral entre la lumière des justes et la conspiration des ténèbres, écrasant dans le même mouvement l'écart politique qui est censé séparer une mise en intrigue et la diversité des récits possibles que celle-ci permet de configurer et de refigurer. Cette préfiguration mythologique et éminemment morale de « ce qui nous arrive » conduit à une forme de dégradation mimétique de nos espaces publics — dégradation qu'atteste, depuis deux décennies, l'essor de l'imaginaire peu imaginatif et étonnamment symétrique qui nourrit l'affrontement sans merci des « complotistes » et des « anti-complotistes »¹².

IV. LA CONSTRUCTION DU « COMLOTISME » COMME CONFLIT IRRÉDUCTIBLE

Une hétéro-désignation infamante

La dégradation du 11-Septembre en une guerre des interprétations a contribué de manière décisive à la construction du « complotisme » comme étant un des problèmes majeurs de nos espaces publics contemporains. L'enjeu politique d'une telle construction est pour le moins conséquent. En effet, la définition des problèmes qui doivent être placés en tête de l'agenda politique et médiatique, ainsi que la délimitation de ce sur quoi les politiciens et les médias doivent se concentrer et ce à quoi les citoyens doivent penser, ont un pouvoir performatif considérable : celui d'alimenter le programme d'action des politiques publiques et des mesures qui leur sont corrélatives (Gusfield, 1981). Parmi les mesures déployées pour faire apparaître l'ampleur du « complotisme » comme problème public, les enquêtes que les instituts de sondage multiplient pour en produire un bilan chiffré se sont avérées décisives (France et Motta, 2017). De telles enquêtes permettent de documenter l'hétéro-désignation infamante et normative que constitue « le complotisme » — suffisamment infamante, en tous les cas, pour qu'elle soit réfutée par celles et ceux qui en font l'objet¹³. Court-circuitant le point de vue en première personne de leurs enquêtés, les sondages répondent ainsi avec diligence à l'interrogation quantitative que leur posent les « entrepreneurs » de la cause anticomplotiste : « Combien sont-ils ? »

11. Sur la « vitrification » mythologique du sens, voir Barthes (1957).

12. Sur cette notion de « dégradation mimétique », voir Kaufmann (2019).

13. Comme le rappelle Boltanski (2012), qualifier une théorie de conspirationniste ou un jugement de « pathologique » ou d'anormal revient à les déclasser et donc à d'emblée les stigmatiser comme étant des jugements irrationnels ou mal formés. Lesdits « complotistes » se décrivent plutôt comme des « lanceurs d'alerte » ou des « *truthers* ». À titre d'illustration, la réaction de Chloé Frammery aux publications du journal suisse Heidi.news intitulées « Enquête au cœur de la complosphère romande » est sans ambages : « Nous réfutons le qualificatif de complotistes ». L'émanbleu TV, « Chloé Frammery : "Nous réfutons le qualificatif de complotiste" », [en ligne], <<https://www.lemanbleu.ch/fr/News/Chloe-Frammery-Nous-refutons-le-qualificatif-de-complotiste.html>>, consulté le 1 décembre 2022. Dans ce cas, elle a annoncé vouloir porter l'affaire devant la justice par une plainte en diffamation, voire en calomnie.

Pour ce faire, les sondages effectuent deux gestes méthodologiques fondamentaux. Le premier consiste à transformer le complotisme en « théories du complot » et les « théories du complot » en un ensemble de croyances erronées. Ces dernières sont présentées sous la forme d'une liste d'affirmations relatives au déroulement d'un cours d'action dont les apparences dissimuleraient une réalité occulte et des agents non identifiés¹⁴. En demandant aux sondés de répondre par oui ou par non à une affirmation telle que « Le gouvernement américain a été impliqué dans la mise en œuvre des attentats du 11 septembre 2001 », ce type de sondage redéploie l'éventail des relations possibles entre l'action et ses agents et ouvre, par là même, l'espace du soupçon. L'incongruité d'une proposition de ce type provient du renversement des places dans une structure prénarrative qui va visiblement de soi pour les auteurs du sondage, en l'occurrence la relation de complémentarité entre des terroristes et leurs victimes : le « gouvernement » « impliqué » dans l'assassinat de citoyens dont il est censé garantir la sécurité se retrouve potentiellement à la place des « terroristes ». Les répondants qui valident cette « inversion victimaire » procèdent à une forme de révisionnisme historique ou de négationnisme qui les met à l'écart de la communauté, une communauté organisée dans le partage d'un même sens de la réalité et de l'histoire.

Le deuxième geste méthodologique que mettent en œuvre les sondages consiste à associer aux croyances erronées qui jalonnent les « théories du complot » une catégorie de population, celle des personnes qui y adhèrent. Les études de l'IFOP sur le complotisme prétendent ainsi mesurer le degré de « porosité » de la population aux théories du complot et identifier les « déterminants » cognitifs, sociaux et moraux susceptibles de l'expliquer, notamment l'âge, le niveau de diplôme, le niveau de vie, les médias privilégiés pour s'informer et le vote à l'élection présidentielle. De telles études aboutissent à l'identification de « groupes à risques », en l'occurrence des jeunes, peu diplômés, au faible niveau de vie, s'informant par internet et votant pour les candidats situés aux pôles extrêmes du spectre politique. La manière dont ce genre de recherches sont menées et dont leurs résultats sont présentés permet de mieux préciser la conception du « complotisme » qu'elles engagent. Au lieu de placer, comme le font les sondages d'opinion ordinaires, les sondeurs et les sondés sur un pied d'égalité, les enquêtes sur le complotisme comportent un jugement normatif ou moral *a priori*. D'une part, elles jugent les propositions qu'elles soumettent aux répondants comme étant fallacieuses ou erronées. D'autre part, elles présupposent que les répondants qui y souscrivent commettent une erreur épistémique et une faute morale. Tout en prenant la forme de sondages d'opinion classiques, ces études se caractérisent par leur visée normative : il s'agit d'effectuer le grand partage entre deux catégories de population irréconciliables,

14. Ainsi, un sondage mené en 2012 pour le compte du *think tank* britannique Counterpoint a permis d'établir que 50,32 % des Français interrogés se disaient « totalement » ou « plutôt » d'accord avec l'affirmation : « Ce n'est pas le gouvernement qui gouverne la France ; on ne sait pas en réalité qui tire les ficelles. » Les résultats de ce sondage ont été publiés en deux tomes. Le premier est consacré à l'enquête française réalisée en marge de l'enquête postélectorale du Cevipof (le Centre de recherches politiques de Sciences Po), par l'Institut de sondage Opinion Way (Gombin, 2013). Le second présente la compilation des résultats à l'échelle européenne (Counterpoint & Political Capital, 2014).

les « lucides » et les « dupes ». Les premiers rassemblent les instigateurs, les financeurs et les réalisateurs du sondage, qui savent ce qu'il en est de la réalité et de la raison. Les seconds sont les répondants qui, en souscrivant aux « théories du complot » qui leur sont soumises, se trouvent réduits à des « complotistes », c'est-à-dire des crédules, des gogos, ou même des « imbéciles » en pleine « déchéance de rationalité »¹⁵.

À tel problème, tel remède

Si ces sondages ont une tonalité normative, sinon militante, c'est parce qu'ils veulent faire apparaître l'ampleur d'un problème et appeler à l'action pour y remédier. Or, cette manière de concevoir le problème restreint de façon draconienne l'éventail des actions susceptibles d'y répondre. Une fois que des populations à risques ont été identifiées par les sondages, il ne reste qu'à leur proposer ou à leur imposer les mesures éducatives nécessaires pour les aider à « savoir vrai » et à « penser juste ». Les sondages ouvrent ainsi un champ aux pratiques pédagogiques, préventives et curatives qui devraient être destinées aux populations « poreuses aux théories du complot. » L'alerte qu'ils lancent est transfigurée en un appel à agir, adressé aux institutions publiques.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que les médias généralistes et les services de l'instruction publique se soient retrouvés en première ligne des initiatives antiscomplotistes. Des lanceurs d'alerte sont intervenus pour montrer que l'adhésion croissante à des thèses irrationnelles ne faisait pas seulement peser une menace sur l'ordre social et moral, mais qu'elle risquait de mettre à mal l'assise même des formes de vie démocratiques. Des militants se sont donné pour tâche d'assurer une veille continue des manifestations de complotisme, d'en réfuter systématiquement les arguments fallacieux, d'en mettre les invariants en évidence et de diffuser largement l'état des connaissances sur l'histoire de ce phénomène et l'identité de celles et ceux qui l'alimentent¹⁶. Interpellées, les institutions politiques, médiatiques et scientifiques tentent, elles, d'unir leurs efforts pour mettre en place des « centres science et médias » chargés d'accompagner les journalistes dans le traitement des questions scientifiques en leur dispensant des informations validées. Des Parlements ont légiféré dans l'espoir d'élaborer des instruments de régulation et d'encadrement de l'information ajustée aux médias numériques (les réseaux sociaux en particulier). Des institutions scolaires ont développé des programmes d'éducation à « l'esprit critique ». Des journalistes ont mis sur pied d'ambitieux dispositifs de « fact checking »¹⁷. Des scientifiques ont lancé le rappel du rationalisme cartésien contre la montée du relativisme. Les « gardiens de la raison »

15. Voir par exemple ces deux ouvrages, dont les titres ne cachent pas le positionnement de leurs auteurs : Reichstadt Rudy (2019) et Bronner Gérard (2019).

16. Nous nous inspirons ici de la manière dont l'observatoire du conspirationnisme *Conspiracy Watch*, fondé en 2007, présente ses propres missions. Conspiracy Watch, « Notre mission », Conspiracy Watch : l'observatoire du conspirationnisme, [en ligne], <<https://www.conspiracywatch.info/notre-mission>>, consulté le 3 décembre 2022.

17. Pour une analyse très intéressante de l'épistémologie du *fact checking*, voir Amazeen (2015).

resserrent ainsi les rangs pour trouver un « vaccin contre l'épidémie des *fake news* » — tout en fréquentant de près les lobbyistes de l'industrie (Foucart *et al.*, 2020)¹⁸.

De la guerre des versions à la guerre des mondes

L'accord des différents acteurs et instances publics sur « ce qui fait problème » s'accompagne d'une véritable panique épistémique. En réifiant des catégories entières de population, celles qui croient faux ou qui pensent mal, la constitution du « complotisme » comme problème public résorbe sa dimension relationnelle, tout à la fois politique et sociale. Elle invite à concevoir le complotisme sur fond d'une polémique qui, divisant la population en deux camps irréconciliables, ne laisse aucune place au débat et à l'enquête¹⁹. D'un côté, des militants du complotisme, plus ou moins farfelus, y disposent d'une place qu'ils s'empressent d'occuper pour contester ce qu'ils désignent comme la « théorie officielle » — celle présentée par les médias généralistes, élaborée par des institutions scientifiques et endossée par des autorités politiques — derrière laquelle se dissimuleraient complots et manœuvres occultes, généralement liés aux pouvoirs politiques et financiers. De l'autre, les dénonciateurs du complotisme y trouvent l'occasion de relancer leur alarme à l'encontre du caractère fallacieux et dangereux de ces versions alternatives, portées par une « rhétorique conspirationniste » et associées à un mode de raisonnement souvent qualifié de « paranoïaque ». Cette confrontation est marquée par une remarquable montée en symétrie²⁰. De part et d'autre, les belligérants invoquent leur attachement à la démocratie et à la rationalité cartésienne et considèrent que seul l'exercice d'un esprit critique sans concession

18. La longue enquête de Foucart *et al.* (2020) montre en effet que les « debunkers », notamment dans les *Science Media Centres*, travaillent en grande partie main dans la main avec les lobbys industriels et les consultants en relations publiques qui leur fournissent, clé en main, un prêt-à-porter argumentatif sur les bénéfices de la 5G, l'innocuité du nucléaire, l'ineptie du féminisme, le pilotage de la recherche — tout cela au nom de la science. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que le *fact checking* n'est pas une entreprise nécessaire en ces temps troublés. Cela veut dire que l'on ne peut se contenter de présumer, sans enquête et *a priori*, que tous les « debunkers » seraient au service de la raison et de la défense désintéressée de la vérité.

19. Il nous faut rappeler que les critiques, que nous esquissons ici, du fonctionnement effectif de certaines institutions démocratiques, par exemple celles des instituts de sondage ou des médias, ne remettent aucunement en question la nécessité de leur présence et encore moins l'importance de leur idéalité normative. Au contraire, ces critiques partent de ce que Vincent Descombes (1999) appelle « l'esprit objectif de la démocratie », c'est-à-dire les idéaux, les représentations et les vertus qui la définissent de manière intrinsèque. En d'autres termes, battre le rappel du fonctionnement normatif des institutions est le contraire d'un rejet ou d'un reniement qui ferait basculer l'enquête sociologique du côté « anti-institutions » des « complotistes » : c'est reconnaître à ces dernières leur rôle fondamental.

20. Un des ressorts de cette montée en symétrie est la tendance à nier, de part et d'autre, les médiations symboliques et matérielles nécessaires à l'interprétation de la réalité. Pour les anticomplotistes, les faits sont là, têtus et évidents, attestés par des images et des statistiques et garantis par les autorités institutionnelles. Mais les complotistes, eux aussi, utilisent sans cesse des statistiques et des images pour faire ressortir leur « vraie signification », pour les décrypter, en montrant l'orientation des fumées des tours, l'image dans un rétroviseur, en recourant à des statistiques alternatives du nombre de contaminés, etc. Les uns et les autres oublient que les images et les statistiques ne peuvent pas signifier toutes seules, elles ont besoin d'un « interprétant ». Prétendre le contraire est se prêter à toutes les dérives de la « vitrification » du signe que critique R. Barthes.

pourra résoudre le problème. Comme pour le 11-Septembre, la configuration narrative et le laboratoire du jugement que la mise en intrigue déploie sont court-circuités, les médiations tierces rejetées, faisant place de part et d'autre à un combat contre les forces de l'ombre.

La préfiguration et la refiguration binaire entre « complotistes » et « anticomplotistes » tournent en rond : elles visent moins à justifier des interprétations qu'à « tenir éloigné », dans une logique du cercle, des frontières, de la clôture ou du tiers exclu²¹. C'est en effet dans un espace social géométrique, privé de toute épaisseur temporelle, de toute densité expérientielle, que se situent les récits (anti)complotistes. Les « sachants » brandissent l'autorité épistémique de la Vérité et la certitude d'être dans le vrai, les « éveillés » mêlent le doute radical à l'égard des institutions à la certitude d'être dans le juste. La relation de réciprocité et la pluralité des opinions nécessaires au débat démocratique font place à des assignations qui ne laissent pas à l'autre la possibilité de répondre. En d'autres termes, ceux de Melvin Pollner (1987), l'« unanimité de principe » qui assure, par-delà les conflits situés, la « commensurabilité des expériences » et « l'interchangeabilité des perspectives » est menacée. Sans une telle unanimité, sans la présomption d'un monde objectif et la confiance en la normativité impersonnelle d'un monde commun, le sens des événements est suspendu au conflit illimité et radical des interprétations²². Le « conflit des versions » du même monde dont parle Pollner risque alors de se transformer en une guerre des mondes, marquée par une incommensurabilité des perspectives. Ce risque est d'autant plus grand que ce sont moins des interprétations explicites qui s'opposent que des manières tacites et allusives de préfigurer les événements, soustrayant ainsi du débat les présuppositions sur lesquelles elles se fondent²³. C'est cette préfiguration pesante que la pandémie et « la guerre contre le virus » (2020-2021) vont réactiver, en marge de l'« entre-deux » d'actions et de paroles que constitue l'espace public.

21. Sur cette logique, voir le beau texte de Dulong (1992).

22. Comme le suggère Quéré (2005), la crise de la confiance et de la déférence ici en jeu dépasse largement celle de la confiance interpersonnelle (expérience directe, connaissance personnelle, réputation dans un milieu, etc.). La crise de la confiance dont il s'agit est celle de « la reconnaissance d'une normativité impersonnelle », d'un monde commun qui échapperait à l'appropriation de quiconque et à partir duquel peuvent se dessiner des désaccords.

23. Les camps antagonistes savent parfaitement en jouer. Il leur suffit de formuler explicitement le récit auquel leurs adversaires sont censés adhérer pour les tourner au ridicule. Du côté du camp « anticomplotiste », voir par exemple le numéro de la série « Les clés des médias » qui effectue une synthèse ironique du récit « complotiste » du 11-Septembre (cf. www.clemi.fr/fr/cles-medias/la-theorie-du-complot.html [consulté le 29 mai 2021]). Du côté du camp « complotiste », James Corbett — un professeur d'anglais qui a lancé une plateforme d'information alternative intitulée « The Corbett Report, Open Source Intelligence News » — a rassemblé les principales allégations des rapports issus des commissions d'enquête sur le 11-Septembre en un récit synthétique de cinq minutes qui les tourne en dérision (cf. www.corbettreport.com/911-a-conspiracy-theory/ [consulté le 29 mai 2021]).

V. EN QUÊTE DES ORIGINES. LES ALÉAS D'UNE ENQUÊTE MÉDIATIQUE

La guerre contre le virus

Le 11 mars 2020, l'OMS déclare que l'épidémie de COVID-19, tout d'abord localisée en Chine, dans la ville de Wuhan, est une pandémie. Les images des hôpitaux italiens débordés que diffusent les chaînes de télévision viennent attester que la pandémie, cet événement inattendu et soudain provoqué par un nouveau coronavirus, nommé SARS-CoV-2, est arrivée en Europe. Ces images laissent aussi entrevoir le pouvoir démesuré de désorganisation sociale détenu par le virus, encore inconnu des scientifiques. Pour réduire la force de rupture de cet événement et en « domestiquer » le sens, les différentes instances en présence vont tenter de le réinscrire dans une trame narrative, de le positionner dans une chaîne de causes et d'effets et d'évaluer ses conséquences prévisibles pour la communauté (Ricoeur, 1983). Force est de constater que ce travail de narration s'est caractérisé par un imaginaire en régression, par un épuisement des ressources narratives et des mises en intrigue. En effet, la guerre contre le virus a réactualisé le « United We Stand » du 11-Septembre et le « journalisme sacerdotal » qui lui est associé : le temps n'est ni à la controverse ni à la conflictualité politique, mais à la réaffirmation de la force du collectif et de ses liens de solidarité (Schudson, 2006). Par ailleurs, la logique épidémiologique des réseaux, des chaînes et des probabilités de contamination, ainsi que la logique statistique du nombre de morts ou de malades, ont saturé l'espace informationnel et bien souvent tenu lieu de mise en intrigue. Indice direct des liens de causalité et de propagation qui relient les personnes « en contact », cette saturation statistique a fonctionné de la même manière que la « mise en visibilité » de l'effondrement des tours du 11-Septembre. Laissant peu de prise au conflit, tout au moins profane, des interprétations, les chiffres qui ont monopolisé la scène publique lors de la première « vague » paraissent « parler d'eux-mêmes ». La médiation objectivante et les mises en équivalence quantitatives qu'ils offrent au public ne permettent guère à celui-ci de se resaisir en première personne, que ce soit comme un sujet collectif ou comme un ensemble de sujets individuels.

Le déficit de sens induit par le primat de la « raison statistique » (Desrosières, 1992) a encore été amplifié par la faillite du dispositif narratif que les médias généralistes sont censés soutenir et dont ils ont, à bien des égards, négligé les règles de fonctionnement. Durant les deux premières vagues, notamment, on a pu voir de nombreuses confusions dans les places occupées ou attribuées, les journalistes demandant à des scientifiques d'évaluer l'action de leur gouvernement, ou encore déplorant que les mesures de confinement ne soient pas suffisamment « coercitives » au regard des données chiffrées. Le destinataire des discours médiatiques a lui aussi été malmené. Déchu de sa place de public, il a plus souvent qu'à son tour occupé dans ce dispositif la position de la population que l'on informe des gestes ou des comportements à suivre. Ce raidissement prescriptif est loin d'avoir apaisé la situation. De nombreux militants, souvent d'extrême droite, se sont alarmés des tentatives, de la part de l'État et de ses « organes médiatiques et scientifiques », d'imposer des « vérités officielles » — vérités qui exagé-

raient sciemment, d'après eux, la dangerosité du virus. Ils se sont inquiétés du caractère jugé « totalitaire » des mesures d'urgence, qui gouverneraient la population par la peur et l'enrégimenteraient derrière une version hégémonique du monde et de l'histoire. Au nom de la démocratie, ces militants ont appelé leurs concitoyens à exercer leur esprit critique en exigeant que soit reconnu leur « droit de douter ».

C'est dans ce cadre tendu que l'origine du virus s'est imposée, dès le début de la pandémie, comme un enjeu majeur. Loin d'être anodin, le récit de ses origines configure d'emblée un programme d'action et un horizon d'attente. Que le virus soit une zoonose favorisée par la dérégulation écologique, le fruit d'un accident de laboratoire ou encore la fabrication intentionnelle d'une arme biologique, dans tous les cas, une enquête politique quant aux actions à accomplir et aux responsables à identifier est nécessaire. Selon l'hypothèse qui sera validée, cette enquête prendra des orientations bien différentes.

Parmi les comptes rendus (*accounts*), parfois radicalement divergents, de l'origine de la pandémie, une piste a été rapidement jugée complotiste et éliminée de la scène médiatique : celle de la fabrication du virus par un laboratoire chinois et, avec elle, l'hypothèse que le virus ait pu s'échapper d'un laboratoire de virologie de Wuhan. Plus d'une année plus tard, un texte cosigné par une vingtaine de scientifiques renommés et publié dans la prestigieuse revue *Science* relance l'hypothèse de l'accident de laboratoire²⁴. Ce sont ces conflits et revirements narratifs que nous allons brièvement restituer dans les pages qui suivent. Aussi situés soient-ils, ils rendent visible la logique antagoniste qui conduit les (anti)complotistes à transgresser un des principes normatifs fondamentaux de l'espace public démocratique. En principe, ce n'est pas l'identité de l'énonciateur qui détermine la qualité de ses propos mais la capacité de ses arguments à résister à l'épreuve de publicité et au jugement public que celle-ci implique. Contrevenant à un tel principe, la polémique (anti)complotiste ramène les énoncés à *qui* les énonce, les « autorités corrompues » pour les uns, les « hurluberlus dangereux » pour les autres. Enfermant ses « personnages » dans un espace social géométrique, divisé entre le haut et le bas, le dessus et le dessous, l'intérieur et l'extérieur, le centre et la périphérie, une telle mise en intrigue modifie le statut des prises de parole. Loin d'être le ressort d'une mise à l'épreuve interprétative et d'une montée en généralité argumentative, elles deviennent des objets hermétiques à double fond qu'il s'agit de *décrypter* ou de déchiffrer. Si les scènes de conflit sur l'origine du virus constituent un « *perspicuous setting* », c'est précisément parce qu'elles révèlent l'obsession de ce déchiffrement mutuel dans lequel les belligérants se sont empêtrés²⁵.

Agir contre, tout contre

Au printemps 2020, la détermination des origines du virus a donné lieu à deux récits concurrentiels mettant en opposition deux types de publics : un public orthodoxe,

24. BLOOM, J. *et al.* (2021), Investigate the origins of COVID-19, *Science*, vol. 372, n° 6543, p. 694, <<https://www.science.org/doi/10.1126/science.abj0016>>, consulté le 3 janvier 2023.

25. Sur cette notion de « *perspicuous setting* », cf. Garfinkel (2002).

auquel s'adressent les instances médiatiques légitimes, et un collectif hétérodoxe, qui ne s'y reconnaît pas et s'informe auprès de médias alternatifs et pour ainsi dire « non publics ». Cette séparation en deux camps s'observe aisément dans la manière dont chaque camp intègre, dans son discours, la version du camp opposé qu'il vise à contrer. Hantés par le complotisme comme problème public, les médias s'engouffrent volontiers dans un combat univoque pour la Vérité et contre « l'infodémie » des *fake news*. Quant aux médias autoproclamés de réinformation, ils se contentent le plus souvent de s'opposer directement aux médias généralistes, requalifiés de « *mainstream* », qui sont l'anti-destinataire qu'ils visent à combattre. Ces journaux télévisés alternatifs, tels ceux diffusés par la chaîne Kla.TV²⁶, proposent essentiellement des récits qui s'évertuent à mettre en défaut et à prendre à contre-pied les récits des médias généralistes. Autrement dit, la matière première de leurs « contre-enquêtes » — pour autant que le terme d'enquête puisse être utilisé ici — est *le monde mis en mots et en images par les médias généralistes*, et non le monde tel qu'il est expérimenté²⁷. Le journal télévisé de Kla.TV du 2 mars 2020, « *Le coronavirus, "produit du hasard" ou arme biologique ?* »²⁸, est emblématique de ce type de procédé. En effet, l'acte narratif y est entièrement tendu vers l'étayage de la thèse de l'arme biologique. La thèse de la zoonose, que les médias généralistes répéteraient « comme un moulin à prières », n'est là que pour être contrée, notamment par un ensemble d'éléments suggestifs et allusifs. Un bric-à-brac d'éléments hétérogènes et à l'existence incertaine se trouve ainsi dans le même espace énonciatif, mêlant les laboratoires médicaux ou militaires, les virus artificiels dangereux, les armes biologiques, les virologues, le laboratoire de Wuhan, un laboratoire « financé par le milliardaire américain Georges Soros » ou encore un roman de science-fiction, *The Eyes of Darkness* de Dean Koontz.

Le journal procède essentiellement par allusion, contiguïté et sous-entendus ; tout en fournissant une interprétation « clé en main », par un jeu de questions et de réponses savamment orchestré, il laisse officiellement à ses destinataires le soin d'en assumer la responsabilité : « Chers téléspectateurs, faites-vous votre propre opinion pour savoir si le coronavirus est arrivé par pur hasard, ou s'il a été délibérément utilisé comme une arme biologique militaire. » Ce libre arbitre interprétatif est superficiel : de fait, la préfiguration confrontationnelle instaure une complicité fondamentale entre le journal et ses destinataires, une complicité dont le ressort est l'opposition *a priori* « Eux-Nous ». C'est ce « Nous » aux contours agonistiques que vise à alimenter Kla.TV, dont le journal

26. Active depuis 2021, la chaîne Kla.TV, un site internet disponible en 76 langues, s'est donné pour mission de faire entendre les « contre-voix » tuées par des médias qui non seulement auraient perdu leur indépendance en raison de la concentration financière des entreprises de presse, mais monopoliseraient le débat public en « mainten[ant] debout des mensonges extrêmement dangereux ». De teneur largement négationniste, notamment par rapport à la Shoah, elle est la caisse de résonance de nombre de discours d'extrême droite.

27. Il serait à cet égard malvenu de considérer ces « contre-enquêtes » comme étant de facture égale à celle de l'enquête des « 9/11 Advocates » évoquée ci-dessus.

28. Kla.TV (2020, 2 mars), Le coronavirus, « produit du hasard » ou arme biologique ?, <www.kla.tv/index.php?a=showlanguage&lang=fr&id=15804&date=2020-03-02> consulté le 2 juin 2021.

se termine en proposant un programme d'action : celui d'alerter et de réinformer le plus de personnes possible. « Êtes-vous intéressés par les faits présentés dans cette émission ? Alors transmettez le lien de cette émission via les réseaux sociaux ou par email au plus grand nombre possible de vos amis et connaissances. » En d'autres termes, le moment de la refiguration mimétique est hypertrophié. Délaissant le moment pluriel du « figurer ensemble » que constitue la mise en intrigue, l'émission vise surtout à faire advenir une communauté « alternative », la communauté critique des « éveillés » qui refusent d'être enrôlés dans la figure docile et aveugle des bien-pensants.

Intégrant eux aussi de manière obsessionnelle l'opinion des « cinglés » du camp adverse, les médias généralistes n'ont pas, contrairement aux médias « complotistes », à faire surgir le sujet collectif qu'ils affectent et concernent. Leur public est déjà là, c'est celui, déjà conquis, des institutions. Réunis sous l'égide du combat rationaliste dont ils se font les chevaliers, épaulés par des dispositifs de surveillance de la « mentalité complotiste », tel l'omniprésent Observatoire du conspirationnisme²⁹, la plupart des discours médiatiques rejettent les interprétations divergentes hors de l'espace public, dans une hypothétique « complosphère » qu'il faut « infiltrer », décrypter et « debunker »³⁰. Ainsi, malgré l'invraisemblance dont le journal télévisé de Kla.TV est entaché, « Les Décodeurs » du journal *Le Monde* le soumettent au processus du *fact-checking*. Après avoir passé en revue « ses principales tromperies », la conclusion des Décodeurs est évidemment sans appel : ce « faux journal télévisé, réalisé par un site conspirationniste suisse, tord la réalité dans le sens qui l'arrange en s'appuyant sur de pseudo-expertises »³¹.

Cela étant, cette configuration duale de l'espace public n'a pas pris toute la place. Certains journalistes tentent de rouvrir les boîtes noires dans lesquelles des récits lourdement *réfigurés* et des collectifs tout aussi lourdement *refigurés* tendent à enfermer les événements. C'est bien à la remise en intrigue de ce qui s'est réellement passé et à la légitimation du conflit des interprétations que vont œuvrer deux journalistes invités en juin 2020 à l'émission de débat de la Télévision Suisse romande, *Infrarouge*. À l'encontre de l'effondrement mimétique qui tend à asphyxier le moment interprétatif de la triple *mimésis*, soit en l'encapsulant dans un réel sursaturé de chiffres et de mises en visibilité, soit en l'absorbant dans un imaginaire tout à la fois déchainé et ressassé qui « néantise » le réel, les deux journalistes invités à débattre tentent en effet, par leurs

29. Le site de l'Observatoire du conspirationnisme (*Conspiracy Watch*) vise à démonter la « mentalité complotiste » et notamment « la conviction que des puissances occultes tirent secrètement les ficelles de la politique, de l'économie ou des médias, manipulant l'opinion publique et tramant de sombres complots contre le bien public ». Voir Conspiracy Watch, « Notre mission », [en ligne], <<https://www.conspiracywatch.info/notre-mission>>, consulté le 3 janvier 2023.

30. Voir à ce propos le récit de l'infiltration d'un journaliste dans ladite « complosphère romande », Zaïbi, Z., S. Michel et S. Gaitzstch (réalisation). (septembre et octobre 2020), *Au cœur de la complosphère* [Saison 1, épisodes 1-8], [Série en ligne], Heidi.news, <<https://www.heidi.news/explorations/au-coeur-de-la-complosphere>>, consulté le 3 janvier 2023.

31. Audureau, W. (18 mars 2020), Non, cette vidéo virale ne prouve pas que le coronavirus est une « arme biologique militaire », Les Décodeurs, *Le Monde*, [en ligne], <www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2020/03/18/non-cette-video-virale-ne-prouve-pas-que-le-coronavirus-est-une-arme-biologique-militaire_6033538_4355770.html>, consulté le 3 janvier 2023.

prises de parole, de recréer l'écart nécessaire à l'émergence d'une pluralité de perspectives³².

Une rupture de cadre

Le 3 juin 2020, alors que la Suisse s'installe dans le déconfinement, juste après la première vague de la pandémie, l'émission de débat *Infrarouge* choisit de porter son attention sur une question d'intérêt général : « Quel vaccin contre le complotisme ? »³³ Comme dans tout débat, les prises de parole des invités sont « cadrées » par les questions que pose l'instance médiatique, par la voix du journaliste-animateur (Bovet et Malbois, 2011). Toutefois, douze minutes environ après le début de l'émission, les prises de parole des deux journalistes-débatteurs, Myret Zaki et Jacques Pilet, opèrent un désalignement vis-à-vis de la position énonciative que la RTS les invite à occuper. Au lieu de dire ce qui fait problème dans le complotisme, ils vont inverser les termes du débat et se mettre à dire ce qui, selon eux, fait problème dans la conception médiatique du complotisme.

La séquence commence par une intervention de J. Pilet, qui décrit la catégorie « complotiste » comme une catégorie largement médiatique, qui résulte de catégorisations hasardeuses et lance des « chasses aux sorcières » sur la base d'informations amalgamées de façon peu rigoureuse. Pour le remettre à l'ordre et factueliser la catégorie « complotiste », le journaliste-animateur rappelle alors les résultats d'un sondage réalisé par Tamedia, le plus grand groupe privé de média en Suisse : 30 % de Suisses pensent que « le virus a été développé dans un laboratoire ». Mais au lieu de répondre à son interpellation (« Alors vous nous dites c'est pas grave, ça existe depuis toujours, le complotisme ? »), les deux journalistes-débatteurs vont s'appliquer à défaire le cadrage du débat.

Ouvrir l'espace, réinstaurer l'écart

Tout en remettant en cause la valeur de vérité du fait que le journaliste-animateur énonce (c.-à-d. que la population suisse compte en son sein de nombreux complotistes), les deux journalistes-débatteurs ne mettent pas sur la table un autre fait qui viendrait le contredire. Ils apportent plutôt une autre interprétation de ce fait statistique, notamment en le contextualisant, ce qui leur permet de combler, comme le dirait Michel (2017 : 133), le « défaut partiel de sens » qui l'entache. En redéployant un espace au sein duquel un conflit des interprétations peut prendre place, les deux journalistes-débatteurs donnent à voir, en creux, en quoi devrait consister le travail de médiation et de mise en intrigue des médias généralistes. Ce travail consiste à resituer la catégorie « complotiste » dans l'événement de la pandémie, dans une histoire pleine de revire-

32. Sur cette conception de l'imagination comme « néantisation du réel », cf. Sartre (1940).

33. Favre, A. (3 juin 2020), « Quel vaccin contre le complotisme ? », *Infrarouge* [émission de radio], RTS, <<https://www.rts.ch/emissions/infrarouge/11366945-quel-vaccin-contre-le-complotisme.html>>, consulté le 3 janvier 2023.

ments et toujours en cours d'écriture. Pour prendre la mesure de cette histoire, suggère en substance M. Zaki, il faut rouvrir la boîte noire que constitue « l'origine du virus » et redéployer les éléments hétérogènes qui ont été fusionnés de manière hâtive, au moment où la version de l'accident de laboratoire a été écartée. Parmi ces éléments hétérogènes se retrouvent, entre autres, des réseaux sociaux, un laboratoire à Wuhan, une enquête mandatée par le gouvernement états-unien, des secrets d'État, des laboratoires d'armes chimiques, le peuple, des rapports de pouvoir, des choses connues et d'autres ignorées, etc. Si l'on suit M. Zaki, c'est la synthèse, la mise en intrigue raisonnée mais ouverte de ces multiples éléments que les médias auraient dû accomplir pour remplir leur mission, en l'occurrence celle de garantir l'intelligibilité, la responsabilité publique (*public accountability*) de ce qui arrive. Cette ouverture aurait permis, comme le suggère également J. Pilet, de prendre en considération d'autres hypothèses, d'autres points de vue. Ainsi, pour les deux journalistes, écarter d'emblée l'hypothèse selon laquelle « le virus a été développé dans un laboratoire » et désamorcer par là même toute possibilité d'enquête publique sont des fautes épistémiques. L'état actuel des connaissances, comme le souligne M. Zaki, ne le permet pas (« D'accord. Vous n'avez pas de preuves, d'accord. Voilà, c'est tout ce que je voulais savoir »). Le récit médiatique ne devrait pas pouvoir donner prise à une seule version dogmatique des événements. C'est uniquement en préservant l'indétermination qui caractérise par définition une histoire en train de se faire que les médias généralistes effectueraient bien leur travail. Quant à l'usage précipité de la catégorie « complotiste » pour disqualifier les interprétations concurrentes de l'origine du virus, c'est d'après eux une faute politique. Les médias généralistes ne devraient pas reprendre aveuglément la version dominante des faits et suivre sans discernement ses éventuels revirements (Cuff, 1993). C'est ce que suggère J. Pilet : « La thèse comme quoi le virus aurait pu accidentellement apparaître dans un laboratoire de Wuhan, ça a été jugé complotiste jusqu'à ce que le gouvernement américain décide d'enquêter dessus. Puisqu'il étudie maintenant la question. Et là maintenant, ça n'est plus jugé complotiste. »

Défendant le point de vue tiers que devraient adopter, selon lui, les journalistes, J. Pilet s'attache même à étoffer les fils de la mise en intrigue que sa consœur a commencé à déployer en rajoutant à une narration publique pour le moins exsangue des agents historiques supplémentaires, notamment des services secrets et des puissances qui développent des armes biologiques. J. Pilet fait également appel au jugement en se représentant comme un citoyen « réfléchissant » : « Maintenant la question de la démarche diabolique, et volontaire. Personnellement, je n'y crois pas du tout. Moi je crois que la fuite accidentelle est très plausible, j'en sais rien, mais plausible. » Annihilant la position tranchée du journaliste-animateur (c.-à-d. qu'il est faux de dire que le virus a été fabriqué dans un laboratoire), le journaliste-débatteur reconnaît de fait la légitimité d'une enquête publique sur les origines de la pandémie et redonne une épaisseur à la trame narrative qui tente d'en rendre compte. En faisant intervenir dans le débat le lexique du plausible et du probable — un lexique repris également par M. Zaki —, il replace explicitement la narration publique dans le régime de validité qui est le sien : la vraisemblance. Parce qu'elle fait place au jugement, la vraisemblance

accompagne le « moment herméneutique » de la communication et rend possible la constitution de l'expérience publique (Quéré, 1982 : 40). Cela étant, même si la vraisemblance se tient dans un rapport oblique vis-à-vis des critères du vrai et du faux dont l'institution scientifique, notamment, est la garante, elle n'en est pas moins cadrée par des références à la réalité empirique et par les repères du normal et du pathologique, du rationnel et de l'irrationnel, du réel et de l'imaginaire. C'est bien en référence à ces repères que J. Pilet conclut : « Mais que l'on ait considéré un instant cette possibilité, encore une fois que je juge improbable, c'est pas du délire. C'est pas de dire la terre est plate. »

Si les prises de position de ces deux journalistes invités à débattre sur le complotisme sont intéressantes, c'est parce qu'elles battent le rappel de la fonction normative essentielle que les médias généralistes sont censés assumer dans un espace public démocratique : celle de garantir la règle de la narration publique que le journaliste-animateur semble quant à lui avoir oubliée. Cette règle consiste à assurer, au sein des dispositifs médiatiques, une relation plurivoque et ouverte entre une mise en intrigue, les différents récits auxquels celle-ci est censée donner prise et la constitution du public à laquelle elle est censée servir de point d'appui. C'est bien à cette règle et à la pluralisation des perspectives qu'elle implique que les deux journalistes-débatteurs redonnent une consistance et une visibilité publiques. Ce faisant, ils rappellent que les médias (qu'ils soient généralistes ou alternatifs, d'ailleurs), tout au moins quand ils s'efforcent de remplir la fonction historique qui leur a été confiée dans les démocraties contemporaines, ne sont pas censés être dogmatiques ou prescriptifs. Ils sont seulement censés garantir les conditions à même de favoriser le déploiement de l'enquête publique que la société mène sur elle-même quand elle est confrontée à des événements qui rompent le cours ordinaire des choses, tels le 11-Septembre et la pandémie. Ces conditions, ne nous y trompons pas, sont exigeantes. En effet, pour que cette enquête et la mise en intrigue à laquelle elle devrait donner lieu puissent faire place au jugement, encore faut-il qu'elles obéissent à certaines règles de méthode. Et notamment aux règles, centrales pour le pragmatisme, édictant que le doute, à l'instar de la croyance, nécessite une justification, et que tout ce qui est tenu pour vrai est susceptible d'être révisé (Tiercelin, 2021).

CONCLUSION. LA PETITE VERTU DE LA TAUTOLOGIE

Tout au long de ce parcours, nous avons tenté d'esquisser une sociologie herméneutique qui s'attache à analyser la dégradation mimétique engendrée par les polémiques, dans un contexte où les systèmes d'interprétation partagés sont déréglés, voire désajustés. Ces schémas polémiques, notamment ceux de la guerre contre le terrorisme, contre le virus, contre le complotisme ou contre l'establishment, écrasent le champ d'expérience et l'horizon d'attente sous un même appel à l'unité, faisant disparaître la possibilité même d'un regard tiers. Les récits auxquels donnent lieu le 11-Septembre et la crise de la COVID, notamment, sont entièrement orientés par les seules solutions qui seraient à même de terrasser l'ennemi. Dans un cas comme dans l'autre, le récit tente de composer une collectivité indéfectiblement unie autour d'une réalité partagée

qui tient lieu de fondement épistémique et moral à l'action commune. C'est par rapport à cette unité que les « complotistes » font défection, s'exposant ainsi à une sanction épistémique et morale.

L'appel à une unité sans faille court-circuite le moment de con-figuration collective et désamorce l'enquête herméneutique que devraient mener les sociétés modernes pour pouvoir s'auto-constituer. Brisé, le cercle herméneutique a perdu ses vertus et fait place à une réitération tautologique, un ressassement et un ressentiment sans imagination ni interprétation. Les polémiques complotistes tendent en effet à bloquer l'enquête, à court-circuiter le travail de mise en intrigue et à donner forme à un ordre pratique qui se boucle sur lui-même. Nous avons identifié plusieurs modalités de bouclage : des mises en visibilité qui parlent d'elles-mêmes et rendent incongrue toute demande d'enquête ; l'intelligibilité immédiate d'un acte de guerre qui appelle une riposte armée ; des mesures statistiques qui tiennent lieu de réel et appellent des mesures sanitaires ; un format audiovisuel qui imite un journal télévisé pour enrôler les spectateurs dans l'exercice d'un soupçon qui tient lieu de mise en intrigue, etc.

La dégradation mimétique que génèrent ces types de bouclages érode le « tiers symbolisant » que constituent les médiations impersonnelles et institutionnelles (Quéré, 1982). Elle érode également la confiance dans le bon fonctionnement de l'espace public, et ce, de deux manières. D'une part, elle menace la constitution d'un monde dans lequel des êtres hétérogènes pourraient habiter en commun et entrave l'enquête indispensable à la mise en intrigue politique qui est au cœur de l'espace public démocratique : celle d'un espace dans lequel s'épanouissent chez chacun la faculté d'imagination et l'aptitude à « une mentalité élargie », c'est-à-dire la capacité à élever un cas particulier au rang d'un problème commun et à actualiser l'ensemble des opinions possibles qu'il porte potentiellement en lui (Arendt, 1972 [1954] : 308). Sous l'égide d'une moralité posée en surplomb, l'imaginaire (anti)complotiste dépluralise l'espace public et orchestre la confusion du pouvoir, du savoir et de la loi que les démocraties modernes avaient précisément entrepris de séparer. D'autre part, faute de repères impersonnels, les tentatives compulsives de déchiffrement des êtres et des événements se multiplient, les apparences se dégradant en symptômes ou en indices de vérités enfouies — des indices qui fondent le soupçon³⁴. Le laboratoire du jugement cher à P. Ricoeur, qui s'adosse à l'espace interprétatif que déploie normalement la dynamique mimétique, fait place à un « paradigme indiciaire » (Ginzburg, 1980) : les prises de position deviennent le signe d'une personnalité, les conduites l'indice d'intentions malveillantes, les moindres opinions la trace d'une appartenance ou d'une identité. Une fois les conduites et les paroles devenues des hiéroglyphes qu'il s'agit de déchiffrer par un travail de décryptage anxieux, l'épreuve de publicité perd son sens. Dans l'imaginaire (anti)complotiste, en effet, le pouvoir des « autres » n'occupe pas le devant de la scène ; il est dispersé, difficilement identifiable et, bien souvent, invisible. Il s'exerce grâce à une organisation réticulaire qui agit sans paroles et esquivé le regard

34. À cet égard, le complotisme apparaît autant comme un moyen de politisation (Taïeb, 2010) qu'un moyen de dépolitisation.

public. Appréhendés dans cette perspective, la scène publique et les conflits institutionnalisés qui s'y déroulent ne sont plus qu'un « miroir aux alouettes » : c'est dans les coulisses des réseaux socionumériques ou dans les jeux d'ombre des dominants que se jouent et se déjouent les véritables rapports de force.

En dessinant l'horizon polémique et polémologique d'une configuration « ami-ennemi »³⁵, l'imaginaire (anti)complotiste dessine un système à deux places agentives et affectives qui instaure des perspectives univoques et incommensurables entre elles : chaque place est occupée à priver sa contrepartie de la possibilité de répondre, à la déposséder de son intelligence interprétative, bref à la « rendre bête » (Amorim, 2015). À l'exercice d'un soupçon continu qui anime les réseaux socionumériques répondent, en miroir, les accusations de complotisme. Ces accusations sont d'autant plus virulentes qu'elles misent sur l'instinct de survie : la survie de la Raison, de la Vérité et de la Démocratie, redevenues majuscules, pour les uns ; la survie des Petits, des Démunis, des Exploités pour les autres. Dans cette lutte pour la survie, l'herméneutique des récits se noue étroitement avec une phénoménologie des affects. Ce sont finalement des sentiments de mépris, d'humiliation, de colère, d'indignation et de peur qui meuvent et émeuvent les collectifs agonistiques qui peuplent nos espaces publics éreintés.

Nouée à une phénoménologie, une sociologie herméneutique des récits contemporains devrait aussi, pour donner sa pleine mesure, s'articuler à une sociologie des dispositifs narratifs. Certains dispositifs sont « publicides » : ils tracent les contours d'un « non-public », d'une communauté des écœurés ou des dégoûtés (Dayan, 2000 ; Brigidou, 2012). D'autres dispositifs sont « publighènes » : ils facilitent la coexistence et la justification de différents points de vue et assurent un système de places suffisamment réversibles pour assurer à tout un chacun la possibilité de répondre. Ce sont les dispositifs qui favorisent l'émergence d'imaginaires pluralistes et la circulation d'opinions plurielles, prospectives et « fluides », qu'une sociologie de type herméneutique nous aide si bien à déployer.

RÉSUMÉ

Un des points de départ de la sociologie herméneutique que propose Johann Michel est le fait que les êtres humains sont des « animaux auto-interprétants » et potentiellement réflexifs qui mettent en récit leur vécu individuel et collectif. Ce travail narratif est particulièrement décisif pour les sociétés démocratiques, qui reposent sur « l'auto-institution » de la vie sociale et la « dissolution des repères de la certitude ». L'hypothèse de cet article est que la crise sanitaire a enrayé notre capacité à déployer les repères narratifs nécessaires à l'institution d'une communauté citoyenne. Les « polémiques complotistes », encore amplifiées par la pandémie, ne nous offrent guère, pour comprendre ce qui nous arrive, que la confrontation polémique entre le « doute » et le « savoir », les « forts » et les « faibles ». La « mise en intrigue » de la vie sociale, pour reprendre ici les termes de Paul Ricœur, se dégrade ainsi en une confrontation binaire

35. Nous retrouvons ici l'idée de Chantal Mouffe (2004), selon laquelle la nature « agonistique » des conflits en démocratie, des conflits relativement pacifiques qui appréhendent l'autre comme un adversaire peut dégénérer en « un antagonisme » potentiellement mortifère pour l'existence même de la communauté politique puisqu'il considère l'autre comme « un ennemi ».

qui supprime les prises axiologiques et les agrafes narratives susceptibles de soutenir l'agir et le jugement publics. Plus généralement, l'analyse de la confrontation (anti)complotiste et des pathologies de la narration qu'elle met en évidence témoigne de l'épuisement de nos espaces publics démocratiques.

Mots clés : Espace public, démocratie, (anti)complotisme, récit, intrigue.

ABSTRACT

Mimetic degradation and the narrative crisis: Social implications of the (anti-)conspiracy narrative

A foundation of the hermeneutic sociology proposed by Johann Michel is that humans are "self-interpreting" and, potentially, reflexive beings who put into narrative their individual and collective experience. This narrative work is a cornerstone of democratic societies, which are built on the "self-institution" of social life and, to use Claude Lefort's term, the "dismantling of the markers of communal certainty." In this article, we posit that the pandemic has profoundly undermined our capacity to deploy the narrative markers indispensable to the creation and maintenance of a community of citizens. As amplified by the health crisis, "conspiracy polemics" turn the public debate into confrontation between "doubt" and "knowledge," the "strong" and the "weak." In the process, the narrative plotting or, to use Paul Ricoeur's term, the *emplotment* (*mise en intrigue*) of social life, has degraded into a binary confrontation that removes the axiological holds that support public judgment and civic decision making. More generally, the (anti-)conspiracy confrontation and the related pathologies of narratives shed light on the exhaustion of our democratic public spheres.

Key words: Public sphere, democracy, (anti-)conspiracy, narrative, intrigue

RESUMEN

Degradación mimética y crisis de la narrativa. La experiencia pública puesta a prueba por la narrativa (anti)conspirativa

Uno de los puntos de partida de la sociología hermenéutica propuesta por Johann Michel es el hecho de que los seres humanos son "animales auto-intérpretes", potencialmente reflexivos, que dan sentido a su experiencia individual y colectiva refiriéndose a hitos impersonales más o menos "narrativizados", constituyéndose así en comunidades interpretativas. Este trabajo narrativo es particularmente decisivo para las sociedades democráticas que, como dice Claude Lefort, descansan en la "auto-institución" de la vida social y la "disolución de los referentes de la certitud". La hipótesis de este artículo es que la crisis sanitaria ha bloqueado profundamente nuestra capacidad, particularmente narrativa, de desplegar el repertorio plural de referentes, indispensable para la institución de una comunidad ciudadana. Amplificadas por la pandemia, las "polémicas conspirativas" destacan el agotamiento de los espacios públicos democráticos que, poco nos ofrecen para entender lo que nos sucede, tan sólo la polémica confrontación entre la "duda" y el "saber", sus partidarios se acusan mutuamente de ser engañados o ser ingenuos. La "construcción de la trama" de la vida social, para retomar aquí las palabras de Paul Ricoeur, se degrada así en una confrontación binaria que suprime las tomas axiológicas y los anclajes narrativos que pueden apoyar la acción y el juicio público. De manera más general, el análisis de esta confrontación y las patologías de la narración relacionadas con ella, arrojan luz sobre una de las formas en que la sociología hermenéutica puede contribuir de manera útil al estudio de los espacios públicos democráticos y los peligros que los amenazan.

Palabras clave: Espacio público, democracia, auto-institución, (anti)conspiración, narrativa, trama.

BIBLIOGRAPHIE

- AMAZEEN, M. (2015), « Revisiting the Epistemology of Fact-Checking », *Critical Review*, vol. 27, n° 1, p.1-22.
- AMORIM, M. (2015), « L'effort pour rendre l'autre bête », *Revue du MAUSS permanente*, [en ligne], <<http://www.journaldumauss.net/?L-effort-pour-rendre-l-autre-bete>>, consulté le 26 octobre 2022.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined communities*, London/New York, Verso.
- ARENDT, H. (1972 [1954]), *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- BAKER, K. M. (1993 [1990]), *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot.
- BARTHES, R. (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil.
- BIMBENET, E. (2018), « Perception », in PIETTE, A. et J.-M. SALANSKIS (dir.), *Dictionnaire de l'humain*, Paris, PUF, p. 419-425.
- BOLTANSKI, L. (2012), *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard.
- BOVET, A. et MALBOIS, F. (2011), « (En)jeux du cadre de participation dans la discussion publique médiatisée », in M. BURGER, R. MICHELI et J. JACQUIN (dir.), *La parole politique en confrontation dans les médias*, Bruxelles, De Boeck, p. 51-68.
- BREITWEISER, K. (2006), *Wake-Up Call. The Political Education of a 9/11 Widow*, New York, Warner Books.
- BRONNER, G. (2019), *Déchéance de rationalité. Les tribulations d'un homme de progrès dans un monde devenu fou*, Paris, Grasset.
- BRUGIDOU, M. (2012), « Les discours du Grenelle: la mise en forme des énoncés », in BOY, D., M. BRUGIDOU, C. HALPERN et P. LASCOUMES (dir.), *Le Grenelle de l'environnement. Acteurs, discours, effets*, Paris, Armand Colin.
- CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CEFAÏ, D. et C., TERZI (2012) (dir.), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons Pratiques ».
- Counterpoint Political Capital et Political Capital Counterpoint (2014), *Conspiracy Theories in Europe. A Compilation* [en ligne], <https://counterpoint.uk.com/wp-content/uploads/2020/10/Conspiracy_Theories_in_Europe_Compilation.pdf>, consulté le 26 octobre 2022.
- CUFF, E. C. (1993), *Problems of Versions in Everyday Situations*, Boston/London, International Institute for Ethnomethodological and Conversation Analysis/University Press of America.
- DAYAN, D. (2000), « Télévision, le presque-public », *Réseaux*, n° 100, p. 427-456.
- DESCOMBES, V. (1999), « Le contrat social de Jürgen Habermas », *Le Débat*, n° 104, p. 35-56.
- DESROSÈRES, A. (1992), « Discuter l'indiscutable., Raison statistique et espace public », *Raisons pratiques*, n° 3, p. 131-154.
- DEWEY, J. (2003 [1927]), *Le public et ses problèmes*, Pau, Presses de l'Université de Pau.
- DULONG, R. (1992), « Dire la réputation, accomplir l'espace », *Quaderni*, n° 18, p. 109-124.
- FOUCART, S., HOREL, S. et S. LAURENS (2020), *Les Gardiens de la raison. Enquête sur la désinformation scientifique*, Paris, La Découverte.
- FRANCE, P. et MOTTA, A. (2017), « En un combat douteux », *Quaderni*, n° 94, p. 13-27.
- GARFINKEL, H. (2002), *Ethnomethodology's program. Working out Durkheim's aphorism*, Lanham, Rowman, Littlefield Publishers.
- GINZBURG, C. (1980), « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, n°6, p. 3-44.
- GOMBIN, J. (2013), *Conspiracy Theories in France. Interim Report*, OpenSociety Foundations [en ligne], <<https://counterpoint.uk.com/wp-content/uploads/2018/04/Conspiracy-Theories-in-France-interim-report-3rd-May.pdf>>, consulté le 26 octobre 2022.
- GUSFIELD, J. (2009 [1981]), *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant: la production d'un ordre symbolique*, Paris, Économica.
- HABERMAS, J. (1978 [1962]), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.

- KAUFMANN, L. (2019), « Le singulier, le pluriel et le général. L'espace public à l'épreuve des figures de la singularité », *SociologieS* [en ligne], <<https://journals.openedition.org/sociologies/11333>>, consulté le 26 octobre 2022.
- LEFEBVRE, G. (1988) [1932]), *La Ggrande Peur de 1789*, Paris, Armand Colin.
- LEFORT, C. (1986), *Essais sur le politique (XIX-XX)*, Paris, Seuil.
- MICHEL, J. (2017), *Homo Interpretans*, Paris, Hermann.
- MONDZAIN, M.-J. (2015), *L'image peut-elle tuer?*, Paris, Bayard.
- MOUFFE, C. (2004), « La politique et la dynamique des passions », *Rue Descartes*, n° 45-46, p. 179-192.
- MÜNCH, P. (2011), « Révolution française, opinion publique et transparence : les fondements de la démocratie moderne », *Appareil* [en ligne], n° 7, <<http://appareil.revues.org/1220>>, consulté le 26 octobre 2022.
- POLIAKOV, L. (1980), *La causalité diabolique*, Paris, Calmann-Lévy.
- POLLNER, M. (1987), *Mundane Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- QUÉRÉ, L. (1982), *Des miroirs équivoques : aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier Montaigne.
- QUÉRÉ, L. (2005), Les « dispositifs de confiance » dans l'espace public », *Réseaux*, vol. 132, n° 4, p. 185-217.
- QUÉRÉ, L. (2006), « Entre fait et sens. La dualité de l'événement », *Réseaux*, n° 139, p. 185-216.
- REICHSTADT, R. (2019), *L'opium des imbéciles*, Paris, Grasset.
- RICOEUR, P. (1983), *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (2008). *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- SARTRE, J.-P. (1940), *L'imaginaire*, Paris, Gallimard.
- TAÏEB, E. (2010). « Logiques politiques du conspirationnisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 2, p. 265-289.
- TIERCELIN, C. (2021). « Post "Post-Truth" : Still a Long Way to Go », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, n° 297, p. 43-71.



BERT, GPT-3, Timnit Gebru et nous

L'intelligence artificielle à la conquête du langage

JONATHAN ROBERGE

Institut national de recherche scientifique
jonathan.roberge@inrs.ca

TOM LEBRUN

Université Laval
tom.lebrun@fd.ulaval.ca

L'ANNÉE 2020 FUT MARQUÉE PAR UNE ÉNIÈME, mais pour le moins substantielle, crise chez Google avec le départ-licenciement de la chercheuse Timnit Gebru. D'anecdotique, l'histoire entourant la soumission de l'article « On the Danger of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too big? » (Bender, Gebru, McMillan-Major *et al.*, 2020) devient scandale au moment où la compagnie demande soit le retrait dudit article, soit l'oblitération des noms des employés de Google y ayant contribué. Pour Jeff Dean, son directeur de l'IA, l'affaire était entendue en ceci que le travail en question « didn't meet our bar for publication » (cité dans Hao, 2020). Or, c'était sans compter sur la rebuffade de Gebru et les très nombreux appuis ralliés à sa cause — en l'occurrence plus de 2 000 employés de la compagnie ont signé une lettre demandant davantage de transparence dans la gestion de ses affaires internes (Wakabayashi, 2020). Qui donc avait sommé le retrait de l'article et pourquoi au juste ? Questions en forme d'ultimatum, mais questions sans trop de réponses, néanmoins. « Timnit wrote that if we didn't meet these demands », écrit encore Dean, « she would leave Google [...] we accept and respect her decision » (*ibid.*). La rupture était à toute fin pratique consommée. Sur Twitter, la chercheuse exprimait son désarroi et

interpellait son ancien patron : « @jeffdean I realize how much large language models are *worth* to you now »¹.

C'est très précisément à cette notion de *worth* ou de valeur à laquelle nous voulons nous attarder dans le présent article. Le double sens du mot indique qu'il renvoie plus ou moins distinctement à quelque chose d'économique *et* d'axiologique. L'ambiguïté même du mot et de son utilisation dans le gazouilli, pour le dire autrement, est ce qui le rend emblématique des enjeux les plus importants autour du déploiement aujourd'hui des modèles de traitement automatique du langage naturel (TALN, ou *Natural Language Processing* en anglais, NLP). Si plusieurs ont vu dans le scandale Gebru un problème éthique et de relation de travail, moins nombreux sont ceux qui ont voulu prendre la question en son sens entier et ainsi explorer de quelles manières elle représente un enjeu herméneutique fondamental. Parce que la question mérite d'être posée : l'IA et les dernières avancées en apprentissage profond (*deep learning*) ont-ils permis l'élaboration de modèles (trop) gros, performants et profonds ? Et que peuvent vouloir dire ces derniers termes, hormis d'un point de vue technique ? Est-ce que la signification et la textualité, l'interprétation et la compréhension, ne sortent pas (trop) appauvries de leur traitement automatisé ? Le propos ici est à dire que l'émergence de modèles tels le BERT de Google ou le GPT-3 d'OpenAI se montre aujourd'hui comme un remarquable *défi* pour les disciplines herméneutiques en général, et pour l'inscription de l'herméneutique au cœur même du projet des sciences sociales en particulier. Il ne s'agit pas alors de nier la montée en puissance de modélisations ou de machines interprétantes — ou même leur portée — mais d'en questionner les conditions de possibilité et la signification. Pour le dire d'un trait, l'émergence de ces machines herméneutiques est l'occasion de penser à nouveaux frais ce que peut représenter une herméneutique critique au sein des sciences sociales et comment cette dernière peut venir dialoguer ou servir d'assise au développement des *Critical AI Studies* (CAIS) (Roberge et Castelle, 2021 ; Pasquinelli et Joler, 2020). Concrètement, cela suppose d'abord de prendre au sérieux l'histoire et le *modus operandi* de ces modèles langagiers et comment leurs différents problèmes ont commencé à se cristalliser au travers de l'affaire Gebru. Cela suppose ensuite de mieux comprendre le type de signification mis en jeu, c'est-à-dire surtout le type de monde du texte qu'ils déploient — ou non — et le type d'expérience de lecture que cela induit. Cela suppose, enfin, de circonscrire les apories des modèles le plus souvent décontextualisés et de justement les (re)traduire ou les reverser dans la réalité sociale, politique, économique et culturelle dont ils sont issus, notamment l'arrimage entre capitalisme de plateforme et *desiderata* éthiques aujourd'hui.

Notre analyse s'articule en trois temps, qui correspondent à ces trois moments évoqués à l'instant : i) prendre au sérieux ; ii) comprendre ; et iii) circonscrire les apories des modèles de traitement automatique du langage. Dans une première section, il

1. Gebru, T. [@timnitGebru], (2 décembre 2020), texte de gazouilli [tweet], *Twitter*, <<https://twitter.com/timnitGebru/status/1334345550095912961>>, consulté le 19 juillet 2021, italiques ajoutés.

s'agira de saisir ces plus récents modèles langagiers comme des constructions sociales et des assemblages sociotechniques (Schartz, 1989; Woolgar, 1985). BERT — ou *Bidirectional Encoder Representations from Transformers* — a été introduit par Google en 2018, puis intégré à son moteur de recherche principal. Il collecte l'information sur Wikipédia par exemple et lit de droite à gauche et inversement afin d'identifier plusieurs connexions parallèles et prédire certains termes manquants. Le GPT-3 de OpenAI est plus récent encore ; avec ses 175 milliards de paramètres, il est réputé dépasser de 400 fois en puissance le modèle de Google en « encodant » la textualité et ouvrant de ce fait énormément de possibilités d'écriture — journalistique, informatique, administrative, etc. Ce que ces deux modèles ont ainsi en commun, c'est de ne pas exactement être des boîtes noires, mais plutôt les objets d'un développement historique particulier ; dit développement qui est pour beaucoup celui de ses difficultés et limitations. Dans une deuxième section de l'article, c'est bien la signification d'ensemble de cette automatisation poussée qui aura à être interrogée. Qu'en est-il de la conception épistémologique promue à travers ces architectures de données et ces régressions statistiques ? Qu'en est-il à la fois de la médiation et du destinataire du langage dans ce type de machine connexionniste et cybernétique ? Ces questions incitent à opérer un certain détour par l'herméneutique — celle de Paul Ricœur sera surtout privilégiée ici, entre autres parce que sa notion de « monde » permet de penser une sémantique, une référence et un « être-à-dire » de la textualité qui donne la mesure de comment parfois, sinon souvent, les modèles d'intelligence artificielle apparaissent « shockingly good, and completely mindless » (Heaven, 2021). Ce monde dont parle Ricœur, autrement dit, est ce qui peut permettre de repenser le lien entre sens et réflexivité, cette dernière étant elle-même entendue comme celle du lecteur, mais aussi plus largement comme la réflexivité retrouvée du monde réel, contextualisé en tant que société, culture, économie et politique. Dans sa troisième et dernière section, l'article cherchera de ce fait à développer une compréhension sociologique et critique du déploiement de ces machines interprétantes problématiques, mais parfaitement pratiques et s'immiscant dans la vie quotidienne que sont BERT et GPT-3. La valeur de ces modèles est inséparable d'un marché de l'extraction de la donnée et de la signification dans lequel certains prospèrent davantage que d'autres et pour lequel, comme l'affaire Gebru le montre plutôt bien, l'éthique devient une sorte de justification et même de commodité.

1. UNE TROP BRÈVE HISTOIRE DES VOLONTÉS D'AUTOMATISATION DU LANGAGE

Ces dernières années marquent une évolution majeure dans le champ du traitement automatique du langage naturel. Pour la première fois, des modèles langagiers relevant d'une architecture dite « *transformer* » permettent de générer des textes suffisamment cohérents pour bluffer leurs lecteurs, et ce, sans relever d'une logique déductive, symbolique et préalablement décidée par un programmeur comme ce fut pendant longtemps le cas (Buchanan, 2005 ; Balpe, 1991). Fondé sur le mécanisme de l'apprentissage machine et particulièrement le *deep learning*, ce type de modèle propose d'imiter

certaines des mécanismes cognitifs du cerveau, notamment par le biais de « neurones » artificiels — en réalité des mini-programmes qui s'activent ou se désactivent en fonction du résultat de leur calcul. Comme pour le cerveau humain, la force du mécanisme tient à la mise en réseau d'un grand nombre de ces mini-programmes. Longtemps demeurée à la marge du champ de l'intelligence artificielle, cette méthode est soudainement revenue sous le feu des projecteurs lors du concours ImageNet de 2012 remporté par l'équipe de Geoffrey Hinton, celle-ci ayant conjugué grande puissance de calcul, vaste ensemble de données et cette méthode justement qualifiée de connexionniste (Cardon, Cointet et Mazières, 2018 ; Domingos, 2015).

Dans l'évolution récente du TALN, quatre grandes dates peuvent être distinguées qui correspondent à quatre publications majeures. La première a lieu un an après la grande démonstration de Hinton lors de la publication de l'article « Efficient Estimation of Word Representations in Vector Space » (Mikolov, Chen, Corrado *et al.*, 2013). Rédigé par une équipe de Google — Jeff Dean en est, entre autres, cosignataire —, l'article propose un groupe de modèles langagiers intitulé Word2Vec dont l'objectif est de reconstruire le contexte linguistique dans lequel les mots sont utilisés. Word2Vec, comme l'essentiel des technologies reposant sur l'apprentissage machine, s'appuie très largement sur le principe de régression, une méthode d'analyse statistique permettant de situer une variable en fonction de ses corrélations avec d'autres. Grossièrement résumée, il s'agit de situer la variable — « le sens » — d'un mot en fonction des variables — « les sens » — d'autres mots qui l'entourent. Comme son nom l'indique, Word2Vec vise à transformer les mots en vecteurs, autrement dit à modéliser à l'aide d'algorithmes l'information qu'ils contiennent. Word2Vec « vectorise » en pratique les mots par le biais de deux architectures distinctes et complémentaires : l'une, nommée CBOW, va chercher à prédire un mot en fonction de ses cinq mots à droite et cinq mots à gauche. L'autre, intitulée Skip-gram, fait exactement l'inverse, et va chercher à prédire les mots du contexte en fonction d'un mot donné. La logique mise en place est toujours ainsi prédictive : le modèle doit être capable d'attribuer le « bon » vecteur à chaque mot. En dépit de ses succès au début des années 2010, Word2Vec est fortement limité. Le modèle de langage n'attribue en particulier qu'un seul sens par mot et ne vectorise que les mots pris individuellement en sorte que le sens d'une phrase même relativement simple persiste à lui échapper (Horn, 2017 ; Cusin-Berche, 2003) — il s'agira très certainement d'y revenir.

Pour régler ces nombreuses limites, Vinyals et Le (2015) — eux aussi de Google — publient peu après un article intitulé « A Neural Conversational Model ». Celui-ci propose assez simplement d'appliquer une approche séquentielle à Word2Vec visant à modéliser le sens d'un texte en reliant certaines séquences avec d'autres — formant ainsi une forme plus longue ou « réseautique » de cartographie textuelle (Sutskever *et al.*, 2014). Grâce à cette approche, la modélisation peut désormais s'appliquer à de plus larges séquences, notamment des phrases : les phrases précédant et celles suivant la phrase cible sont ainsi également prises en compte et permettent d'assurer un minimum d'appréhension contextuelle au modèle. Malgré ces progrès, les systèmes de type

Word2Vec demeurent toujours fondés sur cette approche où un mot ne peut avoir qu'une signification. C'est cette limite que l'article « Deep Contextualized Word Representations » (Peters, Neumann, Iyyer *et al.*, 2018) veut dépasser. Les auteurs proposent une nouvelle architecture, dite « *Embeddings from Language Models* » ou ELMo, à l'intérieur de laquelle le modèle peut désormais reconnaître la nature dynamique — mouvante, situationnelle — de la signification des mots. En pratique, chaque mot se voit assigner un coefficient ou un « poids » en fonction de son influence dans la phrase. Un mot comme « glace » peut désormais recouvrir différents sens en fonction d'un certain contexte — « je mange une glace » et « je me regarde dans une glace ». Surtout, ELMo permet pour la première fois d'envisager des modélisations qui n'apprennent pas du texte de façon purement ordonnée en proposant désormais une « lecture » de trois façons différentes : du début à la fin, tout d'abord ; puis de façon inversée — de la fin au début — ; puis en combinant les sens vectorisés des deux types d'analyse. Aussi, ELMo marque le réel début des modèles préentraînés permettant aux utilisateurs de ne pas avoir à entraîner « *from scratch* » (à partir de rien) leurs modèles sur d'énormes corpus de données — pratique extrêmement coûteuse, ne serait-ce qu'en temps et en puissance de calcul².

Enfin, l'article intitulé « Attention is All You Need » (Vaswani, Shazeer, Parmar, *et al.*, 2017) marque le moment où l'architecture transformeur vient pour ainsi dire sceller le sort du champ. Les modèles séquentiels préalables avaient somme toute du mal à conserver l'information sur la priorisation des termes entre eux : pour reprendre l'exemple précédent, des informations d'une phrase simple — « je mange une glace », « je me regarde dans une glace » — étaient difficiles à conserver sur de plus longues séquences — « puis la glace est tombée ». L'architecture transformeur délaisse cette approche et ses nombreux problèmes en termes de mémoire, de vitesse de calcul, de position des mots, etc., en se proposant d'identifier le contexte qui confère du sens à chaque mot ; ce dernier étant alors l'objet d'un traitement en parallèle. Cela implique l'utilisation à la fois d'un encodeur et d'un décodeur — et, de fait, d'un grand nombre d'entre eux sur de multiples niveaux agissant et rétroagissant de manière cybernétique. L'encodeur transforme l'information en code en donnant une valeur calculée à un mot ; un décodeur fait exactement l'inverse et transforme le code en information en allant « calculer » un mot à partir d'une valeur. Surtout, le caractère réellement novateur de l'architecture transformeur tient au mécanisme d'attention mis en place. L'idée est de calculer un « produit matriciel pondéré », autrement dit un score matriciel qui détermine le niveau d'attention qu'un mot devrait avoir envers d'autres mots — d'aucuns pourraient aussi parler, plus simplement, de dépendance situationnelle. Un

2. Contrairement à l'usage dans le champ de la reconnaissance d'image — où tout un chacun pouvait télécharger sur ImageNet des modèles préentraînés de reconnaissance de visage, par exemple — le champ du traitement automatique du langage naturel apparaissait avant ELMo comme un milieu peu unifié, où chaque groupe de recherche ou entreprise devait nécessairement partir de zéro, avec ses propres données et puissance de calcul disponible. Tirant exemple de la reconnaissance d'image, différents types de modèles préentraînés voient le jour en même temps qu'ELMo, notamment ULMFit ou encore le premier système transformeur d'OpenAI (Ruder, 2021).

encodeur peut ainsi calculer plusieurs « têtes d'attention », lesquelles fonctionnent de manière bidirectionnelle : un poids d'attention est calculé en entrée et produit un vecteur de sortie. Cette bidirectionnalité en profondeur a pour avantage majeur de permettre un traitement de l'information en parallèle des différentes têtes d'attention, et donc des différentes couches d'encodeurs. Il en découle des temps d'entraînement des modèles de langage considérablement réduits par rapport aux approches séquentielles de type Word2Vec.

Ce sont ainsi ces nouveaux mécanismes de l'attention propres aux architectures transformeur qui sont à la source des immenses succès actuels des modèles langagiers, en particulier le BERT de Google et le GPT-3 d'OpenAI comme fers de lance d'une bataille de tous les instants que se livrent les GAFAM dans leur quête pour la maîtrise de l'intelligence artificielle (Thibout, 2019; Horowitz, 2018). BERT ou *Bidirectional Encoder Representations from Transformers* constitue un modèle relativement encore « petit » comparé à GPT-3 puisqu'il a été préentraîné sur environ 3,3 milliards de mots et représente 345 millions de paramètres (Devlin, Chang, Lee, *et al.*, 2018). Son objectif principal est de mettre fin aux recherches formalisées à partir de mots clés ; un but qui peut sembler trivial de prime abord, mais qui est au cœur de la mission que s'est attribuée la compagnie « d'organiser l'information à l'échelle mondiale pour la rendre universellement accessible et utile »³. Pour y parvenir, Google doit permettre à ses utilisateurs de s'exprimer de la façon la plus naturelle, conviviale et dialogique possible⁴. BERT atteint en partie cet objectif en se focalisant sur la partie encodeur de l'architecture, celle qui transforme l'information, la requête écrite ou parlée — mais aussi des textes à traduire par exemple — en code et en vecteur comme pour en saisir les contours : qui fait quoi et où, etc. dans cette phrase X ou cet extrait Y. BERT, autrement dit, et surtout, « comprend » au sens d'une extraction des éléments pertinents tels que restitués dans des ensembles plus englobants. Le système architectural transformeur fonctionne à ce titre comme une interface entre le langage naturel d'entrée (la requête) et le résultat de sortie : cet autre langage, purement informatique et calculatoire, est ainsi d'une très grande flexibilité. À noter également que BERT est *open source*, ce qui participe d'une stratégie d'entreprise de création de valeur assez spécifique à Google⁵ — il s'agira d'y revenir.

3. Google, « Notre approche de la recherche », [en ligne], <<https://www.google.com/intl/fr/search/howsearchworks/our-approach/>>, consulté le 24 janvier 2023.

4. Prabhakar Raghavan, vice-président de Google, explique ainsi que l'objectif ultime est de répondre *directement* et *intelligemment* aux besoins des utilisateurs : « Let's say you are planning to go hiking on Mount Fuji [...] Do my hiking boots suffice? Today, what you do is you transcribe it into hours of interaction with Google [...]. Wouldn't it be a lot better if you could [...] let Google figure this out and address the need behind your query? [...] I want to be able to get to a point where you can take a picture of those hiking boots and ask, "Can these be used to hike Mount Fuji?" » (cité dans Levy, 2021).

5. « With this release, anyone in the world can train their own state-of-the-art question answering system (or a variety of other models) in about 30 minutes on a single Cloud TPU, or in a few hours using a single GPU » (Nayak, 2019). Voir aussi Devlin et Chang (2018). Sur la stratégie *open source* de Google (opposée à celle de Microsoft, notamment), voir Janakiram (2017).

Quant à lui, GPT-3 ou *Generative Pre-trained Transformer* représente à l'heure d'écrire ces lignes le modèle de langage le plus puissant avec quelque 570 gigaoctets de données et 175 milliards de paramètres à l'entraînement (Brown, Mann, Ryder *et al.*, 2020). GPT-3 vise explicitement à générer du texte. Contrairement à BERT donc, il privilégie la partie décodeur de son architecture, celle qui permet plus précisément de transformer un code en information, c'est-à-dire inférer des mots manquants, compléter des phrases, etc. Bien loin d'être « *open source* », GPT-3 est actuellement commercialisé via son API (*application programming interface*); choix s'inscrivant dans une stratégie d'entreprise qui vise à maîtriser l'écosystème économique sur lequel se fonderont bon nombre d'entreprises futures — sur son blogue, OpenAI rapportait en mars 2021 que plus de 300 compagnies tiraient usage de cette API, un nombre toujours croissant. Parmi les applications déjà disponibles, nous pouvons toutefois déjà citer CopyAI, qui permet par exemple de générer des slogans et des descriptions de produits pour les entreprises, ou encore Fable, qui propose de modéliser des personnages tirés de romans pour discuter avec eux (Scott, 2020)⁶.

Parce qu'ils sont des assemblages sociotechniques, il va sans dire que ces modèles peinent à être parfaits ou même à la hauteur des discours légitimant leur usage et plus généralement tout ce qui relève de la magie de l'IA (Roberge, Senneville et Morin, 2020; Elish et Boyd, 2018). Le fait est que tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes du TALN et qu'à bien y regarder son déploiement tient davantage de cet autre principe ou paradigme du *garbage in, garbage out* — dit principe « gigo » par ailleurs connu des scientifiques œuvrant dans le champ (Kilkeny et Robinson, 2018). En entrée, il faut voir que si la langue est apparemment modélisable par le calcul, l'architecture transformeur ne peut y parvenir qu'à partir d'une ressource qui constitue elle-même une construction sociale : la base de données. Cette dépendance des modèles de langage envers leurs sources d'entraînement est assez largement traitée dans la littérature (Hutchinson, Prabhakaran, Denton *et al.*, 2020; Lebrun, 2018). C'est que l'architecture transformeur demeure fondée sur le principe de régression exposé plus tôt, lequel vise à situer une variable (un mot) en fonction de ses corrélations avec d'autres variables (les autres mots de la base de données). Ce simple procédé mathématique construit ainsi une approche du langage fondée sur le principe du *winner takes all*; autrement dit, le modèle de langage promeut les constructions langagières les plus statistiquement probables en fonction du jeu de données sur lequel il est entraîné. Aussi, le choix des textes sur lesquels ces modèles langagiers sont développés participe d'une certaine représentation du monde, dont la dimension symbolique, sinon idéologique, n'est souvent révélée qu'une fois les modèles mis en application — par les biais racistes, misogynes ou simplement les incohérences qui en découlent. En l'occurrence, il s'agit là d'un des constats les plus assurés dans le texte ayant mené au départ-renvoi de Gebru de chez Google :

6. Pour voir directement les compagnies citées, voir CopyAI, [en ligne], <www.copy.ai/>, consulté le 18 mars 2021, ainsi que Fable, [en ligne], <<https://fable-studio.com/>>, consulté le 4 juin 2021.

GPT-2's training data is sourced by scraping outbound links from Reddit, and Pew Internet Research's 2016 survey reveals 67 % of Reddit users in the United States are men, and 64 % between ages 18 and 29. Similarly, recent surveys of Wikipedians find that only 8-15 % are women or girls (Bender, Gebru, Mac-Millan *et al.*, 2020 : 4).

Ce qui est ainsi un problème en entrée le devient en sortie avec un nombre de dérives potentielles et avérées des plus élevés. L'une des applications les plus craintes, à ce sujet, est celle usuellement qualifiée d'*astroturfing* par laquelle est générée automatiquement une pléthore de microdiscours comme pour simuler un mouvement de masse accréditant telles organisations, idées, etc. (Kovic, Rauchfleisch, Sele *et al.*, 2018 ; Zhang, Carpenter et Ko, 2013). Le dernier rapport du National Intelligence Council (2021) intitulé « Global Trends 2040 » fait en effet de la propagande propulsée par IA l'une de ses dix préoccupations majeures en termes de sécurité économique et politique⁷. En l'occurrence, de faux profils dont les contenus sont automatiquement générés parsèment déjà les réseaux sociaux qui sont utilisés quotidiennement par des millions, sinon des milliards d'individus et qui de ce fait sont sujets à la désinformation, à la manipulation et à la promotion de discours haineux (Keller *et al.*, 2020). D'autres exemples de biais intégrés à même BERT et GPT-3 existent aussi, qui sont partie liée à l'obédience probabiliste de ces modèles. AI Dungeon, version informatisée de Donjon & Dragon propulsé par GPT-3, a ainsi fait parler de lui en avril 2021 pour avoir notamment permis la génération de récits mettant en scène des relations sexuelles impliquant des enfants — un phénomène qui n'était évidemment pas prévu par OpenAI (Simonite, 2021). Dans les suites de l'ouvrage *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforces Racism*, Noble et d'autres ont pour leur part très largement exposé les biais qui ont toujours été intégrés aux environnements Google, et ce, que ce soit les différents modèles de langage ayant précédé BERT ou la manière dont ce dernier est aujourd'hui loin de régler ces difficultés (2018 ; Bhardwaj, Majumder et Poria, 2021 ; Hutchinson, Prabhakaran, Denton *et al.*, 2020 pour n'en nommer qu'une infime partie). L'article « Stochastic Parrots » participe de cette même critique :

The size of data available on the web has enabled deep learning models to achieve high accuracy on specific benchmarks in NLP [...]. However, the training data has been shown to have problematic characteristics [...] resulting in models that encode stereotypical and derogatory associations along gender, race, ethnicity, and disability status (Bender *et al.*, 2020 : 4).

Malgré ses conséquences délétères pour ses autrices — Gebru en particulier —, le texte « Stochastic Parrots » n'est pas particulièrement novateur. Comme le rapporte *Wired*, « the paper was not intended to be a bombshell »⁸. L'article se contente en effet d'explorer trois grandes problématiques liées à la taille sans cesse grandissante des modèles

7. Le rapport explique notamment « [b]oth states and nonstate actors almost certainly will be able to use these tools to influence populations, including by ratcheting up cognitive manipulation and societal polarization to shape how people receive, interpret, and act on information » (NIC, 2021 : 97).

8. « The authors did not present new experimental results. Instead, they cited previous studies about ethical questions raised by large language models, including about the energy consumed [...]. An academic

langagiers : leur coût environnemental d'abord ; leur caractère formel et rigidifiant permettant aux biais à la fois de se structurer et de passer souvent inaperçus ensuite ; et les solutions qui pourraient permettre d'atténuer les risques liés à leur utilisation enfin. Par manque d'espace, c'est essentiellement à la deuxième de ces thématiques à laquelle il s'agit de s'attacher ici. Dans les sections qui composent le cœur de sa démonstration, l'article rappelle que les modèles ne sont entraînés que sur la *forme* du langage et non sur son fond (les mots ou les phrases et leurs sens composés par ces ensembles de caractères). Pour reprendre l'argument en termes saussuriens, un modèle ne pourra jamais maîtriser que le signifiant du langage, jamais le signifié — un argument d'ailleurs développé dans un autre article par Bender et Koller (2020). « Stochastic Parrots » s'appuie sur cet argument pour dénoncer le caractère trompeur ou illusoire des succès actuels de modèles comme BERT et GPT-3, qui semblent maîtriser le langage alors qu'ils n'en auront jamais qu'une appréhension statistique :

Text generated by an LM is *not grounded in communicative intent, any model of the world, or any model of the reader's state of mind*. [...] Contrary to how it may seem when we observe its output, an LM is a system for haphazardly stitching together sequences of linguistic forms it has observed in its vast training data, according to probabilistic information about how they combine, *but without any reference to meaning*: a stochastic parrot (Bender *et al.*, 2020 ; italiques ajoutées).

2. PROBLÉMATISER ET COMPRENDRE LE MONDE DES MACHINES HERMÉNEUTIQUES

Cette histoire même rapide du traitement automatique du langage naturel doit servir à montrer en quel sens elle est très justement à propos du sens et de la signification. L'enjeu est essentiellement là. D'abord, il apparaît bien qu'une certaine revendication herméneutique de l'IA ne puisse être ignorée, déniée ou simplement rejetée du revers de la main. Cette revendication est déjà disséminée à travers un vaste environnement de chercheurs, comme Hinton déclarant que les modèles en développement « are going to do things like common reasoning » à des chefs d'entreprise numérique parlant de leur plateforme comme d'un « content understanding engine » (Candala) « focus[ed] on understanding the meaning of what people share » (Zuckerberg). Pour prendre cet autre exemple, la compagnie torontoise Cohere qui se spécialise dans la conception de modèles langagiers s'est donné comme devise et mission de « build machines that understand the world »⁹. Ainsi, si toutes ces revendications doivent être prises au sérieux, cela ne veut pas dire qu'elles doivent être acceptées telles quelles. Ensuite donc, il apparaît bien qu'il faille mieux cerner ce dont il est question, c'est-à-dire mieux saisir ce qui est à la fois la portée et les limites de ces machines herméneutiques. L'effort intellectuel, autrement dit, en demeure encore et toujours un de problématisation (Romele *et al.*, 2020 ; Hongladorom, 2020 ; Introna, 2000 ; Dreyfus, 2007).

who saw the paper after it was submitted for publication found the document “middle of the road” (Simonite, 2021).

9. Cohere, [en ligne], <<https://cohere.ai/about>>, consulté le 19 juillet 2021.

À regarder les critiques les plus souvent adressées à ce type particulier de « gestion » automatisée du langage et de la signification, il est possible de voir qu'elles représentent des variations sur le thème de Hans le Malin, ce cheval soi-disant « intelligent » du tournant du 20^e siècle, qui semblait trouver les réponses à des problèmes arithmétiques sur un tableau, mais qui, de fait, ne faisait que répondre aux stimuli et indications de son maître. Pour Crawford (2021), par exemple, il y a là l'incarnation d'une volonté d'anthropologiser le non-humain de même qu'une certaine mise en spectacle de ce qu'est l'intelligence cachant assez mal tout un jeu de rapports institutionnels et de tensions politiques — il s'agira très certainement d'y revenir. Pour d'autres, l'image de Hans le Malin sert à illustrer la légèreté, sinon la superficialité herméneutique de l'IA et de ses modèles langagiers; comme le souligne le commentateur de Pavlus(2019): « even a simulacrum of understanding has been good enough for natural language processing¹⁰. Ceci étant, ces dernières années, c'est sans doute Gary Marcus qui a le plus fait pour cerner les différentes manières par lesquelles ce qui est réputé « profond » dans tout ce qui est *deep learning* ne reste qu'une propriété architecturale et technique — et donc non symbolique et herméneutique (Marcus, 2019a; Marcus et Davis, 2019b; Marcus et Davis, 2020). Son argumentaire est tripartite. Primo, ce type de modèle est dépourvu de ce qu'il nomme la compositionnalité (*compositionality*), à savoir cette capacité à jouer avec des significations complexes et le plus souvent intriguées. Sur ce premier point, Marcus est assez près par exemple de cette idée de cercle herméneutique — chez Gadamer notamment — à travers laquelle le tout et la partie dialoguent tant et si bien qu'ils peuvent espérer en arriver à une forme de vérité qui est davantage qu'un simple assemblage méthodique (Marcus, 2019a; Gadamer 1996 [1960]; voir aussi Andersen, 2020). Secundo, Marcus insiste pour dire que des modèles comme BERT ou GPT-3 ont « no good way to incorporate background knowledge » (2019a). Des catégories et outils sont mis de l'avant, tels ceux de probabilité, de distance, de variation ou de seuil, qui ont leur logique propre, horizontale pour ainsi dire. Certes, ils calculent des significations, mais sans vouloir ni pouvoir puiser dans leur richesse historique, culturelle, etc. Et c'est ce qui se traduit, *tertio*, en un substantiel enjeu sémantique:

The problem is not with GPT-3 syntax (which is perfectly fluent) but with its semantics: it can produce words in perfect English, but it has only the dimmest sense of what those words mean, and no sense whatsoever about how those words relate to the world (2020: 5).

C'est cette dernière notion de « monde » qui semble donner la mesure ici, même si, à l'évidence, elle n'est pas sans ambiguïté. Marcus en fait usage, mais la définit assez peu — ce qui est par ailleurs le cas pour tout ce qui concerne la forme du langage chez

10. Cette idée de « simulacre » n'est pas tant entendue ici en son sens postmoderne et pour tout dire baudrillarien, mais sans doute plus simplement comme l'émergence de solutions sous la main et acceptées surtout pour leur efficacité. C'est entre autres à cela que Floridi et Chiriatti font référence lorsqu'ils notent comment GPT-3 « represents the arrival of a new age in which we can now mass produce good and cheap semantic artifact » (2020: 690).

Bender et Gebru, tel que vu ci-haut. Comment et pourquoi ainsi les mots, la signification et le monde apparaissent-ils tellement indissociables ? En l'occurrence, c'est ce type d'interrogation qui est central à la réflexion herméneutique de Paul Ricoeur autour de la textualité ; dite réflexion qui peut de ce fait être revisitée à l'âge du traitement automatique du langage naturel (Ricoeur, 1986 ; Moore, 1990 ; Roberge, 2011). « La chose du texte, voilà l'objet de l'herméneutique, écrit le philosophe. Or la chose du texte, c'est le monde qu'il déploie *devant lui* » (Ricoeur, 1986 : 126, italiques ajoutés). Quelque chose est fixé par l'écriture qui n'est pas réductible à l'intention de son auteur ou aux conditions sociales de sa production — derrière ou en deçà, Ricoeur cherchant par-là à se prémunir contre un certain romantisme et un certain déterminisme. Pour tautologique que cela puisse sembler, le monde du texte est *son* monde, comme pour en signaler l'autonomie et l'objectivité, non pas une, mais deux fois. D'une part, en effet, la textualité au sens de Ricoeur relève d'une dynamique et d'une structuration interne qui ne sont pas sans rappeler la compositionnalité discutée par Marcus. Mais d'autre part, et sans contraction aucune, faut-il voir que tous les textes sont toujours à propos de quelque chose, à savoir qu'ils ont tous leur propre référence dans un monde qu'ils ouvrent et découvrent. Ce monde n'est pas la réalité en tant que telle puisque du coup cela exclurait toute œuvre de fiction. Non, le monde dont il est question est bien celui de la signification qui s'y déploie, d'une certaine universalité dans le discours qui en représenterait la « valeur de vérité » ou l'« être-à-dire » (Ricoeur, 1986 : 34). Ce que tente Ricoeur, pour le dire encore autrement, est de penser le monde de la textualité comme médiation et suggestion, comme ce qui est pour ainsi dire donner à l'interprétation. La réflexion est alors résolument d'ordre ontologique et phénoménologique — l'auteur parlant ailleurs de « transcendance immanente » de la textualité par exemple (1984). Dans un texte, fondamentalement, se trouvent mises en jeu des « valeurs sensorielles [...] et axiologiques qui font du monde un monde *habitable* » (Ricoeur, 1986 : 24 ; italiques dans l'original). Ontologiquement et phénoménologiquement, cela revient à dire qu'il y est toujours aussi question de l'expérience humaine en sorte que, très justement, le propos de Ricoeur cherche à allier ou à arc-bouter différentes possibilités qui ne sont que difficilement compatibles *a priori* : expérience et réflexivité, texte et action, explication et interprétation-compréhension comme plus largement philosophie et sciences humaines et sociales (Ricoeur, 1977 ; Ricoeur, 1991).

Ce rapide détour par le monde du texte ne peut que soulever la question de sa destination : pourquoi devient-il parlant et pour qui ? Tout le problème des modèles comme BERT ou GPT-3 est qu'ils apportent surtout des solutions éthérées à cet enjeu, à savoir qu'ils ont une infinie difficulté à construire un monde sensé qui, de ce fait, veuille véritablement dire quelque chose pour quelqu'un. Ricoeur, pour continuer avec lui, voyait cet horizon de la textualité et comment donc elle forçait une réflexion sur les rapports multiples — si complexes et ambigus — entre monde et appropriation, interprétation des textes et compréhension de soi (Roberge, 2008). « La lecture est comme l'exécution d'une partition musicale, écrit-il, elle marque l'effectuation, la venue à l'acte des possibilités sémantiques du texte » (Ricoeur, 1986 : 153). Ainsi, ce à

quoi une théorie herméneutique comme celle de Ricoeur convie n'est rien de moins qu'à l'élaboration d'une anthropologie philosophique (voir 1960a et b ; 1989). La compréhension est autant effort que reconnaissance : « se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture » (Ricoeur, 1986 : 31). Il est question d'un détour par lequel « je ne me trouve qu'en me perdant » (Ricoeur, 1986 : 115) en sorte que, certes, il puisse y avoir là un acte ou une expérience en forme de gageure plus ou moins difficile, mais aussi en une forme assumée de conviction. Pour Ricoeur, l'appropriation dont il s'agit est davantage nécessaire que facile comme si, justement, la réflexion herméneutique représentait un appel ou un défi.

Or voilà, c'est ce type de défi herméneutique que refusent aujourd'hui de relever l'IA et le traitement automatique du langage naturel, BERT et GPT-3 en tête. Soit l'exemple des discussions autour de l'« interprétabilité » et de l'« explicabilité » des machines ayant fait couler passablement d'encre ces dernières années (Biran et Cotton, 2017 ; Gilpin *et al.*, 2018). Pour les sciences computationnelles, l'enjeu consiste entre autres à se départir de cette image (polluée) de black box, en montrant les modèles dans leur simplicité et leur transparence avec le but avoué d'augmenter la confiance envers ceux-ci. Dietterich illustre cette position plutôt bien lorsqu'il note par exemple que l'objectif est « to translate our fuzzy notion of interpretation and understanding into concrete, *measurable* capabilities » (2019 ; italiques ajoutés). Interprétabilité et explicabilité, autrement dit, sont des néologismes d'ordre pratique, sinon technique et instrumental, qui partagent la logique de l'automatisation avec les termes connexes de prédiction, optimisation, généralisation et ainsi de suite. Quelques-uns, de fait, ont fait valoir que tout cela était conceptuellement pour le moins confus, qu'il y avait notamment « *conflation* » (Miller, 2019) entre explicabilité et interprétabilité ou que cette dernière était « ill-defined » (Lipton, 2016). D'autres ont poursuivi sur cette lancée en notant qu'il y avait là une sorte de réassignation des paramètres du débat (Mittelstadt *et al.*, 2019) et ce, au double sens d'une traduction et d'un appauvrissement. Bref, l'insoutenable légèreté de la discussion en vogue dans le champ de l'IA tient à ce qu'elle ne remet rien ou si peu en cause alors que, très justement, ce défi de l'herméneutique est celui du désenclavement, de la mise en abyme et de la problématisation. Parce que fondamentalement, c'est bien de cela dont il s'agit ; comme le font remarquer Mittelstadt *et al.*, la réflexion au sein même du champ « might benefit from viewing the problem [...] more broadly » (2019 : 7 ; voir aussi Campolo et Crawford, 2020). Qu'est-ce que comprendre et interpréter à l'ère du traitement automatique du langage naturel ? Quelle sorte de monde, de sujet, d'expérience et de doute cela met-il en jeu ? Poser ces questions incite à (re)penser l'herméneutique comme partie-liée à une recherche de réflexivité — à la fois individuelle et collective, celle d'un sujet, mais aussi d'une société, d'une culture, etc.

Si donc les mots, le monde et l'expérience sont tellement indissociables, c'est bien parce que ce monde peut se dire de différentes façons. Ce n'est pas par hasard que cette polysémie est présente chez Bender *et al.* ou chez Marcus, et ce n'est pas par hasard non plus qu'elle l'est déjà chez Ricoeur. L'herméneutique est *contextualisante*, à savoir

que le monde est autant dans le texte que le texte est dans le monde. La question herméneutique de l'automatisation du langage, autrement dit, est celle d'une certaine prégnance ou d'un certain ancrage de la réflexion dans ce qui — à défaut de meilleure expression — peut être dit de la réalité. Cela se voit d'abord sur le plan de la signification ; comme le note le commentaire de Romele, « *meaningfulness and truthfulness are directly “encapsulated” into the notion of information rather than being problematized in their context-dependency* » (Romele *et al.*, 2020). Cela se voit ensuite dans une historicité de la compréhension voulant qu'un sujet soit toujours néanmoins situé dans le temps et l'espace et que cette situation teinte nécessairement sa lecture de ce qui advient¹¹. Cela se voit enfin, et pour aller à l'essentiel, dans l'objet même de ce qui occupe le présent article : l'IA, le traitement automatique du langage naturel, BERT et GPT-3. De fait, dès les premières ébauches sociologiques de ce vaste champ de technologies, on a insisté pour montrer qu'il était « *socially constituted* » (Schartz, 1989 ; voir aussi Woolgar 1985, notamment). Non pas que le déterminisme soit triomphant — ce qui, comme il a été vu *supra*, ne pourrait satisfaire une perspective herméneutique comme celle de Ricœur —, mais bien plutôt qu'il a quelque chose d'une co-construction, d'une référentialité croisée ou d'une résonance entre contextualité et avancées technologiques¹².

Qu'en est-il ainsi de ce monde aujourd'hui ? De *notre* monde ? Qu'est-ce qui le caractérise tant et si bien que cela puisse rendre possible, par exemple, le genre de scandale autour de la personne de Timnit Gebru et de la publication de « *Stochastic Parrots* » ? Entre autres choses fondamentales, force est de constater que nous vivons de plus en plus au sein non seulement d'une « *platformisation* » accrue du Web et de la culture numérique (Helmond, 2015), mais encore d'une « *datafication* » de plus en plus poussée de la vie quotidienne (Van Dijck, 2014). Lorsque, comme ci-haut, le PDG de Facebook dit que sa plateforme « *focuses on understanding the meaning of what people share* », c'est de cela dont il est question. Individuellement et collectivement, il s'agit de *nos* données, de *nos* informations et d'un travail sans cesse opérant allant jusqu'à la manière dont on (re)construit le langage, l'écriture, la lecture, etc. Et c'est cela qui ne manque jamais d'être problématique, à savoir justement que ce sont ces mondes de signification qui se trouvent de plus en plus sous l'emprise d'une appropriation qu'il serait ici possible de qualifier d'*autre* ou d'*hétéronome* — en l'occurrence, ce sera la tâche de la section à venir que de la définir plus avant. Aussi, cela incite très largement l'herméneutique à repenser l'enjeu de l'interprétation-compréhension comme enjeu de sociologie critique en tentant par exemple de réfléchir à l'économie politique qui ne manque pas d'aller avec le déploiement de modèles de traitement automatisé du langage tels BERT ou GPT-3.

11. En l'occurrence, il y a là une grande partie du débat entre Gadamer et Habermas à propos de la *Vorstruktur des Verstehens* ou préstructure de la compréhension (Roberge, 2011).

12. Ce qui est par ailleurs un des préceptes de base d'une vaste littérature en *Science and Technology Studies* (STS), allant par exemple de Bijker (1995) à Holton et Boyd (2019).

3. CIRCONSCRIRE LES APORIES : ENTRE HERMÉNEUTIQUE CRITIQUE ET CRITICAL AI STUDIES

La plateformesation-datafication du monde *hic* et *nunc* est ce contexte particulier ayant des implications et des origines tout aussi particulières, pratiques, terre à terre presque. C'est ce *mode opératoire* qu'il reste à comprendre et interpréter — non pas qu'il soit franchement caché, mais qu'il ne soit pas tout à fait thématiqué ni mis de l'avant non plus. Concrètement, l'histoire récente de l'IA est surtout celle d'un déploiement pragmatique qui est de ce fait plus utilitariste que réflexif. Il est question d'optimiser des solutions comme formes automatisées d'action et de prise de décision. Cela vaut par exemple dans les domaines des véhicules autonomes, du diagnostic du cancer par imagerie algorithmique et encore bien d'autres, y compris le traitement automatisé du langage (Stilgoe, 2018). Ce qui est alors commun à l'ensemble de ces applications et modèles est de relever d'un *modus operandi* ingénieurial qui, lui-même relié à ce qu'une sommité du champ telle Pedro Domingos nomme son « black art » (cité dans Campolo et Crawford, 2020 : 7-8). Entraîner et calibrer un modèle, c'est le « bidouiller » ; c'est opérer un « tweaking to the level of detection that is *useful to you* » (Amoore, 2019 : 6 ; italiques ajoutés). Et c'est entre autres ce qui explique le caractère pour souvent bêta et encore imparfait de la mise en service de ces solutions. Des choix sont opérés qui répondent néanmoins à une certaine logique, pression et urgence. Ce qui, une fois de plus, soulève des questions parfaitement concrètes et pratiques : « *what is being optimized, and for whom, and who gets to decide* » ? (Crawford, 2021 : 9 ; italiques dans l'original). En outre, il s'agit ici de suivre d'un pas supplémentaire l'autrice de l'*Atlas of AI* lorsqu'elle note le caractère éminemment politique de tous ces enjeux. De nouveaux rapports de force s'instaurent prosaïquement, mais assurément. Pour Crawford, ce à quoi l'on assiste aujourd'hui est un phénomène de « shifting tectonics of power in AI » (*ibid.*, 11). De près en près, le contrôle de la technologie donne accès à des ressources de contrôle. La distribution du pouvoir se réorganise ainsi davantage au sens d'une agrégation que d'une meilleure égalité ou symétrie.

Politique et économie sont intimement liées bien sûr, et dans le cas de l'IA et du traitement automatique du langage naturel, cela passe par une adaptation particulière du capitalisme contemporain (Srnicek, 2017). Une des raisons fondamentales pour laquelle les GAFAM de ce monde investissent dans le développement de machines interprétatives comme BERT et GPT-3 tient à l'avantage compétitif, sinon la position dominante qui peut en être tirée. Comme le note ce commentaire connu de *Wired* par exemple, il y a là une forme de desiderata hautement performatif qui « make[s] tech giants harder to top » (Simonite, 2017). Non pas que ces compagnies soient sororales — entre elles — ou conspirationnistes — contre le reste du monde —, mais plutôt que l'ensemble de leurs efforts en termes d'innovation relève d'une seule et même « cooperative struggle » (Crandall, 2010). À risquer l'analogie : si chacune occupe une position particulière sur l'échiquier, toutes jouent même partie d'échecs qu'est le traitement du langage naturel dans le cadre de cet article. Tel qu'entrevu dans la première section, le BERT de Google est indissociable d'une certaine histoire de liens avec les milieux aca-

démiques et faisant en sorte que soit privilégié un modèle d'*open access* et d'*open science*. BERT, autrement dit, fait montre d'une ouverture, même si ce n'est que pour des raisons stratégiques. Parce que, de fait, l'avantage de Google est de pouvoir amener tout un chacun dans *son* environnement — familial, sauvegardé dans le Cloud, permettant la transition simple vers différents appareils, etc. De son côté, GPT-3 procède d'une d'une stratégie propriétaire plus directe, sinon agressive, à l'image de l'écosystème Microsoft dont il est maintenant partie intégrante. À ce titre, la titularité du droit d'auteur sur le contenu généré par ces modèles de langage appartient par principe à l'entreprise exploitant le modèle. Le droit d'auteur, s'appliquant tant au texte qu'au code informatique généré, appartient donc à l'entreprise qui le produit, ici OpenAI et potentiellement Microsoft (Lebrun, 2018). Il est dès lors possible de voir poindre l'énorme enjeu d'une économie où les entreprises, utilisant des services comme GPT-3, BERT et consorts, ne possèderaient pas ou plus de droit sur ce qu'ils génèrent, ni même sur le code informatique à partir duquel fonctionne leur produit. Cette problématique est nouvelle, mais il y a fort à parier qu'il s'agit là du principal enjeu du xx^e siècle en matière de droit d'auteur.

Mais, encore une fois, il ne saurait être question pour la réflexion critique de tout réduire à des rapports économiques. Lorsque par exemple un chercheur réputé dans le champ comme Yoshua Bengio souligne que les modèles d'IA sont devenus «very valuable for GAFAM», il indique sans doute malgré lui des possibilités plus vastes, même si plus ambiguës. Ce sont ces possibilités qui, entre autres choses d'importance, vont venir se cristalliser dans l'affaire Gebru. Il faut se remémorer son gazouilli à la sortie: «@jeffdean I realize how much large language models are *worth* to you now» (Gebru, *op. cit.*). Le problème avec la valeur du traitement automatique du langage naturel est d'être sonnante et rébuchante, d'une part, tout en étant axiale, normative et symbolique, de l'autre. D'où la nécessité d'une herméneutique critique autour d'une économie politique du sens et de la signification et d'où le pourquoi d'un apport aujourd'hui des *Critical AI studies* en devenir. Gebru, elle-même, semble peiner à voir la portée du double sens qu'elle met pourtant en mot comme si, justement, elle hésitait à dire que c'est cette ambiguïté qui est la plus parlante.

Une réflexion plus large et distante peut quant à elle faire état de tout le problème qu'il y a aujourd'hui à «assetizer» (Birch et Muniesa, 2020) non seulement les données, mais encore les modèles langagiers et le langage en tant que tel. Optimiser-réduire, enrichir-appauvrir, commun-particulier, ce devenir-ressource du langage fait partie de ces couples incertains dont le sens émerge, de par l'écart le séparant de l'appropriation, telle que vue *supra*. Ce sens n'est plus tant réflexif qu'extractiviste. Il s'agit ainsi à la fois de suivre la ligne argumentative de Birch *et al.*, comme celle de Crawford et d'autres, pour qui se mettent en œuvre à l'heure actuelle une justification et une croyance «that everything is data and is there to be taken» (Crawford, 2021 : 93) —, ce que résumant à leur tour parfaitement Shaev *et al.* en parlant de «platform' *meaning extraction*» (2019; italiques ajoutés). Le modèle d'affaires général travaille à devenir un modèle du monde, à savoir qu'il met en place une nouvelle normalité dont il est

autant le garant que le principal bénéficiaire. Le mythe de l'IA continue sans remise en question, à ceci près, une fois de plus, que c'est la tâche d'une herméneutique critique que de poser des questions et de montrer comment tout de l'IA, jusqu'à BERT ou GPT-3, relève d'une construction et d'une contingence pour lesquelles d'autres possibles sont imaginables.

Soit l'enjeu de la tournure éthique qu'a parfois, sinon souvent, pris le débat autour de l'affaire Gebru. De fait, il est de bon aloi que de vouloir associer IA et éthique comme si la *hype* de l'une ne pouvait aller sans celle de l'autre et comme si, dans cette discussion croisée, il n'y avait pas toute une industrie à la fois publique et privée de production de discours (Jobin *et al.*, 2019; Roberge, Senneville et Morin, 2020). Or voilà, cette association ne va jamais de soi et est toujours plutôt problématique. Des auteurs comme Mittelstadt ont par exemple montré comment les grands principes mis de l'avant sur la scène internationale étaient très justement vagues et formels en plus de représenter « a reason not to pursue new regulation » (Mittelstadt, 2019: 501; voir aussi Wagner, 2018). De même, Elish et Boyd (2018) ont insisté sur les aspects normatifs et politiques allant de pair avec cette « ability to manufacture legitimacy » des discours éthiques en vogue. Et c'est cela qu'expose l'épreuve ou la *crise* Gebru. Lorsque vient le temps de s'évaluer ou de s'amender, Google demeure juge et partie. Ce que la compagnie veut dire — ou faire comprendre — diverge de ce qu'elle doit faire pour assez simplement continuer à exister. « As Google underscore in its treatment of Gebru [...], souligne le commentaire de Hao, the few companies rich enough to train and maintain large language model investments have an heavy financial interest in declining to examine them carefully » (2021: 2)¹³. Une partie importante de « Stochastic Parrots » est entre autres à discuter de discrimination et de biais — genrés, raciaux, etc. — sans viser uniquement Google. Ce qui est presque pire, dans la mesure où cela signale que le problème est plus fondamental, structurel, pour ainsi dire. L'article parle de « real harm » et d'un besoin simultanément immédiat et insatiable d'imputabilité, comme si c'était alors le sens même de la critique qui devenait éminemment pratique et qui donnait à penser que toute vérité n'est pas bonne à dire.

Ce sort de la critique au travers de l'affaire Gebru intéresse au plus haut point une perspective comme la nôtre. L'herméneutique critique et les *Critical AI Studies* sont de fait intimement liées à ces exercices de réflexivité *in situ*, au discours sur le discours et au développement d'une économie politique de la signification. Son enjeu est ainsi parfaitement résumé par Hanna et Whittaker :

Gebru's firing suggests this dynamic is at work once again. Powerful companies like Google have the ability to co-opt, minimize, or silence criticisms of their own large-scale AI systems — systems that are at the core of their profit motives [...]. The handful of people who are benefiting from AI's proliferation are shaping the academic and public

13. Un témoignage de « l'intérieur » quant à cette même idée se trouve chez Lemoine : « Google has moved from being the company whose motto is 'Don't be evil' to being the company whose motto is 'if you don't like it there's the door'. Business interests kept clashing with moral values and time and time again the people speaking truth to power were shown the door » (2021: 4).

understanding of these systems, while those most likely to be harmed are shut out of knowledge creation and influence (2020).

Ne s'agit peut-être que d'ajouter que ce qui apparaît se jouer dans cette affaire n'est rien de moins que la possibilité d'une culture critique. Qu'est-ce qui peut encore être discuté *dans* l'automation du langage? Qu'est-ce qui peut encore être discuté *sur* ou *à propos* de celle-ci? Ces questions méritent de rester ouvertes. Gebru est pour sa part excédée, mais fondamentalement elle a raison: « "responsible AI" at Google promote those good at ethics washing and ensuring the marginalization of those already marginalized. I'm telling you after all this they have zero shame »¹⁴.

CONCLUSION

En s'interrogeant sur la possibilité d'une sociologie herméneutique, ce numéro thématique de *Sociologies et sociétés* est l'occasion de réfléchir à des enjeux vastes et complexes — le sens, l'interprétation, la textualité, le symbolique, etc. —, mais aussi à comment ceux-ci s'incarnent dans des objets et défis précis. Notre contribution est voulue comme ce « général particulier » ou, pour le dire encore autrement, comme cette « interrogation fondamentale ici et maintenant ». C'est que l'intelligence artificielle est bel et bien aujourd'hui à la conquête du langage; tenant autant d'une forme de *zeitgeist* que de développement technologique. Des modèles comme BERT et GPT-3 deviennent des machines interprétantes pour le moins performantes; ce qui, bien sûr, ne va pas sans un nombre important de revendications. En l'occurrence, c'était le sens de la première section de l'article que de les prendre au sérieux. L'histoire récente du traitement automatisé du langage naturel est liée aux avancées en apprentissage profond et comment, entre autres, ce type d'architecture et de réseautique fondé sur un principe de régression statistique permet aujourd'hui un traitement en parallèle d'une grande quantité de données que le modèle n'a pas besoin de « comprendre » pour calculer efficacement. La force des transformeurs tient ainsi pour beaucoup à leur souplesse: le rapport entre les lettres et les chiffres, les mots et les codes, ou encore les phrases et les vecteurs, étant de ce fait joué et rejoué dans un flux continu. Les modèles s'adaptent aux plateformes et à la culture numérique, ce qui au moins en partie permet d'oblitérer certaines de leurs faiblesses. Tel que vu, ces dernières ne sont pas exactement cachées, mais peinent néanmoins à émerger. Lorsque Gebru et compagnie, par exemple, entament cette discussion, cela est surtout fait à travers une remise en question de l'amont et de l'aval, c'est-à-dire des biais dans la constitution des bases de données et de leurs incidences sur les populations. Le cœur — herméneutique — de la problématique, lui, demeure plus ou moins intact; ce qui est même sans rien dire de la réception du propos de la chercheuse de la part de l'industrie, Google en tête.

Il s'agit alors de mieux problématiser pour mieux comprendre. Comme la section deux de l'article a cherché à le montrer, l'enjeu du traitement automatique du langage

14. Gebru, T. [@timnitGebru], (2 décembre 2020), texte de gazouilli [tweet], *Twitter*, <<https://twitter.com/timnitGebru/status/1334345550095912961>>, consulté le 19 juillet 2021.

naturel est fondamentalement de nature sémantique. GPT-3 a, suivant l'exemple de Marcus évoqué plus avant, « no sense whatsoever about how [...] worlds related to the word » (Marcus et Davis, 2019a). Ce qui n'est pas simple, certes, puisque cette notion de « monde » est suffisamment riche et englobante pour être polysémique. Et c'est ici qu'un détour par l'herméneutique — celle de Ricœur, notamment — est porteur dans la mesure où un monde peut être celui d'un texte comme valeur de vérité et rapport à l'appropriation, de même que celui d'un contexte, à savoir notre monde par et pour l'histoire, la culture, etc. Une partie importante du mérite de la position ricœurienne relève de sa capacité à faire tenir ensemble ces deux possibilités comme si justement il ne fallait pas choisir, mais réfléchir à leurs innombrables interactions. Réalité et interprétation se relancent l'une et l'autre, comme le font par ailleurs signification et critique. Dans le cas qui nous occupe, cela permet d'actualiser l'herméneutique pour en faire une réflexion sur l'IA et la manière dont elle s'approprie quelque chose de nous via l'automatisation à la fois des données et du langage. Tout le problème est qu'il faille désintriquer une nouvelle normalité qui soit indissociablement technologique, culturelle, sociale, économique et politique. *Circonscrire les apories* — comme a cherché à le faire la troisième et dernière partie de l'article — est ainsi à montrer des déclinaisons multiples des thèmes du pouvoir, des inégalités et de leurs justifications, éthiques ou autres. Le plus fondamentalement du monde, le sens de l'IA et du traitement automatisé du langage naturel est d'être une extraction du sens et de la signification. Et c'est sans doute là qu'il faut choisir. Gebru, elle, a choisi. Sa rebuffade est peut-être parfois subjective et pas parfaitement calibrée, mais elle a l'insigne avantage d'assumer sa charge politique en indiquant qu'une critique est toujours possible, *a fortiori* lorsqu'elle puise sa source dans l'expérience et qu'elle fait écho à l'idée même d'une société.

RÉSUMÉ

Le déploiement aujourd'hui de modèles sémantiques automatisés tels le BERT de Google ou le GPT-3 d'OpenAI se montre comme un remarquable défi pour l'inscription de l'herméneutique au cœur même du projet des sciences sociales. L'intelligence artificielle est bel et bien à la conquête du langage. Cela implique d'abord qu'il faille prendre au sérieux les possibilités et la puissance de tels modèles, en se penchant sur l'histoire récente des avancées technologiques en apprentissage profond et les *modi operandi* de ces machines interprétantes. Cela implique ensuite de s'attarder au type de compréhension mis en jeu, à savoir principalement comment le calcul de probabilité, de variation et de seuil par exemple vient vectoriser le langage pour le restituer à la manière d'un perroquet. L'article aborde le renvoi par Google de la chercheuse Timnit Gebru suivant la parution de « On the Danger of Stochastic Parrots » pour montrer comment la valeur du traitement automatisé du langage tient tant au monde qu'il met de l'avant qu'à sa référence à un contexte précis. Cela, enfin, doit permettre de circonscrire les apories économiques, politiques et éthiques autour de ces modèles, notamment le fait que les plateformes les développant font l'impasse sur la manière dont ils procèdent par extraction et instrumentalisation du sens. À terme, c'est ce lien étroit entre signification et déplacement des centres de pouvoir qui devient l'enjeu central des *Critical AI Studies*.

Mots clés : *Critical AI Studies*, traitement automatique du langage naturel, GPT-3, BERT, Timnit Gebru, économie politique la signification.

ABSTRACT**BERT, GPT-3, Timnit Gebru and us: How artificial intelligence subsumes language**

The deployment of automated semantic models, such as Google's BERT or OpenAI's GPT-3, poses a serious challenge to hermeneutics and its centrality to the social sciences. Artificial intelligence is indeed conquering language. The technological advances associated with deep learning and the *modi operandi* of interpreting machines force us to seriously consider the possibilities and power of such models. More understanding is needed about the type of automated "comprehension" advanced by these models and how their calculations of probability, variation and threshold, for example, can vector language and render it as a form of "parroting." In this paper and to this end, we examine Google's dismissal of the researcher Timnit Gebru following the publication of "On the Danger of Stochastic Parrots," to demonstrate how the value of automated language processing stems as much from the world it puts forward as from its reference to a specific context. Finally, this should allow us to circumscribe the economic, political and ethical aporias around these models, including the fact that the platforms developing them fail to consider the way in which they proceed by extracting and instrumentalizing meaning. In essence, it is the intimate relationship between meaning and the displacement of centres of power that is fundamental to Critical AI Studies and their evolution.

Key words: Critical AI Studies, automatic natural language processing, GPT-3, BERT, Timnit Gebru, political economy of meaning

RESUMEN**BERT, GPT-3, Timnit Gebru y nosotros. La inteligencia artificial a la conquista del lenguaje**

El despliegue actual de modelos semánticos automatizados como el BERT de Google o el GPT-3 de OpenAI, está demostrando ser un desafío notable para la inscripción de la hermenéutica en el corazón mismo del proyecto de las ciencias sociales. De hecho, la inteligencia artificial va a la conquista de la lengua. Esto implica, en primer lugar, que sea necesario *tomar en serio* todas las posibilidades y el poder de tales modelos, es decir, lo que es particularmente la historia reciente de los avances tecnológicos en el aprendizaje profundo y el *modus operandi* de estas máquinas interpretadoras –la lectura bidireccional y los "transformadores", en particular. Esto implica *entender* mejor el tipo de comprensión que está en juego, a saber, principalmente, cómo el cálculo de probabilidades, de variación y de umbral, por ejemplo, vienen a vectorizar el lenguaje para restituirlo a la manera de un loro. El artículo toma nota del caso de la referencia de Google, de la investigadora Timnit Gebru, autora del texto "On the Danger of Stochastic Parrots" (El peligro de los loros estocásticos), para mostrar cómo se encuentra el valor del procesamiento automatizado del lenguaje en el mundo que presenta, así como su referencia a un contexto específico. Esto, por último, debe permitir *circunscribir las aporías* económicas, políticas e incluso éticas en torno a estos modelos y, entre otros, el hecho de que las plataformas que las desarrollan ignoran la forma en que proceden mediante la extracción, mercantilización e instrumentalización del significado. En última instancia, es este estrecho vínculo entre el significado y el desplazamiento de los centros de poder lo que deviene el tema central de los *Critical AI Studies* (Estudios críticos de IA) y su futuro desarrollo.

Palabras clave: *Critical AI Studies*, procesamiento automático del lenguaje natural, GPT-3, BERT, Timnit Gebru, economía política del significado.

BIBLIOGRAPHIE

- AMOORE, L. (2019), « Doubt and the Algorithm: On the Partial Accounts of Machine Learning », *Theory, Culture & Society*, vol. 36, n° 6, p. 147-169.
- ANDERSEN, J. (2020), « Understanding and Interpreting Algorithms: toward a Hermeneutics of Algorithms », *Media, Culture & Society*, vol. 42, n° 7-8, p. 1479-1494.
- BALPE, J.-P. (1991), « Macro-structures et micro-univers dans la génération automatique de textes à orientation littéraire », in MAGNÉ, B. et BALPE, J.-P. (dir.), *L'imagination informatique de la littérature*, Paris, Presses universitaires de Vincennes, p. 128-149.
- BENDER, E. M., T. GEBRU, A. McMILLAN-MAJOR et al. (2021), « On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? », *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, p. 610-623.
- BENDER, E. M. et A. KOLLER (2020), « Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data », *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, p. 5185-5198.
- BHARDWAJ, R., N. MAJUMDER et S. PORIA (2021), « Investigating gender bias in BERT », *Cognitive Computation*, p. 1-11.
- BIJKER, W. (1995), *Of Bicycles, Bakelites and Bulbs*, Cambridge (MA), MIT Press.
- BIRAN, O. et C. V. COTTON (2017), « Explanation and justification in machine learning: A survey », *IJCAI-17 Workshop on Explainable AI (XAI)*.
- BIRCH, K. et F. MUNIESA (dir.) (2020), *Assetization: Turning Things into Assets in Technoscientific Capitalism*, Cambridge, MIT Press.
- BROWN, T. B., B. MANN, N. RYDER et al. (2020), « Language models are few-shot learners », *arXiv preprint*, p. 1-75.
- BUCHANAN, B. G. (2005), « A (very) brief history of artificial intelligence », *AI Magazine*, vol. 26, n° 4, p. 53-60.
- CAMPOLO, A. et K. CRAWFORD (2020), « Enchanted determinism: Power without responsibility in artificial intelligence », *Engaging Science, Technology, and Society*, vol. 6, p. 1-19.
- CARDON, D., J. P. COINTET et A. MAZIÈRES (2018), « La revanche des neurones », *Réseaux*, n° 5, p. 173-220.
- CRANDALL, J. (2010), « The Geospatialization of Calculative Operations: Tracking, Sensing and Megacities », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 6, p. 68-90.
- CRAWFORD, K. (2021), *The Atlas of AI*, New Haven, Yale University Press.
- CUSIN-BERCHE, F. (2003), *Les mots et leurs contextes*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.
- DEVLIN, J., M.-W. CHANG, K. LEE et al. (2018), « Bert: Pre-training of deep bidirectional transformers for language understanding », *arXiv preprint*, p. 1-16.
- DEVLIN, J. et M.-W. CHANG (2018), « Open Sourcing BERT: State-of-the-Art Pre-training for Natural Language Processing » [en ligne], <<https://ai.googleblog.com/2018/11/open-sourcing-bert-state-of-art-pre.html>>, consulté le 15 juin 2021.
- DIETTERICH, T.-G. (2019), « What does it mean for a machine to “understand”? » [en ligne], <<https://medium.com/@tdietterich/what-does-it-mean-for-a-machine-to-understand-555485f3ad40>>, consulté le 21 juillet 2021.
- DOMINGOS, P. (2015), *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, New York, Basic Books.
- ELISH, M. C. et D. BOYD (2018), « Situating methods in the magic of Big Data and AI », *Communication Monographs*, vol. 85, n° 1, p. 57-80.
- FLORIDI, L. et M. CHIRIATTI (2020), « GPT-3: Its nature, scope, limits, and consequences », *Minds and Machines*, vol. 30, n° 4, p. 681-694.
- GADAMER, H.-G. (1996 [1960]), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.

- GILPIN, L. H., D. BAU, B. Z. YUAN, A. BAIWA, M. SPECTER et L. KAGAL (2018), « Explaining explanations: An overview of interpretability of machine learning », *2018 IEEE 5th International Conference on Data Science and Advanced Analytics (DSAA)*, p. 80-89.
- HANNA, A. et M. WHITTAKER (2020), « Timnit Gebru's Exit From Google Exposes a Crisis in AI », *Wired* [en ligne], <[www.technologyreview.com/2020/12/04/1013294/google-ai-ethics-research-paper-forced-out-timnit-gebru/](https://www.wired.com/story/timnit-gebru-exit-google-exposes-crisis-in-ai/#:~:text=Google's%20appalling%20treatment%20of%20Gebru,IBM%2C%20and%20yes%2C%20Google>, consulté le 27 octobre 2022.</p>
<p>HAO, K. (2020), « We read the paper that forced Timnit Gebru out of Google. Here's what it says », <i>MIT Technology Review</i> [en ligne], <, consulté le 19 juillet 2021.
- HEAVEN, W. D. (2020), « OpenAI's new Language Generator GPT-3 is shockingly good — and completely mindless », *MIT Technological Review* [en ligne], <<https://www.technologyreview.com/2020/07/20/1005454/openai-machine-learning-language-generator-gpt-3-nlp/>>, consulté le 27 octobre 2022.
- HELMOND, A. (2015), « The Platformization of the Web: Making Web Data Platform Ready », *Social Media + Society*, vol. 1, n° 2, p. 1-11.
- HOLTON, R. et R. BOYD (2019), « “Where are the people? What are they doing? Why are they doing it?” (Mindell) Situating artificial intelligence within a socio-technical framework », *Journal of Sociology*, vol. 7, n° 2, p. 179-195.
- HONGLADOROM, S. (2020), « Machine hermeneutics, postphenomenology, and facial recognition technology », *AI & Society*, p. 1-8.
- HORN, F. (2017), « Context encoders as a simple but powerful extension of word2vec », *arXiv preprint*, p. 1-5.
- HOROWITZ, M. C. (2018), « Artificial intelligence, international competition, and the balance of power », *Texas National Security Review*, p. 1-22.
- HUTCHINSON, B., V. PRABHAKARAN, E. DENTON *et al.* (2020), « Social biases in NLP models as barriers for persons with disabilities », *arXiv preprint*, p. 1-5.
- JANAKIRAM, M. (2017), « How Google Turned Open Source Into A Key Differentiator For Its Cloud Platform », *Forbes* [en ligne], <www.forbes.com/sites/janakirammsv/2017/07/09/how-google-turned-open-source-into-a-key-differentiator-for-its-cloud-platform/?sh=7a52302e646f>, consulté le 15 juin 2021.
- JOBIN, A., M. IENCA et E. VAYENA (2019), « The global landscape of AI ethics guidelines », *Nature Machine Intelligence*, vol. 1, n° 9, p. 389-399.
- KELLER, F. B., D. SCHOCH, S. STIER et J. YANG (2020), « Political Astroturfing on Twitter: How to Coordinate a Disinformation Campaign », *Political Communication*, vol. 37, n° 2, p. 256-280.
- KILKENNY, M. F. ET ROBINSON, K. M. (2018), « Data quality: “Garbage in—garbage out” », *Health Information Management Journal*, vol. 47, n° 3, p. 103-115.
- KOVIC, M., A. RAUCHFLEISCH, M. SELE *et al.* (2018), « Digital astroturfing in politics: Definition, typology, and countermeasures », *Studies in Communication Sciences*, vol. 18, n° 1, p. 69-85.
- LEBRUN, T. (2018), « L'apprentissage machine est une appropriation », *Les Cahiers de propriété intellectuelle*, vol. 30, n° 3, 2018, p. 895-924.
- LEMOINE, B. (2021, 17 mai), « The History of Ethical AI at Google », [en ligne], <<https://cajundiscordian.medium.com/the-history-of-ethical-ai-at-google-d2f997985233>>, consulté le 21 juillet 2021.
- LEVY, S. (2021), « Prabhakar Raghavan Isn't CEO of Google—He Just Runs the Place », *Wired* [en ligne], <www.wired.com/story/prabhakar-raghavan-isnt-ceo-of-google-he-just-runs-the-place/>, consulté le 15 juin 2021.
- LIPTON, Z. C. (2016), « The mythos of model interpretability », *2016 ICML Workshop on Human Interpretability in Machine Learning*, p. 1-9.
- MARCUS, G. et E. DAVIS (2020), « GPT-3, Bloviator: OpenAI's Langage Generator has no idea what it's talking about », *MIT Technology Review* [en ligne], <www.technologyreview.com/2020/08/22/1007539/gpt3-openai-language-generator-artificial-intelligence-ai-opinion/>, consulté le 21 juillet 2021.

- MARCUS, G. et E. DAVIS (2019a), « If computers are so smart, how come they can't read? », *Wired* [en ligne], <www.wired.com/story/adaptation-if-computers-are-so-smart-how-come-they-cant-read/>, consulté le 21 juillet 2021.
- MARCUS, G. et E. DAVIS (2019b), *Rebooting AI: Building artificial intelligence we can trust*, New York, Vintage.
- MIKOLOV, T., K. CHEN, G. Corrado *et al.* (2013), « Efficient estimation of word representations in vector space », *Proceedings of Workshop at ICLR*, p. 1-12.
- MILLER, T. (2019), « Explanation in artificial intelligence: Insights from the social sciences », *Artificial Intelligence*, vol. 267, p. 1-38.
- MITTELSTADT, B. (2019), « Principles alone cannot guarantee ethical AI », *Nature Machine Intelligence*, vol. 1, p. 501-507.
- MITTELSTADT, B., C. Russell et S. WACHTER (2019), « Explaining explanations in AI », *Proceedings of the conference on fairness, accountability, and transparency*, p. 279-288.
- MOORE, H. (1990), « Paul Ricœur: Action, Meaning and Text », in C. TILLEY (dir.), *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford, Basil Blackwell.
- National Intelligence Council (2021), *Global Trends 2040: A More Contested World* [en ligne], <https://www.dni.gov/files/ODNI/documents/assessments/GlobalTrends_2040.pdf>, consulté le 27 octobre 2022.
- NAYAK, P. (2019, 25 octobre), « Understanding searches better than ever before » [en ligne], <<https://blog.google/products/search/search-language-understanding-bert/>>, consulté le 4 juin 2021.
- NOBLE, S. U. (2018), *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*, New York, NYU Press.
- PASQUINELLI, M. et V. JOLER (2020), « The Noosphere manifested: AI as instrument of knowledge extractivism », *AI and Society*, n° 36, p. 1263-1280.
- PAVLUS, J. (2019), « Machines Beat Humans on a Reading Test. But Do They Understand? » [en ligne], <www.quantamagazine.org/machines-beat-humans-on-a-reading-test-but-do-they-understand-20191017/>, consulté le 21 juillet 2021.
- PETERS, M. E., M. Neumann, M. Iyyer *et al.* (2018), « Deep contextualized word representations », *arXiv preprint*, p. 1-15.
- RICŒUR, P. (1984), *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*, Tome II, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RICŒUR, P. (1989), « L'homme comme sujet de philosophie », *Anzeiger der philosophische-historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, n° 126, p. 73-86.
- RICŒUR, P. (1960a), « L'antinomie humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *Il Pensiero*, vol. 5, n° 3, p. 283-290.
- RICŒUR, P. (1960b), *L'homme faillible*, Paris, Aubier.
- RICŒUR, P. (1977), « Phenomenology and the Social Sciences », *The Annals of Phenomenological Sociology*, n° 2, p. 145-159.
- RICŒUR, P. (1991), « L'herméneutique et les sciences sociales », in P. AMSELEK (dir.), *Théorie du droit et science*, Paris, Presses universitaires de France, p. 15-25.
- ROBERGE, J. (2008), *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Sociologie contemporaine ».
- ROBERGE, J. (2011), « What is Critical Hermeneutics? », *Thesis Eleven*, vol. 106, n° 1, p. 5-22.
- ROBERGE, J. et M. CASTELLE (2020), « Toward an End-to-End Sociology of 21st-Century Machine Learning », in *Cultural Life of Machine Learning*, New York, Palgrave MacMillan, p. 1-29.
- ROBERGE, J., M. SENNEVILLE et M. MORIN (2020), « How to Translate Artificial Intelligence? Myths and Justifications in Public Discourse », *Big Data and Society*, vol. 7, n° 1, [en ligne], <<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2053951720919968>>, consulté le 27 octobre 2022.
- ROMELE, A., M. SEVERO, P. Furia (2020), « Digital hermeneutics: from interpreting with machines to interpretational machines », *AI & Society*, vol. 35, p. 73-86.
- RUDER, S. (2018), « NLP's ImageNet moment has arrived » [en ligne], <<https://ruder.io/nlp-imagenet/>>, consulté le 19 juillet 2021.

- SCHWARTZ, R. D. (1989), « Artificial intelligence as a sociological phenomenon », *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 14, n° 2, p. 179-202.
- SCHWARTZ, H. A. et D. HOVY (2019), « Predictive biases in natural language processing models: A conceptual framework and overview », *arXiv preprint arXiv: 1912.11078*.
- SCOTT, K. (2020, 22 septembre), « Microsoft teams up with OpenAI to exclusively license GPT-3 language model », *Official Microsoft Blog* [en ligne], <<https://blogs.microsoft.com/blog/2020/09/22/microsoft-teams-up-with-openai-to-exclusively-license-gpt-3-language-model/>>, consulté le 4 juin 2021.
- SHAEV, Y. (2019), « Machine Learning and the Problem of the Hermeneutic Gap », *2019 IEEE 2nd International Conference on Information and Computer Technologies (ICICT)*, Kahului, HI, USA, p. 41-45, [en ligne], <https://ieeexplore.ieee.org/stamp/stamp.jsp?tp=&number=8711093>, consulté le 30 janvier 2023
- SIMONITE, T. (2021), « What Really Happened When Google Ousted Timnit Gebru », *Wired* [en ligne], <www.wired.com/story/google-timnit-gebru-ai-what-really-happened/>, consulté le 21 juillet 2021.
- SIMONITE, T. (2021), « It Began as an AI-Fueled Dungeon Game. It Got Much Darker », *Wired* [en ligne], <www.wired.com/story/ai-fueled-dungeon-game-got-much-darker/>, consulté le 4 juin 2021.
- SIMONITE, T. (2017), « AI and “Enormous Data” Could Make Tech Giants Harder to Topple », *Wired* [en ligne], <www.wired.com/story/ai-and-enormous-data-could-make-tech-giants-harder-to-topple/>, consulté le 21 juillet 2021.
- SRNICEK, N. (2017), *Platform Capitalism*, Londres, Polity.
- STILGOE, J. (2018), « Machine learning, social learning and the governance of self-driving cars », *Social Studies of Science*, vol. 48, n° 1, p. 25-56.
- SUTSKEVER, I., O. Vinyals et Q. Le (2014), « Sequence to sequence learning with neural networks », *arXiv preprint*, p. 1-9.
- THIBOUT, C. (2019), « La compétition mondiale de l'intelligence artificielle », *Pouvoirs*, n° 3, p. 131-142.
- VAN DIJCK, J. (2014), « Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology », *Surveillance & Society*, vol. 12, n° 2, p. 197-208.
- VASWANI, A., N. Shazeer, N. Parmar *et al.* (2017), « Attention is all you need », *arXiv preprint*, p. 1-5.
- VINCENT, J. (2021), « Google is poisoning its reputation with AI researchers », *The Verge* [en ligne], <www.theverge.com/2021/4/13/22370158/google-ai-ethics-timnit-gebru-margaret-mitchell-firing-reputation>, consulté le 20 juillet 2021.
- VINYALS, O. et Q. Le (2015), « A neural conversational model », *arXiv preprint*, p. 1-8.
- WAGNER, B. (2018), « Ethics as an Escape from Regulation: From Ethics-Washing to Ethics-Shopping? », in M. HILDEBRANDT (dir.), *Being Profiling. Cogitas Ergo Sum*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 1-7.
- WAKABAYASHI, D. (2020), « Google Chief Apologizes for A.I. Researcher's Dismissal », *The New York Times* [en ligne], <www.nytimes.com/2020/12/09/technology/timnit-gebru-google-pichai.html>, consulté le 19 juillet 2021.
- WOOLGAR, S. (1985), « Why not a sociology of machines? The case of sociology and artificial intelligence », *Sociology*, vol. 19, n° 4, p. 557-572.
- ZHANG, J., D. Carpenter et M. Ko (2013), « Online astroturfing: A theoretical perspective », *Proceedings of the Nineteenth Americas Conference on Information Systems*, p. 1-7.



« Une nation avec votre bière ? »

Nationalisme vécu et pratiques de marchandisation
à l'ère du *nation branding*

DAVE POITRAS

Université de Montréal
dave.poitras@umontreal.ca

FRÉDÉRIK GUILLAUME DUFOR

Université du Québec à Montréal
dufour.frederick_guillaume@uqam.ca

IL EST DEvenu un lieu commun dans l'étude du nationalisme d'argumenter que la nation est une construction sociale (voir Brubaker, 2004 : 3). Les préoccupations épistémologiques découlant de ce consensus constructiviste mènent cependant certains chercheurs à une incapacité à rendre compte des dynamiques d'objectification de la nation (Brubaker et Cooper, 2010 ; voir Dufour, 2019 : 18-30). En se concentrant exclusivement sur les processus de construction de la nation et les (re)négociations entourant ce qui la définit, les multiples formes à travers lesquelles la nation façonne la vie des individus sont négligées (voir Wimmer, 2013 : 2). Sans déroger au consensus constructiviste du champ, nous présentons dans cet article une sociologie visant à mieux examiner l'expérience vécue du nationalisme en nous penchant, en guise d'exemplification, sur la marchandisation de produits.

Inspirés par la tradition phénoménologique développée par Alfred Schütz et ses successeurs, nous établissons dans un premier temps les assises d'une sociologie du nationalisme vécu (Poitras, 2013 ; Poitras, 2019) et la manière dont elle nous permet de mettre en lumière ce que nous qualifions de *performance économique de la nation* à l'ère du *nation branding*. Dans un deuxième temps, nous démontrons l'intérêt empirique d'une sociologie du nationalisme vécu en développant une étude de cas portant sur la mise en marché de bières. À partir de pratiques de marchandisation d'un bras-

seur belge, nous examinons la façon dont le fait national s'introduit dans le développement de campagnes de marketing visant à faire la promotion de bières. Nous argumentons que la propension de la nation à s'insérer au sein de produits et à circonscrire les marchés, voire à devenir marchandise, participe à une ère de *nation branding*. Dans un troisième temps, nous revenons sur la phénoménologie de Schütz et soutenons en quoi son œuvre permet le développement d'approches empiriques s'inscrivant dans la tradition herméneutique de la sociologie.

1. UNE SOCIOLOGIE DU NATIONALISME VÉCU À L'ÈRE DU *NATION BRANDING*

Une sociologie du nationalisme vécu, comme nous l'établissons dans cette section, permet d'examiner et de mieux comprendre les multiples dynamiques qui sous-tendent les actions sociales engendrées par le phénomène de la nation, c'est-à-dire l'idée que nous vivons dans un monde divisé en groupes nationaux. En examinant ainsi le sens vécu du phénomène de la nation, cette approche vise à investiguer ce phénomène tel qu'il s'insère et prend part, souvent de manière implicite, aux actions du quotidien, et ainsi illustrer les implications qu'a cette idée d'un monde de nations au jour le jour. Le but d'une sociologie du nationalisme vécu, ultimement, est de mettre en lumière les façons diverses dont les individus performant la nation¹ et comment, en retour, ils la construisent.

Après avoir relevé la pertinence d'une sociologie du nationalisme vécu pour le champ d'études du nationalisme, nous établissons les fondements épistémologiques et conceptuels de cette approche. En examinant le phénomène de la nation selon la phénoménologie d'Alfred Schütz, nous définissons les objets d'une sociologie du nationalisme vécu ainsi que les méthodes permettant de les examiner. Nous nous penchons ensuite, en guise d'introduction à l'analyse de cas, sur les pratiques de marchandisation comme performance économique de la nation et sur comment celles-ci participent à ce que nous caractérisons d'ère de *nation branding*.

1.1 De la nécessité d'aller au-delà du référent national

Longtemps dominé par de grandes questions macrosociologiques et sociohistoriques, le champ d'études du nationalisme est, au tournant des années 1990, investi par des approches issues des niveaux d'analyse méso et microsociologiques (Dufour, 2019). Ces premiers écrits s'intéressent surtout au rôle que joue le nationalisme dans la pérennité de l'État. Ce dernier, selon les précurseurs de ce tournant analytique, dépendrait en effet essentiellement de sa capacité à mobiliser ses citoyens autour de la commu-

1. Ce concept de la performance de la nation (*doing nationhood*) (Poitras, 2019) est influencé par le concept de la performance du genre (*doing gender*) (West et Zimmerman, 1987). Il présuppose que la nation, comme le genre, est un construit social, une manière d'entrevoir et de comprendre le monde qui est activée de manière circonstancielle. Conséquemment, cette idée de vivre dans un monde divisé en groupes nationaux peut être « mise en pratique », et donc performée. Cette performance de la nation, du moins de certains de ses aspects, contribue en retour à la construction des groupes et de leurs attributs en tant que nations (imaginées).

nauté nationale qu'il se dit représenter, et ce, au moyen d'un nationalisme dit civil ou ordinaire² (Billig, 1995 ; Eriksen, 1993).

Rogers Brubaker, désirant aller au-delà des explications fonctionnalistes et socio-constructivistes canons du champ d'études du nationalisme, adopte une approche qu'il décrit comme « cognitive » pour examiner son objet dans la majorité de ses travaux. La race, l'ethnicité et la nation, selon Brubaker, ne sont pas des choses, mais des perspectives sur le monde, des façons, parmi tant d'autres, de percevoir, d'interpréter et de représenter le monde social :

Instead of simply asserting that ethnicity, race and nationhood are constructed, [cognitive perspectives] help specify how they are constructed [...] how and when people identify themselves, perceive others, experience the world, and interpret their predicaments in racial, ethnic, or national rather than other terms [and] specify how « groupness » can « crystallize » in some situations while remaining latent and merely potential in others. (Brubaker, 2004 : 18)

Le fait national (*nationhood*), dès lors, est pensé non pas comme une catégorie analytique visant à examiner des groupes nationaux présumés comme réels, mais comme une catégorie de pratique pouvant structurer les perceptions, les discours, les actions politiques, et informer les pensées et les expériences (voir Brubaker, 1996 : 7). Cette approche cognitive, permettant d'examiner la nation sous un angle à la fois sociohistorique et ethnographique, a été utilisée par Brubaker et ses collègues au sein d'une étude conduite dans une ville roumaine et publiée sous le titre *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town* (2006). Bien que la section sociohistorique de cet ouvrage permette de saisir les avantages certains de cette approche, les conclusions de la section ethnographique sont insatisfaisantes. Brubaker et ses collègues y concluent que l'ethnicité et le fait national ne sont pour la plupart du temps pas significatifs dans le quotidien des individus :

Most Clujeni do not frame their cares and concerns in ethnic terms [...] ethnicity is only intermittently salient [...] many nominally interethnic interactions are not experientially interethnic [...] social connections, political power, economic interests, and moral

2. Vincent Martigny, dans un numéro spécial de *Raison politique* portant sur l'ouvrage de Billig, *Banal Nationalism* (1995), propose le terme de *nationalisme ordinaire* pour faire référence au concept de *banal nationalism*. Il fait valoir que le terme *banal* en français peut avoir une connotation péjorative, et que le terme *ordinaire* renvoie aux écrits sur la culture très ordinaire de Michel de Certeau (1990) qui met « en lumière les structures de la société à travers l'analyse de la vie quotidienne » (Martigny, 2010a : 5). Dans la même veine, l'ordinaire, la quotidienneté, comme se propose de l'examiner une sociologie du nationalisme vécu, n'est pas étrangère aux travaux de l'anthropologue Albert Piette sur ce qu'il qualifie de *religion ordinaire*. Dans son ouvrage *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire* (2003, voir aussi du même auteur 2005 ; 2009), Piette se penche sur le religieux en train de se faire en examinant les activités secondaires aux intentions premières des acteurs ou, selon sa terminologie, les modes mineurs de l'action. Une sociologie du nationalisme vécu, comme il en sera question, s'inscrit donc dans cette tradition de l'étude de la quotidienneté, de l'ordinaire. Elle ne se penche ainsi pas tant sur le nationalisme institutionnel de l'État ou d'acteurs politiques traditionnels que sur les pratiques au sein desquelles le phénomène de la nation s'insère de manière implicite, anodine, secondaire.

corruption are more readily invoked than ethnicity in explaining who gets what and why. And ethnicity has little bearing on strategies for getting by or getting ahead (*ibid.* : 363).

Novatrice à bien des égards, l'approche développée par Brubaker est cependant discutable sur deux points. Premièrement, elle réduit inexplicablement la signification que peut avoir la nation aux manifestations et mobilisations explicites d'un référent national. Or, ce n'est pas parce qu'un individu, au cours d'une quelconque activité, n'évoque pas sans équivoque un tel référent que le fait national n'est pas significatif à son action. Autrement dit, bien que le référent national ne soit pas constamment prédominant et que d'autres catégories de pratiques permettent aussi l'analyse d'activités, l'approche de Brubaker néglige le fait que « les individus interagissent dans un univers social dans lequel la nation leur est signifiée de manière quotidienne, [et que cette dernière] est considérée comme la forme d'appartenance politique la plus légitime pour une part considérable (majoritaire ?) d'individus dans le monde » (Martigny, 2010a : 13).

Deuxièmement, l'approche de Brubaker revient essentiellement à utiliser le cadre de référence de la nation pour analyser le matériel empirique, alors qu'il tentait de s'en éloigner. En examinant la quotidienneté du fait national dans de multiples contextes sociaux, soit à l'école, au travail, en famille, dans un café ou encore à l'église, le cadre de référence principal permettant l'interprétation des informations ethnographiques provenant de milieux variés incombe à nouveau à la ville ou à la nation³. En plus de potentiellement participer à un nationalisme méthodologique (Wimmer et Glick Schiller, 2002) et au *groupisme* (Brubaker, 2004)⁴, pourtant dénoncé par Brubaker lui-même, le cadre de référence principal de cette approche cognitive induit une perte d'information contextuelle certaine au moment de l'interprétation des actions. En négligeant ainsi l'importance du contexte social pouvant directement avoir une influence sur les actions étudiées, soit l'école, le milieu de travail ou l'environnement familial, l'approche de Brubaker ne nous informe pas sur les différents mécanismes de mobilisation du référent national et de sa présence au sein de multiples dynamiques contextuelles influençant les actions.

C'est dans cette perspective qu'une approche allant au-delà d'un référent national explicite au sein d'une pratique donnée nous apparaît nécessaire pour mettre en lumière les implications du phénomène de la nation au sein des actions sociales. En nous penchant sur le sens constitutif des actions, mais aussi des déterminants des contextes dans lesquels elles se déroulent, nous estimons possible de pouvoir mieux

3. Il en est de même pour le matériel sociohistorique, quoique cela soit moins problématique, en ce sens que les individus auxquels il se réfère sont généralement des acteurs étatiques évoquant explicitement l'État-national comme cadre de référence.

4. Le nationalisme méthodologique ou le *groupisme* font référence aux études qui considèrent la nation, la race, l'ethnie, l'État ou la société comme unité d'analyse de base ou comme une forme d'appartenance sociale ou politique naturelle (voir Brubaker, 2004 : 8 ; voir aussi Wimmer et Glick Schiller, 2002 : 302). Critiques à l'égard de ce type d'études, dans la mesure où elles ne font que reconstruire le canon de la nation examinée, ces auteurs privilégient une approche qui analyserait plutôt la nation dans une perspective relationnelle, dynamique et processuelle.

comprendre la signification du fait national et, ce faisant, la manière dont les individus performant la nation et la construisent au quotidien.

1.2 Alfred Schütz et le phénomène de la nation

En partant de la proposition que la nation est une perspective sur le monde et une catégorie de pratique parmi d'autres, il importe maintenant de remédier aux limites de l'approche de Brubaker. C'est ce qui, ultimement, nous mènera à établir les spécificités d'une sociologie du nationalisme vécu, ses objets et ses méthodes. Il sera question, pour ce faire, de déterminer comment la signification du fait national peut être mieux cernée. Cela nous incitera par le fait même à préciser la manière dont cette sociologie examine les mécanismes de mobilisation du référent national ainsi que les dynamiques contextuelles engendrées par la nation. L'intersection entre nationalisme et économie, centrale à notre étude de cas, permettra ensuite d'illustrer notre propos en plus d'introduire les notions et les concepts que nous mobiliserons.

Dans le but de mettre en lumière les multiples dynamiques qui sous-tendent les pratiques engendrées par le fait national, nous suggérons d'adopter une perspective sociologique basée sur une phénoménologie inspirée des traditions herméneutiques⁵ ayant pour objectif de départ d'examiner les conditions de l'action et la manière dont elles constituent du sens⁶ (Endreß, 2005 ; Endreß, 2014 ; Staudigl, 2014). L'œuvre d'Alfred Schütz, inspirée par les écrits de Max Weber, instigateur d'« une *sociologie herméneutique* consistant en la recherche de la compréhension des phénomènes dans leur singularité » (Javeau, 1990 : 99), constitue le point de départ de notre approche. En incitant les chercheurs à ne pas directement s'intéresser aux objets construits et donnés du monde extérieur, mais à leurs significations et à la manière dont celles-ci se constituent dans les activités de la conscience (voir Schütz, 1962 : 115), Schütz nous permet de progressivement cerner l'objet de recherche d'une sociologie du nationalisme vécu : la signification de la nation telle qu'elle apparaît aux individus, autrement dit le phénomène de la nation.

L'idéal, afin d'examiner cette signification, serait d'étudier directement la conscience des individus, leur réserve de connaissance, c'est-à-dire la sédimentation de leurs expériences telle que définie par l'ensemble des situations qu'ils ont préalablement rencontrées (voir Eberle et Hitzler, 2004 : 67 ; voir aussi Schütz, 1970 : 123). Cette

5. Schütz avait pour objectif de compléter les fondements de la sociologie compréhensive de Max Weber à l'aide, notamment, de la phénoménologie herméneutique d'Edmund Husserl (Noschis et Caprona, 1987). Il a, par la suite, inspiré ce que plusieurs nomment l'herméneutique des sciences sociales (*sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*) (Soeffner, 1989 ; voir aussi Staudigl et Berguno, 2014). Nous y revenons dans la section 3.

6. Bien que l'utilisation du terme « sociologie phénoménologique » soit fréquente, nous en écarterons l'usage puisque, selon Thomas Eberle, « there is no such thing as a "phenomenological sociology" » (Eberle, 2010 : 134), parce que la sociologie et la phénoménologie seraient deux disciplines distinctes. À ce sujet, Thomas Luckmann, collègue et grand interprète de Schütz, distingue la sociologie (comme une science empirique) de la phénoménologie (comme une philosophie), bien que cette dernière puisse néanmoins soutenir l'entreprise de la sociologie (voir Luckmann, 1973 : 164).

option, pour l'observateur, n'est pas envisageable. Ce sont plutôt les manifestations de cette conscience et de cette connaissance par des activités d'individus qui peuvent être saisies (voir Schütz, 1932 : 160-161 ; voir aussi Eberle, 2014). Dès lors, l'objet privilégié, plus précis et tangible d'une sociologie du nationalisme vécu, n'est ainsi pas tant la nation en soi que sa signification, telle qu'elle se constitue dans les expériences et les activités d'individus.

Bien que nous concevons, en phase avec Brubaker, la nation comme une façon parmi d'autres de se représenter le monde, nous nuancions l'aspect de son approche empirique selon laquelle une pratique doit explicitement mobiliser un référent national pour que le phénomène de la nation y soit interprété comme significatif. Nous envisageons plutôt le fait national comme prenant part à des activités, et non uniquement comme une activité en soi ou une pratique autonome. Il s'agit, pour ce faire, d'étudier le fait national en ce qu'il interagit, recoupe ou intègre d'autres sphères de la vie sociale, comme la politique, évidemment, mais aussi la géographie, l'art, l'éducation ou encore, comme nous le verrons, l'économie. Ce faisant, une sociologie du nationalisme vécu examine des activités et des pratiques en ce qu'elles nous informent sur les croyances, les positions, les intentions et les relations que les individus entretiennent avec un phénomène, celui de la nation. Dans cette perspective, nous étudions certes la construction de la nation, mais nous nous intéressons davantage à l'implication de ce construit dans le vécu des individus et aux manières multiples dont ces derniers, en vaquant à leurs occupations, participent à la réification de différents aspects de la nation. Le sens vécu, pour ce faire, est central à notre approche.

Comme l'avancerait le phénoménologue Maurice Merleau-Ponty, la nation est l'une de ces « constructions empiristes » qui cachent et rendent incompréhensibles les implications et la complexité véritable des activités sociales du « monde humain » (Merleau-Ponty, 1945 : 31). Pour les rendre intelligibles, il importe de « revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physiologie concrète, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver le phénomène, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés » (*ibid.* : 69).

Pour un individu, le monde social dans lequel il naît et évolue est expérimenté comme un réseau tissé serré de relations sociales, de système de signes et de symboles qui ont leurs structures de significations propres, leurs formes d'organisations sociales institutionnalisées et leurs systèmes de statuts (voir Schütz, 1964 : 230). La nation, en tant que construit objectif perçu comme faisant partie de ce monde social, est génératrice de signifiants, autrement dit d'un corpus de savoir et de connaissance sociohistoriquement prédéterminés comme étant *la* réalité (voir Berger et Luckmann, 1966 : 15). Les individus, en tant que produits d'un environnement social particulier, expérimentent ce monde tout autant par leur sens que par une appartenance cognitive et impersonnelle leur permettant d'interagir avec leur entourage (voir Zerubavel, 1997 : 6-7). Comme démontré par nombre d'auteurs, le monde social que crée la nation est lui-

même largement tenu pour acquis (Brubaker *et al.*, 2006 ; Poitras, 2019 ; Skey, 2011). Les pratiques et les schèmes d'interprétations engendrés par la nation et permettant aux individus de vaquer à leurs occupations, tant et aussi longtemps qu'ils sont jugés efficaces, ne seront pas remis en question (voir Schütz, 1964 : 231 ; voir aussi Edensor, 2002). Ces modèles de connaissance acquis du monde social permettent d'anticiper les effets des actions présentes et futures qu'ils posent, et ce, selon les situations dans lesquelles les individus se trouvent ; ils sont, selon Schütz, les éléments à la base d'un réseau de *typification* (voir Schütz, 1964 : 232). Le phénoménologue poursuit :

In the social world as taken for granted, [we find] a socially approved system of typifications [...] within which common problems emerge within a common horizon, problems requiring typical solutions by typical means for bringing about typical ends [...]. The sum-total of these various typifications constitutes a frame of reference in terms of which not only the sociocultural, but also the physical world has to be interpreted, a frame of reference that, in spite of its inconsistencies and its inherent opaqueness, is nonetheless sufficiently integrated and transparent to be used for solving most of the practical problems at hand [...] the field of everyday experience is at any particular moment structured into various domains of relevances, and it is precisely the prevailing system of relevances that determines what has to be assumed as being typically equal (homogeneous) and what as being typically different (heterogeneous) (*ibid.* : 233-236).

Ce système de typification (*Typisierung*) et ces domaines de pertinence (*Relevanz*) partagés par les membres d'un groupe leur permettent de mobiliser la connaissance pertinente au moment opportun⁷. Il est le résultat d'un apprentissage pouvant, selon certains savoirs, remonter à l'enfance :

As early as in childhood we have to learn what we have to pay attention to and what we have to bring in connection, so as to define the world and our situation within it. The selection and application of interpretationally relevant material, even after it is once learned, and has become a habitual possession and a matter of routine, still remains biographically, culturally and socially conditioned [...] only to a very small extent does the knowledge of each individual originate from his personal experience. The overwhelming bulk of this knowledge is socially derived and transmitted to the individual in the long

7. Dans la phénoménologie schützéenne, comme chez Weber et Brubaker, le groupe ne représente jamais une entité fixe. Il est toujours le résultat de contingences. Il devient pertinent, ou plutôt, son domaine de relevance devient pertinent, selon les contextes. Nous faisons partie de plusieurs groupes à la fois, tout comme nous sommes constamment exclus d'autres. Il s'agit de « réalités multiples » dont chacune comporte « un style d'existence particulier » (Schütz, 1987 : 104). L'application de notre réserve de connaissance, ce faisant, est modulée selon chaque réalité, selon sa dynamique d'appartenance et d'exclusion : « The system of typification and relevances shared with the other members of the group defines the social roles, positions, and statuses of each. This acceptance of a common system of relevances leads the members of the group to a homogeneous self-typification. Our description holds good for both a) existential groups with which I share a common social heritage, and b) so-called voluntary groups joined or formed by me. The difference, however, is that in the first case the individual member finds himself within a preconstituted system of typification, relevances, roles, positions, statuses not of his own making, but handed down to him as a social heritage. In the case of voluntary groups, however, this system is not experienced by the individual member as ready-made ; it has to be built up by the members and is therefore always involved in a process of dynamic evolution » (Schütz, 1964 : 252).

process of education by parents, teachers, teachers of teachers, by relations of all kinds, involving fellow-men, contemporaries and predecessors. It is transmitted in the form of insight, beliefs, more or less well founded or blind, maxims, instructions for use, recipes for the solution of typical problems, i.e., for the attainment of typical results by the typical application of typical means. All the socially derived knowledge is, to begin with, accepted by the individual member of the cultural group as unquestionably given, because it is transmitted to him as unquestionably accepted by the group and as valid and tested. Thus it becomes an element of the form of social life, and as such forms both a common schema of interpretation of the common world and a means of mutual agreement and understanding (Schütz, 1970: 119-129).

Le phénomène de la nation engendre donc un système de typification et un domaine de pertinence structurant le vécu. En grande partie tenu pour acquis et partagé par au moins une majorité des membres s'identifiant à un groupe national donné, il représente ce que Schütz nommerait une « province de signifiants finie » socialement prédéterminée et conditionnée (Schütz, 1962: 230; Schutz et Luckmann, 1979: 252). Celle-ci, combinée avec d'autres provinces de signifiants finies, crée le monde vécu; ce monde ayant existé bien avant notre naissance, ayant été expérimenté et interprété par nos prédécesseurs en tant que monde organisé qui nous est donné, par nos expériences et nos interprétations, en tant que « savoir prêt à utiliser » fonctionnant comme schème de référence (Schütz, 1962: 208).

Dès lors que le système de typification et les domaines de pertinence de la nation sont prédéterminés et tenus pour acquis — autrement dit principalement implicites —, l'expérience de ce phénomène qu'en font les individus ne peut se résumer à la mobilisation explicite d'un référent national, comme l'avance Brubaker. Dans le but de mieux saisir la manière dont le fait national façonne la vie des individus, il importe d'examiner le sens constitutif des activités sociales et des environnements dans lesquels elles se déroulent afin de déceler les répercussions potentielles du phénomène de la nation sur les activités de tous les jours.

En examinant le sens vécu du phénomène de la nation, une sociologie du nationalisme vécu se penche donc sur la manière dont la signification de vivre dans un monde conçu comme divisé en groupes nationaux se constitue dans les activités et les environnements; c'est-à-dire comment il peut prendre part à certaines actions ou les guider. Celles-ci, en tant que mise en pratique du stock de connaissances d'un individu, sont le point d'entrée empirique d'une sociologie du nationalisme vécu. En se penchant sur les activités d'individus, cette approche procède par la reconstitution de la mise en pratique du stock de connaissance afin d'y dégager les implications du phénomène de la nation. Il s'agit, pour ce faire, d'analyser la description des interprétations et des actions génératrices de sens pour les acteurs, tout en tenant compte des objets et des environnements, en ce qu'ils génèrent eux aussi du sens au sein des processus analysés (voir Endreß, 2014: 46). Dans cette analyse, il n'est ainsi pas seulement question de pratiques, mais aussi de l'espace dans lequel elles se déroulent: un cadre de référence constituant une province de signifiants finie, socialement prédéterminée et conditionnée.

1.3 Une performance économique de la nation

Une sociologie du nationalisme vécu s'intéresse certes aux motifs⁸ pouvant sous-tendre l'action, mais elle suggère surtout d'examiner les processus de constitution du sens de l'action *in situ* (voir Schütz, 1932 : 49-51). Il s'agit, dès lors, d'ancrer l'analyse au cœur d'actions se déroulant dans le monde vécu, plus précisément au cœur d'actions d'individus engagés dans des activités ayant une fin spécifique – et ayant donc une certaine cohérence entre elles — au sein d'un contexte bien délimité. C'est dans cette perspective que nous proposons, en guise d'analyse de cas, de nous pencher sur les stratégies de mise en marché d'une agente de relations publiques et d'une brasserie, et sur la façon dont ces acteurs déploient leurs campagnes de marketing dans le but de vendre leurs produits au sein du marché brassicole. La densité de l'information empirique que suggère de construire l'approche du nationalisme vécu — résultant aussi bien de l'accomplissement de tâches de travail ou des objectifs poursuivis par les acteurs, que des contraintes associées aux normes des environnements dans lesquels ces actions sont menées —, se déroulant de surcroît au sein d'un contexte délimité, ouvre la porte à une analyse processuelle du phénomène de la nation et à la manière dont il peut, selon les circonstances, générer du sens⁹. Il devient possible, ce faisant, de mettre en lumière comment des individus qui, *a priori*, ne sont pas des porte-étendards de projets nationalistes mettent en pratique cette idée d'un monde de nations, autrement dit comment ils performant la nation au jour le jour en vaquant à leurs tâches du quotidien.

En nous penchant sur le développement de stratégies de marketing, ses ramifications et ses visées, nous tentons de déceler et de comprendre les systèmes de typification et les domaines de pertinence relatifs à ces activités. En examinant, par exemple, comment l'agente typifie certains groupes de consommateurs en nommant ce qu'elle identifie comme leur « nationalité », il s'agit de reconstituer le sens de ces actions dans

8. Bien que Schütz s'intéresse également aux motifs, ils sont moins centraux que dans la sociologie wébérienne. D'ailleurs, Schütz reprochait à Weber de s'intéresser principalement aux motifs rationnels en finalité ou en valeur, alors que les actions du quotidien, qui constituent la grande majorité de nos actions, sont rarement rationnelles et sont plutôt mues par des motifs affectuels ou de tradition (les deux autres types de motifs pour Weber). Pour ce faire, Schütz conçoit principalement deux types de motifs : le « motif en-vue-de » fait référence au futur et vise à expliquer une action ayant un objectif précis à atteindre ; alors que le « motif parce-que » fait référence au passé et vise à expliquer la raison de l'action observée (Schütz, 1932 : 122).

9. Comme il est impossible pour l'observateur d'avoir accès à la conscience des acteurs, notamment aux systèmes de typification et aux domaines de pertinence qu'ils mobilisent à un moment donné, il est préférable d'examiner les actions ayant un but précis, au sein d'un contexte délimité, afin de voir quand, pourquoi et comment, au cours d'une journée où les individus observés sont engagés de manière cohérente dans l'atteinte d'un quelconque objectif, certains systèmes de typification et domaines de pertinence deviennent pertinents, alors que d'autres cessent de l'être, ou ne sont jamais significatifs. En cumulant une plus grande densité d'information concernant des activités dirigées vers une fin spécifique, par exemple la mise en marché de bières, l'observateur obtiendra une compréhension plus riche de la situation observée, conséquemment du phénomène examiné. D'ailleurs, pour mieux comprendre les activités sociales et le phénomène social auquel elles se rattachent, Schütz privilégie l'étude de cas, dans la mesure où c'est à l'aide d'une description détaillée des modes de comportements individuels qu'il devient possible d'examiner et de comprendre tous les phénomènes sociaux (voir Schütz, 1932 : 12).

le cadre de référence au sein duquel elles se déroulent, soit le marché brassicole, afin de comprendre comment elles nous informent sur le phénomène de la nation. Considérer le marché brassicole comme principal cadre de référence — au lieu de l'État-nation — permet d'entrevoir comment le fait national prend part et structure à la fois les actions de l'agente et son environnement de travail, et ce, en dénationalisant ou en dé-ethnifiant l'analyse¹⁰. Décentraliser notre attention de la nation comme cadre de référence favorise une interprétation dynamique du matériel allant au-delà de la simple reconstruction ou reproduction du portrait d'une nation ou d'un groupe ethnonational. En mettant en lumière une performance économique de la nation — c'est-à-dire la mise en pratique de l'idée d'un monde divisé en groupes nationaux par des activités commerciales —, l'approche du nationalisme vécu révèle non seulement comment le phénomène de la nation se dissimule au sein de stratégies de mises en marché de bières, du monde brassicole et de ses produits, elle nous éclaire également sur la manière dont ces pratiques de marketing, à première vue anodines, participent à l'aménagement de ce que nous concevons comme une ère de *nation branding*.

L'étude de l'intersection entre nationalisme et économie est en effervescence depuis quelques années (Castelló et Mihelj, 2018). Certes, des théoriciens du nationalisme avaient déjà montré l'importance de certaines transformations économiques dans l'avènement de la nation (Gellner, 1983 ; Anderson, 2006)¹¹ ; tout comme des économistes avaient aussi souligné dans le passé l'influence du phénomène de la nation sur certains enjeux économiques, notamment ceux concernant la consommation ethnocentrique (Shimp et Sharma, 1987) et le nationalisme économique (Heilperin, 1960). Au cours des dernières années, cependant, les études combinant ces deux champs tendent davantage à adopter une perspective interdisciplinaire et à explorer la réciprocité des impacts entre pratiques nationalistes et pratiques économiques (Fetzer, 2020). Il émerge de ce courant une vaste littérature aux objets et aux approches variés, examinant une multitude d'acteurs économiques incluant l'État, bien sûr, mais aussi

10. De nombreux chercheurs contemporains du domaine de la sociologie du nationalisme conviennent de l'importance de dénationaliser ou de dé-ethnifier la recherche. Comme le résume Thomas Hylland Eriksen : « if one goes out to look for ethnicity one will find it and thereby contribute to constructing it » (Eriksen, 2002 : 161). Dans le but d'éviter une analyse découlant d'un nationalisme méthodologique ou d'un *groupisme*, les chercheurs suggèrent ainsi d'étudier l'ethnicité ou la nation à partir d'un cadre autre que celui de l'État-nation. Il peut s'agir d'interpréter l'information empirique à partir de quartiers, de villes ou de régions (Brubaker *et al.*, 2006 ; Glick Schiller *et al.*, 2006), de classes sociales (Lamont, 1992 ; 2000), d'écoles (Kao et Joyner, 2000), ou encore d'environnements de travail (Ely et Thomas, 2001 ; Poitras, 2019). En adoptant cette dernière option, il s'agit de considérer le marché comme cadre de référence à partir duquel interpréter le sens constitutif des activités entourant une tâche de travail (la vente de bière) et la manière dont elles nous informent sur le fait national, mais ce, sans constamment nous référer directement à la nation comme cadre d'analyse. Autrement dit, une sociologie du nationalisme vécu s'intéresse au phénomène de la nation en ce qu'il prend part et structure le milieu de travail et les activités entourant l'accomplissement de tâches.

11. Ernest Gellner lie l'émergence du nationalisme à l'industrialisation (1983), alors que Benedict Anderson la conçoit comme étant le résultat du capitalisme de l'imprimé (2006).

des entreprises en tout genre. De ces écrits, le concept ayant reçu le plus d'attention est assurément celui du *nation branding* (Potter, 2003 ; Anholt, 2007).

Le *nation branding* désigne un ensemble de pratiques étatiques qui visent à construire et à mobiliser la réputation des pays comme s'il s'agissait d'une marque de commerce (voir Anholt, 2007 : xi). De manière générale, il s'agit d'activités utilisées comme un *soft power* en diplomatie afin de promouvoir les qualités d'un État à l'étranger, mais aussi sur le plan domestique (Potter, 2003). Plus qu'une démonstration de puissance politique ou militaire, le *nation branding* est davantage conçu comme une forme de pratique de distinction se basant sur l'identité culturelle d'un État (voir Aronczyk, 2013 : 10). Comme outil, le *nation branding* serait devenu indispensable dans un monde où tous les pays rivalisent les uns avec les autres pour attirer les consommateurs, les touristes, les investisseurs, les étudiants, les entrepreneurs et les événements culturels ou sportifs du monde, ainsi que pour attirer l'attention des médias internationaux, des autres gouvernements et des habitants d'autres pays (voir Anholt, 2007 : 1). Au-delà d'un nouvel outil économique ou diplomatique, il s'agit, d'après Volcic et Andrejevic, d'une évolution logique de l'État à l'ère de la gouvernance néolibérale :

the state's promotion of a sense of national identity, both internally and externally, has served as a means of furthering national interests and promoting a sense of loyalty and belonging. The nation branding trend makes the connection between nationalism and marketing explicit and concrete, insofar as it is characterized by unprecedented levels of state expenditure on branding consultants, the mobilization of private/public partnerships for promoting national identity, and the convergence of the state's use of commercial strategies for public and international relations with the private sector's use of nationalism to sell products (Volcic et Andrejevic, 2011 : 598-599).

Longtemps perçus comme apolitiques, la majorité des acteurs économiques non étatiques étaient jusqu'à tout récemment rarement considérés comme d'importants protagonistes dans les processus de construction de la nation. Comme l'énonce un récent corpus de recherche, ces acteurs, sans être nationalistes au sens traditionnel du terme, participent tout de même à cette construction et à l'édification de la nation comme marque : ils « nationalisent » ou attribuent une identité nationale à la cuisine, la nourriture et les boissons (Demossier, 2001 ; Wilson, 2006 ; Martigny, 2010b), mais aussi aux paysages touristiques, aux meubles, aux voitures ou à divers objets (Edensor, 2002 ; Foster, 2002 ; Pretes, 2003 ; Kühschelm *et al.*, 2012), ou encore, ils marchandisent un groupe national ou ethnique avec des produits censés le représenter ou commercialisent des expériences touristiques dites authentiques (Bankston et Henry, 2000 ; Comaroff et Comaroff, 2009)¹².

12. Des études adoptant un niveau d'analyse méso — entre les activités de l'État et celles des entreprises — renforcent aussi cette idée que le monde est divisé en groupes nationaux sans nécessairement se pencher sur les activités d'acteurs. Elles affirment, par exemple, que les statistiques économiques reproduisent continuellement cette idée d'un espace économique national mesurable (Tooze, 1998), ou encore que les devises monétaires situent les individus au sein de communautés nationales définies (Helleiner, 1998).

Alors que les pratiques de performance économique de la nation ouvertement nationalistes de *nation branding* mises de l'avant par les États renforcent assurément cette idée que nous vivons dans un monde divisé en groupes nationaux (voir Aronczyk, 2013: 176), il est de plus en plus clair que les entreprises participent elles aussi à la réification du phénomène de la nation et à légitimer l'utilisation de la nation comme marque, mais ce, sans qu'elles soient nécessairement nationalistes¹³. Cette non-présence de motifs nationalistes et l'absence d'attribution de caractère national à un produit peuvent cependant escamoter, pour l'observateur, la compréhension de l'implication du phénomène de la nation dans les pratiques économiques. En adoptant la perspective d'une sociologie du nationalisme vécu qui, dans le cadre de l'étude de l'intersection entre nationalisme et économie, vise à examiner la manière dont cette idée de vivre dans un monde de nations se constitue dans les activités économiques, nous suggérons qu'il devient possible de mettre en lumière la manière dont la nation peut prendre part aux actions d'entreprises ou les guider, parfois d'une manière des plus subtiles. Une meilleure compréhension de l'implication du phénomène de la nation auprès de pratiques de marchandisation permettra d'argumenter en quoi celles-ci s'inscrivent dans l'aménagement d'une ère de *nation branding*: ce moment où, au côté des États, les entreprises, par leurs performances économiques de la nation, construisent mais aussi profitent de la nation comme marque.

2. MARCHANDISATION DE BIÈRES À L'ÈRE DU *NATION BRANDING*

Notre analyse de cas se penche sur la manière dont la nation s'introduit dans le développement de stratégies de marketing d'un brasseur belge. D'abord, il sera question de la rencontre avec l'agente de relations publiques de la brasserie et de son exposé ponctué, par moments, par le fait national. Puis nous analyserons à proprement parler ces informations empiriques en examinant, en premier lieu, les normes entourant le marché brassicole et, en deuxième lieu, les pratiques de marchandisation de bières de l'agente et du brasseur. Nous concluons en argumentant que la propension de la nation à s'insérer au sein de produits ou à circonscrire les marchés, voire à devenir marchandise, participe à une ère de *nation branding*.

2.1 Duvel, Belgisch Speciaalbier: icône mondiale de la bière belge?

Au cours d'un terrain de recherche mené en Belgique¹⁴, un informateur, journaliste pour une revue économique de langue néerlandaise basée à Bruxelles, et un des auteurs

13. Seuls quelques auteurs examinant des compagnies impliquant le fait national dans leurs activités allèguent qu'elles le feraient sous un prétexte nationaliste (Comaroff et Comaroff, 2003; Hau, 2016; Lee, 2019; Prideaux, 2009).

14. Cette recherche, conduite dans le cadre d'une thèse doctorale menée à l'Université de Trèves, en Allemagne, avait pour objectif d'examiner le nationalisme vécu dans différents milieux de travail à Montréal et à Bruxelles. La méthode de construction de données, le *shadowing* (Kussenbach, 2003; 2012; McDonald, 2005; Quinlan, 2008) visait à observer les participants dans leur milieu de travail, entre octobre 2013 et août 2014, et la manière dont le fait national prenait part à l'accomplissement de tâches. L'agente de relations

de cet article se rendent à la brasserie Duvel Moortgat, à Puurs en Flandre, pour y rencontrer une agente de relations publiques. Celle-ci nous entretient sur les dernières nouveautés de la brasserie et sur leurs plans pour les mois à venir. Bien que cet exposé marketing comporte une variété d'arguments de différentes natures, les ambitions du brasseur, ou du moins un aspect de sa stratégie de mise en marché telle que rapportée par l'agente, comprend une importante composante mobilisant des aspects du fait national.

Dans un premier temps, l'agente nous fait part de sa vision — qu'elle dit partager avec le brasseur — du marketing : un marketing authentique, visant la transparence.

« Les gens aujourd'hui, nous dit-elle, sont à la recherche de plus de transparence [...]. Nous avons un peu perdu la confiance en tout le monde, dans les institutions, et donc, plus que jamais, le consommateur a besoin de vrais récits, de récits authentiques, et pas de *marketing bullshit* [...]. C'est donc très important d'être authentique, ne pas promettre l'impossible, la perfection, il faut rester humain. [...] Nous sommes passés d'une *rational benefits economy* à une *passion economy* [...]. Aujourd'hui, les gens connectent davantage avec une histoire authentique, avec des personnes, et non avec des institutions¹⁵. »

Ce faisant, selon elle, les consommateurs achètent les produits qui leur ressemblent, des produits plus proches de leurs valeurs et qui représentent et offrent une expérience avec laquelle ils sont en accord. Heureusement, affirme-t-elle en guise de conclusion pour ce segment de la rencontre, « Duvel a toujours été authentique ! Il s'agit d'une entreprise familiale qui a depuis longtemps choisi la qualité. Cela fait partie de notre A.D.N. »

À ce moment, le journaliste s'enquiert de ce que le brasseur a dans ses cartons pour les mois à venir. Pour répondre à cette question, l'agente change de ton. D'une allocution théorique, voire philosophique, elle s'engage alors dans un discours au style plutôt publicitaire, au sein duquel les produits de la brasserie sont mis en vedette — brochures, verres et bières embouteillées à l'appui. Le reste de la rencontre, somme toute, peut être divisée en trois segments, représentant chacun un produit s'adressant principalement à une clientèle particulière.

Le premier produit que nous présente l'agente est la Duvel Triple Hop. Il s'agit d'une bière Duvel, nous dit-elle, à laquelle un troisième type de houblon, différent d'une année à l'autre, est ajouté. « Cette bière est brassée, poursuit-elle, par pure passion pour l'art du brassage. » Ces cuvées visent à plaire aux *beer geeks* et à « surprendre les consommateurs, leur faire essayer quelque chose de nouveau, confirmer l'excellence de nos brasseurs, et montrer en quoi l'ajout d'un seul houblon peut transformer le goût

publiques était l'une des personnes avec qui le journaliste s'est entretenu lors du séjour avec cet informateur. Une partie de l'information empirique construite avec ce participant a été utilisée dans le cadre de la thèse doctorale, mais les informations présentées dans cet article n'ont pas été exploitées. Ce qui est présenté dans cet article est la rencontre entre le journaliste et l'agente telle qu'observée par l'un des auteurs.

15. Tous les extraits sont une traduction libre d'un entretien, entre le journaliste et l'agente de relations publiques, réalisé en néerlandais et auquel l'un des auteurs de cet article a pu assister et enregistrer en tant qu'observateur.

d'une bière». Le deuxième produit au menu de la présentation est la Chouffe Soleil, qu'elle nous vante comme une bière idéale pour l'été. « Nous avons remarqué, dit-elle, que les amateurs de la Chouffe, en été, ont envie d'une bière fraîche qui n'est pas trop lourde et qui reste intéressante; plus légère qu'une bière spéciale, mais plus intéressante qu'une *pils*. Ils veulent du goût, sans trop d'alcool. » La brasserie a adapté certains produits pour les connaisseurs de bières et pour les amateurs de la Chouffe en saison estivale; ainsi, l'agente nous fait part d'un dernier produit que tente d'adapter Duvel Moortgat à une clientèle en particulier, celle du marché étranger.

Ce troisième produit est la mini-Duvel. L'agente prend un détour afin de nous parler de la bière Duvel, de manière générale, faisant ainsi référence à son approche de marketing authentique telle qu'abordée au tout début de la rencontre. « En Belgique, dit-elle, la Duvel est déjà une icône de la bière, une *lovemark*, [c'est-à-dire] une marque que les gens admirent: ils se font tatouer la marque, utilisent des faire-part de naissance à l'effigie de Duvel pour annoncer la venue d'un nouvel enfant, ou encore font inscrire "DUV" ou le chiffre 666 sur leur plaque d'immatriculation. Donc la Duvel est une *lovemark* en Belgique. » Dans les années à venir, poursuit-elle, nous voulons que la Duvel devienne une *lovemark* ou l'icône de la bière belge à l'étranger, comme le Coca-Cola est devenu une icône américaine à travers le monde. « La Duvel, avance-t-elle, est une pionnière, et l'a toujours été. C'est une bière unique dans le monde, qui a créé une nouvelle catégorie de bières: la *strong blond*. Coca-Cola a défini la catégorie "cola", Duvel a défini la catégorie "*strong blond*". » L'agente, par la suite, nous entretient sur le plan de marchandisation à l'international de la brasserie afin d'atteindre son objectif. La mini-Duvel est centrale à cette stratégie.

L'agente de relations publiques, en brandissant une copie d'une étude de marché, ajoute qu'aux Pays-Bas et en France — les premiers marchés où se déploiera le fruit de leur stratégie —, le goût de la bière Duvel est grandement apprécié. Le problème, ou du moins le frein principal à la croissance des ventes de leur produit vedette, serait son taux d'alcool. Affichant 8,5 % d'alcool, la Duvel serait, selon les coups de sonde, trop « lourde » aux yeux de nombreux Néerlandais et Français. Afin de contrer ce problème, l'équipe de marketing de la brasserie a confectionné la mini-Duvel: une bière brassée selon la recette déjà approuvée par les consommateurs étrangers, mais vendue dans une bouteille de 18 cl, au lieu des 33 cl habituels. « Ce format, nous assure l'agente, est parfait pour la dégustation [...] pour apprendre à connaître la Duvel. » Preuve à l'appui: un verre, titrant *Duvel Apéro*, épousant les formes désormais classiques du verre de Duvel traditionnel, a même été confectionné sur mesure pour ce format de bière. Avec cette mini-Duvel, l'agente affirme que les consommateurs pourront désormais déguster la bière Duvel sans pour autant ressentir trop rapidement les effets de l'alcool. Une campagne de marketing accompagnée de slogans, adaptée aux différents marchés européens, est en route: *small is beautiful, the devil is in the details*, petit et mignon, *piccola i bellissima, klein maar fijn*, etc.

En conclusion, l'agente nous fait part d'une dernière campagne de marketing, cette fois pour le marché intérieur à la Belgique, mais extérieur à la Flandre. À l'occasion des

fêtes de la Wallonie, le nom de la bière Duvel, dont le nom signifie diable dans un dialecte flamand de la province d'Anvers, sera traduit en dialectes wallons. C'est ainsi qu'elle nous montre deux bières : à l'endroit où est habituellement inscrit Duvel, nous lisons, dans la même police d'écriture du nom original, les inscriptions *Diâl* et *Diâpe*, signifiant, comme elle nous l'indique, diable dans les dialectes wallons des provinces de Namur et du Hainaut, respectivement¹⁶. Cette même bière aux nouvelles étiquettes, poursuit-elle, sera aussi offerte dans quelques points de vente préalablement définis, pour un temps limité. Avec la fin de cet exposé sur la mise en marché de nouveaux produits de la brasserie Duvel Moortgat, nous quittons les lieux, chacun avec un verre Duvel et un paquet de quatre bières.

* * *

La stratégie de marchandisation développée par la brasserie Duvel Moortgat, telle que présentée par l'agente de relations publiques, peut être analysée sous de nombreux angles. Principalement intéressée par le fait national, l'adaptation de la bière Duvel au marché étranger et à une partie du marché régional belge attire plus particulièrement notre attention. En considérant l'ensemble de la rencontre, nous examinons à l'aide d'une sociologie du nationalisme vécu la manière dont le fait national prend part à la marchandisation des produits de Duvel Moortgat.

2.2 Le biais national : le marché de la vente de bières comme cadre de référence

Avant de nous pencher à proprement parler sur les activités de la brasserie Duvel Moortgat et de son agente de relations publiques, il importe d'examiner l'environnement dans lequel elles évoluent, autrement dit le marché brassicole. En Belgique, comme dans la majorité des États, la vente d'alcool est fortement réglementée. La mise en marché des produits des brasseries est, ce faisant, préalablement conditionnée par un ensemble de lois. Cet encadrement législatif de la vente de bière constitue un biais national avant même que le plan de marketing ait pu commencer à germer dans la pensée des brasseurs ou de leurs agents de relations publiques. Loin d'être déterministes, ces caractéristiques qui incombent au milieu de la vente de bières représentent cependant un passage obligé de notre analyse. Ici, elles nous servent comme point de départ et constitueront, ultimement, notre cadre de référence pour l'analyse processuelle de la mise en marché de bières.

Peu après la consolidation de l'Union européenne (UE), un règlement visant à harmoniser les droits d'accise sur l'alcool et les boissons alcoolisées entre les États membres est entré en vigueur afin de limiter les importations et les exportations de produits alcoolisés légales, mais surtout illégales entre pays voisins (Sopek, 2013 ; Heyse et Nelson, 2021). Aujourd'hui, un marchand d'alcool ou un brasseur situé dans un pays membre de l'UE, avant d'exporter ses produits, se doit d'informer les services douaniers de l'État récepteur, même si ce dernier est lui aussi un pays membre (Christophe, 2019).

16. Ce coup de marketing a été reproduit l'année suivante. Cette année-là, quatre dialectes avaient droit à leur traduction et à leur étiquette : la Deivel (Luxembourg), la Diâpe (Hainaut), la Djale (Liège) et la Diâl (Namur) (Sudinfo, 2015).

La réglementation des produits alcoolisés ne se limite pas à l'importation et à l'exportation. Sur le plan européen, il y a, par exemple, des lois « concernant la mention obligatoire de la liste des ingrédients et de la déclaration nutritionnelle sur l'étiquetage des boissons alcoolisées » (Commission européenne, 2017). Il existe aussi une politique de qualité de l'UE, qui « vise à protéger les dénominations de produits spécifiques afin de promouvoir leurs caractéristiques uniques liées à leur origine géographique et au savoir-faire traditionnel » (Commission européenne, 2021). Le marketing de l'alcool est, quant à lui, réglementé par chacun des États membres de l'UE (EUCAM, 2018).

C'est ainsi que malgré cette union politico-économique, les États membres de l'UE demeurent en grande partie souverains en matière d'importation et d'exportation de produits alcoolisés, mais aussi des règlements ayant trait à leur marketing. Ces États surveillent l'arrivée de l'alcool produite à l'extérieur de leur frontière, dénombrent la quantité qui se retrouvera sur leur marché et la manière dont les compagnies vendant ces produits en feront la promotion. Évoluant au sein d'une telle configuration, une entreprise comme Duvel Moortgat peut difficilement réfléchir en d'autres termes que ceux imposés par l'État — si elle désire à tout le moins vendre ses produits en dehors de son pays d'origine et en faire la promotion. C'est ainsi qu'avant même d'avoir vendu une seule bière, le fait national, en fonction des législations visant à réguler le marketing et le marché intereuropéen de l'alcool, intègre la production et la mise en marché des produits des brasseurs. Il incite ainsi Duvel Moortgat à utiliser un schème de pensée dans lequel le monde est divisé en différents groupes nationaux ou, plus précisément, en différents marchés nationaux. Il n'est dès lors pas étonnant que leurs études de marché et le déploiement de leurs campagnes de marketing suivent cette logique imposée par le fait national qui, inévitablement, suggère un domaine de pertinence spécifique dans lequel ces acteurs doivent mener leurs activités.

L'environnement de travail de Duvel Moortgat et de son agente, le marché de la vente de bières en Europe, est donc fortement structuré par les lois européennes et étatiques concernant le marketing, les importations et les exportations de produits alcoolisés. Cette imposition du fait national dans les activités des brasseurs n'est cependant pas reçue de manière passive ; elle n'est pas systématiquement et inconsciemment subie par les acteurs du monde brassicole, bien qu'elle les incite à typifier des situations et des objets, mais aussi leurs environnements et leurs activités, dans ses termes, autrement dit à donner un sens et à comprendre ce qu'ils font au moyen d'un domaine de pertinence faisant appel au phénomène de la nation. À la lumière de ces déterminants du marché de la vente de bières dans lequel évoluent toutes les brasseries belges, nous analysons dans ce qui suit les campagnes de marketing de Duvel Moortgat.

2.3 Vendre une bière à l'aide de la nation...

Il va sans dire que l'objectif principal d'une brasserie, peu importe son envergure, consiste à vendre ses produits, ses bières. C'est en examinant le sens constitutif des activités permettant à Duvel Moortgat d'accomplir cette tâche de travail que nous tentons, dans ce qui suit, de mieux comprendre comment le fait national prend part

à ses stratégies de mise en marché, telles que présentées par leur agente de relations publiques.

Le désir évoqué par l'agente concernant cette idée que la bière Duvel devienne l'icône de la bière belge à l'étranger pourrait, à première vue, paraître motivé par un sentiment nationaliste. En tout début de rencontre, d'ailleurs, avant son exposé concernant les produits de Duvel Moortgat pour lequel le journaliste se déplaçait, elle évoquait, sur un ton plus personnel que professionnel, son retour en Belgique en des termes quelque peu patriotiques :

« Après 10 ans à l'étranger, nous sommes revenus en Belgique — c'était une décision personnelle — nous voulions donner des racines belges à nos enfants, et enfin, je voulais vraiment redonner à la Belgique. J'ai commencé à regarder pour une compagnie belge avec des visées internationales, pour appliquer ce que j'avais appris, et redonner à une compagnie belge. »

Cependant, en reconstituant le développement de la stratégie de mise en marché des bières de la brasserie, il semble peu probable, malgré la teneur des propos, que le motif principal qui sous-tende sa tâche de travail puisse être nationaliste. En considérant l'ensemble de la rencontre, le fait national ne faisait partie que d'un aspect bien spécifique de la campagne destinée à promouvoir les dernières nouveautés de Duvel Moortgat. Le discours concernant les premiers produits dont il fut question, en effet, avait un angle promotionnel autre que celui de la nation — amenuisant ainsi davantage la présence potentielle d'un quelconque motif nationaliste à la base des actions de l'agente et de la brasserie.

La campagne de marketing propre à la Duvel Triple Hop semblait avoir pour objectif de faire valoir le savoir-faire des maîtres brasseurs de l'entreprise. Le public visé, les connaisseurs de bières, devaient être interpellés, selon l'agente, par l'art du brassage, la curiosité de découvrir ce que l'ajout d'un nouveau houblon peut apporter. Alors que pour la Chouffe Soleil, l'aube de la saison estivale semblait le cadre privilégié pour faire la promotion de ce nouveau produit. Dans ce cas-ci, le public visé se résu-mait davantage aux amateurs de la Chouffe à la recherche d'une version plus légère et rafraîchissante de leur bière pour l'été. Le fait national, dans les actions visant à promouvoir et vendre ces deux bières, est absent. Ce n'est en effet qu'au troisième produit, la mini-Duvel, que le fait national apparaît dans la campagne de marketing visant à promouvoir les nouveaux produits de la brasserie.

Assurément dans le but d'accroître ses ventes, la brasserie Duvel Moortgat ne propose pas seulement de nouveaux produits pour son marché intérieur, la Belgique, elle en développe aussi plus spécifiquement pour le marché extérieur. C'est à ce moment que son environnement de travail, le marché brassicole structuré par le fait national, impose un domaine de pertinence faisant appel au phénomène de la nation et incite à l'utilisation d'un schème cognitif national — les deux premières marchandises n'étant pas concernées par le fait national, ce schème était ignoré. Reconnue en Belgique, selon l'agente, comme une *lovemark*, la Duvel aurait le potentiel de devenir l'icône de la bière belge à travers le monde. Bien que le pays d'origine de la bière soit

explicitement affiché sur l'étiquette, «bière de spécialité belge¹⁷», le fait national s'introduit également dans le développement de la stratégie de marketing, notamment par les sondages, et dans la mise en marché du brasseur par l'adaptation de son produit, plus précisément de son format, au marché conçu comme étranger.

Dans le but de favoriser les ventes de leur bière vedette au-delà de la Belgique, l'équipe de marketing de Duvel Moortgat a mené une étude de marché. Celle-ci, conditionnée ou influencée par la législation entourant le marché intereuropéen de l'alcool, porte sur différents marchés nationaux, selon le vocabulaire de l'agente, incitant le département de marketing, pour la suite des choses, à réfléchir par l'entremise d'un schème cognitif national en typifiant les consommateurs comme des Néerlandais et des Français, et leurs habitudes, comme étant les habitudes typiques des consommateurs de ces groupes. L'agente, à la suite de son étude, en arrive à la conclusion qu'aux Pays-Bas et en France, le goût de la bière Duvel est apprécié, mais que son important taux d'alcool empêche les consommateurs d'en boire en trop grande quantité. Face à ce constat, le département de marketing de la brasserie a confectionné un nouveau produit : la mini-Duvel. C'est ainsi qu'en tentant d'accomplir cette tâche de travail que représente la vente de bières, l'agente de relations publiques et les membres de son équipe ont adapté le produit vedette de Duvel Moortgat aux habitudes de consommation de bière des Néerlandais et des Français, telles qu'ils se les représentent. Bien que d'autres activités promotionnelles impliquant le fait national accompagnent la stratégie de marketing de ce nouveau produit, telles que les slogans uniques aux langues de chaque marché, certains de ces aspects, comme la confection d'un verre d'apéro pour servir la mini-Duvel, en sont exempts.

La vente de bières Duvel au nom traduit en dialectes wallons semble représenter une pratique de marketing quelque peu différente. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'adapter la Duvel aux caractéristiques du marché wallon sur la base d'une étude menée à l'aide d'un schème cognitif national, il s'agit de l'adapter à une occasion, les fêtes de Wallonie, en y apposant un référent national, ou régional. En faisant ainsi référence à différents dialectes wallons, Duvel Moortgat a créé une campagne de marketing non pas pour vendre un nouveau produit, mais pour rappeler l'imaginaire national, voire attirer l'attention des médias¹⁸, sur un produit existant et ainsi jouer sur les effets de la consommation ethnocentrique afin de consolider cette étiquette de *lovemark* au pays. De cette volonté est née, pour l'occasion des fêtes de Wallonie, une adaptation de la bière Duvel par l'ajout de référents wallons.

17. En Belgique, mais aussi en France et aux Pays-Bas, cette inscription apparaît en néerlandais et en français. Pour le marché anglophone, on y lit depuis peu «The original Belgian strong blond», alors qu'il y a à peine quelques années on y lisait «Belgian Golden Ale». L'étiquette a changé à quelques reprises au cours des dernières années, mais la référence à la Belgique semble toujours s'y trouver, bien que nous n'ayons pu vérifier si cela est le cas depuis sa création, en 1923.

18. Un site web d'information namurois rapportant cette pratique en 2015 mentionnait : «Certains vont "tiquer", d'autres vont apprécier : Duvel, cette bière spéciale flamande et partenaire principal des Fêtes de... Wallonie, vient d'éditer des étiquettes en patois wallon» (Sudinfo, 2015).

Il est indéniable que Duvel Moortgat et son agente de relations publiques, dans leur développement de stratégies visant à favoriser ses ventes, élaborent des campagnes de marketing dans lesquelles s'insère le fait national. Bien que l'ajout de référents nationaux comme les dialectes wallons en soit la manifestation la plus explicite, l'emploi d'un cadre cognitif national visant à sonder les consommateurs étrangers et à adapter leurs produits à leurs habitudes, représente des pratiques où le fait national s'insère de manière plus anodine, nécessitant d'aller au-delà de l'objectification de la Duvel comme étant une bière belge, de surcroît une *lovemark* en Belgique, ou de la bière de Belgique à l'étranger. C'est ainsi qu'en fonction des situations définies par le marché brassicole et leurs objectifs de ventes, Duvel Moortgat et son agente élaborent des campagnes de marketing à l'aide du fait national, autrement dit, ils utilisent à leur avantage cette idée de vivre dans un monde de nations pour élaborer des stratégies de marketing leur permettant d'accomplir leurs tâches de travail. C'est dans cette perspective que, de manière proactive, ils adaptent le format de leur bière aux marchés français et néerlandais — pensant répondre aux habitudes de consommation de bière des citoyens de ces pays — et qu'ils traduisent en dialectes wallons le nom de leur bière iconique pour une occasion — désirant faire appel à l'imaginaire national des consommateurs. Ils ne performant ainsi pas tant la nation par conviction nationaliste que par conviction professionnelle — celle de parvenir à bien accomplir leur travail.

2.4 ... et vendre la nation à l'aide d'une bière

Bien que Duvel Moortgat et son agente de relations publiques n'entretiennent pas, dans le cadre de leurs activités professionnelles telles qu'observées, de relations envers le fait national qui soient déterminées par un motif nationaliste, l'accomplissement de leurs tâches de travail les mène tout de même à performer la nation, à reproduire cette idée que nous vivons dans un monde divisé en groupes nationaux. Le développement de campagnes de marketing à partir d'un schème cognitif national, l'adaptation de produits à des marchés conçus comme nationaux et — sans doute la performance impliquant la nation le plus explicitement — l'ajout de référents nationaux aux bières constituent tous des activités qui performant la nation en lui adjoignant un aspect proprement économique. Cette performance économique de la nation, cette mise en pratique de l'idée d'un monde divisé en groupes nationaux, au moyen d'activités commerciales, participe non seulement à la réification du phénomène de la nation, elle s'inscrit dans l'aménagement d'une ère de *nation branding*.

Tandis qu'un État performe la nation par, notamment, des pratiques de *nation branding* dans le but de construire ou de mobiliser la nation qu'il représente comme s'il s'agissait d'une marque de commerce à des fins de *soft power* diplomatique, économique ou de politique interne, Duvel Moortgat et son agente performant la nation essentiellement à des fins économiques entrepreneuriales. Ces acteurs, en impliquant le fait national au sein du développement de leurs stratégies de marketing, n'avaient pas l'ambition de transformer la brasserie en représentant de l'État belge ou de la Région flamande et de les encenser afin d'en faire la promotion au détriment d'autres

entités politiques. L'implication du fait national dans la mise en marché de leurs produits a servi, d'une part, à isoler les facteurs pouvant influencer la volonté de certains consommateurs à choisir leur bière et, d'autre part, à développer des pratiques visant à mieux en faire la promotion auprès de différents groupes, et ce, tout en affichant la nation, sur leur étiquette et dans leurs discours, au côté de leur propre marque, comme si elle en était complémentaire. Ces stratégies, mais aussi le processus ayant permis leur développement, démontrent ainsi que les entreprises participent à rendre légitime l'utilisation de la nation comme marque, tout en la construisant et en en tirant profit.

En circonscrivant des marchés typifiés comme nationaux, le phénomène de la nation a mené Duvel Moortgat et son agente à s'intéresser aux caractéristiques de consommation des Français et des Néerlandais, ce qui les a incités à proposer des produits adaptés à ce qu'ils perçoivent comme leurs habitudes. En retour, ils ont mis en place une stratégie visant à faire de la Duvel *la* bière de Belgique à l'étranger, associant certes leur produit à un référent national dans le but de faire allusion à la réputation brassicole belge¹⁹, mais aussi en l'adaptant à ce qu'ils identifient comme les besoins des consommateurs de ces marchés nationaux imaginés. C'est ainsi que pour répondre aux exigences de ces acheteurs potentiels, la mini-Duvel a été confectionnée, reprenant la même étiquette faisant référence à la « bière de spécialité belge », mais en format adapté aux exigences perçues de groupes particuliers. En ajoutant à leurs produits des référents nationaux, les dialectes wallons, la brasserie et son agente ont également profité de la nation en tentant de susciter, dans le cadre de festivités elles-mêmes nationales, un effet de nouveauté et de curiosité faisant appel à l'imaginaire national. Cet ajout, pouvant sans aucun doute favoriser un effet de consommation ethnocentrique, permettrait aussi de maintenir ou de renforcer, dans leurs mots, la Duvel comme *lovemark* en Belgique.

Au final, ce que révèle la performance économique de la nation de Duvel Moortgat et de son agente de relations publiques est qu'une partie des activités des entreprises contemporaines tendent à être encadrées²⁰, de manière parfois implicite, au fait national. C'est cet encastrement qui, lorsqu'une compagnie désire étendre sa présence au-delà de ses frontières nationales, par exemple, impose un domaine de pertinence faisant appel au phénomène de la nation et incite l'utilisation d'un schème cognitif national afin d'adapter ses produits, ou qui, encore, suggère l'ajout de référents nationaux afin de notamment profiter de l'effet de consommation ethnocentrique ou de distinction rappelant une caractéristique perçue comme spécialité nationale.

D'une part, l'encastrement des activités économiques d'entreprises au fait national structure leurs actions, d'autre part, les entreprises, par l'omniprésence de l'utilisation de la nation en tant que marchandise et en tant que marque mobilisée par les États,

19. D'autres produits sont devenus des icônes nationales associées à des cultures économiques imaginées, par exemple la *Volkswagen* (la voiture du peuple) (Rieger, 2013).

20. En sociologie économique, le concept d'*embeddedness*, généralement traduit en français par le terme « encastrement » (Grossetti, 2015), vise à mettre en lumière les facteurs ainsi que les conditions dont dépendent les activités économiques (Polyani, 1968; Granovetter, 1985; voir aussi Bourdieu, 2000).

profitent d'un outil de marketing qui est significatif pour l'ensemble de la population. Le phénomène de la nation, dans une perspective commerciale, est en effet tout autant structurant pour le vécu des entreprises que pour celui des consommateurs. Ainsi, que Duvel Moortgat et son agente mobilisent la nation au sein de stratégies de marketing afin de vendre leurs produits, ou que le consommateur choisisse la bière Duvel parce qu'il s'agit de l'icône mondiale de la bière belge ou qu'elle rappelle un imaginaire national familier ou distinct, il s'agit dans les deux cas — bien que pour des raisons distinctes²¹ — de performances économiques de la nation participant à la réification d'un monde divisé en groupes nationaux, mais aussi en marchés nationaux.

L'effet structurant du phénomène de la nation et le potentiel commercial de la nation comme marque entraînent une distillation croissante de la nation au sein des activités de l'État comme des d'entreprises (voir Comaroff et Comaroff, 2009 : 127). Qu'il s'agisse d'États pratiquant le *nation branding* ou d'entreprises qui attribuent une identité nationale à la cuisine, la nourriture, aux paysages ou qui, sans détour, par la commercialisation d'expériences touristiques dites authentiques, transforment la nation ou un groupe ethnonational en marchandise, le capitalisme et le nationalisme sont désormais interpénétrés, et se renforcent mutuellement (voir Foster, 2002 : 162). Cette relation, bien qu'explicite dans de nombreux cas, est par moments ténue, nécessitant ainsi une sociologie du nationalisme vécu afin d'être mise en lumière.

3. LA PERSPECTIVE DU NATIONALISME VÉCU : UNE SOCIOLOGIQUE BASÉE SUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE INSPIRÉE DES TRADITIONS HERMÉNEUTIQUES

L'herméneutique, initialement associée au domaine de la philosophie, a substantiellement évolué depuis son émergence comme théorie et comme méthode (Soeffner, 2004 ; Zimmerman, 2015). Alors qu'autrefois elle s'intéressait davantage à la « valeur » de la compréhension, principalement de textes religieux, elle porte aujourd'hui plus particulièrement sur le « comment » de la compréhension ; elle s'intéresse, autrement dit, « in the understanding of understanding itself, in procedures, “rules”, “patterns”, implicit premises, modes of meaning and understanding that are communicated as part of the socializing processes of adaptation, instruction and the passing on of traditions » (Soeffner, 2004 : 95). Ce tournant, qui aboutit au courant que plusieurs nomment l'herméneutique des sciences sociales (*sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*), est en grande partie attribuable à la réception des écrits de Schütz (Soeffner, 1989 ; voir aussi Staudigl et Berguno, 2014²²).

21. Une entreprise, comme discuté dans cet article, peut performer la nation en réalisant sa tâche de travail, par exemple, vendre une plus grande quantité de son produit. Le consommateur, de son côté, peut choisir de dépenser son argent pour un produit issu d'une compagnie s'identifiant au même groupe national que le sien afin d'économiquement la soutenir, au détriment d'une autre considérée comme étrangère. Dans les deux cas, le phénomène de la nation structure l'action, et cette idée de vivre dans un monde de nations est « mise en pratique » par des pratiques économiques ; d'un côté une pratique de marchandisation, et de l'autre une pratique de consommation.

22. L'ouvrage collectif de Staudigl et Berguno, *Schützian Phenomenology and Hermeneutics Traditions* (2014), est dédié à l'influence de l'herméneutique sur Schütz et sur la réception des écrits de ce

Bien que l'œuvre de Schütz mobilise largement les catégories de l'herméneutique, notamment à travers les termes « sens » et « signification », elle se réfère peu à l'herméneutique de manière explicite (voir Staudigl, 2014 : 1 ; voir aussi Srubar, 2014). Pourtant, l'herméneutique n'est pas seulement pertinente pour son travail d'un point de vue conceptuel, une lecture attentive de ses écrits révèle un trait herméneutique fondamental à sa pensée, constant tout au long de son œuvre, faisant en sorte que l'approche de Schütz pourrait être qualifiée, selon Staudigl, de *phénoménologie sociale herméneutique* :

This appears to be all the more appropriate, since the basic phenomenological trait of his account—i.e., the thematization of a primordial sociality as the horizon wherein the “things themselves” appear—is intrinsically coupled with the hermeneutical gesture of questioning back into the social conditioning of this horizon’s meaningfulness [...] Concretely viewed this implies that phenomenology and hermeneutics function as reciprocal correctives for each other in Schutz’s account: [...] the hermeneutical attentiveness to the pre-reflective genesis of sense, to the symbolic over-determinations of our lived experience and to the independent life of semiotic processes require a profound phenomenological effort: they urge us to include those phenomena into our phenomenological description that not only escape their reduction to the authority of a meaning bestowing consciousness, but—be it in terms of texts, discourses, or, finally, media structures—at once co-determine its concrete experiential genesis (Staudigl, 2014 : 1-3).

Si l'herméneutique est si importante dans l'œuvre de Schütz, c'est que dans son premier ouvrage, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie* (1932), il avait pour objectif de compléter et de mettre à jour certain des fondements de la sociologie compréhensive de Max Weber, principalement à l'aide de la phénoménologie herméneutique d'Edmund Husserl (voir Noschis et Caprona, 1987 : 249). Les réflexions méthodologiques soulevées par Schütz dans cet ouvrage proposent entre autres aux chercheurs de s'intéresser non pas aux motifs qui sous-tendent les actions d'acteurs, mais plutôt au sens que génèrent les actions au sein d'un cadre de référence cohérent, et ce, grâce à l'intersubjectivité entre l'observateur et les observés²³. C'est en reconstituant ce sens, c'est-à-dire en tentant de comprendre la compréhension qu'ont les individus de leurs actions *in situ* qu'il devient possible d'exa-

dernier par des auteurs se revendiquant de l'herméneutique des sciences sociales et de la phénoménologie herméneutique.

23. Dans sa définition de l'intersubjectivité, Schütz reprend « un moment essentiel de la description phénoménologique de Husserl : l'autre apparaît d'emblée sur le mode du “là”, qui s'oppose à l'“ici” propre à celui qui l'appréhende ; il est un *ego* coexistant sur le mode “là”, donc un *alter ego*. L'autre n'est pensable que par rapport à moi qui en suis l'*ego*, mais il ne saurait en aucune façon être conçu comme une reduplication du moi, et de là naît toute la problématique méthodologique qui vise à s'assurer d'une compréhension de l'autre » (Noschis et Caprona, 1987 : 267). Cette problématique méthodologique se résout notamment à travers les concepts de typification et de domaines de pertinence décrite dans la section 1.2, qui permettent à l'observateur d'appréhender la manière dont les activités des individus sont structurées par les phénomènes sociaux du monde vécu. Aussi, voir la *Postface* de Noschis et Caprona dans *Le chercheur et le quotidien* (1987) d'Alfred Schütz pour une discussion plus exhaustive sur les apports de Schütz aux fondements et à la mise à jour de la sociologie compréhensive webérienne.

miner et de décrire les systèmes de typification et les domaines de pertinence issus des phénomènes sociaux du monde vécu structurant le quotidien des individus. C'est ainsi que Schütz, en édifiant la sociologie compréhensive sur les bases de l'herméneutique telle que conçue par Husserl, a inspiré le développement de nombreuses approches herméneutiques en sciences sociales, la plus célèbre étant sans aucun doute l'herméneutique objective (*objektiv Hermeneutik*) (voir Endreß, 2014 : 35). Et c'est également en nous inspirant de cette sociologie basée sur la phénoménologie herméneutique de Schütz que nous avons proposé, dans cet article, une perspective sociologique visant à mieux comprendre les implications découlant de cette idée que nous vivons dans un monde divisé en groupes nationaux.

Après avoir établi la nécessité d'une telle perspective dans le champ d'études du nationalisme qui, en amplifiant le consensus constructiviste, est devenu à bien des égards incapable de rendre compte des dynamiques d'objectification de la nation, et donc de la manière dont elle façonne la vie des individus, nous avons défini les assises d'une sociologie du nationalisme vécu. Nous avons établi, pour ce faire, les fondements épistémologiques et conceptuels de cette approche en nous penchant sur la phénoménologie de Schütz et de ses successeurs. En suggérant d'examiner le sens vécu du phénomène de la nation, autrement dit la signification de la nation telle qu'elle se constitue dans les activités du quotidien, nous avons argumenté qu'une sociologie du nationalisme vécu permet de mettre en lumière les implications qu'a cette idée d'un monde de nations, et la manière dont elle s'introduit au sein d'activités du quotidien. Au moyen d'une analyse de cas portant sur la marchandisation de bières, nous avons par la suite démontré la pertinence empirique d'une sociologie du nationalisme vécu et la façon dont elle permet de déceler comment la nation peut prendre part ou guider les actions d'entreprise, parfois d'une manière des plus subtiles.

L'analyse de la reconstitution du sens des actions qui sous-tendent la marchandisation des produits de la brasserie Duvel Moortgat a permis de mettre en lumière la manière dont le fait national participait, momentanément, au développement de campagnes de marketing de bières. Ce faisant, il a été possible de dégager et de reconstituer les implications multiples du phénomène de la nation sur les pratiques de promotion de leurs différents produits : adoption d'un schème cognitif national dans l'élaboration de stratégies de marketing hors Belgique ; adaptation de produits, sous la dénomination de mini-Duvel à des marchés et à des consommateurs perçus comme nationaux ; ou encore des ajouts de référents nationaux par l'usage de dialectes wallons. Ces activités, malgré l'absence de motifs nationalistes, avons-nous argumenté, performent la nation, de surcroît économiquement, et participent donc à réifier ce monde de nations, mais aussi à légitimer la nation comme marque. En développant des stratégies visant à mieux faire la promotion de leurs produits, ces derniers sont ultimement conçus comme représentants de la nation belge imaginée, que ce soit en vue de devenir l'icône mondiale de la bière belge ou de rappeler un imaginaire national familier.

En mettant en lumière ces performances économiques de la nation — ces mises en pratique de l'idée d'un monde de nations au moyen d'activités commerciales —,

une sociologie du nationalisme vécu révèle non seulement comment le phénomène de la nation se dissimule au sein d'entreprises brassicoles et d'une campagne de marketing de bières, mais elle nous éclaire également sur la manière dont ces pratiques participent à l'aménagement de ce que nous avons décrit comme une ère de *nation branding*: ce moment où, au côté des États, les entreprises, par leurs performances économiques de la nation, construisent, mais aussi profitent de la nation comme une marque significative pour nombres de citoyens.

Les nations, comme tout construit objectifié, tendent à naturaliser nombre de processus dits formels et de manières de faire, ou encore à faire passer pour réels et factuels des lieux de mémoire, des événements ou des personnages. Ce n'est qu'en adoptant une perspective sociologique inspirée des traditions herméneutiques, telle qu'une sociologie du nationalisme vécu, qu'il devient possible, comme nous le suggérons, d'aller en deçà du monde objectif, prédéterminé, afin d'y examiner le vécu. Le programme de toutes les sociologies herméneutiques, en ayant pour prémisses que les activités du quotidien sont façonnées par la manière d'habiter le monde, se propose d'interpréter les interprétations qu'ont les individus du monde dans lequel ils évoluent, de comprendre, autrement dit, la constitution du sens des actions ainsi que leurs conséquences sur ce monde que nous construisons au quotidien, sans ne jamais tout à fait nous en rendre compte.

RÉSUMÉ

Cet article, inspiré par une sociologie basée sur la phénoménologie herméneutique d'Alfred Schütz, établit les assises d'une sociologie du nationalisme vécu. Cette approche, nous avançons, permet de mieux examiner la signification de la nation telle qu'elle se constitue dans les activités du quotidien. Par l'entremise d'une analyse de cas, nous démontrons la pertinence empirique d'une sociologie du nationalisme vécu. En reconstituant le sens des actions qui sous-tendent les campagnes de marketing d'une brasserie belge, nous mettons en lumière la manière dont le fait national prend part à la marchandisation de bières. En plus de soutenir l'idée que nous vivons dans un monde de nations, la brasserie, nous argumentons, participe à l'aménagement d'une ère de *nation branding*; ce moment où, au côté des États, les entreprises, par leur performance économique de la nation, construisent mais aussi profitent de la nation comme une marque.

Mots clés : Nationalisme, Alfred Schütz, phénoménologie, marchandisation, *nation branding*.

ABSTRACT

"A nation with your beer?": Lived nationhood and merchandizing in a nation branding era

Based on Alfred Schütz's hermeneutic phenomenology, we lay the theoretical foundations for a sociology of lived nationhood. This approach, we argue, allows for a better understanding of the constitutive sense of nationhood in everyday activities. To substantiate this thesis, we use a case study to illustrate the empirical relevance of a sociology of lived nationhood. By reconstituting the meaning of actions involved in the development of the marketing campaigns of a Belgian brewery, we demonstrate how nationhood shapes the merchandizing of beer. In addition to supporting the idea that we live in a world of nations, we posit that the operations of this brewery participate in the development of a nation branding era, a point in time in which companies, by

doing business with nationhood alongside states, help to build but also benefit from the nation as a brand.

Key words: Nationalism, Alfred Schütz, phenomenology, merchandizing, nation branding

RESUMEN

“¿Una nación con tu cerveza?”: Nacionalismo vivido y mercantilización en la era de la *nation branding*

Este artículo, inspirado en una sociología basada en la fenomenología hermenéutica de Alfred Schütz, establece los fundamentos de una sociología del nacionalismo vivido. Este enfoque, creemos, permite examinar mejor el significado de la nación, tal como ésta se constituye en las actividades cotidianas. A través de un análisis de caso, demostramos la relevancia empírica de una sociología del nacionalismo vivido. Al reconstruir el significado de las acciones que sustentan las campañas de mercadeo de una cervecería belga, destacamos la forma en que el hecho nacional participa en la mercantilización de las cervezas. Además de apoyar la idea de que vivimos en un mundo de naciones, argumentamos que la cervecería participa en el ordenamiento de una era de *nation branding* (marca nación). En un momento cuando, al lado de Estados Unidos, las empresas, por su desempeño económico en la nación, construyen pero igualmente aprovechan la nación como marca.

Palabras clave: Nacionalismo, Alfred Schütz, fenomenología, mercantilización, cervezas, *nation branding*.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, B. (2006), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- ANHOLT, S. (2007), *Competitive Identity: The Brand Management for Nations, Cities and Regions*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- ARONCZYK, M. (2013), *Branding the Nation: The Global Business of National Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- BANKSTON, C. L. et J. C. HENRY (2000), « Spectacles of Ethnicity: Festivals and the Commodification of Ethnic Culture among Louisiana Cajuns », *Sociological Spectrum*, vol. 20, n° 4, p. 377-407.
- BERGER, P. L. et T. LUCKMANN (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin.
- BILLIG, M. (1995), *Banal Nationalism*, London, SAGE Publications.
- BOURDIEU, P. (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.
- BRUBAKER, R. (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRUBAKER, R. (2004), *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, Harvard University Press.
- BRUBAKER, R. et F. COOPER (2010), « Identité », in COOPER, F. (dir.), *Le colonialisme en question: Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, p. 81-123.
- BRUBAKER, R., M. FEISCHMIDT, J. E. FOX et L. GRANCEA (2006), *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton, Princeton University Press.
- CASTELLÓ, E. et S. MIHELJ (2018), « Selling and Consuming the Nation: Understanding Consumer Nationalism », *Journal of Consumer Culture*, vol. 18, n° 4, p. 558-576.
- CERTEAU, MICHEL DE (1990), *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CHRISTOPHE, V. (2019), *Circulation d'alcool en UE: des procédures dématérialisées* [en ligne], <www.generixgroup.com/fr/blog/circulation-alcools-union-europeenne>, consulté le 10 avril 2021.

- COMAROFF, J. et J. COMAROFF (2003), « Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-Ology: Citizenship and Difference in South Africa », *Social Identities*, vol. 9, n° 4, p. 445-473.
- COMAROFF, J. et J. COMAROFF (2009), *Ethnicity, Inc.*, Chicago, University of Chicago Press.
- Commission européenne (2017), *Rapport de la Commission au Parlement européen et au conseil concernant la mention obligatoire de la liste des ingrédients et de la déclaration nutritionnelle sur l'étiquetage des boissons alcoolisées* [en ligne], <<https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2017/FR/COM-2017-58-F1-FR-MAIN-PART-1.PDF>>, consulté le 10 avril 2021.
- Commission européenne (2021), *Les systèmes de qualité en bref. Commission européenne* [en ligne], <https://ec.europa.eu/info/food-farming-fisheries/food-safety-and-quality/certification/quality-labels/quality-schemes-explained_fr>, consulté le 10 avril 2021.
- DEMOSSIER, M. (2001), « The Quest for Identities: Consumption of Wine in France », *Anthropology of Food*, [en ligne], <<https://doi.org/10.4000/aof.1571>>, consulté le 26 octobre 2022.
- DUFOUR, F. G. (2019), *La Sociologie du nationalisme: Relations, cognition, comparaisons et processus*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- EBERLE, T. S. (2010), « The Phenomenological Life-World Analysis and the Methodology of the Social Sciences », *Human Studies*, vol. 33, n° 2-3, p. 123-139.
- EBERLE, T. S. (2014), « Methodological Implications of Phenomenological Life-World Analysis », in STAUDIGL, M. et G. BERGUNO (dir.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Dordrecht, Springer, p. 9-32.
- EBERLE, T. S. et R. HITZLER (2004), « Phenomenological Life-World Analysis », in FLICK, U., E. von KARDORFF et I. STEINKE (dir.), *A Companion to Qualitative Research*, London, SAGE Publications, p. 67-71.
- EDENSOR, T. (2002), *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Oxford/New York, Berg Publishers.
- ELY, R. J. et D. A. THOMAS (2001), « Cultural Diversity at Work: The Effects of Diversity Perspectives on Work Group Processes and Outcomes », *Administrative Science Quarterly*, vol. 46, n° 2, p. 229-273.
- ENDRESS, M. (2005), « Introduction: Alfred Schütz and Contemporary Social Theory and Social Research », in ENDRESS, M., G. PSATHAS et H. NASU (dir.), *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schütz*, Dordrecht, Springer, p. 1-15.
- ENDRESS, M. (2014), « Interpretive Sociologies and Traditions of Hermeneutics », in STAUDIGL, M. et G. BERGUNO (dir.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Dordrecht, Springer, p. 33-54.
- ERIKSEN, T. L. (1993), « Formal and Informal Nationalism », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, n° 1, p. 1-25.
- ERIKSEN, T. L. (2002), *Ethnicity and Nationalism*, London, Pluto Press.
- EUCAM (2018), *Regulations on Alcohol Marketing* [en ligne], <<https://eucam.info/regulations-on-alcohol-marketing/>>, consulté le 10 avril 2021.
- FETZER, T. (2020), « Nationalism and Economy », *Nationalities Papers*, vol. 48, n° 6, p. 963-973.
- FOSTER, R. J. (2002), *Materializing the Nation: Commodities, Consumption, and Media in Papua New Guinea*, Bloomington, Indiana University Press.
- GELLNER, E. (1983), *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press.
- GLICK, N. S., A. CAGLAR et T. C. GULDBRANDSEN (2006), « Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation », *American Ethnologist*, vol. 33, n° 4, p. 612-633.
- GRANOVETTER, M. (1985), « Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness », *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, p. 481-510.
- GROSSETTI, M. (2015), « Note sur la notion d'encastrement », *SociologieS* [en ligne], <<http://sociologies.revues.org/4997>>, consulté le 7 mars 2021.
- HAU, C. S. (2016), « Chinese Women Ethnographers in Southeast Asia: Two Case Studies », *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 31, n° 2, p. 463-496.
- HEILPERIN, M. A. (1960), *Studies in Economic Nationalism*, Geneva, Droz.
- HELLEINER, E. (1998), « National Currencies and National Identities », *American Behavioral Scientist*, vol. 41, n° 10, p. 1409-1436.

- HEYSE, K. et L. NELSON (2021), *The Oxford Companion to Beer definition of The European Union* [en ligne], <<https://beerandbrewing.com/dictionary/OHBCPa45k5/>>, consulté le 10 avril 2021.
- JAVEAU, C. (1990), *Leçons de sociologie*, Paris. Méridiens Klincksieck.
- KAO, G. et K. JOYNER (2000), « School Racial Composition and Adolescent Racial Homophily », *Social Science Quarterly*, vol. 81, n° 3, p. 810-825.
- KÜHSCHMELM, O., F. EDER et H. SIEGRIST (dir.) (2012), *Konsum und Nation : zur Geschichte nationalisierender Inszenierungen in der Produktkommunikation*, Bielefeld, Transcript.
- KUSSENBACH, M. (2003), « Street Phenomenology: The Go-Along as Ethnographic Research Tool », *Ethnography*, vol. 4, n° 3, p. 455-485.
- KUSSENBACH, M. (2012), « Mobile Methods », in DELAMONT, S. (dir.), *Handbook of Qualitative Research in Education*, Glos, Edward Elgar Publishing, p. 252-264.
- LAMONT, M. (1992), *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAMONT, M. (2000), *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*, New York, Russell Sage Foundation.
- LEE, K. C. (2019), « Re-Envisioning Citizen Diplomacy: A Case Study of a Multifaceted, Transnational, People's Republic of China "Ethnopreneur" », *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 48, n° 2, p. 127-147.
- LUCKMANN, T. (1973), « Philosophie, Sozialwissenschaft Und Alltagsleben », *Soziale Welt*, vol. 2, n° 3, p. 137-168.
- MARTIGNY, V. (2010a), « Penser le nationalisme ordinaire », *raisons politiques*, vol. 1, n° 37, p. 5-16.
- MARTIGNY, V. (2010b), « Le goût des nôtres: gastronomie et sentiment national en France », *raisons politiques*, vol. 1, n° 37, p. 39-52.
- MCDONALD, S. (2005), « Studying Actions in Context: A Qualitative Shadowing Method of Organizational Research », *Qualitative Research*, vol. 5, n° 4, p. 455-473.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- NOSCHIS, K. et D. de CAPRONA (1987), « Postface », in SCHÜTZ, A. (dir.), *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Meridiens Klincksieck, p. 237-276.
- PIETTE, A. (2003), *Le fait religieux: Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Économica.
- PIETTE, A. (2005), « Ethnographie de l'activité religieuse: Réflexions sur les "déplacements" du prêtre », *Ethnologie française*, vol. 35, n° 2, p. 335-345.
- PIETTE, A. (2009), « L'action en mode mineur: Une compétence impensée », in BREVIGLIERI, M., C. LAFAYE et D. TROM (dir.), *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris, Économica, p. 251-260.
- POITRAS, D. (2013), *Une sociologie du nationalisme vécu en Flandre* (mémoire de maîtrise inédit), Montréal, Papyrus.
- POITRAS, D. (2019), *Nationhood at Work: An Ethnography of Workplaces in Montreal and Brussels*, Bielefeld, transcript.
- POLYANI, K. (1968), « The Economy as Instituted Process », in LECLAIR, E. E. et H. K. SCHNEIDER (dir.), *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*, New York, Holt, Rinehart and Winston, p. 243-270.
- POTTER, E. (2003), « Canada and the New Public Diplomacy », *International Journal*, vol. 58, n° 1, p. 43-64.
- PRETES, M. (2003), « Tourism and Nationalism », *Annals of Tourism Research*, vol. 30, n° 1, p. 125-142.
- PRIDEAUX, J. (2009), « Consuming Icons: Nationalism and Advertising in Australia », *Nations and Nationalism*, vol. 15, n° 4, p. 616-635.
- QUINLAN, E. (2008), « Conspicuous Invisibility: Shadowing as a Data Collection », *Qualitative Inquiry*, vol. 14, p. 1480-1499.
- RIEGER, B. (2013), *The People's Car: A Global History of the Volkswagen Beetle*, Cambridge, Harvard University Press.
- SCHÜTZ, A. (1932), *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*, Wien, Springer-Verlag.
- SCHÜTZ, A. (1962), *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, The Hague, Martinus Nijhoff.

- SCHÜTZ, A. (1964), *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1970), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1987), *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Meridiens Klincksieck.
- SCHÜTZ, A. et T. LUCKMANN (1979), *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp.
- SHIMP, T. A. et S. SHARMA (1987), « Consumer Ethnocentrism: Construction and Validation of the CETSCALE », *Journal of Marketing Research*, vol. 24, n° 3, p. 280-289.
- SKEY, M. (2011), *National Belonging and Everyday Life: The Significance of Nationhood in an Uncertain World*, Hampshire/New York, Palgrave Macmillan.
- SOEFFNER, H.-G. (1989), *Auslegung des Alltags — Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp.
- SOPEK, P. (2013), « The Alcohol Taxation System in European Union and Croatia », *Newsletter — An Occasional Publication of the Institute of Public Finance*, vol. 76, n° 15, p. 1-15.
- SRUBAR, I. (2014), « Pragmatic Theory of the Life-World and Hermeneutics of the Social Sciences », in STAUDIGL, M. et G. BERGUNO (dir.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Springer, Dordrecht, p. 83-92.
- STAUDIGL, M. (2014), « Reflections on the Relationship of “Social Phenomenology” and Hermeneutics in Alfred Schutz. An Introduction », in STAUDIGL, M., et G. BERGUNO (dir.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Springer, Dordrecht, p. 1-8.
- STAUDIGL, M. et G. BERGUNO (dir.) (2014), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Dordrecht, Springer.
- SUDINFO (2015), *La Duvel se met au « patois » namurois !* [en ligne], <www.sudinfo.be/art/1374931/article/2015-09-13/la-duvel-se-met-au-patois-namurois>, consulté le 10 avril 2021.
- TOOZE, A. (1998), « Imagining National Economies: National and International Economics Statistics 1900-1950 », in CUBITT, G. (dir.), *Imagining Nations*, Manchester, Manchester University Press, p. 90-125.
- VOLCIC, Z. et M. ANDREJEVIC (2011), « Nation Branding in the Era of Commercial Nationalism », *International Journal of Communication*, vol. 5, p. 598-618.
- WEST, C. et D. H. ZIMMERMAN (1987), « Doing Gender », *Gender & Society*, vol. 1, p. 125-151.
- WILSON, T. M. (2006), *Food, Drink and Identity in Europe*, Leiden, Brill.
- WIMMER, A. (2013), *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*, New York, Oxford University Press.
- WIMMER, A. et N. G. SCHILLER (2002), « Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences », *Global Networks*, vol. 2, p. 301-334.
- ZERUBAVEL, E. (1997), *Social Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology*, London, Harvard University Press.

Hors thème



Déconstruire la nationalité

Hiérarchies migratoires, race et classe à Abu Dhabi

CLAIRE COSQUER

Institut national d'études démographiques
claire.cosquer@sciencespo.fr

SI L'IMBRICATION DES RAPPORTS SOCIAUX CONSTITUE UN ENJEU EMPIRIQUE et analytique que les sciences sociales reconnaissent comme majeur (Kergoat, 2012), celle qui lie spécifiquement nation, classe et race représente un défi particulier pour l'analyse des migrations ainsi que de l'articulation entre inégalités globales et inégalités locales. Dans la lignée de la pensée des « systèmes-monde » (Wallerstein, 1975), la théorisation de la « colonialité » (Quijano, 2000 ; Quijano, 2007) tisse des liens étroits entre ces trois rapports sociaux et conceptualise la race comme rouage de la division du monde et des échanges. Cette théorisation place la race au fondement des inégalités entre nations, mais aussi de la division mondiale du travail. Théorisée à l'échelon global, cette triade entre classe, race et nation est redéployée dans les contextes locaux et modulée par les migrations internationales. Abu Dhabi, émirat du Golfe à la démographie remarquablement façonnée par les migrations de main-d'œuvre (Kapiszewski, 2001), constitue un espace d'observation privilégié de cette articulation.

Dans ce contexte migratoire, la nationalité détermine en grande partie la facilité d'accès aux visas et les conditions de séjour. Les catégories nationales sont centrales dans le fonctionnement d'une société marquée par une « division migratoire du travail » (Ewers et Dicce, 2016 ; Wills *et al.*, 2009), qui restreint de façon rigoureuse l'accès à la citoyenneté émirienne et qui repose sur l'importation massive d'une force de travail étrangère pensée comme temporaire, selon le modèle du travailleur invité ou *guest*

worker. Cette division du travail repose sur des réputations nationales parfois très spécifiques, appuyées par un management différencié des nationalités dans les mondes professionnels. Toutefois, certaines catégories nationales, notamment « indien » ou « pakistanais », peuvent également être utilisées de façon générique pour désigner des migrant-e-s dont il n'est pas certain que la nationalité administrative corresponde à celle que la perception des résident-e-s français-es leur assigne. Si cet amalgame rappelle la distance qui sépare les résident-e-s français-es des résident-e-s des Suds, il signale aussi que les termes « indien » et « pakistanais », dans le langage courant, se transforment fréquemment en synonymes d'« ouvrier ».

La nationalité occupe donc une position ambivalente dans les hiérarchies sociales, à la fois centrale et métonymique. Les catégories nationales peuvent dès lors être déconstruites en analysant les réseaux de significations, les systèmes de connotations et de synonymies dans lesquels elles s'inscrivent. Cet article explore la racialisation des groupes nationaux et des positions de classe dans la hiérarchie migratoire, en appréhendant celle-ci à la fois comme un cadre géopolitique informant les discours et pratiques de distinction et comme système local de division du travail. Il s'agit en d'autres termes d'interroger l'imbrication de rapports sociaux multiples dans la hiérarchie migratoire, en examinant notamment la façon dont l'appartenance aux classes supérieures interagit avec les frontières symboliques de l'occidentalité et de la blancheur. La littérature a décrit ces « avantages structurels » sur le marché du travail dubaïote (Le Renard, 2019) et a montré, dans le contexte de Hong Kong, comment les discours de légitimation des positions professionnelles participaient à racialiser les classes supérieures comme blanches (Leonard, 2010). Ces mondes professionnels, cependant, ont été analysés de façon relativement cloisonnée vis-à-vis des discours et pratiques de distinction extra-professionnels. Par ailleurs, peu d'études ont interrogé les rapports entre la racialisation des mondes professionnels locaux et la circulation transnationale des stéréotypes nationaux. En tenant ces deux fils, l'article explore tout d'abord les significations raciales attachées aux inégalités entre nations, traduites globalement dans les hiérarchies et les routes migratoires, répercutées localement dans la société abudhabienne. Dans une deuxième section, l'article explore les divisions nationales du travail et analyse les significations raciales attachées aux positions de classe et au management des nationalités dans les mondes professionnels.

Cet article se fonde sur une enquête ethnographique menée entre octobre 2015 et mai 2016 dans le cadre de ma recherche doctorale, laquelle portait plus généralement sur la construction du groupe national dans les migrations françaises à Abu Dhabi, capitale des Émirats arabes unis à la démographie notoirement migratoire (près de 90 % de la population des Émirats¹, 80 % de celle d'Abu Dhabi², n'a pas la nationalité

1. Banque mondiale, « International Migrant Stock (% of population) - United Arab Emirates », [en ligne], <<https://data.worldbank.org/indicator/SM.POP.TOTL.ZS?end=2021&locations=AE&start=1960>>, consulté le 25 janvier 2023.

2. Abu Dhabi Statistics Center (2015), Statistical Yearbook, [en ligne], <<https://www.scad.gov.ae/Release%20Documents/SYB%20infographic%202015%20eng.pdf>>, consulté le 25 janvier 2023.

émirienne). Elle a été menée par observation participante et par entretiens semi-directifs (n = 70) conduits avec des migrant·e·s français·es. L'accès au terrain a été facilité par ma propre position — moi-même française, blanche et résidente, de fait, à Abu Dhabi. Celle-ci m'a ouvert les portes des associations communautaires officielles puis, petit à petit, celles de groupes affinitaires. Les entretiens ont souvent eu lieu au domicile des enquêté·e·s, parfois dans le bureau dont je disposais sur le campus de l'Université Paris-Sorbonne à Abu Dhabi, parfois dans des cafés où les enquêté·e·s avaient leurs habitudes. Les femmes étaient surreprésentées parmi la population enquêtée, tant dans les entretiens (44 femmes, 26 hommes) que dans les observations, du fait de l'observation d'espaces majoritairement féminins (association de femmes et sociabilités féminines, dans les *Ladies' Nights* et *Coffee Mornings*). Cette population d'enquête est marquée par une forte monoactivité des ménages³ et par l'appartenance des hommes à des catégories socioprofessionnelles supérieures (à l'exception des militaires du rang)⁴ : cadres supérieurs dans les secteurs des hydrocarbures, de la défense, de la construction, de la finance, plus rarement membres des professions intellectuelles, notamment universitaires et enseignants du secondaire. De façon remarquable, la population enquêtée compte beaucoup d'anciens militaires reconvertis dans le secteur civil de la défense, pôle d'emploi majeur aux côtés du secteur pétrolier et de celui de la construction.

LA PERCEPTION RACIALISÉE DU DÉVELOPPEMENT ET DES INÉGALITÉS GLOBALES ENTRE NATIONS

Abu Dhabi, contexte migratoire entre ségrégation et « zone de contact »

« Tout ce qui compte à Abu Dhabi, c'est l'argent », me confie Sophie. Installée dans l'émirat depuis environ cinq ans lorsque je la rencontre, elle est employée par une institution française et travaille comme coordinatrice dans le domaine culturel. Passée par une grande école parisienne et diplômée en sciences sociales, Sophie a aussi une expérience migratoire fournie : lors de son enfance, sa famille suit son père, coopérant, dans plusieurs pays d'Afrique. Adulte, elle vit successivement au Canada, en Égypte et à Madagascar. Sophie peut ainsi comparer Abu Dhabi aux autres étapes de sa carrière migratoire et singulariser la capitale émirienne comme exceptionnellement structurée par le pouvoir de l'argent. Parmi les « expatrié·e·s » français·es, il est courant de présenter ainsi les Émirats comme un lieu où seul l'argent régnerait :

3. Pour cette raison, malgré l'effet d'identification au conjoint que cela suscite, je fais le choix de présenter les enquêtées n'exerçant pas d'activité professionnelle en précisant la catégorie socioprofessionnelle de leur conjoint.

4. La migration à Abu Dhabi permet fréquemment l'accélération des carrières professionnelles. Pour autant, les migrations françaises à Abu Dhabi (à la différence notable des migrations françaises à Dubaï, cf. Le Renard, 2016) se caractérisent par l'appartenance préalable à des catégories socioprofessionnelles supérieures. On pourra se reporter au travail de De Bel-Air (2015) pour une estimation des catégories socioprofessionnelles par groupes nationaux, en notant que les données par nationalité ont été publiées uniquement pour l'émirat de Dubaï — pas pour celui d'Abu Dhabi ni pour l'ordre fédéral.

quiconque, à condition d'être suffisamment fortuné, se verrait ouvrir les portes des espaces les plus fermés, sans distinction de nationalité, de confession ou d'assignation raciale. Suivant cette logique, les nationalités constitueraient des groupes relativement horizontaux ou dont la corrélation avec une division socioprofessionnelle ne serait qu'accidentelle. Les hiérarchies de l'argent sont en revanche volontiers perçues et verbalisées, qu'elles soient par la suite dénoncées comme inégalités de classe ou intégrées au tableau néolibéral d'une société où « tout » serait possible pour qui s'en donnerait les moyens. L'accès à la richesse même de la population émirienne pourrait attester de cet écrasement des autres dynamiques inégalitaires, notamment raciale, au profit de la classe : le pays, dont le PIB par habitant·e est aujourd'hui l'un des plus élevés au monde (près de 38 000 \$ en 2016), ne s'est défait du contrôle colonial britannique qu'en 1971 et a, depuis, construit un récit national largement fondé sur la fierté arabe (Khalaf, 2002 ; Khalaf, 2005).

Les Émirats constituent certes un pôle migratoire « super-divers » (Vertovec, 2007) : la part de résident·e-s étrangères et étrangers est estimée à 89 % sur le plan fédéral, environ 80 % pour l'émirat d'Abu Dhabi⁵. On peut estimer par ailleurs que les ressortissant·e-s d'Asie du Sud et du Sud-Est représentent à elles et eux seul·e-s plus de 60 % de la population des Émirats (Snoj, 2015). Or, dans cette démographie migratoire, les nationalités dessinent précisément des hiérarchies importantes, qui se révèlent tout d'abord étroitement associées aux hiérarchies de l'argent et aux rapports de classe. Elles distinguent entre autres, dans une binarité évidemment imparfaite, les migrant·e-s des Suds, c'est-à-dire originaires des pays anciennement colonisés ou pris dans une sphère d'influence impériale, et les migrant·e-s des Nords, c'est-à-dire originaires des anciennes puissances impériales, de leurs voisins européens ayant bénéficié indirectement des échanges coloniaux, et de certaines anciennes colonies de peuplement ayant obtenu leur indépendance. La *Wage Protection System and Administrative Database*, constituée par le ministère du Travail en 2010, exploitée par Qong (2010) pour le compte de l'Université Zayed, permet de donner une idée de cette superposition entre classe et nationalité. Quoique fragiles et excluant le secteur public, où est employée une grande part de la population active émirienne, ces données montrent que les migrant·e-s originaires de pays de l'OCDE perçoivent un salaire mensuel supérieur de 9 500 AED (2 588 \$) en moyenne aux salarié·e-s émirien·ne-s, et d'environ 16 500 AED (4 496 \$) aux salarié·e-s sud-asiatiques, le groupe le moins bien payé (Qong, 2010 : 29).

Les migrant·e-s des « Suds » ne forment cependant pas un groupe cohérent, et ce, même si l'on exclut de cet ensemble les ressortissant·e-s d'autres pays du Golfe, dont les positions sociales peuvent être relativement proches de celles des nationales et nationaux (Assaf, 2017). Leur hétérogénéité provient d'abord des différences nationales subsumées sous les « Suds ». Les résident·e-s originaires du Liban, de Syrie, d'Irak, d'Égypte ou encore d'Iran, occupent généralement des positions socioéconomiques

5. The World Bank, *op. cit.*

plus avantageuses que les résident-e-s originaires d'Asie du Sud et du Sud-Est (Gruntz, 2013 ; Moghadam, 2013 ; Pagès-El Karoui, 2016). Cette diversité provient aussi de l'importante variabilité infranationale, du moins pour certains des groupes les plus nombreux. Neha Vora (2013) montre par exemple comment les entrepreneur-e-s indien-ne-s de Dubaï deviennent des *sponsors* par procuration pour les compatriotes qu'elles et ils emploient, alors que leurs partenaires d'affaires émirien-ne-s semblent n'avoir qu'une existence formelle (voir aussi Thiollet, 2016)⁶. Cette relation de *sponsorship* traduit certes une forme de cohésion nationale, mais concrétise aussi des rapports d'exploitation infranationaux.

Tout laisse à penser que cette hétérogénéité est bien moindre chez celles et ceux auquel-le-s est souvent réservé le qualificatif d'« expatrié-e » (Kunz, 2016) et que la littérature a parfois analysé comme des « migrant-e-s blanc-he-s » (Lundström, 2014). Les citoyen-ne-s émirien-ne-s leur réservent en pratique le terme *ajanib* (« étranger », qui désigne en principe toute personne non nationale), mais aussi l'expression plus péjorative *awlad al hamrah* (littéralement « les fils de la rouge ») qui moque la pâleur de leur peau et sa tendance à rougir au soleil. Aux Émirats, ce groupe aussi désigné comme « occidental » (Le Renard, 2019) représente 3 à 4 % de la population totale. À certains égards, les rapports entre migrant-e-s des Suds — qui sont préférentiellement qualifié-e-s d'« immigré-e-s » ou de *workers* — et « expatrié-e-s » sont caractérisés par un remarquable éloignement : les espaces résidentiels, mais aussi les espaces professionnels, les espaces de consommation et les espaces de loisir, sont structurés par une importante ségrégation (Cosquer, 2020a ; Gardner, 2010 ; Gardner, 2013 ; Nagy, 2006). Cet éloignement ménage pour autant des « zones de contact » (Lundström, 2013 ; Pratt, 1992) dans les mondes professionnels ségrégués eux-mêmes, dans certains espaces de consommation comme les supermarchés, mais aussi dans les intimités par le recours à l'emploi domestique à demeure (Le Renard, 2017). En cela, le contexte migratoire d'Abu Dhabi concentre localement des inégalités globales entre nations, en rapprochant dans le même espace urbain des inégalités à l'ampleur remarquable.

VIGNETTE : UN DÉJEUNER AU RESTAURANT INDIEN

Si les hiérarchies entre nationalités sont typiquement minimisées au profit des hiérarchies de l'argent, elles infusent pourtant les interactions entre groupes nationaux, indiquant une conscience aiguë des frontières qui les séparent et une attention constante à leurs marqueurs. Éléonore et Guillaume sont trentenaires, détiennent un

6. Le *sponsorship*, ou la *kafala*, constitue une organisation migratoire dont le principe est de lier la ou le migrant-e à son *sponsor* ou son *kafeel*. Le système du *sponsorship* peut être compris en sponsorship primaire et secondaire. Dans la sponsorship qu'on peut qualifier de primaire, le *sponsor* — qui détient obligatoirement la nationalité émirienne — est le plus souvent la personne ou l'entreprise qui emploie la ou le migrant-e, ou son associé-e — comme dans le cas de la détention commune des parts d'une société tout juste évoqué. La personne sponsorisée peut à son tour sponsoriser des proches — sa famille, sous conditions de nationalité, de genre, de ressources, parfois de confession — ou ses propres employé-e-s, ce qui constitue ainsi un circuit secondaire du *sponsorship*.

diplôme en sciences sociales et travaillent dans une institution culturelle française. Il s'agit de la première expérience migratoire de Guillaume, de la seconde pour Éléonore, qui a passé une année au Royaume-Uni lors de ses études. Leur arrivée à Abu Dhabi précède la mienne de trois semaines, aussi nous développons une relation en partie fondée sur l'exploration commune de notre nouvel environnement : chaque week-end est l'occasion d'essayer un nouveau restaurant, un nouveau bar, un nouveau centre commercial. Un vendredi, nous nous rendons dans un restaurant indien de milieu de gamme, fréquenté par les classes supérieures indiennes, mais aussi les migrant-e-s des Nords et les citoyen-ne-s émirien-ne-s : le prix moyen des plats y est de 40 dirhams (environ 10 €), certains plats allant jusqu'à 120 dirhams (environ 30 €). Si Abu Dhabi regorge de restaurants bien plus onéreux, notamment ceux qu'abritent les complexes hôteliers de luxe, la ville est aussi parsemée de restaurants indiens très bon marché, où il est possible de manger pour moins de 10 dirhams (environ 2 €). Pendant le repas, Éléonore nous demande si nous sommes déjà allé-e-s en Inde. Guillaume, rieur, répond par la négative. « Je crois que l'Inde, c'est vraiment pas pour moi, ou que je suis pas fait pour l'Inde. Je suis trop attaché à la politesse. Et puis, le bruit et la proximité, non, non, non ! Je pourrais pas. » Éléonore, sourire aux lèvres, fait mine de s'en étonner : « Mais t'aimes pas ça, à Lulu⁷, jouer un peu des coudes pour être servi ? » Guillaume frémit : « Ah non, je ne supporte pas ! Non, un pays comme ça, sans la moindre notion de politesse élémentaire... Mais j'adore les paysages, par contre. Et puis l'architecture, waouh ! » Éléonore le taquine : « Moi je te vois bien dans un wagon troisième classe au milieu de cinquante Indiens... » Guillaume l'interrompt : « Cinquante Indiens suant et rotant ! C'est un pays où il n'y a aucun autocontrôle... » L'Inde étant écartée des destinations envisageables, Éléonore conseille à Guillaume de s'installer en Angleterre ou en Allemagne, dont les normes culturelles sont décrites comme diamétralement opposées : « En Angleterre, les gens font la queue pour monter dans le bus, c'est formidable ! »

La présence des personnes sud-asiatiques, parfois également sud-est-asiatiques, est souvent considérée comme physiquement dérangeante. L'évocation courante par les « expat' » de bousculades attribuées aux « Indiens » dans les supermarchés et les centres commerciaux, telle l'allusion à la chaîne de grande distribution Lulu, construit ces espaces comme des zones de contact, au sens physique du terme. Le désagrément attribué à ces zones de contact émane tant de la sensation d'une différence culturelle indépassable que de la proximité physique imposée et la conscience de la « foule », qui brisent l'espace « à soi » auquel sont accoutumées les classes supérieures (Pinçon et Pinçon-Charlot, 2007). Cet espace « à soi » est aussi un espace occidental et blanc, dont le paroxysme serait incarné par les mœurs allemandes ou anglaises, et qui serait dérangé par les façons d'être des migrant-e-s sud-asiatiques.

7. Supermarché notoirement fréquenté par les résident-e-s sud-asiatiques et plutôt évité par leurs homologues français-es, qui lui préfèrent généralement Carrefour ou les chaînes britanniques Spinneys et Waitrose, où l'on trouve de l'alcool et de la viande de porc.

L'ensemble de ce passage au restaurant illustre les ambivalences d'une perception de l'Inde scindée entre appréciation romantique (Korpela, 2010) et stigmatisation du niveau de développement : tout comme Guillaume vante l'architecture et les paysages de l'Inde et en évince virtuellement les Indien-ne-s, nous dégustons des plats dans un restaurant hors de prix pour l'immense majorité des personnes de nationalité indienne vivant à Abu Dhabi. Celles-ci seraient d'ailleurs probablement considérées comme gênantes, tant pour la visite touristique de l'Inde que pour l'appréciation de sa gastronomie : leur supposée absence « d'auto-contrôle », ce par quoi est désigné un déficit de conformation aux normes de politesse et de contrôle du corps, les rend embarrassantes, indésirables. Leur hexis corporelle, rendue homogène et collective, est interprétée comme un retard sur les signes d'auto-contrainte distinctifs de la « civilisation » (Elias, 1973). Les rares convives indien-ne-s dans le restaurant sont quant à elles et eux moqué-e-s pour un décalage plus subtil avec les codes intériorisés par Éléonore et Guillaume : l'un d'elles et eux porte une oreillette *bluetooth* pendant son déjeuner, ce qui lui attire des moqueries à peine dissimulées. Même modulée selon la classe, la stigmatisation de l'Inde comme arriérée emprunte un registre classique de l'altérisation, celui du renvoi à un autre temps (Fabian, 1983), conséquence implicite du discours sur le « développement ». La démographie migratoire d'Abu Dhabi façonne ces zones de contact où les inégalités globales entre nations sont rendues plus visibles et sont par la suite investies comme des marqueurs distinctifs. La racialisation des nationalités opère alors par le positionnement de chacune sur une échelle de développement, ou encore d'avancement culturel, la distinction blanche reposant sur la revendication plus ou moins explicite de cet avancement.

DE L'HEXIS CORPORELLE À LA DIFFÉRENCE DES CORPS

Dans ce processus de catégorisation, la limite entre l'attribution d'hexis corporelles différenciées et de différences directement corporelles est fragile : si le « développement » détermine la façon dont sont habités les corps, il est parfois associé à la forme des corps elle-même. Jeanne a 60 ans, elle s'est installée à Abu Dhabi en 2013 lorsque son conjoint, professeur du secondaire, y a obtenu un contrat d'expatrié. Jeanne n'y exerce pas d'activité professionnelle — elle n'en exerçait pas au moment de leur départ de France — et consacre une partie de son temps à explorer la ville. Elle construit à partir de ses explorations une véritable nomenclature pour deviner la nationalité des résident-e-s sud-asiatiques, notamment celle des chauffeurs de taxi :

J'aime bien aussi leur demander d'où ils viennent, mais avant j'imagine, en fonction de leur faciès, en fait, je dis : « Toi t'es pakistanais, toi t'es afghan... » Et en général, je me trompe pas beaucoup. [...] Alors, Pakistanais, Afghans, ils se ressemblent beaucoup, mais y a un faciès un peu plus dur. Le visage plus dur. Plus soucieux aussi. On sent que dans leur pays, voilà, y a des conflits. Ils sont plus intériorisés. Un peu plus durs, moins souriants. Et puis les Sri Lankais, par exemple, très avenants, très souriants. Les Indiens aussi, on les reconnaît plus parce qu'ils ont souvent une petite moustache. Très bruns, très foncés de peau. Et puis leur dialogue, leur parole, un moulin à paroles ! Je reconnais un peu leur

façon de parler, aux Indiens. Les Philippins aussi, assez petits, plus ronds de visage. Un peu plus asiatiques. J'aime bien m'amuser à ça quand je prends un taxi.

Jeanne, 60 ans, sans activité salariée, conjoint professeur du secondaire

Aux nationalités asiatiques sont prêtées des caractéristiques physiques et culturelles parfois étonnamment précises. La nomenclature que dresse Jeanne sous-entend par exemple que les histoires nationales — les conflits — se cristallisent dans les expressions faciales, déterminant le caractère dur ou avenant des visages et associant à l'appartenance nationale des caractéristiques phénotypiques autant que comportementales. Les catégories ainsi produites entremêlent alors de façon inextricable des stéréotypes sur les conduites, des marqueurs phénotypiques et des frontières nationales. Ce syncrétisme fait de la nationalité un proxy racial : les catégories nationales opèrent comme des termes « adhérents » (*sticky*) (Ahmed, 2004), qui construisent des systèmes de connotations et de synonymies, aux implications parfois pseudobiologiques.

Cette « adhérence » (*stickiness*) entre nation et race façonne la production de l'identité et de la différence, quoique la définition de l'altérité y soit notablement plus explicite que celle de l'identité. En termes discursifs, celle-ci demeure peu visible, comme « au-delà » de la racialisation (Bonnett, 1996 ; Garner, 2006). À la suite des travaux de Colette Guillaumin (1972) sur le « majoritaire », Horia Kebabza définit ainsi la blanchité prioritairement par « l'avantage de n'être pas nommé-e, catégorisé-e » ou encore comme un « point zéro » (2006 : 152). Dans une certaine mesure, l'expérience « expatriée » comme exposition à la démographie migratoire d'Abu Dhabi consolide l'alignement entre position blanche et « point zéro », en démultipliant les types d'altérités qui sont tout à la fois identifiables et distanciables de soi. Pour autant, de façon plus discrète, la blanchité recouvre aussi un contenu distinctif. L'expérience « expatriée » a pour effet de rendre la position blanche minoritaire, d'un point de vue numérique, et de recomposer la neutralité attachée à la majorité. Implicitement associés à des hexis corporelles contrôlées, les corps blancs sont aussi les marqueurs privilégiés de la santé et de la minceur : les publicités pour des spas ou cours de sport, par exemple, reposent souvent sur leur mise en scène.

L'ANGLAIS ET SES ACCENTS

Si le positionnement des groupes nationaux sur une échelle de développement mobilise l'interprétation des hexis corporelles et des preuves de l'aisance, il se joue aussi en partie sur le terrain linguistique : l'interprétation des accents, dans la pratique de l'anglais, est un autre des vecteurs importants de cette classification. Si certains accents sont jugés plus compréhensibles que d'autres, certains prêtent aussi davantage à rire que d'autres. L'accent français, qui marque de façon souvent assez nette l'anglais que parlent les enquête-e-s, ne suscite jamais la moquerie et les autres accents européens — espagnol, italien, allemand... — sont à peu près autant épargnés. En revanche, les accents indiens ou pakistanais prêtent souvent à la caricature et à l'exotisation. Lorsque Guillaume ne comprend pas l'anglais d'un interlocuteur indien, il lui attribue ainsi un « accent de Malabar ». Ses imitations de l'accent indien, fréquentes lorsqu'il relate une

anecdote faisant intervenir un interlocuteur incompréhensible, visent à conférer aux personnages qu'il joue un air de stupidité ou d'incompétence. Lors d'un autre repas partagé avec Éléonore, il raconte par exemple comment il interrompt un cours pour aller demander que soit installé un bureau dans sa salle de cours :

Puis je suis allé aux services généraux pour le signaler [l'absence d'un bureau dans la salle où il travaillait], en plus c'était une Indienne... [réagissant à la suite de la moue qu'arbore Éléonore, qu'il interprète comme moue de compassion], Ouais, c'était une Indienne, qui m'a dit [il imite exagérément l'accent indien] : "*It will be done in fifteen minutes*" avec son accent indien inimitable. Alors je suis revenu voir les étudiants et je leur ai dit [il imite à nouveau l'accent indien, en haussant les épaules et en prenant un air à la fois nonchalant et impuissant] : "*It will be done in fifteen minutes*."

Extrait du journal de terrain, 7 novembre 2015

À la différence des accents européens, les accents sud-asiatiques sont aussi interprétés comme le signe d'un « mauvais » niveau de langue. Dès lors que parler avec un accent indien est interprété comme le signe d'une mauvaise maîtrise de l'anglais, les résident-e-s sud-asiatiques sont toujours soupçonné-e-s de ne pas comprendre ce qui leur est dit en anglais, voire d'en feindre la compréhension. François a 79 ans, il s'est installé à Abu Dhabi en 1980 après une première expérience migratoire en Côte d'Ivoire. Chef d'entreprise, à la tête d'un groupe important dans le secteur pétrolier, il embauche des salarié-e-s de nombreuses nationalités et se pose comme fin connaisseur des différences entre groupes nationaux. À ses yeux, les relations de travail avec les personnes indiennes sont tout particulièrement affectées par le niveau de langue de celles-ci :

L'Indien, lui, quand il vous dit qu'il a compris, c'est qu'il ne sait rien. Il dit : « *Yes, ok, understand* » et vous êtes sûr qu'il n'a rien compris.

Ah bon ?

Ouais. Parce qu'il ne dira jamais non. Il ne dira jamais qu'il n'a pas compris. Même s'il n'a rien compris de ce que vous avez dit, parce qu'il n'a pas mémorisé, il dira : « *Ok, yes, very good*. » Il fera quelque chose ou complètement différent, ou des fois rien du tout. Alors faut s'assurer qu'il a bien compris : « Tu as vraiment bien compris ce que je t'ai dit ? Répète-moi. Mais répète ! » Alors il faut tout réexpliquer, répéter, expliquer en détail. Il faut bien se faire comprendre, parce qu'ils disent toujours oui et ils ont rien compris. Parce qu'ils ne veulent pas perdre la face.

François, 79 ans, chef d'entreprise dans le secteur des hydrocarbures

La maîtrise de la langue anglaise faisant l'objet de réputations nationales distinctes, François décrit comment il « s'adapte » aux interlocuteurs indiens en leur faisant répéter ce qu'il vient de leur dire. De la même façon, certain-e-s enquêté-e-s estiment « s'adapter » en imitant systématiquement l'accent « pakistanais », notamment quand il s'agit d'appeler un taxi, se disant convaincu-e-s que leur interlocuteur ne comprendrait pas un anglais « standard ». Le terme « pakish », utilisé par de nombreux et nombreuses enquêté-e-s et de façon courante à Abu Dhabi, désigne d'ailleurs le « petit

anglais» qui serait parlé par ces résident-e-s sud-asiatiques, qu'il faudrait singer pour parvenir à se faire comprendre.

Susceptibles d'être reçues comme des micro-agressions ou des insultes par les migrant-e-s sud-asiatiques, les adaptations effectuées par les migrant-e-s français-es consolident, vis-à-vis de leurs interlocuteurs et interlocutrices, une frontière symbolique chargée de connotations racialisées. Le néologisme angliciste «pakish» s'inscrit dans la continuité de catégorisations linguistiques coloniales : Van den Avenne (2017) fait l'histoire du «petit nègre» dans les colonies françaises, du «*Kiche Duits*» (allemand de cuisine) en Namibie, ou du «*pequenho português*» (petit portugais), ou encore du «*pretoguês*» (portugais pour Noir-e-s, terme difficilement traduisible comportant un jeu de mots entre «*português*» et «*preto*», noir). L'accent est par ailleurs un élément de catégorisation sociale qui sous-tend par excellence les pratiques contemporaines de discrimination raciale (Garneau, 2017 ; Kayaalp, 2016 ; Souza *et al.*, 2016 ; Subtirelu, 2015). Cette distribution des pratiques linguistiques, de leur catégorisation et de leur réception par l'humour met en évidence le fait que les frontières symboliques, si elles empruntent les mots de la nationalité, traduisent plus avant une hiérarchisation racialisée des appartenances nationales.

DIVISION NATIONALE DU TRAVAIL, DIVISION RACIALE DU TRAVAIL

Naturaliser la relation de classe entre dirigeant-e et exécutant-e

La hiérarchisation racialisée des appartenances nationales informe la racialisation des rapports de classe. Pour une part, cette imbrication est de l'ordre de la conséquence, dès lors que les nationalités sont elles-mêmes associées à des positions de classe régulières : proxy de la race, la nationalité est aussi proxy de la classe dans la hiérarchie migratoire locale. Ce redoublement des synonymies et des connotations imprègne les mondes professionnels, dont l'organisation contribue en retour à produire les hiérarchies migratoires.

Gérald a 60 ans, il s'est installé à Abu Dhabi en 2012, environ quatre ans avant notre entretien. Il s'agit de sa première expérience à l'étranger : Gérald a quitté la France au moment de l'élection de François Hollande à la présidence de la République, considérant que l'arrivée d'un membre du Parti socialiste au sommet de l'État achevait de faire de la France un pays hostile aux affaires. Il dirige sa propre entreprise à Abu Dhabi, dans le secteur très dynamique de la construction. Comme la plupart des employeurs du marché du travail émirien, Gérald s'est forgé un avis sur l'offre de main-d'œuvre et les différentes nationalités employables. Il attribue aux ressortissants indiens — cadre dirigeant dans le secteur de la construction, Gérald fait référence ici exclusivement à des ouvriers et techniciens masculins — trois caractéristiques qui dessinent une étroite cohérence : ils constituent une main-d'œuvre bon marché ; ils font collectivement et individuellement montre d'un «manque total d'initiative, d'imagination» ; ils sont majoritairement destinés aux positions d'exécutants.

Tous les Indiens n'ont qu'un souhait, c'est pouvoir quitter l'Inde pour gagner plus, pouvoir vivre un peu mieux, etc. [...] Les techniciens, etc., on en embauche régulièrement, ils veulent quitter l'Inde. Mais bon, ils font une prestation, globalement ils sont sérieux, mais... Ils coûtent pas très, ils coûtent pas cher. Quand je dis pas cher, c'est moitié moins cher, quand c'est pas plus, qu'un Français. Mais le handicap, c'est qu'ils ont un manque total d'initiative, d'imagination. Ces gens ils font le boulot quand... Si tu définis bien toutes les tâches, ils vont bien faire le boulot, faut le suivre quand même. [...]

C'est sûr, y a des différences de culture au travail. Parce qu'entre un Indien, un Européen, euh... et un Arabe, c'est pas pareil, c'est sûr.

Comment est-ce que tu les caractériserais ces différences culturelles ?

C'est pas... bon, c'est sûr qu'on pense toujours qu'on est les meilleurs, mais... les Indiens, comme je t'expliquais tout à l'heure, ils sont travailleurs, mais ils ont besoin d'instructions précises, donc s'ils sont cadrés ils avancent quoi.

Gérald, 60 ans, cadre dirigeant dans le secteur de la construction

Tout en reconnaissant des écarts salariaux importants à position professionnelle égale — signalant la prégnance d'un « salaire de la blanchité » (Roediger, 1991) ou encore d'un « salaire de l'occidentalité » (Le Renard, 2019) dans les modes d'organisation professionnelle —, Gérald dessine une cohérence entre positions professionnelles subalternes et les caractéristiques culturelles collectives, jusque dans les conduites au travail. Celle-ci rejoint une géographie imaginaire qui ne se restreint pas à la population indienne, d'autant que la catégorie « indienne » est parfois employée comme synonyme de « sud-asiatique », incluant Pakistanais-es, Népalais-es ou encore Bangladais-es. Les stéréotypes dépeignant ces nationalités sont, quand elles sont spécifiées, souvent remarquablement proches des stéréotypes visant les Indien-ne-s. La suite de l'entretien explicitera par ailleurs que Gérald place les « Arabes » dans une catégorie proche de celle des « Indiens », réservant en d'autres termes les capacités d'« initiative » et d'« imagination » aux « Européens ». L'affirmation qu'il est nécessaire de « cadrer » les travailleurs non européens pour qu'ils « avancent » permet de donner un sens à l'alignement entre hiérarchies nationales et hiérarchies socioprofessionnelles, en rationalisant la hiérarchie entre donneuse ou donneur d'ordre et exécutant-e par le postulat d'une incapacité culturelle à la prise d'initiative.

Tout comme les hexis corporelles forment un registre perméable avec le registre des corps lui-même, cette incapacité culturelle se transforme parfois en discours plus biologisant. Un soir de février, je me rends à une soirée organisée par l'une des associations communautaires françaises. La soirée se tient dans un grand hôtel du centre-ville : dans les étages s'y trouve un bar servant de l'alcool, signe distinctif des espaces identifiés comme occidentaux. J'y rencontre Marc, attablé avec trois autres Français-es, entrepreneur dans le secteur de la construction. Il travaille actuellement sur un chantier pour le compte de deux des autres personnes attablées, Régine et Édouard. Récemment arrivé à Abu Dhabi, ce couple ouvre un restaurant auvergnat dans un *mall* du centre-ville. Le chantier occupe les conversations de la table : le restaurant, qui aurait déjà dû ouvrir, est encore en travaux. Régine et Édouard se plaignent notam-

ment des difficultés rencontrées auprès des administrations émiriennes, qui ont occasionné d'importants retards. Une autre difficulté réside dans l'incompétence attribuée aux ouvriers de construction. Marc raconte à quel point la présence des « expatriés occidentaux » lui paraît nécessaire pour encadrer les autres travailleurs :

Tu pars, dit-il, ils ne savent plus rien faire. Ils ont besoin d'être cadrés. Je dois tout vérifier. L'autre fois, y avait un gars, du Bangladesh, qui s'occupait de l'interrupteur, et il avait bidouillé un truc qui ne marchait qu'à moitié. [...] Alors je fais : « Ouais, ouais, je vais regarder quand même », j'ouvre le truc et qu'est-ce que je vois ? C'était un bordel, il avait attaché des fils ensemble, [soupon] enfin bref... [...] Si tu pars, pour gérer une autre affaire, tu reviens, tu te rends compte qu'ils ne savent plus monter un mur droit. On va être cru, s'il y a pas un Blanc pour les encadrer, t'arrives à rien.

Extrait du journal de terrain, 3 février 2016

Les stéréotypes mobilisés par Marc, relatifs aux Bangladais, rejoignent assez fidèlement ceux exprimés par Gérald et relatifs aux Indiens. Ils s'accompagnent cependant d'une racialisation plus explicite : Marc revendique d'être « cru » en se désignant comme « blanc », là où Gérald se caractérise comme « européen ». Une part de cet écart renvoie certainement à une différence irréductible entre les dispositions et modes d'expression respectifs de Marc et de Gérald, à des différences dans leur « socialisation à la race » (Brun, 2019), peut-être à leur politisation. Mais cet écart s'inscrit aussi dans une différence ordinaire entre matériau d'observation — où la racialisation est davantage explicite — et matériau d'entretien — où elle emprunte davantage le registre de l'implicite et les systèmes de connotations la combinant avec la nationalité et avec la position de classe. Dans l'entreprise de l'un comme de l'autre, néanmoins, s'opère la même organisation générale du travail dans le partage de la direction et de l'exécution, et la même légitimation des positions socioprofessionnelles dirigeantes réservées à l'occidentalité ou, plus directement, à la blanchité.

L'association de la blanchité à la compétence, à l'autorité, voire à l'expertise (Le Renard, 2019), a une longue histoire dans la région du Golfe et de la péninsule arabe. Les entreprises d'exploitation du pétrole, alors essentiellement britanniques et états-uniennes, organisent leur main-d'œuvre selon une stricte ségrégation nationale et raciale : au-delà des positions professionnelles, les logements et l'accès à l'eau sont aussi soigneusement séparés, préservant l'entre-soi des ingénieurs occidentaux et blancs vis-à-vis de la main-d'œuvre native ou originaire des pays avoisinants, puis sud-asiatique (Seccombe et Lawless, 1986 ; Vitalis, 2007). Au sortir du contrôle colonial britannique, le rapide développement économique de la région repose notamment sur une importation de main-d'œuvre qui reproduit en partie cette ségrégation raciale. Dans une continuité coloniale remarquable, les « expatrié-e-s » intériorisent et reconduisent ce discours qui fait d'elles et eux un « capital humain » dont le pays serait dépourvu. Emmanuel s'est installé à Abu Dhabi en 2011, après deux expériences migratoires précédentes en Afrique du Nord et en Afrique de l'Est. Militaire, il travaille comme instructeur auprès des forces armées émiriennes. À l'issue de notre entretien, Emmanuel ajoute cet aparté :

Entretien à 14 h avec Emmanuel, 50 ans, pilote de l'air. Il ajoute : « Maintenant que votre truc [l'enregistreur] est éteint, je peux le dire : je crois que ce pays ne va pas du tout dans la bonne direction. » Il développe ce qu'il disait pendant l'enregistrement à propos de l'éducation, d'une génération paresseuse et habituée au luxe : « tout lui tombe tout cru dans la bouche ». Il déplore la politique d'émiratisation⁸, disant que dans son domaine, et probablement dans tous les autres, il est simplement inconcevable de fonctionner sans les expatriés occidentaux. Il suppose que « les têtes pensantes ne se rendent pas compte de cette situation, parce que personne ne va faire remonter l'information. Qui va oser dire qu'il ne peut pas faire son travail sans l'expatrié occidental à sa droite ? »

Extrait du journal de terrain, février 2016⁹

La présence « expatriée » sur le territoire émirien est ainsi justifiée par les compétences professionnelles, techniques, intellectuelles, dont les citoyen-ne-s nationales et nationaux manqueraient. Les politiques d'émiratisation mentionnées par Emmanuel incarnent cependant la tentative des institutions émiriennes de réduire la dépendance envers les migrations dites qualifiées. Ces politiques publiques mettent en acte une préférence nationale, avec la réservation de certaines professions pour les nationales et nationaux, l'établissement de quotas dans d'autres professions, ainsi que la mise en place de subventions et d'assurances retraite pour favoriser l'emploi des nationales et nationaux dans le secteur privé. La perception anxiogène de ces migrations, symboles d'une continuité coloniale, se traduit aussi par un débat sur la prédominance de la langue anglaise dans la société émirienne — et les craintes que les nouvelles générations maîtrisent de moins en moins bien l'arabe —, particulièrement virulent aux Émirats depuis que l'année 2008 a été décrétée « année de l'identité nationale » (Belkaïd, 2010).

L'idée que les « expatriés occidentaux » — la figure est remarquablement masculine — seraient indispensables au fonctionnement du pays est souvent justifiée par des spécificités de la région du Golfe, notamment par l'histoire particulièrement rapide de son développement économique et industriel. Pour autant, la géographie imaginaire où se nouent tant les stéréotypes de la blancheur que ceux de l'altérité semble circuler, d'expérience migratoire en expérience migratoire, pour englober avec plus ou moins de modulations l'ensemble des populations anciennement colonisées rencontrées. « Le pire », estime-t-il ainsi dans une tirade teintée d'une nostalgie coloniale explicite, Marc

8. Ce terme désigne la forme locale des politiques de nationalisation de l'emploi, courantes dans les pays du Golfe. Sous le nom d'« émiratisation » ici, « omanisation », « bahreïnisation », « qatarisation » ou « saoudisation » ailleurs, ces politiques publiques mettent en acte une forme de préférence nationale, avec la réservation de certaines professions pour les nationales et nationaux, l'établissement de quotas dans d'autres professions, ainsi que la mise en place de subventions et d'assurances retraite pour favoriser l'emploi des nationales et nationaux dans le secteur privé.

9. Cet extrait n'a pas été enregistré à l'insu d'Emmanuel, mais reproduit le plus fidèlement possible dans mon carnet de terrain. J'ai finalement estimé qu'il était nécessaire de donner à voir les inflexions du discours qui se produisent en dehors des entretiens. Mesurant les implications éthiques de ce choix, je propose par ailleurs une présentation plus complète des arbitrages et des tensions qui ont accompagné l'enquête (Cosquer, 2019 ; Cosquer, 2020b).

l'a rencontré au cours d'expériences migratoires précédentes : sur ses chantiers « en Afrique¹⁰ ».

« Ils n'ont aucune conscience du temps. Quand on les payait, ben souvent tu voyais plus les mecs pendant deux ou trois jours. Ils étaient en train de tout dépenser de leur salaire. Puis ensuite ils revenaient, puisqu'ils avaient plus rien, donc il fallait qu'ils travaillent. Donc on s'est mis à les payer tous les quinze jours, pour qu'ils passent pas un mois comme ça [porte sa main à sa gorge]. Mais l'Afrique... ils pourraient être encore plus riches qu'ici, ici ce serait rien ! Mais ils en sont incapables. C'est pas tant une question d'intelligence, mais... c'est dans les gènes. Ils avancent pas. » [...] Marc explique davantage son analyse : « Ils auraient assez de richesses ! Mais faut le dire, ben voilà, depuis l'indépendance, tout se détériore, ils régressent. Avec la colonisation il y avait des routes, de l'ordre... » Je demande : « C'est depuis que les colons sont partis ? » « C'est ça. L'Algérie, ça aurait pu être bien plus riche qu'ici ! Quand les Français y étaient, c'était le plus riche pays d'Afrique. Et maintenant, il n'y a plus rien. »

Extrait du journal de terrain, 3 février 2016

Entrant en écho avec une histoire coloniale elle aussi multi-située, cette circulation des stéréotypes justifiant la division du travail souligne l'interchangeabilité des réputations nationales en fonction de la nationalité de la main-d'œuvre disponible. Si les nationalités réputées corvéables sont variables, cette volatilité préserve la naturalisation d'une relation de classe entre « cadres » occidentaux ou blancs et main-d'œuvre à « cadrer », qui souligne le caractère global de la division racialisée du travail.

MANAGEMENT RACIALISÉ ET RÉPUTATIONS NATIONALES DISTINCTES

Si la racialisation des rapports de classe produit ainsi une communauté de stéréotypes — puisqu'elle assigne un ensemble de nationalités à une communauté de positions subalternes —, elle produit aussi des réputations professionnelles propres à chaque nationalité. Là où les stéréotypes les plus amalgamés concernant le groupe sud-asiatique associent celui-ci à la subalternité de façon générale et imprécise, désignant parfois celle-ci comme ouvrière, par synecdoque, les réputations professionnelles positionnent chaque nationalité comme une fraction de classe. Jacques a 68 ans. Il s'est installé à Abu Dhabi pour la première fois en 1975, alors que le pays, fraîchement indépendant, voyait son industrie pétrolière se développer à grande vitesse. Il s'agissait de la deuxième expérience migratoire pour Jacques, qui avait auparavant vécu quelques années en Afrique du Nord, où il travaillait comme coopérant. À la fin des années 1970, Jacques a également vécu dans plusieurs pays d'Europe occidentale, puis s'est réinstallé avec sa conjointe à Abu Dhabi, qu'il n'a pas quitté depuis. En 1975,

10. J'utilise les guillemets pour souligner l'usage de la catégorie continentale : il est rare que les pays africains soient spécifiés, comme si l'Afrique constituait elle-même une entité homogène, un quasi-pays. Ce mode de désignation est particulièrement répandu et distingue ainsi l'Afrique des autres continents, comme si était réservé à ceux-ci le privilège du détail, voir ainsi : Kayser-Bril, Nicolas. « Africa is not a country. » *The Guardian*, (24 janvier 2014), <www.theguardian.com/world/2014/jan/24/africa-clinton>, consulté le 13 septembre 2018).

Jacques était ingénieur dans une entreprise du secteur pétrolier. Depuis, il en a gravi les échelons et dirige désormais la filiale émirienne. « Pionnier » du pétrole, Jacques raconte comment les « Indiens » étaient les seuls adaptés aux conditions de travail des premiers temps de l'industrialisation, tout en vantant les mérites propres aux autres nationalités. À ses yeux, à chaque nationalité revient donc une position déterminée dans l'organisation industrielle :

Y a beaucoup de différences en fait. Par exemple je vais prendre un aspect, quand on travaillait à Mussafah¹¹, j'étais le premier *workshop*, atelier, à mettre la climatisation. OK ? Y avait du sable de partout, on était au milieu. Aujourd'hui y a des tours [des gratte-ciel], mais là y avait rien, y avait à peine des routes pour y arriver. Et on était obligés de travailler, par exemple, à l'extérieur : des températures, soixante-dix degrés dehors ! Les Indiens, ils arrivaient à travailler, personne d'autre ne pouvait le faire. [...] Par des températures à l'extérieur où il fait soixante-dix, c'est pratiquement inhumain, c'est une heure de travail, une heure de repos, changer le bleu trois fois par jour, etc., une heure de travail, une heure de repos, une heure de travail... Donc ça, y a des gens qui ne peuvent pas le faire, physiquement. Je vous prends ça, c'est un exemple. Par exemple sur les échafaudages, faut faire monter des échafaudages, y a des gens qui savent pas faire. Y en a qui savent mieux le faire. Par exemple des Indiens, ils montent au cocotier là, ils montent après un tube, un tube d'échafaudage, pfiou, comme un singe ! [rire] Non, je veux dire, c'est physique. Et puis par exemple, les Philippins, je les trouve très bien organisés. Alors, pas une superbe culture, si vous voulez, mais ils sont super cartésiens, organisés, je sais pas si c'est à la mode américaine ou quoi. Mais pour les papiers, on a toujours les papiers parfaits, quoi ! Donc chacun, chacun un peu... ses critères quoi. Par exemple les Vietnamiens, ils étaient très bons pour faire le sablage, la peinture. Une spécialité de chez eux. Chaque fois on trouve, on trouve un pays qui a sa spécialité. Par exemple le rebobinage, j'avais que des Pakistanais.

Jacques, 68 ans, cadre dirigeant dans le secteur des hydrocarbures

Jacques décline une variété de réputations nationales qui appuie l'organisation du recrutement aussi bien que du management dans les mondes professionnels. Cet exposé des réputations distinctes emprunte de façon notable le registre de l'animalisation simiesque — en comparant les ouvriers indiens à des singes —, dont la centralité dans l'histoire du racisme a été rappelée par Rui Diogo (Diogo, 2018), et qui est aujourd'hui caractéristique du racisme le plus brutal (Mills et Hund, 2016). Comme le note Nicolas Jounin, le racisme est un principe organisationnel de gestion de la main-d'œuvre, qui opère en dévalorisant « matériellement et symboliquement la force de travail (ou une partie de la force de travail), au nom d'une spécificité irréductible imputée à la catégorie de personnes dévalorisée » (Jounin, 2004 : 118-119). Cette dévalorisation s'opère parfois à couvert, en vantant des « qualités » qui fonctionnent de façon dépréciative : les Indiens résistant à la chaleur sont cantonnés dans les travaux physiques et pénibles, les Philippins « très bien organisés » semblent réduits à une obéissance dénuée de toute initiative et imagination — ils n'ont d'ailleurs pas « une

11. Zone industrielle en banlieue d'Abu Dhabi.

superbe culture», précise Jacques. Dans les mondes professionnels d'Abu Dhabi, dominés par le secteur industriel très masculin — les hommes représentent environ 70 % de la population totale des Émirats¹² —, ces qualités dépréciatives opèrent principalement comme une mise en concurrence des masculinités couramment décrite dans les contextes coloniaux (Connell, 2015) : tout en reconnaissant la virilité ouvrière des migrants indiens, la division du travail leur assigne une masculinité « marginalisée » par rapport à la masculinité « hégémonique » des cadres occidentaux et blancs, alors que la dévirilisation des hommes philippins — décrits *supra* comme plus « petits » et plus « ronds » et cantonnés dans les tâches de bureau — les place dans une masculinité « subordonnée » (Connell, 2014). La dimension dépréciative de ces « qualités » transparait donc dans le fait qu'elles sont cantonnées dans la corvéabilité, contrastant par exemple avec l'investissement des efforts d'endurance comme pratique distinctive par les classes supérieures françaises (Duret, 2015) et associés aux corps blancs sportifs, minces et fermes des publicités mentionnées *supra*, en particulier aux masculinités blanches. Chacun de ces efforts porte un sens distinct et engage un rapport au corps différent. L'effort physique consenti par loisir calibré, mesuré, apprécié et recherché est une œuvre de développement de soi (Knobé, 2007). L'effort physique inhérent au travail d'extérieur, contraint et rémunéré, est le symptôme de la pénibilité au travail et est davantage corrélé à une réduction de l'espérance de vie qu'à une optimisation de la qualité de vie (Molénat, 2018).

La situation de Jacques, au sommet de l'entreprise dont il est responsable, rappelle que cette catégorisation dépréciative est directement opérante. Loin de dresser une typologie contemplative, il mobilise ces réputations nationales pour recruter des cohortes de travailleurs temporaires par l'intermédiaire d'agences de recrutement locales, à présent situées dans différents pays d'Asie, principalement aux Philippines et « aux Indes¹³ ». En d'autres termes, l'identification de réputations nationales est performative : en justifiant l'affectation à un métier, Jacques façonne une organisation industrielle qui confirme le mythe qui lui donne naissance. Si tou-te-s les résident-e-s français-es à Abu Dhabi ne détiennent pas un pouvoir de décision sur le recrutement en entreprise aussi important que celui de Jacques, les managers et cadres dirigeants occidentaux ne font pas que bénéficier des représentations avantageuses associées à la blanchité : ils se saisissent aussi des représentations racialisant les nationalités des Suds pour informer leurs propres pratiques de recrutement, de management et d'organisation du travail. Neha Vora (2013 : 126) souligne d'ailleurs que les migrant-e-s indien-ne-s de classe moyenne considèrent souvent que ce sont ces managers blancs (appelés *gora*, terme hindi-urdu se traduisant par « à la peau claire », ou encore par « blanc ») qui sont

12. Banque mondiale, « Population, male (% of population) - United Arab Emirates », [en ligne], <<https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL.MA.ZS?end=2021&locations=AE&start=1960>>, consulté le 25 janvier 2023.

13. Cette expression par laquelle Jacques désigne l'Inde est *a minima* vieillie, sinon empreinte de nostalgie coloniale.

responsables de la majorité des discriminations racistes auxquelles elles et ils font face aux Émirats.

CIRCULATION ET COPRODUCTION DES STÉRÉOTYPES DANS LA GESTION DE LA MAIN-D'ŒUVRE

Quoique performatifs, les stéréotypes mobilisés par Jacques dans sa gestion des différentes nationalités ne sont pas créés *ex nihilo*. Comme l'ensemble des managers se saisissant des stéréotypes racialisant la main-d'œuvre employée, Jacques s'inscrit à un point particulier d'une circulation discursive qui engage différents acteurs. Cette circulation s'inscrit, premièrement, dans un temps long : les Émirats — alors nommés « États de la Trêve », avant leur indépendance et leur fédéralisation — constituent l'un des endroits du Golfe où les colons britanniques ont le plus limité le recours à une main-d'œuvre « arabe », pour imposer l'emploi d'une force de travail originaire d'autres colonies de l'Empire britannique, notamment des travailleurs indiens (AlShehabi, 2015). La mise en concurrence des migrant-e-s sud-asiatiques et des migrant-e-s originaires des pays dits arabes s'est intensifiée dans les années 1970, moment où la main-d'œuvre originaire de ces pays est soupçonnée de se montrer trop sensible aux discours antimonarchistes, socialistes et panarabes (Kapiszewski, 2006). Beaucoup de pays du Golfe remplacent alors cette main-d'œuvre par des migrant-e-s originaires d'Asie du Sud et de l'Est, dont la réputation est davantage passive et docile. À partir du milieu des années 2000, les angoisses étatiques émiriennes relatives aux revendications ouvrières convergent avec les angoisses relatives à la montée d'un extrémisme religieux : la surveillance des populations ouvrières devient de plus en plus liée au maintien d'une sécurité géopolitique (Buckley, 2015). La passivité supposée des travailleuses et travailleurs asiatiques est alors doublement valorisée par les politiques migratoires émiriennes — et plus largement des États de la péninsule arabique —, qui prennent cependant dès les années 1990 un tournant « anti-intégration » pour empêcher leur installation de long terme (Longva, 2005 ; Thiollet, 2010), procèdent à des expulsions massives de certaines nationalités et déploient d'impressionnants dispositifs de surveillance qui contraignent, de fait, à la docilité (Lori, 2011). Cette mise en concurrence, enfin, implique autant les entreprises privées que les institutions publiques émiriennes, ainsi que des institutions publiques et privées dans les pays d'origine des migrants : ce modèle de gestion migratoire « hybride et transnational » (Thiollet, 2016) se caractérise par un droit de la migration différencié selon les origines nationales et par le poids des agences de recrutement implantées à la fois dans le pays d'installation et les pays d'origine.

La docilité est un trope couramment relevé par les sociologues s'intéressant à la catégorisation ethnique ou raciale dans les entreprises (Pitti, 2005) et aux stéréotypes dans la division du travail. Margot Delon (2017) relève sa récurrence pour distinguer les Portugais-es des Nord-Africain-e-s, tandis que Karine Meslin (2011) analyse la réputation docile des travailleuses et travailleurs cambodgien-ne-s en France. Ce stéréotype culturaliste masque le fait que ces travailleuses et travailleurs sont souvent

condamné-e-s à la docilité par la précarité de leurs formes d'emploi. Karine Meslin note aussi, cependant, que les plus doté-e-s du groupe cambodgien participent à reproduire cette réputation docile, en ce qu'elle permet de protéger leur communauté d'une stigmatisation explicitement péjorative. Étudiant le secteur du bâtiment, Nicolas Jounin (2004) parle quant à lui d'ethnisation du management des chantiers, tout en montrant que les catégories sur lesquelles s'appuie ce management ne sont pas cohérentes. « Peu recommandables » selon les agences d'intérim à Paris, les hommes nord-africains sont en revanche des travailleurs dociles et serviables selon les agences marseillaises.

À l'image des réfugié-e-s cambodgien-ne-s analysé-e-s par Karine Meslin (2011), les membres les plus doté-e-s de ces groupes nationaux se saisissent de ces réputations dépréciatives pour les reproduire. Le maniement de ces stéréotypes laisse même entrevoir une organisation très institutionnalisée de leur rediffusion par les membres les plus doté-e-s en ressources des communautés concernées : les entretiens menés par Michelle Buckley (2015) avec le personnel consulaire de plusieurs pays pourvoyeurs de main-d'œuvre montrent à quel point ces diplomates identifient consciemment un enjeu à maintenir une réputation nationale corvéable. La construction par ces diplomates d'une réputation subalterne est ambivalente : tout en s'efforçant de garantir à ses ressortissant-e-s davantage de droits, notamment une meilleure protection au travail, le personnel consulaire s'efforce de les représenter comme des sujets peu politiques. La complexité de cette participation élitaine à la construction d'une réputation nationale peu flatteuse vient aussi du fait que le personnel consulaire, certes très doté en ressources, n'a aucune garantie d'échapper totalement à la stigmatisation de « ses » ouvriers, auxquels il est nationalement amalgamé. Mais cette mise en scène diplomatique de la réputation corvéable s'inscrit dans le contexte concurrentiel du marché migratoire des nationalités, ainsi que de la dépendance de certains pays comme le Pakistan, le Népal ou le Bangladesh aux remises envoyées par leurs migrant-e-s. La concurrence des nationalités sur le marché de l'emploi émirien elle-même n'est pas étrangère à l'étonnante spécificité des stéréotypes nationaux, chaque pays cherchant à mettre en avant une qualité que ne posséderaient pas ses concurrents : le personnel consulaire des pays sud-asiatiques vante parfois, dans un écho fidèle à l'avis de Jacques, la plus grande résistance à la chaleur de ses compatriotes, les opposant à la moindre endurance des Est-Asiatiques (Buckley 2015).

La construction de réputations nationales racialisées fait ainsi intervenir une circulation discursive complexe, qui lie différents acteurs, tout en plaçant certains dans des positions particulièrement ambiguës. Elle passe d'abord par l'essentialisation des caractéristiques physiques et des traits de caractère des groupes nationaux, lesquels sont réinvestis dans leurs dispositions au travail. D'une part, cette hiérarchie racialisée sécurise la position dirigeante des enquêté-e-s qui la relaient, en ce qu'elle redouble le rapport de classe entre dirigeant-e-s et exécutant-e-s. D'autre part, elle étend la racialisation non seulement aux groupes nationaux, mais aux positions de classe elles-mêmes. L'alignement de la classe, de la nationalité et de l'assignation raciale

sous-entend ainsi que l'on est « naturellement » dirigeant-e ou exécutant-e, voire que l'on *naît* dirigeant-e ou exécutant-e, tout en sous-entendant que l'on « mérite » cette position de classe (Lamont, 1992). La racialisation du management naturalise l'absence d'initiative et délimite les incompétences stratégiques des migrant-e-s sud-asiatiques, tout autant qu'elle essentialise l'expertise blanche et légitime le monopole blanc sur les postes de direction. Cette double essentialisation justifie ainsi un ordre postcolonial, qui reproduit les avantages associés à la blancheur et assigne les migrant-e-s sud-asiatiques à la subalternité.

CONCLUSION

Centrales dans une société migratoire ségrégée et dans ses mondes professionnels segmentés, les catégories nationales sont pourtant davantage que ce qu'elles disent, au sens où elles fonctionnent rarement indépendamment des catégories de classe et de race. La hiérarchisation des nationalités traduit un rapport social global de race, entendu au sens de Quijano (2007) comme rouage de la division du monde et des échanges. Ressort de la différenciation postcoloniale des routes et des expériences migratoires, la racialisation des nationalités est tangible tant dans l'organisation urbaine que dans les moqueries visant les signes du « développement » et mobilise les attitudes et conduites du corps, voire forme du corps, comme signe de l'avancement culturel blanc. La revendication de cet avancement culturel blanc est aussi au principe de la racialisation des rapports de classe et des mondes professionnels, qui recoupe en partie la racialisation des nationalités et construit un étroit système de synonymies et d'équivalences. En effet, quoique les groupes nationaux ne soient évidemment pas parfaitement homogènes, ils ne sont pour autant pas dissociés de positions de classe régulières. Transféré dans les mondes professionnels, le registre du développement donne un sens à la division nationale et raciale du travail, en consolidant l'association entre nationalités des Suds et subalternité d'une part, entre blancheur et compétence ou autorité professionnelle d'autre part. Cette division générale entre exécution et direction, dont les « expatrié-e-s » bénéficient dans d'autres contextes migratoires, se ramifie cependant en une multitude de réputations nationales construisant des réputations professionnelles spécialisées, appuyées par des qualités dépréciatives. Celles-ci illustrent par ailleurs la perméabilité entre les mondes professionnels et les politiques migratoires, voire le marché global de la main-d'œuvre et sa mise en concurrence des nations des Suds. Toutefois, si le contexte abudhabien éclaire l'étroitesse de l'articulation conceptuelle entre race, classe et nation, il en souligne aussi paradoxalement les possibles recompositions. Les politiques d'émiratisation attirent ainsi l'attention sur la contestation du quasi-monopole blanc sur les positions managériales, d'autant que l'accès rapide à la richesse des Émirats a profondément recomposé les hiérarchies postcoloniales entre citoyen-ne-s émirien-ne-s et détenteurs et détentrices de passeports occidentaux.

RÉSUMÉ

Cet article déconstruit les catégories nationales pour rendre compte de leur imbrication dans les rapports sociaux de classe et de race, dans le contexte des migrations à Abu Dhabi, capitale des Émirats arabes unis. Il analyse la racialisation des groupes nationaux et des positions de classe dans la hiérarchie migratoire, en appréhendant celle-ci à la fois comme un cadre géopolitique informant les discours et pratiques de distinction et comme système local de division du travail. L'article explore d'abord les significations raciales qui sous-tendent les inégalités entre nations, traduites globalement dans les hiérarchies et les routes migratoires, répercutées localement dans la société abudhabienne. Il montre ensuite comment ces hiérarchies migratoires se traduisent dans une division du travail entre groupes nationaux et analyse alors les significations raciales attachées aux positions de classe et au management des nationalités dans les mondes professionnels. La naturalisation de la relation de classe entre dirigeant-e et exécutant-e associe la compétence et l'autorité professionnelle à la blancheur, légitimant les avantages structurels de celle-ci dans les mondes professionnels, alors que les nationalités subalternes sont assignées à des positions exécutantes et associées à des «qualités» professionnelles dépréciatives.

Mots clés : Expatriation ; Abu Dhabi ; blancheur ; managers ; division raciale du travail.

ABSTRACT

Deconstructing nationality: Migratory hierarchies, race and class in Abu Dhabi

This article deconstructs national categories to reveal how they are embedded in the social relations of class and race, in the context of migrations to Abu Dhabi, the capital of the United Arab Emirates. It analyzes the racialization of national groups and class positions in the migratory hierarchy, understanding it as both a geopolitical framework that informs discourses and practices of distinction and as a local system of division of labour. The article first explores the racial meanings that underly the inequalities between nations, translated globally in migratory hierarchies and routes, and their impact locally in Abu Dhabi society. It then demonstrates how these migratory hierarchies translate into a division of labour between national groups and analyzes the racial meanings attached to class positions and the management of nationalities in the professional world. The naturalization of class relations between manager and worker associates competence and professional authority with whiteness, legitimizing the structural advantages of this in the professional world, while subaltern nationalities are assigned to working class positions and associated with depreciated professional skills.

Key words : Expatriation, Abu Dhabi, whiteness, manager, racial division of labour

RESUMEN

Deconstruyendo la nacionalidad. Jerarquías migratorias, raza y clase en Abu Dhabi

Este artículo deconstruye las categorías nacionales para dar cuenta de su imbricación en las relaciones sociales de clase y de raza, en el contexto de las migraciones en Abu Dhabi, capital de los Emiratos Árabes Unidos. Aquí se analiza la racialización de los grupos nacionales y de las posiciones de clase en la jerarquía migratoria, entendiéndola tanto como un marco geopolítico que informa los discursos y prácticas de distinción, y como un sistema local de división del trabajo. El artículo explora primero los significados raciales subyacentes en las desigualdades entre las naciones, ampliamente expresados en las jerarquías y las rutas migratorias, reflejadas localmente en la sociedad abudhabiense. Enseguida muestra cómo estas jerarquías migratorias

se expriment en la división del trabajo entre grupos nacionales para luego analizar los significados raciales asociados a las posiciones de clase y a la gestión de las nacionalidades en los mundos profesionales. La naturalización de la relación de clase entre el líder o lideresa y el ejecutor o ejecutora asocia la competencia y la autoridad profesional a la blanquitud, legitimando las ventajas estructurales de ésta en los mundos profesionales, mientras que las nacionalidades subordinadas son asignadas a posiciones de ejecución y asociadas a “cualidades” profesionales despreciativas.

Palabras clave: expatriación, Abu Dhabi, blanquitud, dirigentes, división racial del trabajo.

BIBLIOGRAPHIE

- AHMED, S. (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- ALSHEHABI, O. (2015), « Histories of migration to the Gulf », in *Transit States. Labour, Migration & Citizenship in the Gulf*, London, Pluto Press.
- ASSAF, L. (2017), *Jeunesses arabes d'Abou Dhabi (Émirats arabes unis). Catégories statutaires, sociabilités urbaines et modes de subjectivation*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- BELKAÏD, A. (2010), « Les Émirats arabes unis saisis par la fièvre nationale », *Le Monde diplomatique*.
- BONNETT, A. (1996), « “White Studies” The Problems and Projects of a New Research Agenda », *Theory, Culture & Society*, vol. 13, n° 2, p. 145-155.
- BRUN, S. (2019), « Race et socialisation », *La Vie des idées*.
- BUCKLEY, M. (2015), « Construction Work, “Bachelor” Builders and the Intersectional Politics of Urbanisation in Dubai », in *Transit States. Labour, Migration and Citizenship in the Gulf*, London, Pluto Press, p. 132-149.
- CONNELL, R. (2014), *Masculinités : enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam.
- CONNELL, R. (2015), « Hégémonie, masculinité, colonialité », *Genre, sexualité & société*, n° 13.
- COSQUER, C. (2019), « Ethnographier la blanchité dans la migration : quelle éthique pour l'étude des dominants ? », *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, vol. 9, n° 1, p. 88-114.
- COSQUER, C. (2020a), « La production d'un entre-soi expatrié à Abu Dhabi », *Métropolitiques*.
- COSQUER, C. (2020b), « Ethnographier la blanchité dans les migrations françaises à Abu Dhabi : tensions épistémologiques et éthiques d'un “cynisme méthodologique” », *Cahiers de l'Urmis*, n° 19.
- DE BEL-AIR, F. (2015), « Demography, Migration, and the Labour Market in the UAE », *Gulf Labour Markets and Migration*, n° 7.
- DELON, M. (2017), *Les incidences biographiques de la ségrégation : trajectoires et mémoires des enfants des bidonvilles et cités de transit de l'après-guerre en France*, Thèse de doctorat de sociologie, Sciences Po.
- DIOGO, R. (2018), « Links between the discovery of primates and anatomical comparisons with humans, the chain of being, our place in nature, and racism », *Journal of Morphology*, vol. 279, n° 4, p. 472-493.
- DURET, P. (2015), *Sociologie du sport*, Paris, Presses universitaires de France.
- ELIAS, N. (1973), *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris.
- EWERS, M. C. et Dicce, R. (2016), « Expatriate labour markets in rapidly globalising cities : reproducing the migrant division of labour in Abu Dhabi and Dubai », *Journal of Ethnic & Migration Studies*, vol. 42, n° 15, p. 2448-2467.
- FABIAN, J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press.
- GARDNER, A. (2010), *City of Strangers: Gulf Migration and the Indian Community in Bahrain*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- GARDNER, A. (2013), « The Transforming Landscape of Doha: An Essay on Urbanism and Urbanization in Qatar », *Jadaliyya*.
- GARNEAU, S. (2017), « Le voile, l'alcool et l'accent. La « diversité » à l'épreuve du racisme vécu », *Diversité urbaine*, vol. 17, p. 7-28.

- GARNER, S. (2006), « The Uses of Whiteness: What Sociologists Working on Europe Can Draw from US Research on Whiteness », *Sociology*, vol. 40, n° 2, p. 257-275.
- GRUNTZ, L. (2013), « Le galérien, le révolté et le yuppie: trois trajectoires d'immigrés égyptiens à Abu Dhabi », *EchoGeo*, n° 25.
- GUILLAUMIN, C. (1972), *L'Idéologie raciste: genèse et langage actuel*, Paris, Mouton (Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles; 2).
- JOUNIN, N. (2004), « L'ethnisation en chantiers. Reconstructions des statuts par l'ethnique en milieu de travail », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 3, p. 103-126.
- KAPISZEWSKI, A. (2001), *Nationals and Expatriates: Population and Labour Dilemmas of the Gulf Cooperation Council States*, Reading, Ithaca Press.
- KAPISZEWSKI, A. (2006), « Arab Versus Asian Migrant Workers in the GCC Countries ».
- KAYAALP, D. (2016), « Living with an accent: a sociological analysis of linguistic strategies of immigrant youth in Canada », *Journal of Youth Studies*, vol. 19, n° 2, p. 133-148.
- KEBABZA, H. (2006), « L'universel lave-t-il plus blanc? »: « Race », racisme et système de privilèges. *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, vol. 1, n° 14, p. 145-172.
- KERGOAT, D. (2012), *Se battre, disent-elles...*, Paris, La Dispute.
- KHALAF, S. (2002), « Globalization and Heritage Revival in the Gulf: An Anthropological Look at Dubai Heritage Village », *Journal of Social Affairs*, vol. 19, n° 75, p. 13-42.
- KHALAF, S. (2005), « National dress and the construction of Emirati cultural identity », *Journal of Human Sciences*, vol. 11, p. 230-267.
- KNOBÉ, S. (2007), « Dépassement et transformation de soi. Comment devenir pratiquant d'ultrafond? », *terrains & travaux*, n° 12, p. 11-27.
- KORPELA, M. (2010), « A Postcolonial Imagination? Westerners Searching for Authenticity in India », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, n° 8, p. 1299-1315.
- KUNZ, S. (2016), « Privileged Mobilities: Locating the Expatriate in Migration Scholarship », *Geography Compass*, vol. 10, n° 3, p. 89-101.
- LAMONT, M. (1992), *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago, Chicago University Press.
- LE RENARD, A. (2016), « « Ici, il y a les Français français et les Français avec origines » : reconfigurations raciales autour d'expériences de Dubaï », *Tracés*, vol. 30, n° 1, p. 55-78.
- LE RENARD, A. (2017), « Petits arrangements avec l'égalitarisme. Les Français.e.s de Dubaï et les employées domestiques. », *Genèses*, n° 109, p. 97-118.
- LE RENARD, A. (2019), *Le privilège occidental. Travail, intimité et hiérarchies postcoloniales à Dubaï*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- LEONARD, P. (2010), « Organizing Whiteness: Gender, Nationality and Subjectivity in Postcolonial Hong Kong », *Gender, Work & Organization*, vol. 17, n° 3, p. 340-358.
- LONGVA, A. N. (2005), « Neither Autocracy nor Democracy but Ethnocracy: Citizens, Expatriates, and the Socio-political Regime in Kuwait », in *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*, Londres, IB Tauris, p. 114-135.
- LORI, N. (2011), « National Security and the Management of Migrant Labor: A Case Study of the United Arab Emirates », *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 20, n° 3-4, p. 315-337.
- LUNDSTRÖM, C. (2013), « "Mistresses" and "maids" in transnational "contact zones": Expatriate wives and the intersection of difference and intimacy in Swedish domestic spaces in Singapore », *Women's Studies International Forum*, vol. 36, p. 44-53.
- LUNDSTRÖM, C. (2014), *White Migrations. Gender, Whiteness and Privilege in Transnational Migration*, Palgrave Macmillan.
- MESLIN, K. (2011), « Les réfugiés cambodgiens, des ouvriers dociles? Genèse et modes de pérennisation d'un stéréotype en migration », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, n° 3, p. 83-101.

- MILLS, C. W. et HUND, W. D. (2016), « Comparing black people to monkeys has a long, dark simian history », *The Conversation*.
- MOGHADAM, A. (2013), « De l'Iran imaginé aux nouveaux foyers de l'Iran : pratiques et espaces transnationaux des Iraniens à Dubaï », *Arabian Humanities*, n° 2.
- MOLÉNAT, X. (2018), « Une espérance de vie très inégalement distribuée », *Alternatives Economiques*, 2018.
- NAGY, S. (2006), « Making Room for Migrants, Making Sense of Difference: Spatial and Ideological Expressions of Social Diversity in Urban Qatar », *Urban Studies*, vol. 43, n° 1, p. 119-137.
- PAGÈS-EL KAROUI, D. (2016), « Égyptiens expatriés aux Émirats arabes unis : ancrages, connexions transnationales et expériences cosmopolites », *Arabian Humanities*, n° 7.
- PINÇON, M. et PINÇON-CHARLOT, M. (2007), *Les ghettos du Gotha : comment la bourgeoisie défend ses espaces*, Paris, Seuil.
- PITTI, L. (2005), « Catégorisations ethniques au travail. Un instrument de gestion différenciée de la main-d'œuvre », *Histoire & Mesure*, vol. XX, n° 3/4, p. 69-101.
- PRATT, M. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.
- QONG, Q. (2010), « Wages in the United Arab Emirates », *Zayed University Working Papers*, n° ZU-WP 2010-002.
- QUIJANO, A. (2000), « Colonialidad del Poder y Clasificación Social », *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, n° 2, p. 342-386.
- QUIJANO, A. (2007), « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. n° 51, n° 3, p. 111-118.
- ROEDIGER, D. R. (1991), *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, London, Verso.
- SECCOMBE, I. J. et LAWLESS, R. I. (1986), « Foreign Worker Dependence in the Gulf, and the International Oil Companies: 1910-50 », *The International Migration Review*, vol. 20, n° 3, p. 548-574.
- SNOJ, J. (2015), « UAE's population—by nationality », *BQ Magazine*.
- SOUZA, L. E. C. de, PEREIRA, C. R., CAMINO, L., LIMA, T. J. S. de et TORRES, A. R. R. (2016), « The legitimizing role of accent on discrimination against immigrants », *European Journal of Social Psychology*, vol. 46, n° 5, p. 609-620.
- SUBTIRELU, N. C. (2015), « "She does have an accent but..." : Race and language ideology in students' evaluations of mathematics instructors on RateMyProfessors.com », *Language in Society*, vol. 44, n° 1, p. 35-62.
- THIOLLET, H. (2010), « Nationalisme d'État et nationalisme ordinaire en Arabie Saoudite : la nation saoudienne et ses immigrants », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 37, p. 89-101.
- THIOLLET, H. (2016), « Gérer les migrations, gérer les migrants : une perspective historique et transnationale sur les migrations dans les monarchies du Golfe », *Arabian Humanities*, n° 7.
- VAN DEN AVENNE, C. (2017), *De la bouche même des indigènes. Échanges linguistiques en Afrique coloniale.*, Paris, Éditions Vendémiaire.
- VERTOVEC, S. (2007), « Super-diversity and its implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, p. 1024-1054.
- VITALIS, R. (2007), *America's Kingdom. Mythmaking on the Saudi Oil Frontier*, Stanford, Stanford University Press.
- VORA, N. (2013), *Impossible citizens. Dubai's Indian Diaspora*, Durham et London, Duke University Press.
- WALLERSTEIN, I. (1975), *World inequality: origins and perspectives on the world system*, Montréal, Black Rose Books.
- WILLS, J., MAY, J., DATTA, K., EVANS, Y., HERBERT, J. et MCLWAIN, C. (2009), « London's Migrant Division of Labour », *European Urban and Regional Studies*, vol. 16, n° 3, p. 257-271.



Territoire, frontières et mixité sociale : le cas de la Fonderie

HOLLY FIGARO MANY

Laboratoire interuniversitaire des sciences
de l'éducation et de la communication
Université de Haute Alsace
hfigaro@hotmail.com.

VIRGINIE LEONE

École supérieure de Praxis sociale de Mulhouse
leonevirginie@yahoo.fr

LE QUARTIER FONDERIE¹ CONSTITUE UN TERRITOIRE EMBLÉMATIQUE du développement industriel et métallurgique de la ville de Mulhouse². Il est classé par l'Insee³ comme un quartier prioritaire de la politique de la ville (QPV)⁴. Cette classification

1. Selon l'AURM (agence d'urbanisme de la région mulhousienne), le quartier est constitué de 5 197 habitants, possède une forte densité de population (> 50 habitants/hectare urbanisé, selon l'Insee en 2013), est composé de 31 % de logements sociaux, et les étrangers représentent 21 % de sa population. Les revenus médians de 2009 se situent entre 9 958 € et 11 805 €. Il présente un taux de chômage de 26 %, et 32,6 % de ses habitants ne détiennent pas de diplôme. Le quartier Fonderie est considéré par les services publics comme une porte d'entrée pour les migrants et primo-arrivants de Mulhouse. AURM, « quartier fonderie » [en ligne], <https://www.aurm.org/ressources/recherche-documentaire?query=quartier+fonderie&theme=&auteur=AURM+-+Agence+d%27Urbanisme+de+la+R%C3%A9gion+Mulhousienne&search=>, consulté le 25 janvier 2023.

2. La ville de Mulhouse est située dans l'est de la France, près des frontières suisse et allemande. Elle compte 110 370 habitants. Insee (2015), « Évolution et structure de la population en 2015. Commune de Mulhouse (68224) », [en ligne], <<https://www.insee.fr/fr/statistiques/3569142/?geo=COM-68224>>, consulté le 25 janvier 2023.

3. Insee: Institut national de la statistique et des études économiques.

4. Selon l'Insee, en France, un quartier prioritaire de la politique de la ville est caractérisé par un écart de développement économique et social important par rapport au reste des agglomérations dans lesquelles il est situé. Insee, « politique de la ville », [en ligne], <<https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c2097>>, consulté le 18 septembre 2021.

a été établie par les pouvoirs publics en France afin de revaloriser les zones urbaines en difficulté et de réduire les inégalités entre les territoires. Après le choc pétrolier de 1970, Mulhouse a été l'une des premières villes à avoir considérablement subi le phénomène de désindustrialisation. La lente érosion de son activité dans les années 1980 a affecté principalement des ouvriers peu qualifiés (Vitoux, 2007). À cet effet, les récents rapports de l'Agence d'urbanisme de la région mulhousienne (AURM) ont montré une augmentation de la précarité sociale et de la pauvreté sur ce territoire⁵. Cependant, vingt ans après la disparition de la SACM (Société alsacienne de construction mécanique), l'une des friches industrielles de ce quartier a été réhabilitée en 2007 en faculté : la FSESJ (Faculté des sciences économiques, sociales et juridiques) ou Campus Fonderie⁶. À partir de cette nouvelle configuration sociodémographique, deux constats se sont imposés : d'une part, l'arrivée d'un nouveau public composé d'étudiants et d'usagers de la faculté ; d'autre part, un accroissement de la paupérisation et de la diversification de la population autochtone résidant dans le quartier. Le premier public à s'être installé dans cet espace possédait un statut social plus aisé, tandis que le second était composé d'individus en situation de précarité sociale, et notamment de personnes primo-arrivantes (demandeurs d'asile, migrants, etc.). Ainsi, des clivages se sont formés et des délimitations naturelles se sont dessinées. Cet état des lieux nous amène à nous poser les questions suivantes : quel rôle peut jouer le bâtiment de cette faculté dans la vie du quartier ? Existe-t-il des perméabilités entre les habitants qui y résident, la FSESJ, les étudiants et les universitaires ? Est-il possible de retisser des liens sociaux entre ces différents protagonistes afin de lisser les frontières ?

Les politiques d'aménagement du territoire et de l'organisation de la vie sociale en France soutiennent la mixité sociale et le vivre-ensemble. En outre, la loi Lamy du 21 février 2014 préconisait une « politique de cohésion urbaine et de solidarité, nationale et locale envers les quartiers défavorisés et leurs habitants »⁷. Selon le *Dictionnaire critique de l'habitat et du logement*, la « mixité sociale » se définit comme étant « l'objectif d'une politique sociale visant, par l'élaboration des programmes de logement notamment, à faire coexister différentes classes sociales au sein d'une même unité urbaine »⁸. À partir de cette définition, trois éléments importants sont mis en exergue :

5. Consulté le 21 août 2019, sur www.aurm.org/

6. Créée en 1872 dans le quartier Fonderie, la SACM a constitué une industrie importante du territoire mulhousien. L'entreprise rayonnait dans le monde entier grâce à ses fabrications en mécanique. Après la Première Guerre mondiale, afin de relancer l'activité économique de la SACM, une nouvelle fonderie mécanisée a été construite selon le concept d'usine moderne. Ce bâtiment a été nommé Fonderie, et ce terme désignait à la fois l'entreprise et le bâtiment industriel servant de fonderie. Le nom du quartier a alors découlé de cette appellation. Forcopar, « patrimoine industriel - La Fonderie et la SACM Mulhouse », [en ligne], <<https://www.forcopar.eu/patrimoine-industriel-la-fonderie-de-la-sacm-mulhouse/>>, consulté le 25 janvier 2023.

7. Légifrance, « LOI n° 2014-173 du 21 février 2014 de programmation pour la ville et la cohésion urbaine », [en ligne], <<https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000028636804>>, consulté le 25 janvier 2023.

8. SEGAUD, M., J. BRUN et J.-C. DRIANT (dir.) (2002), *Dictionnaire de l'habitat et du logement*, « Mixité sociale », Paris, A. Colin.

une politique sociale, une zone géographique et des habitants issus de classes sociales différentes.

Ce phénomène est observable depuis la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle la population française a éprouvé un besoin urgent de logements (Blanc, 2012). Ainsi, dans les années 1950, des constructions massives de grands ensembles sont apparues en périphérie des villes (Blanc, 2012). Cela a alors provoqué une grande proximité entre des citadins, des ruraux provenant de classe ouvrière ou de classe aisée, des autochtones ou encore des personnes issues de l'immigration. Cependant, comme la proximité spatiale ne permet pas nécessairement la proximité sociale, des clivages se sont formés. Les distances se sont exacerbées, et un enclavement s'est créé : ces constats représentent l'illustration d'une relégation spatiale ou du début d'une forme de ségrégation (Blanc, 2012). Ce même phénomène est constaté dans le quartier Fonderie depuis plusieurs décennies, du fait de l'arrivée de plusieurs vagues successives d'immigration (Vitoux, 2004). Par ailleurs, les travaux de Blanc (2012) montrent qu'en France, les résultats obtenus ces dernières décennies en matière de mixité sociale restent décevants. L'insuccès des politiques territoriales dans ce domaine est probablement dû à une compréhension lacunaire des interactions entre les habitants d'origines socioculturelles diverses (ethnies, groupes sociaux, etc.) qui occupent et partagent un même espace. Comme le souligne Blanc (2012), presque trente années après la loi d'orientation pour la ville du 13 juillet 1991⁹, il semble que les politiques publiques actuelles soient en échec :

La mixité sociale, véritable leitmotiv des politiques publiques, ne cesse de susciter des débats quant à sa légitimité et son efficacité. « Mythe ou réalité », « utopie urbaine », la mixité, phénomène contre nature, aux antipodes de l'agrégation des classes sociales, est un enjeu sans cesse réitéré avec l'injonction de produire de la cohésion sociale, par le biais notamment des politiques de rénovation urbaine (*ibid.*).

Il est alors aisé d'imaginer que les pouvoirs publics puissent soutenir des initiatives locales favorisant la mixité sociale dans un QPV tel que le quartier Fonderie. Or, est-ce réellement le cas ? Comment ces recommandations peuvent-elles s'appliquer pour ce quartier ? Ainsi, cette étude a pour objectif de mettre en évidence les tensions entre les lois et les réalités du terrain sur la question de la mixité sociale. Cette thématique constitue le fil conducteur de notre problématique de recherche et de nos expérimentations. Entre 2019 et 2020, sous l'impulsion de Hocine Sadok, doyen de la FSESJ¹⁰, nous avons élaboré deux dispositifs socioéducatifs ayant pour but de créer cette mixité

9. La loi d'orientation pour la ville du 13 juillet 1991 définit la mixité sociale de la façon suivante : « Afin de mettre en œuvre le droit à la ville, les communes, les autres collectivités territoriales et leurs groupements, l'État et leurs établissements publics assurent à tous les habitants des villes des conditions de vie et d'habitat favorisant la cohésion sociale et de nature à éviter ou à faire disparaître les phénomènes de ségrégation. Cette politique doit permettre d'insérer chaque quartier dans la ville et d'assurer dans chaque agglomération la coexistence des diverses catégories sociales. » Légifrance, « Loi n° 91-662 du 13 juillet 1991 d'orientation pour la ville », [en ligne], consulté le 25 janvier 2023.

10. FSESJ : Faculté des sciences économiques, sociales et juridiques.

sociale entre les publics accueillis dans cette faculté et les habitants du quartier Fonderie. Il s'agissait de deux dispositifs distincts : l'un constituait un soutien scolaire destiné aux enfants inscrits en école élémentaire¹¹, tandis que l'autre prenait la forme d'un atelier sociolinguistique FLI à l'intention des familles primo-arrivantes¹². À travers ces dispositifs, nous avons mené une recherche-action afin de récolter des données qualitatives, ce qui nous a permis d'obtenir une meilleure compréhension des enjeux inhérents à la problématique de la mixité sociale au sein du territoire, ainsi que des frontières qui peuvent la limiter.

La posture que nous avons souhaité adopter dans le cadre de cette expérimentation ne se cantonne pas uniquement dans le rôle de chercheur, mais également dans celui d'un professionnel en ingénierie de projet socioéducatif¹³. De Lavergne (2007 : 28) définit cette dichotomie en soulignant qu'un « praticien-chercheur est un professionnel et un chercheur qui mène sa recherche sur son terrain professionnel, ou sur un terrain proche, dans un univers présentant des similitudes ou des liens avec son environnement ou son domaine d'activité ». Toujours selon De Lavergne, ce praticien-chercheur cristallise dans sa recherche « un ensemble de questionnements épistémologiques, éthiques et de méthode sur la recherche qualitative » (2007 : 28). Nous pensons que cette définition illustre convenablement notre démarche méthodologique et épistémologique.

Notre dossier sera divisé en quatre parties. Dans un premier temps, nous présenterons notre approche méthodologique et épistémologique inspirée du courant sociologique de l'École de Chicago, et nous expliquerons également les choix de notre démarche. Dans un deuxième temps, nous exposerons les caractéristiques du quartier Fonderie au regard de la sociologie urbaine de l'École de Chicago. Dans un troisième temps, nous aborderons la question de la mixité sociale en mettant en relief les tensions et enjeux qui peuvent survenir dans un territoire donné. Enfin, nous présenterons les dispositifs de soutien scolaire et de FLI, créateurs de ponts entre deux espaces cloisonnés.

1. APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIQUE

Cette étude s'inscrit dans une démarche compréhensive. Il s'agit d'une recherche théorique qui a pour but de modéliser et de suggérer une conception ou un modèle à partir de faits, de pratiques professionnelles ou de l'expérience personnelle des acteurs. Pourtois et Desmet (2007) désignent ces démarches comme des « théories informelles » en recherche qualitative. Il convient également de préciser que Gohier (1998) souligne

11. Ces enfants âgés de six à onze ans rencontraient pour la plupart des difficultés scolaires.

12. Les familles primo-arrivantes sont constituées de parents et d'enfants issus d'un parcours migratoire, et arrivés sur le territoire français sans aucune connaissance de la langue et de la culture françaises.

13. Ce projet de recherche s'inscrit dans le cadre d'une étude postdoctorale pour Holly Many et d'un travail de recherche en ingénierie sociale pour Virginie Leone. Il a été financé par NovaTris (centre de compétences transfrontalières de l'Université de Haute-Alsace) et la FSESJ (Campus Fonderie).

la position de l'Association des chercheurs en sciences de l'éducation (AESCSE, 1993 : 41) comme suit :

Le caractère scientifique d'un savoir nouveau peut être érigé sur le démonstratif (administration de la preuve) ; mais il peut encore être fondé sur sa valeur heuristique, c'est-à-dire le fait qu'il permet l'extension d'une problématique, la constitution d'un champ nouveau d'hypothèses, ou d'investigations possibles à partir des significations engagées.

Dans cette perspective, une étude de Raiche et Noël-Gaudereault (voir 2008 : 3-4) affirme qu'il existe cinq types de recherche théorique : l'étude de pertinence ; l'analyse conceptuelle ; la synthèse des connaissances ; le développement méthodologique ; et l'élaboration d'un modèle, d'une théorie. Notre étude s'inscrit dans cette dernière catégorie¹⁴. Selon Pourtois et Desmet (2007 : 178-183), dans ce genre d'investigation, « la réalité se perçoit et se comprend dans l'expérience directe des choses, dans le contact immédiat avec l'environnement », afin de pouvoir appréhender, interpréter et révéler « le sens singulier qui se dégage des événements dans un contexte particulier ».

Pour réaliser ce dossier, nous nous sommes inspirés de la méthodologie inductive et de l'épistémologie de l'École de Chicago. Cette dernière souligne l'observation participante ainsi que l'« interactionnisme symbolique », qui repose sur le principe selon lequel « les significations sociales¹⁵ doivent être considérées comme produites par les activités interagissantes des acteurs » (voir Joseph et Graffmeyer, 2009 ; Le Breton, 2004 ; Coulon, 2018 : 13). En effet, cette école a donné naissance à la sociologie américaine, dont l'anthropologie, et a constitué le prolongement de la philosophie pragmatique de Charles Peirce, William James et John Dewey (Cometti, 2010 ; Coulon, 2018).

Pour les chercheurs de la première génération de l'École de Chicago comme Robert E. Park et Ernest W. Burgess, les méthodes de recherche en sciences sociales et humaines s'apparentent, dans une moindre mesure, à une forme de journalisme approfondi, qui consiste à rassembler une variété d'opinions, de faits et de données, afin d'étudier un objet et de s'approcher autant que possible de la réalité et de la vérité (Coulon, 2018 ; Poupart, 2011 ; Hofstede et Bollinger, 1992). À cet égard, les sciences humaines ne peuvent se réduire à un instrument de connaissance, mais elles doivent également poursuivre une visée sociale « engagée », « militante » et « détachée » (Coulon, 2018). Ainsi, elles participent aux transformations sociales par des activités interagissantes entre le scientifique, les acteurs et son environnement (voir Poupart, 2011 : 187). À partir de cette philosophie fortement ancrée dans le pragmatisme de William

14. Il s'agit de l'idéal que nous cherchons à atteindre. Il convient de souligner qu'une recherche expérimentale classique (qui s'inscrit généralement dans le positivisme, courant scientifique dominant dans le monde de la recherche), souvent largement acceptée par la communauté scientifique, se caractérise par une structure IMReD (Introduction, méthodes, résultats et discussion).

15. Les significations sociales peuvent être considérées comme « produites par les activités interagissantes des acteurs » (Coulon, 2018 : 13).

James¹⁶, nous avons expérimenté et élaboré des dispositifs de soutien scolaire et de cours de FLI. Pourquoi le choix de l'École de Chicago apparaît-il dans le cadre de cette recherche-action ? La sociologie urbaine de ce courant de pensée privilégie la construction d'un modèle d'analyse permettant de faire converger les données historiques, cartographiques, statistiques et ethnographiques vers la compréhension des interactions sociales sur un territoire donné. En outre, la vision des pères fondateurs de l'École de Chicago¹⁷ consistait à ouvrir l'université sur la ville à travers des relations sociales tissées entre des enseignants-chercheurs, des étudiants et des habitants de la ville (Coulon, 2018). Cette vision puise ses racines dans la philosophie pragmatique¹⁸ de William James, qui défend l'idée selon laquelle « le philosophe est impliqué dans la vie de sa cité, s'intéresse à son environnement, à l'action sociale qui a pour but le changement social » (Coulon, 2018 : 12). Il convient de rappeler que George H. Mead, l'un des pères fondateurs de l'École de Chicago, a créé en 1896 une école élémentaire expérimentale dans l'enceinte même de l'Université de Chicago (Coulon, 2018). Nous avons effectué une expérience similaire à celle réalisée par Mead¹⁹, mais en France, dans un contexte contemporain, et avec pour but d'ouvrir un établissement d'enseignement supérieur dans la ville et de favoriser la mixité sociale.

Dans le cadre de ce projet de recherche, nous avons collaboré avec des étudiants de la faculté²⁰, le personnel éducatif, les habitants et les acteurs du quartier Fonderie²¹. Dans cette optique, le point de vue des protagonistes prime pour appréhender le réel dans son contexte et définir les significations sociales. Nous avons mené des entretiens libres

16. L'École de Chicago s'est développée sur les fondements de la philosophie pragmatique de William James et John Dewey (Cometti, 2011).

17. Les pères fondateurs de cette école sont William Harper, Albin Small, John Dewey et Georges H. Mead, qui l'a rejointe en 1894 (Coulon, 1992).

18. Le pragmatisme a joué un rôle prépondérant à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle dans le développement de la démocratisation de l'éducation, la justice sociale, l'action municipale et les mouvements de réforme sociale (Cometti, 2010).

19. Les objectifs du soutien scolaire consistaient à proposer un accompagnement éducatif aux jeunes scolarisés du quartier Fonderie pour lutter contre l'échec scolaire ainsi que l'illettrisme, et leur permettre de s'approprier les lieux d'un campus afin de pouvoir s'y projeter dans l'avenir. En parallèle, nous avons également proposé un conseil juridique et un accompagnement aux parents pour les aider dans leurs démarches administratives au quotidien. Les cours de FLI visaient deux objectifs : le premier consistait à enseigner la langue et la culture françaises aux habitants primo-arrivants du quartier Fonderie ; le second concernait la création d'un pont entre l'Université et la ville afin de favoriser la mixité sociale.

20. Vingt-cinq étudiants bénévoles ont participé au dispositif du soutien scolaire et douze étudiantes bénévoles ont pris part au dispositif FLI. Ils ont contribué à l'élaboration des dispositifs, accompagné les bénéficiaires et assuré l'animation pédagogique.

21. Pour les dispositifs, nous avons travaillé avec deux directrices d'écoles primaires du quartier, deux travailleuses sociales spécialisées dans l'accompagnement des femmes pour le respect de leurs droits, trois éducatrices spécialisées travaillant auprès de réfugiés (demandeurs d'asile), un doctorant en sciences de l'éducation, le directeur général du laboratoire LISEC de l'Université de Haute-Alsace, une enseignante-chercheuse, une enseignante FLE retraitée, le doyen (Hocine Sadok) et le personnel administratif de la FSESJ. Nous avons accueilli au sein du soutien scolaire 24 enfants scolarisés âgés de 6 à 11 ans ; pour le FLI, nous avons aidé cinq familles primo-arrivantes composées de six adultes et de huit jeunes scolarisés âgés de 6 à 17 ans.

auprès du doyen de la FSESJ, de l'historienne Marie-Claire Vitoux (spécialiste du quartier Fonderie), d'un commerçant dont la famille habite le quartier depuis plusieurs générations, et d'une chargée de mission de l'Agence de la participation citoyenne affectée au secteur Fonderie. Ces entretiens nous ont permis de comprendre l'histoire ainsi que la construction sociodémographique du quartier, et aussi d'appréhender les dynamiques actuelles du territoire. En outre, nous avons organisé un groupe de discussion dont nous avons interrogé les parents et les enfants qui ont bénéficié du service du soutien scolaire. Un questionnaire de satisfaction leur a également été soumis. Ensuite, nous avons réalisé cinq réunions collectives avec les étudiants bénévoles et les différents acteurs de l'université impliqués dans le projet (enseignants, chercheurs, etc.). Celles-ci se sont déroulées en trois phases : une étape de coconstruction des dispositifs, un bilan intermédiaire et un bilan final. À travers des comptes rendus de réunions, nous avons recueilli des retours d'expérience, des témoignages, des pistes de réflexion, des propositions et des préconisations qui ont servi comme matériaux de recherche. Cependant, la crise sanitaire de mars 2020 résultant de la pandémie de COVID-19 a brusquement interrompu les dispositifs au cours de l'année. Nous n'avons alors pas pu collecter de données auprès des familles primo-arrivantes qui ont participé au dispositif FLI.

2. LE QUARTIER FONDERIE SELON LA SOCIOLOGIE URBAINE DE L'ÉCOLE DE CHICAGO

Selon les chercheurs de l'École de Chicago, « la territorialité est inhérente aux activités humaines » (Joseph et Grafmeyer, 2009 : 14-16). Pour comprendre le quartier Fonderie dans lequel la FSESJ est implantée, il est important de noter que toute ville, tout territoire possède une âme, une identité et une nomenclature (Joseph et Grafmeyer, 2009). À cet effet, il existe alors une sociabilité type associée à un territoire : celle-ci se manifeste par un caractère ou une mentalité, et elle permet d'identifier l'état d'esprit des habitants. Appréhender les comportements, les formes d'organisation sociale ainsi que les rapports entretenus entre les habitants et les espaces permet de percevoir le mode de fonctionnement d'un territoire (Joseph et Grafmeyer, 2009). Dans ce type de recherche, il est intéressant de mettre en évidence l'histoire du territoire, afin d'illustrer ses échecs, son processus d'uniformisation, ses forces, ses faiblesses, ses crispations et ses fixations (voir Joseph et Grafmeyer, 2009 : 22). Il convient alors de commencer par présenter de manière succincte l'histoire et la sociologie du quartier Fonderie.

Il est important de rappeler que ce quartier a joué un rôle cardinal dans le développement industriel et métallurgique de Mulhouse au début du XIX^e siècle, du fait de l'installation de la SACM (Société alsacienne de construction mécanique) en 1826²². Selon Vitoux (voir 2007 : 5), cette usine a formé des hommes et des femmes tout en créant une élite au sein de la classe ouvrière. Son rayonnement s'est étendu dans le monde grâce à la fabrication des locomotives dénommées « Napoléon », du moteur diesel MGO et des pièces pour la marine, la télévision et le nucléaire. Cet apport a marqué un développement économique et démographique fulgurant de la ville de

22. Sous l'impulsion de l'entrepreneur mulhousien André Koechlin. Forcopar, *op. cit.*

Figure 1 : Cartographies de l'Alsace et du quartier Fonderie de Mulhouse



Source: RTL, « Braquage au cocktail molotov dimanche à Mulhouse », [en ligne], <www.rtl.fr/actu/justice-faits-divers/braquage-aucocktail-molotov-dimanche-a-mulhouse-765577822>, consulté le 9 avril 2019.

Mulhouse dès le début de la révolution industrielle. Ainsi, sa population est passée de 8 000 habitants en 1800 à dix fois plus au siècle suivant (Vitoux, 2007).

Vitoux (2007) ajoute que le quartier Fonderie s'est construit à même plusieurs vagues successives d'immigration. La première datait de la seconde moitié du XVIII^e siècle : elle était composée de populations issues des campagnes paupérisées du pays de Bade²³ et de Suisse qui cherchaient du travail. La deuxième vague a eu lieu à partir des années 1880 et était constituée d'Italiens spécialisés dans la briqueterie et la tuilerie. Ils ont participé à la construction en brique de bâtiments et d'usines de la ville. Pendant l'entre-deux-guerres, la troisième vague s'est composée de Polonais connus pour leurs compétences minières. Ils ont contribué à l'essor de l'industrie minière dans le Bassin potassique mulhousien. Après la Seconde Guerre mondiale, entre les années 1950 et 1960, a eu lieu l'immigration de l'Afrique du Nord (les Maghrébins). Contrairement aux vagues précédentes, cette main-d'œuvre n'était pas qualifiée et a remplacé progressivement les ouvriers des générations antérieures. Un boucher du quartier nous a raconté en entretien que :

C'est de la main-d'œuvre non qualifiée. Ils [ces immigrés] vont progressivement remplacer les ouvriers historiques de base de l'industrie mulhousienne tout en favorisant leur promotion sociale et en les remplaçant dans les emplois non qualifiés. Il y a une présence maghrébine et turque à la SACM, usine du quartier Fonderie. C'est très drôle d'ailleurs — il y avait une intégration par le travail et un immigré pouvait parler l'alsacien avec un accent du Maghreb (Entretien avec C.).

23. Le pays de Bade est une région géographique et historique du sud-ouest de l'Allemagne.

Puis, dans les années 1980, les Kurdes et les Turcs se sont succédé. Lors d'un entretien, un commerçant du quartier Fonderie nous a expliqué que « les Turcs, par contre, ils se sont montés en entreprise, un peu comme les Italiens. C'est un peuple de bâtisseurs ». Ensuite, dans les années 2000, une dernière vague a marqué le quartier avec l'arrivée des populations de l'Europe de l'Est, notamment les Roms²⁴. Il est indéniable que le quartier Fonderie a toujours représenté un territoire multiethnique et multiculturel. Ce même constat est valable pour la ville de Mulhouse. À cet égard, Vitoux a précisé que « Mulhouse emblématise, exemplifie, la réalité démographique française. Nous sommes tous des immigrés. Il y a eu les Romains, les Huns, les Visigoths, les Ostrogoths, etc.²⁵ ».

Pour Vitoux, Mulhouse n'existerait pas sans l'arrivée de ces différentes vagues migratoires. Celle-ci souligne que « s'il y a une zone où tous les peuples lui sont passés dessus, c'est bien la plaine d'Alsace²⁶ ». Les immigrés issus de ces vagues permanentes se sont progressivement intégrés à l'ensemble du territoire alsacien. Il est intéressant de noter que le travail, les mariages, l'école et la citoyenneté ont constitué les mécanismes d'intégration qui ont favorisé la mixité sociale sur ce territoire. Pourtant, les problématiques du « vivre entre soi » se sont modifiées depuis les années 1980, du fait de la désindustrialisation et du chômage de masse qui en ont découlé²⁷. L'historienne Vitoux a étayé en ajoutant que « le monde du travail était un outil d'intégration et [que] c'est évident que la crise industrielle et que le chômage ont brisé un des outils d'intégration. Il y avait l'école, il y avait le vote et puis surtout il y avait le travail. C'est clair que là, on a perdu un outil d'intégration extraordinaire. » En conséquence, la misère a augmenté dans la plupart des quartiers de Mulhouse, notamment dans celui de la Fonderie, à cause de la fermeture de l'usine SACM en 1986. Selon Vitoux, « ce quartier [aujourd'hui] est à ce point pauvre, qu'il accueille le pauvre des pauvres, c'est-à-dire les primo-arrivants²⁸ ». Elle a souligné que les ouvriers, les habitants du quartier et même les Mulhousiens ont ressenti de l'angoisse et de la tristesse face à la destruction quasi complète d'une partie du site industriel après la fermeture de la SACM (voir Vitoux, 2007 : 10). En conséquence, l'ambiance et la vie de quartier ont été fortement affectées tant sur le plan social qu'économique, comme l'a relaté l'historienne à travers un extrait du journal de l'Alsace en 1992 (Vitoux, 2007 : 10) :

Deux sentiments s'affrontent. Une sensation d'harmonie verdoyante du côté de la rue de Zillisheim et une impression de zone sinistrée, vers la place Kléber et l'entrée de la SACM. Un vétéran du quartier ajoute : « Une partie de la vie a aussi disparu avec les commerces.

24. Les Roms constituent des ethnies nomades originaires de l'Inde du Nord qui sont généralement présentes en Europe de l'Est.

25. Extrait entretien semi-directif avec l'historienne Marie Claire Vitoux.

26. *Ibid.*

27. Ce chômage a particulièrement affecté les ouvriers non qualifiés issus de l'immigration.

28. Extrait d'entretien semi-directif avec l'historienne Marie-Claire Vitoux. Le dispositif FLI a eu pour objectif d'accompagner ces personnes primo-arrivantes et de favoriser leur intégration et insertion sociale dans la ville par l'apprentissage de la langue et de la culture françaises.

Je me souviens qu'à l'époque il y avait six boulangers et autant de boucheries. On trouvait de tout dans le quartier, des hameçons pour la pêche aux épingles à nourrice.

Le quartier Fonderie a alors connu une déstructuration et une désorganisation. Il a perdu son âme et son identité socioculturelle. En outre, la mixité sociale a subi des répercussions particulièrement sévères, car les facteurs d'intégration comme l'usine (lieu de travail) ou les petits commerces (lieu de vie et de rencontre) se sont graduellement étiolés. Cette dégradation a perduré jusqu'au jour où les personnalités politiques, les anciens ouvriers ainsi que les acteurs de l'Université de Haute-Alsace²⁹ ont décidé de réhabiliter une partie du site industriel de la SACM en faculté des sciences économiques, sociales et juridiques. Ainsi, en 2007, cette faculté a été inaugurée dans un contexte d'augmentation du chômage, de déstructuration et de dénatura-tion du territoire, mais aussi grâce à une volonté politique de ces acteurs de redynamiser la vie du quartier et son économie par l'éducation et l'emploi.

Comme la ville de Mulhouse s'avérait en déclin par rapport à son industrie, elle était contrainte de rebondir pour relancer l'activité économique et l'emploi sur l'ensemble de ses territoires, notamment dans le secteur Fonderie. Ainsi, en 1993, la ZAC³⁰ de la Fonderie³¹ a été créée. Le journal *Le Monde* précise que « la ville, propriétaire de la totalité du site, cherche à créer là un village d'entreprises, une manière de ne pas gommer le passé industriel de ce quartier en gestation »³². Est-ce que la création d'une faculté et d'un village d'entreprises (du secteur tertiaire) a suffi à réanimer ce territoire, et à insuffler de nouveau les valeurs et forces grâce auxquelles celui-ci s'est érigé par le passé ? Ces nouvelles instances ont-elles vraiment pu remplacer la SACM, moteur économique et social du quartier Fonderie, et véritable pilier unificateur, en favorisant la mixité sociale ? Nous tenterons de répondre à ces interrogations dans les prochaines sections de ce dossier.

3. ENTRE TERRITOIRE ET FRONTIÈRES : LA QUESTION DE LA MIXITÉ SOCIALE

Lors d'un entretien avec le doyen de la FSESJ, Hocine Sadok nous a fait part du constat selon lequel l'établissement se trouverait dans une « bulle ». Par ce terme, il entend que la faculté se tiendrait en marge du quartier. En effet, rares sont les interactions entre le personnel de l'université, les étudiants et les habitants du quartier Fonderie, malgré les efforts déployés par les politiques de la ville pour redynamiser ce territoire. Or, qu'est-ce qu'un territoire ? Le *Dictionnaire historique de la langue française*³³ indique que le mot « territoire » désigne une « étendue sur laquelle vit un groupe humain ». Par ailleurs,

29. La FSESJ est une entité de l'Université de Haute-Alsace.

30. ZAC : zone d'aménagement concerté. Il s'agit d'une zone à l'intérieur de laquelle une collectivité territoriale ou un établissement public décide d'intervenir pour construire des logements, offrir des activités de production ou des services et des équipements collectifs.

31. Le 27 mai 1991, le conseil municipal a délibéré pour créer la ZAC de la Fonderie.

32. Journal *Le Monde*, URL : consulté le 10 avril 2019 sur www.lemonde.fr/planete/article/2007/11/17/mulhouse-veut-reconquerir-ses-friches-industrielles_979574_3244.html

33. Alain Rey (éd.) (2022), *Dictionnaire historique de la langue française*, « territoire ».

le *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1875) de Pierre Larousse précise que le territoire est généralement soumis à une autorité ou à une juridiction. Selon Bouquet *et al.* (2007 : 2-3), « la question du territoire devient centrale et s'est progressivement imposée comme un nouveau paradigme de l'action sociale, en lien avec les idées de démocratie locale, de solidarité, de proximité et de développement local ». Les premiers chercheurs de l'École de Chicago, « fascinés par le comportement de l'homme dans son nouveau milieu urbain », considéraient le territoire comme un immense laboratoire social (Joseph et Grafmeyer, 2009 : 13). L'École de Chicago met « l'accent sur la territorialisation des processus sociaux, territorialisation que la recherche urbaine a longtemps occultée, sauf dans ses dimensions de sociologie politique » (Joseph et Grafmeyer, 2009 : 14). En effet, le but est de décrire et de comprendre les mutations sociales et culturelles qui s'opèrent au sein d'un espace géographique donné. Le territoire est alors « pensé comme société, comme culture et, finalement, comme un état d'esprit » (Joseph et Grafmeyer, 2009 : 16). Ainsi, Frémont *et al.* (1984) précisent qu'un territoire est constitué de quatre espaces : l'espace concret ; l'espace vécu ; l'espace-temps ; et l'espace socioéconomique. Le premier, l'espace concret, relève de la géophysique (climat, géologie, etc.). Le deuxième, l'espace vécu, est la composante identitaire d'une personne par rapport au territoire auquel elle appartient. Dans ce concept apparaissent les notions d'appropriation du territoire et d'identité sociale. Le troisième, l'espace-temps, implique la notion de temporalité. À cet égard, Michel Marié (1986 : 314-315) souligne que « l'espace a besoin de l'épaisseur du temps et de répétitions silencieuses, de maturation lente, du travail de l'imaginaire social et de la norme, pour exister comme territoire ». Enfin, le quatrième, l'espace socioéconomique, se présente comme un espace administratif dans lequel les habitants et les acteurs du quartier sont en relation. Tous ces éléments démontrent que le quartier Fonderie forme un territoire dans lequel se superposent différentes notions d'espace, en tenant compte de son historicité, de son identité, de son emplacement géographique ainsi que de son activité économique et sociale. Les transformations et les évolutions qui se sont opérées au fil du temps dans le quartier ont contribué à développer son tissu social et sa dynamique territoriale. Cependant, la disparition de la SACM ainsi que la réorganisation du territoire par l'installation d'une faculté et d'un village d'entreprises spécialisées dans le tertiaire ont marqué une nouvelle ère. Apparaît alors un nouveau phénomène sur ce territoire, celui de la frontière. Ainsi, l'époque à laquelle la SACM rythmait la vie du quartier paraît lointaine. Aujourd'hui, le mot largement employé aussi bien par des usagers de la faculté que par des acteurs du quartier Fonderie est celui de « frontière ». Néanmoins, les personnes interrogées lors de nos enquêtes n'ont pas toutes utilisé le terme de « frontière » à proprement parler : des notions comme « bulle » ou « ségrégation sociospatiale » ont été évoquées. En effet, une frontière, tout comme un territoire, se construit en fonction de facteurs sociologiques, géographiques, culturels et psychologiques (Fischer, 1997 ; Joseph et Grafmeyer, 2009). Decroly (cité dans Renard, 1992 : 168) précise que « la frontière est une ligne de rupture » : elle limite les espaces et possède « une fonction de filtrage, de sélection ». Pour Raffestin (1975 : 278), la frontière

peut avoir « différents effets, directs ou indirects », autrement dit, elle « peut être séparatrice ou disjonctrice ou encore créatrice de comportements spécifiques ». Ainsi, selon Simmel³⁴ (cité dans Paquot, 2012 : 1-2), la frontière « n'est pas un fait spatial avec des conséquences sociologiques, mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale ». Par conséquent, la notion même de frontière géographique est remise en cause. Ce n'est pas l'espace, le territoire qui est frontière, mais ce sont les individus qui y vivent qui la constituent. Cette métaphore peut s'appliquer à la problématique du quartier Fonderie, qui se voit scindé en deux. En effet, deux mondes se côtoient et s'ignorent : les usagers de la faculté et les habitants du quartier. Ce phénomène a été observé par les chercheurs de l'École de Chicago. Ceux-ci affirment que tout phénomène d'urbanisation d'un territoire entraîne une hétérogénéité marquée par une différenciation des personnes et des classes sociales, de même que par l'établissement systématique de *frontières humaines* (Joseph et Grafmeyer, 2009). Ainsi, chaque individu peut incarner ses propres frontières par sa culture, son habitus, son genre, etc. Pourtant, la frontière n'est pas hermétique. À cet égard, Vitoux et Kammerer (voir 2004 : 521-530) soulignent que « les frontières [...] n'offrent cependant jamais un caractère d'étanchéité : ce sont plutôt des eaux territoriales ». Pour Simmel (1988 : 85-86), « toute frontière est un événement psychique ». À titre d'illustration, l'auteur utilise la métaphore d'un pont qui relie deux espaces opposés, puis celle de la porte qui permet de passer de l'intérieur à l'extérieur :

L'homme est l'être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé — il nous faut d'abord concevoir en esprit comme une séparation l'existence indifférente de deux rives, pour les relier par un pont. Et l'homme est tout autant l'être-frontière qui n'a pas de frontière. La clôture de sa vie domestique par le moyen de la porte signifie bien qu'il détache ainsi un morceau de l'unité ininterrompue de l'être naturel. Mais de même que la limitation informe prend figure, de même notre état limité trouve-t-il sens et dignité avec ce que matérialise la mobilité de la porte : c'est-à-dire avec la possibilité de briser cette limitation à tout instant pour gagner la liberté (Simmel, 1988, cité dans Paquot, 2012 : 24-25).

En conséquence, il est possible de créer des connexions entre les individus partageant un même espace malgré les différences socioculturelles qui les séparent. Ce constat constitue l'enjeu de la mixité sociale. Il est intéressant de distinguer « la mixité voulue et la mixité imposée » (Conseil de développement de l'Eurométropole de Strasbourg, 2019 : 10). Ainsi, Blanc (2012) est parvenu à la même constatation que celle que nous avons émise à propos du quartier Fonderie : le quartier se trouve entre mixité sociale et absence d'interaction. Il souligne que « contrairement au présupposé implicite de la mixité sociale, le rapprochement physique (ou spatial) n'implique pas automatiquement un développement des échanges (ou des liens) sociaux » (Blanc, 2012 : 2). Comment pouvons-nous expliquer ce phénomène ? Par le fait que les individus tendent naturellement à se rapprocher de ceux qui leur ressemblent. Une communauté

34. Georg Simmel est un sociologue allemand qui a inspiré l'École de Chicago.

illustre parfaitement ce constat : « il existe des liens sociaux forts entre les individus qui se réunissent dans [...] un groupe parce qu'ils ont des affinités » (Conseil de développement de l'Eurométropole de Strasbourg, 2019 : 10).

Pour Blanc (2012), les intentions premières des politiques publiques, qui consistent à mélanger les populations d'origines étrangères, semblent honorables. Cependant, elles ignorent qu'« un certain nombre d'étrangers souhaitent vivre avec des compatriotes et non au milieu d'une population dont ils ignorent la langue et la culture. Les disperser revient à les isoler et à renforcer leur marginalisation ». Blanc approfondit ce constat en précisant que les défenseurs de la mixité sociale « dénoncent sans beaucoup de nuances un coupable tout trouvé : les communautés et le "communautarisme". Si la critique des communautés refermées sur elles-mêmes se justifie pleinement, des communautés "ouvertes" peuvent permettre de trouver une issue à l'injonction paradoxale de la mixité sociale » (*ibid.* : 13).

La loi d'orientation pour la ville de 1991, surnommée « loi anti-ghetto », ainsi que les suivantes imposent leur vision de la mixité sociale. Ces lois visent « la réduction de la ségrégation comme une préoccupation majeure de la planification urbaine. Mais les objectifs sont rarement atteints et les résultats obtenus s'avèrent décevants » (cité dans Blanc, 2012 : 6). Selon Blanc (2012 : 6), « la mixité sociale reste un idéal bien lointain ». Il ajoute que « la forme urbaine n'a pas d'influence mécanique sur les pratiques des habitants et [qu']il est risqué de faire d'elle un levier de l'ingénierie sociale » (Blanc, 2012 : 8). Ces remarques sont d'autant plus pertinentes qu'en France, les législateurs ont pensé la mixité sociale à partir d'un modèle universel (identique pour tous) fondé sur l'assimilation. Nous entendons par ce concept « l'abandon de tout élément de la culture originelle de l'étranger qui doit se fondre dans la communauté d'adoption » (Fischer, 1997 : 72-73). Ainsi, les chercheurs de l'École de Chicago, entre autres Robert E. Park, rejettent « l'hypothèse, communément admise, selon laquelle l'unité nationale exige une homogénéité ethnique » (Coulon, 2018 : 40). À contre-courant de cette pensée, ils ajoutent que l'intégration constitue « un processus au cours duquel des groupes d'individus participent activement au fonctionnement de la société tout en conservant leurs particularités » (Coulon, 2018 : 40). Deux visions sociétales s'opposent. L'une se fonde sur l'assimilation et se révèle prisée par la plupart des politiques et des élites françaises, tandis que l'autre tend vers l'intégration et représente un modèle préconisé par des penseurs anglo-saxons.

Cela nous permet alors de comprendre les raisons des échecs multiples des politiques sociales en France en matière de mixité sociale. En effet, celles-ci se montrent favorables à une mixité sociale annihilant toute forme de communautarisme. Pourtant, Blanc (2012 : 2) démontre que les individus ont naturellement tendance à se rapprocher de leurs pairs. En outre, l'auteur précise que « la cohabitation forcée de groupes qui ne la souhaitent pas conduit habituellement à l'évitement et à l'exacerbation des conflits ». *In fine*, alors que les politiques françaises pensent créer de la mixité sociale, elles ne font qu'amplifier des tensions communautaires et creuser davantage les inégalités sociales. Nous avons alors repensé la mixité sociale à partir du modèle intégrationniste de l'École de Chicago.

4. L'EXPÉRIENCE DU SOUTIEN SCOLAIRE ET DU FLI : UN PONT CRÉÉ ENTRE DEUX ESPACES CLOISONNÉS

En janvier 2019, un événement insolite s'est déroulé à la FSESJ de Mulhouse. Sous les regards étonnés des agents de sécurité, des parents accompagnés d'une ribambelle d'enfants ont déambulé dans les allées de l'établissement. Ils ont essayé de suivre les indications communiquées par les affiches collées sur les murs. Curieux et intrigués, les quelques étudiants et professeurs présents au sein de l'institution s'interrogeaient sur cette surprenante situation. Il fallait traverser un vaste couloir puis monter au premier étage dans un ascenseur paré de verres pour arriver dans la salle RG 121, où se déroulait le fait divers. Nous nous retrouvions alors dans une immense fourmilière grouillante d'étudiants et de familles. Tout le monde semblait à la fois perdu et content face à cette nouvelle rencontre. Le 7 janvier 2019 a eu lieu l'ouverture officielle du soutien scolaire de la FSESJ. Les bénéficiaires étaient des habitants du quartier de la Fonderie. Cette expérience a été réitérée lors de la rentrée de septembre 2020, mais un nouveau dispositif dénommé « FLI Fonderie » a été ajouté. Celui-ci a permis aux familles primo-arrivantes du quartier de profiter des cours de FLI donnés par des étudiants de l'Université de Haute-Alsace. Cette expérimentation s'est ainsi inscrite dans une logique de solidarité intergénérationnelle, d'interculturalité et d'expansion socioéconomique du territoire. Elle a poursuivi un double objectif : d'une part, prévenir l'échec scolaire et favoriser la mixité sociale ; d'autre part, encourager l'intégration des publics allophones dans la culture française ainsi que leur insertion socioprofessionnelle, et favoriser le développement des compétences psycholinguistiques et transculturelles des étudiants de l'Université de Haute-Alsace. À la faveur de ces projets de soutien scolaire et de FLI, les jeunes adultes étudiant à l'université ont bénéficié de la possibilité de développer des compétences, et de valider une expérience professionnelle qui leur permettra de mieux s'insérer sur le marché du travail après l'obtention de leur diplôme. En outre, un pont s'est créé entre la FSESJ et le quartier Fonderie. Pour la première fois, des habitants relevant d'un quartier prioritaire de la politique de la ville pouvaient visiter et s'approprier un lieu de savoir, puis côtoyer le personnel et les usagers qui s'y trouvaient. Cet extrait d'entretien effectué auprès d'un parent d'élève qui a profité du soutien scolaire nous le démontre : « C'est la fierté du quartier le soutien scolaire, avant on n'osait pas venir à l'université. Ils s'intéressent à nous. » Sans cette expérience, certaines étudiantes participant au projet FLI n'auraient probablement jamais pu intégrer un environnement culturel différent du leur et partager des moments conviviaux avec des personnes primo-arrivantes en France, comme en témoignent ces deux étudiantes bénévoles : « Nous avons été invitées chez une famille après une séance de FLI. Elle [une mère de famille] nous a servi du thé. Puis les enfants et le papa sont arrivés. »

Ainsi, la FSESJ, lieu de *savoir* sanctuarisé, élitiste et réservé habituellement à un public d'apprenants, d'experts et d'impétrants, a accueilli en son sein un nouveau type de population constituée de non-initiés ainsi que de petites gens issues de classes populaires, modestes et défavorisées. Grâce à ces dispositifs socioéducatifs, les deux espaces

jadis cloisonnés que constituent le quartier et l'université ont pu se rapprocher pour favoriser des liens sociaux et la mixité sociale. Les extraits d'entretiens avec les parents, les élèves (habitants du quartier) et les étudiants nous permettent de comprendre les effets positifs de cette expérimentation. Pour rappel, celle-ci visait quatre objectifs opérationnels : ouvrir la faculté aux habitants, favoriser l'accessibilité et l'utilisation d'une enceinte universitaire aux élèves du quartier et permettre aux étudiants de l'université d'avoir une première expérience professionnelle.

L'analyse des données nous a révélé que ces principaux objectifs ont été atteints. En effet, pour ce qui est de l'ouverture de la faculté aux habitants du quartier Fonderie, l'un des parents d'élèves interrogés à ce sujet souligne qu'il est « positif que l'Université propose un soutien scolaire » aux jeunes du quartier, et un autre précise que cette proximité présente un certain avantage du fait que « c'est à côté de là où on habite ». Ces extraits de verbatim nous montrent que l'ouverture de la faculté sur le quartier est perçue de manière positive par les habitants. Par ailleurs, il est important de rappeler que les pionniers de l'École de Chicago prônent l'ouverture de l'université sur la ville, dans l'optique d'impliquer le chercheur dans la vie de sa cité et de tisser des relations sociales entre des universitaires et des habitants de la ville (Coulon, 2018). En ce sens, le soutien scolaire permet cette ouverture sur le quartier Fonderie et facilite également des rencontres et des échanges interculturels, et donc la mixité sociale.

En ce qui concerne la lutte contre l'échec scolaire et l'illettrisme, un parent nous a confié que les résultats scolaires de son enfant se sont nettement améliorés depuis que celui-ci a intégré le dispositif de soutien scolaire, comme nous le montre cet extrait d'entretien : « moi j'ai parlé avec sa maîtresse, elle m'a dit qu'il y a du progrès dans les maths et le français ». Par ailleurs, un élève nous confirme l'effet bénéfique du dispositif sur son apprentissage : « moi, ce que j'ai aimé, c'est quand vous nous avez appris à lire ». Comme le veut l'École de Chicago, l'implication des chercheurs dans la vie de la cité doit favoriser sa transformation sociale. L'amélioration des résultats scolaires des élèves grâce au dispositif de soutien scolaire en est un exemple.

Pour ce qui est de l'accessibilité et de l'utilisation de l'espace universitaire, deux élèves nous ont fait part de leur expérience au sein du dispositif. Le premier a indiqué qu'elle lui a permis de découvrir les lieux (« ça m'a permis aussi de visiter l'université ») et le second reconnaît l'esthétisme de l'architecture de la FSESJ, tout en soulignant que c'est un endroit propice au travail : « c'est une belle université, on travaille bien, on est sérieux ». À cela, un parent ajoute : « c'est vrai que c'est beaucoup mieux, car j'en ai fait pas mal de centres pour l'aide aux devoirs et ce qui est bien, c'est que c'est individuel. Donc c'est plus facile déjà pour les enfants. Ils se concentrent mieux puisqu'ils sont seuls. » D'autres élèves qui ont participé à l'entretien nous ont fait part de leur satisfaction des conditions de travail et d'apprentissage plus sereines à la faculté que dans leur foyer, comme nous le montrent ces extraits d'entretien : « Dans cette université, j'aime bien venir. Ici, c'est bien de faire les devoirs parce qu'avant, quand on fait à la maison, il y en a qui dérange à la maison » ; « Je suis d'accord avec S., car des fois à la maison, il y a des choses qui dérangent, les voisins par exemple. Alors qu'ici, c'est individuel, on

est dérangé par personne et puis on travaille bien. » Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, les chercheurs de l'École de Chicago précisent que les mutations sociales s'opèrent au sein d'un espace géographique (Joseph et Grafmeyer, 2009). Ainsi, la création d'un espace accessible aux habitants du quartier favorise d'une part la perméabilité des frontières et d'autre part, la rencontre entre des publics qui se côtoyaient, mais s'ignoraient. Un espace concret a été créé pour faciliter la mixité sociale, comme le soulignent Frémont *et al.* (1984) sur le processus de territorialisation des quatre espaces d'un territoire : concret, vécu, temporel et socioéconomique.

Pour le dernier point soulevé, l'expérimentation des dispositifs de soutien scolaire et de FLI a permis aux étudiants d'acquérir une première expérience professionnelle dans le champ de l'éducation et de l'accompagnement socioéducatif. Une étudiante bénévole s'exprime à ce sujet de la manière qui suit :

« c'était une très très belle expérience. Je n'avais jamais fait de soutien scolaire avant. À la fac, c'est que de la théorie et là, avec les enfants, ça aide à savoir si on veut vraiment enseigner. En tout cas, moi ça m'a beaucoup aidée. Je me vois très bien continuer et approfondir encore plus. Le soutien scolaire c'est qu'une idée, ce n'est pas comme être une enseignante, mais ça aide bien. Je suis très contente d'avoir fait le soutien scolaire. Franchement, je suis très contente. »

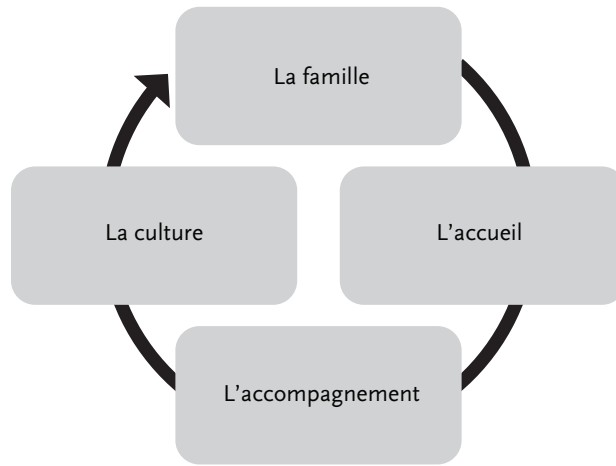
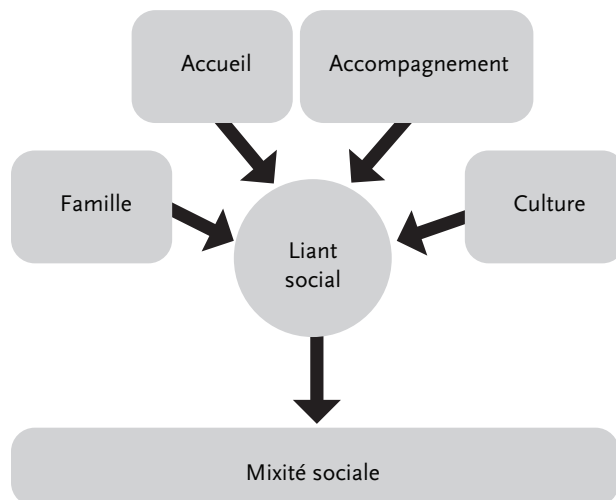
L'École de Chicago met en valeur l'« interactionnisme symbolique », principe selon lequel les significations sociales constituent le corollaire des activités produites entre les acteurs (voir Joseph et Graffmeyer, 2009 ; Le Breton, 2004 ; Coulon, 2018 : 13). Ainsi, les interactions entre étudiants et habitants du quartier ont contribué au développement des compétences des uns et au progrès des autres.

2.1 Modèle heuristique

Les résultats de nos enquêtes, de nos réflexions, de nos échanges ainsi que de l'analyse de nos matériaux nous ont amenés à modéliser une approche intégrative de la mixité sociale, qui tient compte de facteurs comme la famille, l'accueil, l'accompagnement et la culture.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, la mixité sociale n'est pas nécessairement évidente, un constat que les chercheurs de l'École de Chicago ont démontré. Les individus ont tendance à préférer l'homogénéité à l'hétérogénéité (Joseph et Grafmeyer, 2009), particulièrement dans des cultures collectivistes³⁵ comme la France (Hofstede et Bollinger, 1992). Cela s'explique par le fait que les individus se rapprochent naturellement de ceux qui leur ressemblent afin d'éviter que des conflits et

35. Dans leurs travaux, Hofstede et Bollinger (1992) définissent la culture collectiviste comme une culture au sein de laquelle le groupe social est plus important que l'individu. Elle s'oppose à la culture individualiste, dans laquelle l'individu prime le groupe social. Les cultures latines s'avèrent généralement collectivistes, tandis que les cultures anglo-saxonnes, nordiques et germaniques tendent à se montrer individualistes.

Figure 2 : Facteurs de mixité sociale**Figure 3 : Modèle de mixité sociale FAAC (famille, accueil, accompagnement et culture)**

des dissonances cognitives³⁶ entachent leurs rapports sociaux. Cependant, les récents travaux de Meyer (2021) en management interculturel montrent que dans un contexte multiculturel, il est possible de contourner ces dissonances, voire de les réduire, en adoptant une approche individualisée et intégrative. L'auteure souligne également que

36. En psychologie sociale, la dissonance cognitive se définit comme un état de tension désagréable chez une personne qui se retrouve confrontée à des idées, des opinions, des croyances et des comportements incompatibles avec son système de croyances (Fischer, 1997).

dans ce genre de contexte, la communication doit être claire, précise et directe, afin d'éviter toute ambiguïté. Nous avons procédé de cette manière pour l'élaboration des deux dispositifs. En effet, nous avons privilégié un style de communication direct, impliquant des échanges libres et réciproques, ainsi qu'un accompagnement individualisé pour chaque bénéficiaire. En outre, le noyau d'accompagnants bénévoles et d'acteurs était constitué de personnes d'origines ethniques diverses. Ce facteur a été déterminant dans la qualité des relations entretenues entre les bénévoles et les bénéficiaires, comme en fait foi cet extrait d'entretien :

« Par exemple, le fait d'être différent, ça ouvre des perspectives. Du moment que je [leur] ai dit que j'avais des origines étrangères, ça les a mis à l'aise. Le fait d'afficher des origines décomplexé la situation d'apprentissage et met à l'aise les apprenants. Sanon, par exemple, m'a montré des photos de sa famille quand je lui ai parlé de mes origines italiennes » (étudiante bénévole FLI).

Il s'agit du *liant social*, un concept que nous définissons comme un groupe hétérogène d'individus servant de catalyseurs afin de créer de la mixité sociale au sein d'une population, dans un territoire donné. Pour cela, nous nous sommes inspirés des sciences naturelles, en nous basant sur le principe selon lequel l'utilisation d'un catalyseur permet de faciliter la réaction de deux éléments dont les propriétés physiques ou chimiques s'opposent. En fonction de ce principe, nous avons pensé ces deux dispositifs qui permettent de créer un pont entre les habitants du quartier Fonderie et les usagers de la FSESJ. Néanmoins, pour parvenir à ce résultat et ainsi réussir l'expérience, la présence de *catalyseurs* ou de *liants sociaux* ne suffit pas. Il est également important de créer un environnement capacitant³⁷ dans lequel sont agrégés des facilitateurs tels que la famille, l'accueil, l'accompagnement et la culture (FAAC).

Qu'entendons-nous alors par famille, accueil, accompagnement et culture ? Premièrement, la famille est imprégnée d'une culture qui lui est propre et qui est dotée d'un capital incorporé non objectivable transmis de manière inconsciente (Many, 2021). Selon les chercheurs de l'École de Chicago, celle-ci constitue un vecteur d'intégration sociale (Joseph et Grafmeyer, 2009). Pour ceux-ci, la stabilité d'une famille en matière d'organisation sociale se construit à partir d'un processus qui implique l'éducation, l'entraide, la culture et la langue nationale. Ainsi, tout au long de l'expérience, en amont et en aval, nous avons été en contact permanent avec les familles, afin de tisser des liens de confiance et de consolider ce processus.

Deuxièmement, l'accueil est nécessaire pour créer un environnement propice à la rencontre, à la collaboration et à la participation au travail. Par exemple, un goûter ou un repas convivial favorise la discussion et les échanges. Cela constitue un atout non négligeable pour la rencontre interculturelle. Ainsi, au début de chaque séance du soutien scolaire et du FLI, les parents, les enfants et les familles primo-arrivantes du

37. Falzon (2013 : 3) définit l'environnement capacitant comme un « ensemble de fonctionnements réellement accessibles à un sujet prenant en compte les différences individuelles (âge, genre, culture) et qui compense les déficiences individuelles liées au vieillissement, aux maladies et incapacités ».

quartier sont invités à ce rituel d'accueil destiné à briser la glace, auquel participent également les usagers et les étudiants de la faculté. Selon Park³⁸, les échanges contribuent au partage d'expériences, d'histoires et de sentiments (Coulon, 2018). Par là même, les contacts se multiplient et gagnent en intimité, les différences entre les groupes s'estompent et les valeurs respectives se mélangent, pour s'intégrer dans une vie culturelle commune (Coulon, 2018). Nous avons adopté cet état d'esprit pour créer un sas d'accueil permettant de faciliter les rencontres et les échanges.

Troisièmement, l'accompagnement implique une démarche *côte à côte* par laquelle chacun apprend de l'autre et progresse simultanément (Chalmel et Many, 2020). Il s'agit du principe de la réciprocité (Labelle, 1999). Sans cette réciprocité entre les parties prenantes, il est impossible de parler d'accompagnement. Durant l'expérimentation, nous avons pris régulièrement des nouvelles des familles. Nous leur avons également proposé des entretiens et des visites afin de discuter d'éventuels besoins auxquels nous pourrions répondre. Par ce biais, nous avons développé ce que l'École de Chicago désigne comme un ordre relationnel et moral entre les individus basé sur la communication (Joseph et Grafmeyer, 2009)³⁹.

Quatrièmement, selon Hofstede (2010 : 16), la culture se définit « comme étant un ensemble de façons de penser, de ressentir, d'agir, qui se construisent avec le temps à partir de règles non écrites du jeu social ». Selon l'auteur, « la culture n'est pas innée, elle s'acquiert » (2010 : 16). Pour les chercheurs de l'École de Chicago, il s'agit d'un processus par lequel la personne devient partie intégrante de la société (voir Joseph et Grafmeyer, 2009 : 138). Tout l'enjeu de notre projet consistait alors à rassembler des personnes d'origines diverses autour d'une culture commune, dont les vecteurs étaient l'éducation ainsi que la langue et la culture françaises. Pour que celui-ci soit réalisable, nous avons instauré un cadre de valeurs respectueux⁴⁰ de l'intérêt général comportant des espaces de liberté, dans lesquels chaque individu pouvait être lui-même et s'approprier de nouveaux codes sociaux. À titre d'illustration, le dispositif FLI a représenté l'un des outils auxquels nous avons eu recours pour permettre à des familles primo-arrivantes de s'intégrer à la culture française et de s'insérer à long terme sur le marché du travail.

CONCLUSION

Pour les chercheurs de l'École de Chicago, la disparité sociale génère *de facto* des rivalités, des compétitions et des conflits (Coulon, 2018). Les frontières existeront invariablement, car elles participent à la construction identitaire des individus (Fischer, 1997). Le but n'est pas de les annihiler, mais de charpenter des passerelles favorisant des échanges, des partages et des discussions afin de découvrir et de connaître l'*autre*. Dans

38. Park est l'un des pionniers de l'École de Chicago.

39. À cet effet, Bridgman définit la communication comme « un tissu de coutumes et d'attentes mutuelles qui lie les unes aux autres des entités aussi diverses que les groupes familiaux » (cité dans Joseph et Grafmeyer, 2009 : 190).

40. Ces valeurs étaient l'entraide, le respect réciproque, le soutien mutuel, la solidarité et la laïcité.

un monde dans lequel s'exacerbent les mouvements, les mélanges et les migrations de populations, la mixité sociale représente un défi majeur que doivent relever les acteurs du champ socioéducatif, tels que les travailleurs sociaux, les éducateurs, les soignants, les enseignants et les formateurs. Dans le cadre de cette recherche, nous avons pu étudier les mécanismes d'interaction, de mixité et d'inclusion sociale de deux dispositifs socioéducatifs mis en œuvre au sein d'un territoire classé QPV (quartier prioritaire de la politique de la ville). La participation des étudiants de l'Université de Haute-Alsace a aussi joué un rôle décisif dans la mise en place de cette expérimentation. Nous sommes ainsi en présence d'une nouvelle génération d'étudiants qui se montre plus sensible aux problèmes de diversité, d'interculturalité et de mixité sociale dans un contexte de mondialisation. En effet, cette génération Erasmus⁴¹ semble être largement plus ouverte dans son ensemble aux questions interculturelles, intergénérationnelles et ethnoculturelles⁴². Ces étudiants nous ont permis de comprendre leur contribution en tant que liant social ou catalyseur de la mixité sociale entre les usagers de la faculté et les habitants du quartier Fonderie. Ainsi, notre recherche a mis en exergue les enjeux inhérents à la problématique des frontières naturelles, psychologiques et sociologiques entre les groupes d'individus. Ce projet nous a permis de redécouvrir les outils, les méthodes et l'épistémologie de la première école sociologique de Chicago. L'apport de celle-ci nous a aidés à déterminer la typologie du quartier Fonderie, et à comprendre ses forces ainsi que les mécanismes de désorganisation sociale qui ont entraîné son délitement. À cet effet, nous avons alors compris que le processus de redynamisation de ce quartier devrait d'abord passer par la réindustrialisation du territoire, sans pour autant remettre en cause le choix de transformer les anciennes friches industrielles en FSESJ et en entreprises spécialisées dans le tertiaire. Comme nous l'avons évoqué à plusieurs reprises, l'usine SACM représentait le centre névralgique du territoire et constituait son plus grand atout.

Par ailleurs, les retours sur cette expérience nous permettent d'envisager ou de proposer des réponses ou des moyens pour transcender les barrières culturelles, sociologiques et relationnelles. Le modèle FAAC que nous avons développé peut être employé dans différents champs d'application des sciences humaines et sociales, tels que la sociologie, l'anthropologie, les sciences de l'éducation. Ce modèle peut être testé dans des problématiques liées à l'immigration, à l'insertion et à l'intégration sociale.

Dans cette étude, il est à rappeler que notre méthodologie est inductive et notre épistémologie est pragmatique, donc tire son inspiration de la philosophie (le pragmatisme) de William James et de John Dewey, courant épistémologique dominant de l'École de Chicago. Ainsi, nos hypothèses sont formulées à la fin de la recherche

41. Le programme Erasmus (*EuRopean Action Scheme for the Mobility of University Students*) est un programme d'échange d'étudiants et d'enseignants entre les grandes écoles européennes, les universités et des établissements d'enseignement à travers le monde entier.

42. Lors d'une enquête réalisée le 11 octobre 2019 auprès de 72 étudiants de l'Université de Haute-Alsace, dont la faculté Fonderie est une entité, nous leur avons posé la question suivante : quels sont les mots qui vous viennent à l'esprit quand nous vous disons « culture » ? Les réponses recueillies au moyen de l'application Wooclap font ressortir quatre termes principaux : diversité, valeurs, origine et richesse.

comme des perspectives, des variables à tester. Trois hypothèses ou théories ancrées émergent comme perspectives de recherche : premièrement, l'ouverture de l'université sur la vie sociale extérieure favoriserait la mixité sociale des populations sur un même territoire (voir Coulon, 2018 : 10) ; deuxièmement, l'espace universitaire pourrait servir d'incubateur au service de l'ingénierie et de l'innovation sociale sur un territoire donné (Chapoulie, 2017 ; Chalmel, 2018) ; troisièmement, les acteurs universitaires pourraient participer au développement d'un territoire précis par des actions sociales et d'éducation populaire qui contribueraient à l'intégration et à la mixité sociale (Ott et Bittle, 2014). En outre, ce travail de recherche nous a permis de démythifier la question de la mixité sociale. Nous avons ainsi démontré qu'elle est réalisable, à condition d'introduire les concepts de « liant social » et de « facilitateurs de mixité sociale » issus de notre modèle FAAC. Cependant, cette étude comporte des limites du fait de sa courte durée, qui est due à la pandémie de COVID-19 et à l'insuffisance de données qualitatives ou quantitatives. À cet effet, nous espérons réitérer l'expérimentation dans un contexte postpandémique, afin de pouvoir valider nos hypothèses et parachever cette recherche.

RÉSUMÉ

Le quartier Fonderie de Mulhouse a la particularité d'être un « quartier prioritaire de la politique de la ville » (QPV) accueillant une faculté. Cependant, il ne déroge pas à la règle du cloisonnement entre les différentes populations le fréquentant. La mise en œuvre de dispositifs de soutien scolaire et des cours de FLI (français langue d'intégration), au sein même de cette faculté, a changé les représentations, tant chez les habitants du quartier que chez les étudiants et le personnel universitaire. Cette étude à valeur heuristique propose de comprendre les mécanismes et les enjeux liés à la territorialité, les frontières et la mixité sociale à travers des actions socioéducatives sur le quartier Fonderie.

Mots clés : Territoire, mixité sociale, frontière, éducation.

ABSTRACT

Territory, borders and social mixing: The case of the Fonderie

The Mulhouse Fonderie district has the particularity of being a "Priority Neighbourhood" (QPV) hosting a faculty. However, it is not exempt from the rule of the compartmentalization of the various populations that frequent the space. The implementation of educational supports and French as a language of integration (FLI) courses within this faculty has changed representations, among local residents, students and university staff. This heuristic study proposes an understanding of the mechanisms and issues related to territoriality, borders and social mixing through socio-educational actions in the Foundry district.

Key words : Territory, social mixing, borders, education.

RESUMEN

Territorio, fronteras y mestizaje social: el caso de la Fonderie

El barrio la Fonderie de Mulhouse tiene la particularidad de ser un "barrio prioritario de la política de la ciudad" (*Quartier prioritaire de la politique de la ville*, QPV), donde se encuentra

la sede de una facultad universitaria. No obstante, no deroga la regla de compartimentación entre las diferentes poblaciones que lo frecuentan. La implementación de dispositivos de apoyo académico y cursos FLI (Francés como Lengua de Integración) dentro de esta facultad, ha cambiado las representaciones, tanto entre los habitantes del barrio como entre los estudiantes y el personal universitario. Este estudio, de valor heurístico, propone comprender los mecanismos y las cuestiones relacionadas con la territorialidad, las fronteras y la diversidad social a través de acciones socioeducativas en el barrio la Fonderie.

Palabras clave: Territorio, mestizaje social, frontera, educación.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS, M. et M. MARIÉ (collab. C. TAMISIER), *Un territoire sans nom. Pour une approche des sociétés locales*. In: *Études rurales*, n°101-102, 1986. L'État. p. 314-315.
- BLANC, M. (2012), « Espace, inégalité et transaction sociale », *SociologieS* [En ligne], <<http://journals.openedition.org/sociologies/3832>>, consulté le 8 octobre 2021.
- BOUDON, R. (2010), *L'inégalité des chances*, Paris, Pluriel.
- BRIGITTE, B., B. MADELIN et P. NIVOLLE (2007), *Territoires et action sociale*, Paris, L'Harmattan.
- CHALMEL, L. (2015), *Thérapie et éducation*, Presses universitaires de Nantes.
- COMETTI, J.-P. (2010), *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris, Gallimard.
- CONSEIL DE DÉVELOPPEMENT DE L'EUROMÉTROPOLE DE STRASBOURG (2019), Lien social: Quels enjeux et quels leviers sur le territoire de l'Eurométropole ? [en ligne], <<https://www.strasbourg.eu/documents/976405/1086315/Contribution-Lien-Social-20190128.pdf/b11ca30b-2a7a-d30d-a3a7-170299a82a56>>, consulté le 25 janvier 2023.
- COULON, A. (2018), *L'École de Chicago*, Paris, Presses universitaires de France.
- DECROLY, J.-M. (2000), « Frontières, discontinuités spatiales et territoire », in *Régimes démographiques et territoires: les frontières en question (Actes du colloque de La Rochelle, 1998)*, Aubervilliers, Association Internationale des Démographes de Langue Française, [en ligne], <<https://www.erudit.org/fr/livres/actes-des-colloques-de-lassociation-internationale-des-demographes-de-langue-francaise/regimes-demographiques-territoires-les-frontieres-en-question-actes-colloque/>>, consulté le 31 octobre 2022.
- DE LAVERGNE, C. (2007), « La posture du praticien-chercheur: un analyseur de l'évolution de la recherche qualitative », *Recherches Qualitatives*, Hors-Série, n° 3 [en ligne], <www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/hors_serie_v3/Delavergne-FINAL2.pdf>, consulté le 27 mars 2019, p. 28-43.
- FALZON, P. (2013), *Ergonomie constructive*, Paris, Presses universitaires de France.
- FISCHER, G. N. (1997), *La psychologie sociale*, Paris, Seuil.
- FRÉMONT, A., J. CHEVALIER, R. HÉRIN et J. RENARD (1984), *Géographie sociale*, Paris, Masson.
- GOHIER, C. (1998), « La recherche théorique en sciences humaines: réflexion sur la validité d'énoncés théoriques en éducation », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 24, n° 2, p. 267-284, [en ligne], <<https://www.erudit.org/fr/revues/rse/1998-v24-n2-rse1839/502011ar/>>, consulté le 31 octobre 2022.
- GUICHONNET, P. et C. RAFFESTIN (1975), « Géographie des frontières », *Revue de géographie alpine*, vol. 63, n° 2, p. 307.
- HOFSTEDÉ, G. et D. BOLLINGER (1992), *Les différences culturelles dans le management*, Paris, Les Éditions d'Organisation.
- HUNTINGTON, S. (2011), *The Clash of Civilizations*, New York, Simon & Shuster Paperbacks.
- JOSEPH, I. et Y. GRAFMEYER (2009), *L'École de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion.
- LABELLE, J.-M. (1999), « Écriture et Parole. Dans l'élaboration concertée d'une Charte d'Éducation », *Le Portique*, n° 4, [en ligne], <<http://journals.openedition.org/leportique/275>>, consulté le 31 octobre 2022.
- LE BRETON, D. (2004), *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Presses universitaires de France.

- MANY, H. (2021), *Pédagogie de résilience*, Paris, L'Harmattan.
- MANY, H. et L. Chalmel (2020), *Accompagnement vers la résilience*, Paris, L'Harmattan.
- MEYER, E. (2021), *The Culture Map*, New York, Public Affairs.
- OTT, H. et K.-H. BITTL (2014), *Pédagogie des rencontres et des conflits transculturels*, Paris, Chronique sociale.
- PAQUOT, T. (2012). « En lisant Georg Simmel ». *Hermès, La Revue*, vol. 2, n° 63, p. 21-25, [en ligne], <<https://doi.org/10.4267/2042/48312>>, consulté le 31 octobre 2022.
- POUPART, J. (2011), « Tradition de Chicago et interactionnisme : des méthodes qualitatives à la sociologie de la déviance », *Recherches Qualitatives*, vol. 30, n° 1, p. 178-199.
- POURTOIS, J.-P. et H. DESMET (2007), *Épistémologie et instrumentation en sciences humaines*, Bruxelles, Mardaga, coll. « PSY-Théories, débats, synthèses ».
- RAICHE, G. et M. NOËL-GAUDREAU (2008), « Article de recherche théorique et article de recherche empirique », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 34, n° 2, p. 485-490.
- RENARD, J.-P. (1992), « Populations et frontières : problématiques et méthodes », *Espace, populations, sociétés*, vol. 2, p. 167-184, [en ligne], <www.persee.fr/doc/espos_0755-7809_1992_num_10_2_1523>, consulté le 31 octobre 2022.
- VITOUX, M.-C. et O. KAMMERER (2004), « Villes et frontières sociales : approche historique », in J.-L. PIERMAY et R. SCHNEIDER-SLIWA (dir.), *Bulletin de l'Association de géographes français, les frontières dans la ville / Problématique urbaine en Suisse*, p. 521-530, [en ligne], <https://www.persee.fr/issue/bagf_0004-5322_2004_num_81_4>, consulté le 31 octobre 2022.
- VITOUX, M.-C. (2007), *SACM, Quelle belle histoire ! De la Fonderie à l'Université de Mulhouse, 1826-2007*, Strasbourg, La Nuée Bleue.
- WINICOTT, D. W. (2002), *L'enfant et sa famille*, Montréal, Payot.



« Monseigneur. Excusez la longueur des dis »

Réflexivité populaire et formes du croire

LAETITIA OVERNEY

ENSA Paris-Belleville
AUSser-Ipraus
laetitia.overney@paris-belleville.archi.fr

JEAN-FRANÇOIS LAÉ

Université Paris-8
CRESPPA-GTM
j-f.lae@orange.fr

LA MORT DE JOHNNY HALLYDAY, EN DÉCEMBRE 2017, a provoqué un immense soulèvement d'émotion. Le jour de ses obsèques à Paris, le 9 décembre, une foule de plus d'un million d'anonymes envahit les rues. À partir de janvier 2018, des messes sont célébrées à son intention en l'église de la Madeleine chaque neuvième jour du mois, pendant deux ans, sans interruption¹. Ces célébrations amorcèrent une multitude d'écritures sur plus de 60 cahiers mis à disposition des participants. À la Madeleine, on n'avait jamais vu un tel mouvement d'affection. On n'avait jamais vu autant de prises d'écritures, des gestes étonnants, des inventions de collages, des dessins, des poèmes, parfois des aveux, des incantations. Sur des tons multiples, surgissent des émotions souterraines et de curieuses manières de s'adresser au mort (Despret, 2015). Les cahiers d'intention de prière se transforment en lieu d'intimité « pour soi », de brefs récits de vie, de description d'activités locales, d'extraits biographiques ou de rêves éveillés. Nous avons analysé ce corpus très précisément au cours de l'année 2019 (Overney et Laé, 2019).

1. Ces messes mensuelles sont proposées par le curé de la paroisse afin que les passionnés puissent se retrouver et se recueillir (mille participant.es chaque fois).

Parallèlement, nombreux sont ceux qui n'ont pu se rendre à la Madeleine et offriront des messages sur les sites internet dédiés à JH, ou se déplaceront l'année suivante. D'autres en seront empêchés pour longtemps : des détenus, des malades, des marins-pêcheurs. Quelques-uns écriront à la paroisse pour que le curé retransmette leur message, qu'il dépose « leurs mots » dans le livre d'or, plus une prière, plus des pensées pour la famille.

Souvent, chacun expédiera une lettre et s'en tiendra là. Sauf Denise. C'est une femme de 70 ans qui entamera une longue correspondance avec le curé de la Madeleine, Bruno Horaist, jusqu'en 2020 et la poursuivra probablement au delà. Cette correspondance est l'objet des pages qui suivent.

Le 21-06-2018

Monsieur le curé
Bruno Horaist²

Mais que votre courrier m'a ému énormément en ce 21 juin ou là aussi je pense à Johnny et sa famille. Je ne m'attendais pas du tout à ce que une réponse soit faite accompagnée, de ces images souvenirs. Et ayant regardé et écouté ce jour là du 15 à la télé, j'avais apprécié ce que vous avez dit. Oh que oui le sel il faut savoir le doser³. Comme la lumière, si y en a de trop on est aveuglé. On ne voit plus autour de nous. Le sel si y en a de trop et bien on rejette de sa bouche. Oui ça passe à l'instant dans ma tête, le sel et la lumière reflète monsieur JP Smet à qui parfois je pense mais là, seule Laetitia sa dernière épouse peut savoir. C'est que Johnny devait mettre parfois trop de sel. Il allait à fond dans ses désirs. (...)

Oui vous dites vrai monsieur le curé. Il était ma lumière. il est avec la lune qui ce matin tôt était à briller encore, demi-lune. Oui retiens la nuit, et des nuits que l'ont ne voudrait pas retenir (ça y est le crayon est parti) par contre une chanson aussi, une des chansons. Si j'étais un charpentier, fort belle chanson. Souvenir l'usine en Belgique ou je travaillais à la St Joseph (fabrique de meubles) une grande table était mise avec le cadeau fait à notre patron. Une fois cette chanson passait, il y avait un transistor sur la table, et de suite la patron a dit, « là, c'est pour la petite Française un cadeau musique ». Y' a des souvenirs qui restent marqués ou le grand respect il y avait dans cette usine de Péruwelt Monsieur Raymond Bremerch ; Il était un patron formidable de mes 15 ans ½. C'était un papa. De plus, il avait la même petite taille, ce qui n'a pas empêché notre père de faire 37 ans de fond ! Là aussi souvenirs d'être pauvres mais heureux dans notre maison des houillères rue Pigeon, Vieux-Condé.

La j'écris. J'écoute, je commence à réécouter ses chansons. Je repense j'avais 21 an lorsque papa est parti il avait 63 ans et maman 33 ans. Là heureuse des frères et sœurs étant la dernière née de 6 frères et sœurs. 4 sœurs et 2 frères. C'est quand on vide la maison, cette rue de tous les souvenirs, beaux et cruelles par le premier copain quelques maisons plus loin. J'ai ses Vinyles là, à la première paye de l'usine, maman me dit tiens tu peux aller t'acheter le 45 tours de Johnny. J'avais commencé en octobre 65, ce que l'on était heureux de ramener une paye, et là dans l'appartement y a rien de Johnny il est dans mon cœur,

2. Dans les extraits des lettres de Denise cités dans l'article, l'orthographe et la syntaxe d'origine ont été conservés. Nous avons décidé de faire de même pour tous les extraits apparaissant dans ce texte.

3. Le sel et la lumière font allusion à l'évangile qui a été lu ce jour-là à la messe « Le sel de la terre et la lumière du monde » Mathieu 5, 13-16.

en moi. C'est pas l'envie qui manque, mais mon mari ne voulait pas. Ne veut pas même aujourd'hui, je prends une revue et je vois, quand le besoin y est. En ces belles années 60 du travail il y avait, et à vélo on y allait.

Merci à vous d'accepter tout cela pour notre Johnny oui en votre église. c'est vrai l'église est la maison de tous (...) Je sais ça ne se fait pas, mais c'est sincèrement et sans arrières pensées. J'ose envoyer, à un certain âge on ose plus. Tout mon respect et mer.....ci fort sincèrement, la surprise y était. Et je me permets, lorsque vous passez devant la photo de Johnny en cette église, faites lui un clin d'œil ainsi que ses fans qui l'aiment (...).

Je suis soulagée avec les souvenirs.

C'est fini monsieur.

Tout mon respect encore.

Denise Honfleur

1. LES FORMES DU CROIRE PAR LES ARCHIVES PERSONNELLES

Cet abondant courrier (30 lettres, environ 25 000 mots, 130 000 signes) interroge les formes du croire où les appuis religieux se mêlent au socle d'une culture ouvrière qui aide Denise à mieux vivre. Nous suivrons ses propres « maximes de vie » comme des paraboles que l'auteure répète à souhait dans des moments très ordinaires. À l'aide de de Certeau (1987), nous enquêterons sur les marques du quotidien qui focalisent l'expression religieuse, les paroles lues, entendues, chantées par Denise et qui infiltrent ses propres lignes de conduite. Ce croisement entre l'espace familial, le religieux et la mémoire des corons produit un remarquable composite d'emprunts aux significations flottantes.

Cette correspondance constitue des archives personnelles. Son déchiffrement nous permet de poursuivre une sociologie du privé, de l'intime, de la mémoire familiale et des formes de réflexivité qui s'opèrent dans ces archives mineures. L'explicitation des conduites de Denise se loge dans de micro récits qu'il nous faut reprendre, d'où le choix d'une *sociologie narrative* (Madec, Laé et Murard, 2016) qui interroge les prises subjectives, les signes par lesquels des individus se construisent comme sujet, les injonctions qui les traversent, les formes recherchées d'expression pour dire son « croire ». Cette démarche fait suite aux ouvertures produites par Jack Goody (1979), par les ouvrages collectifs dirigés par Daniel Fabre (1997), Arlette Farge (1989) Béatrice Fraenkel (2006) et Philippe Artières (2013), qui s'attachent à exhumer des écritures mineures afin de montrer comment l'archive peut témoigner pour des milliers d'autres et dire, ici, une histoire collective de la vie des corons du Nord.

Entre inconnus

Il n'est pas rare que des paroissiens écrivent à leur curé qu'ils connaissent bien. Il n'est pas rare non plus que des familles, à l'occasion des baptêmes, des mariages ou des enterrements se livrent par écrit. Mais cette fois, la configuration est tout autre. Ni Denise ni le curé ne se sont rencontrés, ne se connaissent ou ont un lien quelconque. Seules les obsèques de Johnny font un lien très distant. Rien ne préjuge d'une affinité

quelconque entre les deux. Au contraire, c'est l'immense distance sociale qui fera l'étincelle, provoquant une sorte de sidération des correspondants.

Pour Denise, le véritable profit serait-il moral ? La correspondance avec « Monseigneur », comme elle nomme parfois le curé, lui permettra-t-elle de renouer avec la foi ou de continuer à vivre dans sa solitude ? Dans ces écrits, il ne s'agit ni d'une confession, ni d'une demande de pardon, ni d'un acte de pénitence. Écrire, est-ce alors l'occasion pour Denise de réexaminer des extraits de son passé afin de les évaluer autrement (Fabre, 1997 ; Deshayes et Pohn-Wendinger, 2017) ? Nous pouvons simplement postuler que cet échange de lettres transporte des compromis entre deux mondes qui s'opposent, celui du curé du 8^{ème} arrondissement de Paris — une riche paroisse au cœur des grands sièges d'assurances et de banques — et celui de Denise dans une petite bourgade du Nord de la France, avec sa longue histoire ouvrière. Cette correspondance noue un « point de croisement entre le langage de la société et l'énonciation d'une foi » (Certeau, 1993 : 199). Pour le curé B. Horaist, ses réponses et ses relances correspondent à un élan d'attention envers l'ensemble des participants aux messes dédiées à Johnny Halliday qui, durant deux ans, viendront se recueillir dans son église. Cette dimension collective compte à ses yeux.

C'est la raison pour laquelle B. Horaist a déposé ces 60 cahiers aux Archives Nationales afin de marquer la dimension publique de ces documents. Si la paroisse en est le propriétaire, puisque ces cahiers ont été ouverts par ses membres, ils sont dorénavant, sur simple demande, accessibles et consultables par tout citoyen⁴. De la même manière, en confiant à deux sociologues la correspondance avec Denise, B. Horaist « dé-privatise » et permet d'accéder à un sous-sol de sens inexploité. Que B. Horaist qui a bien voulu nous la communiquer soit ici vivement remercié. Par ce geste, et avec l'anonymat qui s'impose⁵, il considère que la dimension de « partage » est plus élevée que la « raison privée ». En élargissant l'intérêt général de sa fonction ecclésiastique, il confirme ce carrefour des langages qui lui sont adressés, un voisinage avec le religieux qui provoque et ré-agence le « croire » en l'inscrivant dans les mondes sociaux.

Ethnographies des lettres au Ciel

Écrire aux autorités religieuses, à un prêtre, à une sainte ou à Dieu, qu'elle que soit l'occasion, est une pratique populaire assez courante. Ces écritures se déploient par exemple dans les cahiers d'intention de prière des églises ou sur les petits papiers glissés dans des urnes dédiées. Ces écritures se remarquent à peine, un banal cahier de brouil-

4. Cette conservation a été organisée avec Yann Potin, archiviste et historien. Elle participe des campagnes de recueil d'archives mineures menées par les Archives Nationales, par exemple sur les archives de la guerre d'Algérie, ou encore de la Grande Guerre, voir ARISTIDE-HASTIR, I. (2017), La « Grande Collecte 1914-1918 » : retour sur un projet mémoriel interactif, dans HENWOOD, P. et P. RENÉ-BAZIN (dir.), *Écrire en guerre, 1914-1918 : Des archives privées aux usages publics*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, [en ligne], <<http://books.openedition.org/pur/152102>>, consulté le 25 janvier 2023.

5. Le respect de la vie privée impose d'utiliser un ensemble de techniques de manière à rendre impossible toute identification de la personne. Nom, prénom, lieu d'habitation, mais aussi les lieux précis fréquentés, les noms des personnes rencontrées, toutes ces « données tierces » sont anonymisées.

lon ou une simple boîte en bois, souvent avec une invitation à déposer des intentions de prières : « faites que je réussisse mon bac », « protégez Sébastien, qu'il ait son concours », « soutenez-moi », « que j'en finisse avec la maladie ». D'autres scripteurs détaillent davantage leurs prières.

Des sociologues et des anthropologues se sont interrogés sur ces écritures en cherchant à comprendre comment elles reconfiguraient l'expression religieuse. Serge Bonnet (1976), dominicain et sociologue, voit resurgir, à travers ces prières formulées par les classes populaires, l'authenticité originaire du christianisme. Il publie une anthologie avec près de cent quarante mille extraits de cahiers de prières rédigés entre 1958 et 1975. L'aspect descriptif des souhaits et des rêves exprimés offre un regard fort instructif sur la société française des années 1960. Ce recueil fait penser aux archives de Ménie Grégoire sur la même période, un socle expressif et réflexif très complémentaire de ce que l'on peut souhaiter dans une époque donnée (Cardon, 1995 ; Sohn, 2001 ; Overney, 2019). Dans une démarche plus analytique, l'anthropologue Marlène Albert-Llorca (1993) étudie au début des années quatre-vingt-dix les intentions de prières déposées dans des sanctuaires. Cette « forme de dévotion » par écrit, certes en marge des cultes officiels, s'insère dans le système symbolique et rituel chrétien. L'auteure montre par exemple la complémentarité entre la prière orale et la demande écrite. L'écriture permet de particulariser une prière récitée très ritualisée ou de toucher les saints à qui l'on s'adresse.

Plus récemment, Clara Lamireau-Meyer (2009) propose une anthropologie de ces écritures déposées dans des églises parisiennes. Elle met en avant la richesse de la procédure d'intercession à l'œuvre dans ces prières écrites, interroge les activités de délégation qu'elle induit, leur intégration par l'institution catholique. Sylvie Fainzang (1991), anthropologue de la santé, focalise quant à elle son attention sur les lettres de pèlerins qui concernent une demande de guérison ou de protection de santé. L'auteure enquête sur la manière dont les pèlerins font de leur lettre au Ciel un recours thérapeutique. Elle repère par exemple des techniques analogues à celle de la plaidoirie et du récit judiciaire : une place centrale accordée à l'exposition des faits et un art de la rhétorique, plus ou moins bien maîtrisé. De notre côté, nous avons proposé une autre lecture de cette source — les cahiers d'église — en discutant ce « croire » qui traverse les catégories de « religieux » et de « laïc », de « croyant » et « d'athée », se jouant de ces classements et de ce langage pour y introduire des éléments d'introspection, de lectures psychologiques autant que d'habitude d'écrire aux administrations et aux puissants (Laé et Overney, 2020). L'hétérodoxie de ces écrits remettent en cause le socle supposé religieux, tant le déballage en vrac touche à toutes les formes de malchances et d'injustices, dans une sorte de *Parrhêsia* où chacun dit tout, partout, de ce qu'il croit. De quelque manière qu'on la prenne, cette source est remuée par une pluralité d'expériences et un réseau ouvert d'expressions et de langage.

La correspondance entre Denise et le curé, B. Horaist, vient tout autant bouleverser les catégories du croire. Elle se situe dans cet entre deux, des messages mêlés de sentiments religieux et des conseils de vie : des lettres dans le ciel, avec des anges et le paradis

collés à des maximes de vie qui sont autant de préceptes moraux ordinaires que chrétiens. Ces maximes disent la vie en société et comment s'y comporter. Elles sont ordonnées et se rangent sous deux embranchements: d'un côté la souffrance, le malheur, la solitude; de l'autre l'amour et la vérité de l'amour. Cette correspondance ouvre ainsi sur des conceptions populaires, des règles morales que l'on répète et transmet de génération en génération (Mauger, 2009)⁶, des « pensées du jour » qui, se répétant, deviennent actives. Ainsi retrouvent-on une collection de brefs récits des « premières fois » : le premier concert bien sûr, la première fois que Johnny a été vu, la première télévision, la première rencontre avec son amoureux, le premier refus des parents de laisser sortir le soir, le premier voyage, le premier déménagement. Comme des bouffées d'air où le sens circule et mêle mémoire, maximes de vie et quotidienneté. Si les valeurs familiales sont mises en avant, la créativité et l'imagination de produire ses propres textes, l'efficacité de la répétition des chants, l'enthousiasme partagé en collectif dans les concerts mettent en puissance les individus. Le sens intime est ainsi mis en commun et par là renforcé.

Une relation singulière

Denise Honfleur vit dans le nord de la France, à la frontière belge, dans un bourg de dix mille habitants, Condé-sur-l'Escaut, place forte entourée de terrils et de bois. Ouvrière retraitée, elle écrit une première lettre depuis le 5^e étage de son vieux H.L.M construit en 1965 qu'elle habite depuis plus de 50 ans et dont elle parle abondamment. Le curé lui répond aussitôt. Nous n'avons que le courrier de Denise, une trentaine de lettres⁷ qui disent le plus intime en formant une pièce de l'histoire sociale: le père mineur durant 37 ans, les corons des Houillères, les paysages d'eau aux alentours, le travail à l'usine de meubles Saint Joseph, à Péruwelt, de l'autre côté de la frontière, le premier amoureux que l'on croise encore aujourd'hui, le mari orphelin en 1947, son changement de prénom de Jacques à Jean-Michel, les six frères et sœurs, enfin quatre rêves notés comme faisant partie de la vie.

Ces lettres sont aussi un patchwork de petits documents émaillés d'extraits de chansons de Johnny, de considérations sur la vie du chanteur, de maximes découpées dans les journaux, des cartes postales du bourg, des photos de famille. Denise fait moult efforts pour convaincre le curé d'écouter au plus près les paroles de Johnny qui pourraient l'inspirer. Car c'est pour elle un modèle. Elle connaît par cœur des dizaines d'extraits qu'elle brandit comme des devises de vie. Elle termine ces lettres par un « Faites toujours un clin d'œil à Johnny ! » Cela nous fera sourire, et pourtant, la répétition de cette demande d'intercession pour que Johnny soit protégé, les demandes de prières à son adresse transforme le rôle du destinataire en un puissant médiateur.

6. L'apprentissage des goûts, des façons de penser et de faire des familles, les façons de les retransmettre sont dissimulés. Ils sont appris dans des sphères peu accessibles, dans un rayon relationnel secondaire.

7. Ces lettres sont écrites sur papier format 8 X 10 cm de 4 à 15 pages serrées, soit environ une lettre tous les 20 jours sur les années 2018 et 2019 — l'équivalent de 80 pages d'un ouvrage, cent vingt-six mille signes au total.

Offertes à ce mystérieux curé vu plusieurs fois à la télévision, ces lettres sont de toute liberté et de confiance, qui ne seraient probablement expédiées à nul autre qu'à un religieux dont nous savons l'extrême discrétion. Nous ne prenons guère de risque à penser que ce destinataire, tenu au secret, incite l'auteure à lui écrire abondamment⁸. Nous pouvons penser que les retours du curé prolongent, reprennent, endiguent, mettent en valeur ce qu'écrit Denise. Nous savons simplement qu'il lui répond par des cartes postales pieuses, lui cite volontiers des apophtegmes de saints ou de personnalités comme ceux-ci : « Seigneur apprends-nous à donner du pain à ceux qui ont faim et donne faim à ceux qui ont du pain » (abbé Pierre), « Le bruit de ne fait pas de bien mais le bien ne fait pas bruit » (Saint François de Sales), « Seigneur, donne-moi de voir les choses à faire sans oublier les personnes à aimer et de voir les personnes à aimer sans oublier les choses à faire » (Norbert Segard). Le curé lui parle aussi du catéchisme, lui donne des plans du quartier de La Madeleine pour lui indiquer les différents lieux de vie religieux. Il n'oublie jamais de joindre les feuilles de chants à chaque messe pour Johnny. Et bien sûr de l'assurer de ses prières pour elle, son mari, sa fille, son petit-fils.

De ces lettres, il serait vain de désigner le genre. Il serait dérisoire de trancher entre une correspondance, un journal personnel, des papiers de rêves, le livret d'un deuil, des lettres de demande d'intercession ou de retour vers une croyance. De même, il serait abusif de classer ces écritures hétérodoxes sous le label des *Celebrity Studies* qui plient allègrement les pratiques des fans sur du religieux, sans autre attention envers la circulation des messages (Morin, 1957 ; Segré, 2003)⁹. L'avertissement de Paul Veyne (2006) vaut ici comme ailleurs : « Toute ferveur n'est pas religieuse ». Cette mise en garde est développée par Nathalie Heinich (2011 ; Heinich, 2012) qui souligne les limites de l'analogie religieuse pour analyser les gestes d'admiration envers les gens célèbres. Elle prévient : il faut se garder de voir du religieux dans chaque mouvement de dévotion au risque d'étouffer les pratiques.

À présent, découvrons.

2. « ALORS DE ÇÀ, MERCI DE ME LIRE »

C'est sans doute une première leçon. L'anonyme Denise, ancienne ouvrière dans une usine de meubles, vivant aux abords des étangs et des bois humides de Condé-sur-l'Escaut près de Valenciennes, a été lue et son destinataire lui répond très rapidement. Elle ne s'y attendait pas. Sans doute Denise a-t-elle déjà écrit à des « autorités » sans

8. Avec les messes dédiées à Johnny, le curé découvre les classes populaires — bien loin de ses paroissiens habituels du 8^e arrondissement. Lorsqu'il est sollicité, le curé prend alors plaisir à accueillir de nombreuses demandes (ouverture de l'église pour des concerts, photo avec des fans, participation de ces derniers à l'organisation de la cérémonie). Le dispositif d'écriture qui se déploie avec Denise comprend cette disponibilité. Il lui répond dans les quelques jours qui suivent la réception de sa lettre, lui envoie des images et un DVD des messes consacrées à Johnny, autant d'éléments stimulant l'échange.

9. Ces travaux convoquent l'analogie entre la star et le saint, un vocabulaire religieux sans définir ni contextualiser les concepts de « religion » ou de « sacré », ni éclairer le vécu et la distance critique des acteurs concernés.

avoir de retour. Au Maire de sa commune, à un député et, qui sait, peut-être à Johnny en personne ? Les anonymes ont l'habitude de jeter des bouteilles à la mer (Schijman, 2013 ; Bercé, 2014). Ils écrivent en doutant d'une réception et d'une lecture éventuelle. Ils tentent car ils veulent y croire. « Mais je pense ce que Johnny arrive à faire (...) me faire écrire à une personne de l'église un prêtre, qui de plus m'a répondu, c'est incroyable ce phénomène la. Tout ce qu'il fait faire, entreprendre, unique je pense ». Grâce à Johnny ! Il faut oser écrire aux Renommés ! Un prêtre qui a touché son idole, lui a serré la main ainsi qu'à tous les membres de sa famille et à toutes les gloires de ce pays ! C'est le déclencheur.

Denise représente bien la quête d'une prise par écrit sur ce monde des célébrités si radicalement différent. « Je ne m'attendais pas du tout à ce que une réponse soit faite accompagnée, de ces images souvenirs¹⁰, et ayant regardé et écouté ce jour la du 15 à la télé, j'avais apprécié ce que vous avez dit ». Le curé a un visage. Denise l'a vu plusieurs fois et maintenant, elle tient entre ses mains une réponse de sa plume.

Comme tous « les grands » qui se côtoient, imagine-t-elle, B. Horaist doit voir sa femme, Laetitia Hallyday « qui doit passer dans l'église ». Alors « dite lui qu'une épouse du Nord de la France pense bien à elle, et qu'on la laisse tranquille. ». Le curé est fatalement un proche de la famille, il transmettra le message. C'est l'un des ressorts des écritures « aux stars », à son député, à son Maire, aux élites. Tous « ces gens-là » vivent bien dans un même monde, se parlent et se téléphonent tous les jours ou presque. Malgré l'altérité radicale de cet entre-soi inaccessible, la distance symbolique est un instant effacée : « Père Horaist, si vous croisez David un jour, dites lui, qu'il surmonte de ne pas avoir vu son papa une dernière fois pour le revoir, et sa lettre pas lu ». Denise veut parler à David, le fils de Johnny.

« Vous avez le direct de mes pensées. »

Ses lettres font toujours au moins quatre feuillets paginés, d'une écriture serrée. Elle souligne qu'elle ne laissera jamais d'espace blanc, comme un objectif nécessaire, remplir entièrement la page. « Finalement je n'ai pas laissé beaucoup de blanc », écrit-elle comme pour dire que l'exercice scolaire est bien réalisé et qu'il ne faut pas gâcher le papier inutilement. Ce détail souligne le souci d'économie qu'il convient de posséder en toute chose et le souci de bien faire. Ne pas gâcher, ne pas jeter. De sorte qu'elle fabrique un petit livret de papier d'une feuille coupée en quatre morceaux, puis insérés les uns dans les autres. Denise a-t-elle des modèles d'écriture ? Sur un socle scolaire se sont greffés sans doute quelques revues féminines, un livre cité dans la correspondance sur Nostradamus et ses chimères, une pratique d'expédition de cartes postales durant les fêtes, aussi des références à un feuilleton télévisé très populaire *La petite maison dans la prairie* et d'autres séries qui donnent des tons, proposent des façons de dire.

10. La paroisse édite quelques photos des obsèques de JH. En juin, la messe a lieu le 15, jour de l'anniversaire du chanteur.

Dans ce montage papier, une expression revient dans chacune des lettres : « tous ces dits, je ne développe pas... Vous avez envoyés vos dits qui me réconforte énormément... Les dits de mère Thérèse... Je ne veux pas vous ennuyer avec tout ces dits... Excusez ces dits ». Qu'est-ce qu'elle veut dire par ces « dits » ? Ce mot, elle l'emploie pour désigner ses écrits et les écrits des autres, comme pour insister sur « le parlé », quelque chose que l'on se dit avant d'écrire. Cette oralité de l'écriture domine toute sa correspondance. Il s'agit bien de parole retranscrite, comme dans ce passage : « excusez encore direct des pensées, c'est écrit j'envoie, toujours avec des fautes et mal écrit, merci de dire le contraire. Je sais ça ne se fait pas mais c'est sincèrement et sans arrières pensées de quoi que cela soit que j'écris j'ose envoyer, à un certain âge on ose plus. »

Si recevoir des réponses du curé renforce le désir d'écrire de Denise, elle bute cependant sur la formation des mots et des phrases. Elle s'excuse à tout bout de champ. L'excuse efface l'erreur et organise la reconquête. Denise veut dire que la difficulté d'écrire, la difficulté de trouver les mots, tous les barrages de la langue, l'orthographe, la grammaire, l'obligent à faire du « direct de [ses] pensées, (...) excusez pas facile à me lire et à faire comprendre ce que je veux exprimer ». Les efforts de Denise sont tendus pour dépasser la grammaire et l'orthographe, ne pas être mise en arrêt par les fautes. Elle montre une force étonnante pour surmonter le jugement qu'elle suppose attendre ses missives. S'est-elle abstenue toute sa vie d'écrire par manque d'instruction ? C'est probable. Mais à 70 ans, elle se rattrape : « Désolée des fautes et l'écriture. Si notre fille voyait elle me dirait non faut refaire, mais ça n'est pas un manque de respect. C'est moi tout simplement si je recopie pour faire mieux ça ne sera plus mon direct. Vous voyez j'ai rajouté des lignes. »

« Le direct », c'est l'absence de correction de la lettre. Il faut aussi entendre chaque changement d'idée, une suite sans lien, un plan qui, soudain, change de sujet, une parole qui ne s'embarrasse d'aucun filtre dirait-on. « Je pensais à vous et le crayon est parti avec mes fautes et mon direct de l'écrit. » Denise démarre sur la dernière lettre reçue, puis son HLM, le ciel, soudain son mari, les courses au Casino, et le tout parsemé de Johnny, d'un extrait d'une chanson. Denise le sait et le répète : « Comme j'écris toujours en direct de mes pensées. Je saute du coq à l'âne. » Dans son vocabulaire, il faut voir cet immense effort de construction qu'elle produit pour oser écrire. Il faut comprendre cette lutte, cette bataille pour essayer d'ordonner des mots à la suite les uns des autres, faire preuve d'humilité devant la pagaille des phrases, accepter les sauts, les chutes, les cabrioles des mots.

Denise parle, se parle encore et écrit. Et de revenir sans cesse sur sa vie avec Johnny, sur sa jeunesse à Vieux Condé, ses six frères et sœurs, de brefs retours sur des séquences de vie où elle raconte des scènes familiales toutes de précisions.

Le monde des corons

Denise n'est jamais sortie de son Escault natal. Dans le monde des corons, on ne prenait pas de vacances. On n'en prendra pas davantage après l'effondrement économique de la région des années 1970, caractérisé par la fuite des habitants et un taux de chô-

mage inédit (Brassart, Niewiadomski et Autès, 2015). Le cabanon dans le jardin arrière suffisait à s'occuper, bricoler, élever des pigeons et des poules, réparer sa mobylette. Au cours de ces décennies, tout au plus Denise a-t-elle pris deux fois l'an le bus ou le tram pour Valenciennes ou Douai, soit pour franchir la frontière à cinq kilomètres à travers les terres labourables et les étangs pour aller travailler, acheter des cigarettes et des chocolats. Le reste se fait à pied. De la rue Pigeon de son enfance au HLM du centre-ville, entre fermes isolées, aulnes et saules, quelques kilomètres les séparent, quelques trente minutes à pied, précise-t-elle. Parfois la famille fera un détour par les anciens chemins militaires pour rejoindre la modeste église de Thiévenelle, soit pour un saut à la Basilique de Bon-secours à Péruwelz, à quelques kilomètres de Condé.

Voilà monsieur, la aussi je ne sais comment dire, je suis croyante pas pratiquante tous les jours la prière à St expédit, ce saint que j'allais prier avec maman en l'église de thievenelle à pied de Vieux Condé. 9 ou 10 km¹¹. Maman y allait pour mon frère aîné qui était en Algérie. Lorsque je vais à la basilique de Bonsecours en Belgique, de condé sur escaut, on est à côté en «bus». Je mets une bougie mais je dois être sincère c'est lorsque je vais chercher des pralines belges. Le magasin à côté. Je vous souhaite d'en goûter si vous venez un jour ou l'autre en cette basilique.

Les chocolats avant la prière au saint, peu importe, joindre l'esprit et le goût pourquoi pas... Une question plus sérieuse se pose : comment séquencer les pages de Denise ? Où commencent une phrase et une idée ? Comment joindre ou séparer des segments d'idées ? C'est le problème de la proposition subordonnée. En effet, il est fréquent qu'un propos sur Johnny conduise à un autre univers. La phrase qui précède le passage ci-dessus est la suivante : « On peut penser à Johnny chez soi. » Et la suivante : « Voilà monsieur (...) la prière à St expédit ». Mais est-ce bien à lire comme une subordonnée ? S'agit-il bien d'un autre univers ? On peut penser que Denise fait le lien entre Johnny à la maison et la prière à la maison. Nous sommes tentés de le penser car cette liaison est faite à de nombreuses reprises.

Lorsque Denise donne quelques pièces à la sortie d'un magasin, « Voilà Johnny je pense aurait fait pareille si il avait été simple personne non connu » ... Plus tard, au coin d'une rue, elle croise un grand sourire, « un de ces sourires, un peu comme Johnny un sourire avec tellement de grande tristesse au regard » ... Le 6 décembre, c'est le jour de la Saint-Nicolas, le jour du décès de JH, dès lors « oui j'ai toujours aimé Saint Nicolas l'enfance depuis Johnny disparu c'est le 6 décembre annoncé. Ca n'est plus pareille. Ca ne sent plus pareille. » Un autre jour, sur une carte postale du mois d'août 2018, elle souhaite à B. Horaist « de douces vacances si vacances il y a partez tranquille, Johnny Halliday veillera sur votre église ». Et en pleine explication sur les soins palliatifs de son mari, ses difficultés à se lever, soudain « et de la grande peine pour Johnny, qui en mon moi plus les mois passent plus j'ai de la peine (...) ». Quelques soient les événements, ils sont rassemblés sous la bannière du chanteur, tout est occasion de rattachement,

11. Une statue de Saint-Expédit, Saint des affaires urgentes, se tient dans l'église, avec sa tenue de centurion, son glaive à la ceinture, son casque militaire.

d'agrégation avec la vie de Johnny comme d'autres le feraient autour d'un saint. Nous ne voyons pas le lien ? Peu importe, Denise lie, encorde, noue serrés des événements sans rapport les uns avec les autres.

« Cette rue Pigeon aux souvenirs indélébiles »

L'habitat de son enfance ? Un coron du nord parmi d'autres, non pas une maison séparée des autres, mais un unique bloc de brique rouge de deux cents mètres de long, six mètres de large, avec une ouverture tous les six mètres tenant lieu d'entrée du logement. De la cuisine, on monte aux deux chambres à l'étage par un petit escalier. Un petit jardin potager derrière, un appentis, une ruelle arrière et des petits bois aux alentours. A travers les marais alentours, on peut jouer, se promener, trouver un air de campagne trempée d'eau. L'extraction de la houille s'effectuait en pleine campagne dont témoignent les affaissements miniers qui laissent les nappes d'eau remonter. Denise se souvient de son père revenant du fond chaque jour : « il avait la même petite taille ce qui n'a pas empêché notre père de faire 37 ans de fond. La aussi souvenirs d'être pauvres mais heureux dans notre maison des houillères rue Pigeon, Vieux-Condé. » Les Houillères offraient ce logement qui, au début du xx^e siècle, était un petit luxe.

Denise n'est jamais sortie de ses coronas natals, nous l'avons dit. Elle se marie et s'installe à 4 km de son lieu de naissance dans un HLM de la ville de Condé-l'Escault. Si la rue Pigeon revient si souvent, c'est que dans le coron, la rue scande l'essentiel des relations sociales : celles des mineurs, de leurs femmes, les jeux d'enfants, les flirts d'adolescents. Les activités populaires réunissent les habitants : colombophilie, tirs à l'arc et à l'arbalète. Retourner dans sa rue, c'est être sûre de croiser des images, des émotions et un ancien amoureux parfois, Alain :

Oui, Saint Alain, de plus en revenant des courses et cimetière cet après midi, il passait en voiture et m'a fait un signe. Lui aussi a gardé le sourire. Le hasard de la rue. Les années 60, les copains les copines c'était pour la vie. Les enfants des papas mineurs de fond. Un lien a resté. Pourtant eux, ils étaient « porions » chef des mines. Mais à la petite école, Oh là, pas pareille « toi ton père simple mineur...

Parmi les espaces forts de sociabilités : l'estaminet où les ouvriers des Houillères viennent boire le café à l'alcool de genièvre — la bistouille en patois local — avant de descendre au fond (Vulic, 1988). Où était celui de la rue Pigeon ? Avait-il un juke-box pour écouter Johnny ? Denise ne le dit pas.

Combien de fois a-t-elle fêté la Sainte-Barbe, le 4 janvier, patronne des mineurs, des pompiers et des métiers du feu ? « La Ste Barbe arrive, la je repense toujours à mon père, notre rue Pigeon, ou mineurs et porions s'amusaient si bien. » Le porion, c'est le chef de fond, chef de maîtrise, il supervise et « fait le poireau » à attendre et surveiller la bonne marche d'une fosse. C'était aussi un voisin avec qui on faisait la fête. Jour des cadeaux, jour chômé et payé, les cérémonies allaient du bureau du patron pour percevoir la prime jusqu'à l'église, scènes de procession immortalisées sur des cartes postales. À l'entrée de chaque fosse, la Sainte était en bonne position pour veiller sur les

mineurs, les protégeant des « coups de grisou ». La femme à côté de son mineur. La vie de la mine et des souhaits pour l'épouse. Un simple petit trou pour glisser la statue, avec le petit regard de la Sainte... Combien de fois ira-t-elle pour obtenir Alain en mariage ? « Jamais oubliés. En ce temps, années 60, un bisou et c'était l'alerte rouge pour les parents ». Les parents ont dit stop, dit elle plus loin, « on voulait se marier et d'un coup, plus se voir alors qu'on habitait la même rue ». Ce fut le drame dont elle se souvient parfaitement. « Peut-être le fait que son papa était porion (chef d'équipe à la mine) et mon père simple mineur de fond. »

Pour cette génération d'après-guerre, croyante ou non, la vie des saints de l'almanach ponctue l'année et les fêtes, provoque des occasions de commémorer ou de festoyer, d'offrir des cadeaux, si modestes soient-ils : de la montre à l'horloge, de la chemise blanche à la pipe de Saint-Claude, des fleurs plastiques aux souliers dorés. Il faut décrire l'intérieur d'un logement des corons, les murs du salon cuisine, pour comprendre l'impératif de marquer le temps. Rituel familial et rituel professionnel marchent ensemble afin de signer des cycles, des périodes, des âges et des intervalles. Denise n'y résiste pas :

c'est triste de voir que même la Ste Catherine, les filles d'aujourd'hui ne savent même pas parfois ce que cela est. Et elles rigolent, dans mes années 60, c'était tellement précieux, nos cartes reçues des copains des copines de la famille que j'ai même encore quelques cartes, des cadeaux petits cadeaux reçus. Moi je pense qu'au calendrier il va falloir St Smarphone de la fête y sera.

Nous n'ouvrons pas ici la série des rites calendaires et des pratiques saisonnières qui fabriquent les temporalités professionnelles, familiales et personnelles (Monjaret, 1992)¹². Soulignons simplement que cette correspondance est traversée par ces rituels au soubassement religieux. Les mois des saints et les changements de saisons se croisent avec une quantité de rendez-vous collectifs obligatoires. Denise vit dans cette temporalité et le souligne d'autant plus qu'elle écrit à un religieux.

Dans cet ensemble de ressources populaires se loge l'apprentissage des chansons de Johnny, le plaisir de le répéter, de s'essayer à chanter. Johnny est la colonne vertébrale d'un ensemble d'événements passés ou à venir dans lesquels Denise indique sa présence dès 1960 :

Vla que Johnny est en moi, et tous ces gens qui l'aiment, moi je ne me suis pas inscrite à fans, fan club. non j'ai ses vinyls livres autres grace à ma filles. Vinyles la, la première paye de l'usine, maman me dit tiens tu peux aller t'acheter le 45 tours de Johnny. J'avais commencé en octobre 65, ce que l'on était heureux de ramener une paye (...) En ces belles années 60 du travail il y avait, et à vélo on y allait.

Écrire d'un lieu jamais quitté, c'est d'une certaine manière faire vivre le passé à vif. Des images se répètent, des émotions spatiales, des liens avec des êtres disparus mais toujours là, jamais perdus. On est totalement sûr de revoir un ami d'enfance ou une amie

12. Pour ne pas devenir une vieille fille et trouver mari, la Sainte Catherine est là pour provoquer la rencontre.

d'école, une collègue de travail ou un ancien mineur. Chacun reste lié et assuré qu'il n'y aura pas de parenthèse dans cette continuité de lieu, on se reconnaît tous dans la rue quand on se croise, on se salue abondamment. Denise raconte dans ses lettres des scènes au cimetière où elle interroge sa voisine sur la disposition des fleurs de sa tombe. Elle interpelle dans les rues et aime cette interconnaissance, les événements « *avec les années qui sont derrière* ». L'appartenance territoriale renforce « l'entre soi », la mémoire est exacerbée de « vie privée » et de ses chapelets de rumeurs sans fin (Schwartz, 1990).

La rue Pigeon, Denise la parcourt parfois pour revoir l'entrée de sa maison d'enfance. De là, dès 14 ans, Denise se rend en bus de l'autre côté de la frontière dans cette petite entreprise de 28 salariés, à l'usine de Péruwelt, dirigé par Raymond Bremerch, un atelier de découpe de bois pour faire du mobilier de maison. Dans le vestiaire, nus de femmes, charades grivoises et moto du rocker s'affichaient dans l'espace privé de l'armoire de fer personnelle des hommes, devant laquelle ils se déshabillaient pour se changer. Tandis que les femmes se contentaient de quelques photos de mode et de chanteurs.

Scène miniature, Denise collait des vignettes auto collantes de Johnny dans sa petite fabrique :

C'est que moi de mes 15 ans, je collais des petits posters de Johnny à l'endroit où j'étais avec l'acceptation de mon patron. « petite fabrique de meubles 28 on était » et pour taquiner la petite française il disait mais Johnny est Belge. Je répondais non, non et puis il a fait son service militaire et Johnny n'est n'y Belge n'y Français, il est lui.

De petits collants sur sa machine, tous les jours, le chanteur était là. Denise veut vivre et travailler avec lui. Geste mineur : en 1960, Johnny guettait le patron. Petite victoire, il sera sous ses yeux et elle l'entendra tant qu'elle veut. Siffloter à l'usine, chanter quelques airs, pour traverser le temps et les jours, surmonter l'ennui et la rupture amoureuse. Dans le travail, se logent de courts moments d'écart que sont les pauses, soit dans les vestiaires ou juste à l'extérieur. Rendre supportable le travail dirait Florence Weber (1989), mais plus encore se « remonter le moral » pour ne pas céder au profond ennui. Ecouter Johnny chanter « dieu que ça fait mal », répéter ces paroles, les chanter, ça soigne pense-t-elle.

3. ENTRE JACQUES LE MÉCHANT ET JEAN-MICHEL LE BON

Durant ces deux années de correspondance avec le curé, le mari de Denise prend une place soudaine. Malade depuis de nombreux mois, sa situation médicale s'aggrave dès juin 2018, ce qui empêche Denise de venir aux cérémonies à La Madeleine suite à l'invitation du curé de séjourner une nuit ou deux « chez des amis ». Elle veille de près sur son mari jusqu'à son hospitalisation, puis son décès le 15 septembre 2018. A partir de cette date, la correspondance bifurque sur des arrêtes du passé, les disputes avec son mari et la place de Johnny au cours de la vie. Les règles du « non dire » propres à l'institution familiale se déboitent légèrement. La réflexivité de Denise prend un tournant qui ressemble à un « examen de vie ».

« Notre couple pas cimenté ».

Denise prend la vie de Johnny et de Laetitia pour évoquer son propre couple. Et c'est par les chansons qu'elle glisse subrepticement ses conceptions sur l'amour, ses déchirures, le mal, le démon. « C'est que je pense qu'il (Johnny) savait le mal (qu'il a) fait à Laetitia, il a pris toute sa jeunesse », insiste Denise, pour immédiatement parler de son mari, d'elle, de son couple qui n'est « pas cimenté ». Elle le répètera quatre fois dans ses lettres durant ces deux années.

« Pas cimenté ». Qu'est-ce à dire ? Pas cimenté, est-ce une allusion à une désunion manifeste ? À nous de cueillir les expressions au passage, de décrypter les mots et les phrases. Ainsi en va-t-il de son mari aux deux prénoms et que Denise utilise tantôt pour dire sa méchanceté, tantôt pour dire sa bonté. « PS : je suis à me dire, mon mari, ayant été à la fois, Jacques et Jean-Michel de sa malchance de naissance, j'ai deux deuils à faire. » Son prénom de naissance est Jacques. Celui d'usage après le mariage sera Jean-Michel. Comme pour marquer un changement de vie, rompre avec le passé orphelin, Jean-Michel déloge Jacques. Or, lorsque rien ne va plus, Denise le rebaptise Jacques.

Que veut signifier Denise ? Elle nous donne une conception de l'homme en deux morceaux, Jean-Michel l'ange et Jacques le démon, avec en sous texte, l'un à jeun, l'autre saoul :

Mais les démons d'un homme peuvent être tellement éprouvant, pénibles démons par l'alcool.. je parle... Je pense elle (Laetitia la femme de JH) a dû malgré mon admiration pour Johnny elle a dû pleurer bien des fois et ne pas tout dire par fierté, par honte aussi ça peut être. On vit avec 2 personnes quand c'est ainsi : la bonne prend le dessus ou la peur. Ça détruit de soi même et on reprend force. J'en arrive à dire cela 48 ans de mariage (...).

Tout est dit. Le soir à la maison, est-ce Jacques ivre ou Jean-Michel l'abstinant qui lui fera face ? Le changement de prénom suffit à indiquer la situation. Denise sait lorsque « la peur prend le dessus (...) ça détruit de soi même ». L'homme à deux visages revient sans cesse, et Denise se met à rêver d'avoir un seul homme, « car les personnes aux démons sont 2 ».

Comme nous l'avions noté dans des études précédentes (Laé, 2015 ; Laé, 2018), les femmes ont peur des hommes « par les bêtises qu'ils font » et qui rejaillissent sur elles. Les injonctions sociales, les partitions du travail, les territoires de contrôle séparent les sexes. Le couple ne va pas de soi. Denise le dit par un acquiescement découragé. Elle se souvient des regards lourds qui se sont appuyés sur son mari, les signes mineurs de désapprobation, ces sous-entendus, ces ruses par lui déployées afin de les éviter.

Cette lutte contre les hommes, cette attention particulière pour les convaincre à défaut de vaincre, Denise la souligne avec obstination. Son témoignage se déplace sans cesse entre le calvaire de Laetitia et le sien, qui a dû « ne pas tout dire par fierté ». Cette compréhension d'expérience n'annule pas l'appréciation d'une distance sociale ; celle-ci est soulignée par un « bien que son statut social est autre ». Denise n'est pas dupe, l'immense bloc qui la sépare du monde des Halliday est présent à son esprit. Les travaux sur les classes populaires et les normes de genre (Schwartz, 1990 ; Loiseau, 2003) ont montré combien les destins féminins au cours des années 1960 à 1980 sont mar-

qués par l'inégalité des rôles entre les hommes et les femmes, à l'avantage des premiers. Les effets de la domination sont largement indicibles pour les femmes. De sorte que, dans ses lettres, la parole de Denise sur ses souffrances d'épouse reste retenue. Il en va tout autrement après le décès de son mari. Sa prise de parole se libère, la mémoire étouffée respire à nouveau, elle ose exposer et réfléchir à sa sexualité¹³. Le veuvage est un tournant biographique qui réinterroge le passé, refaçonne sérieusement son histoire de vie.

« Sa malchance de naissance »

Comme dans la chanson¹⁴, le mari de Denise est né presque dans la rue, il est l'un des orphelins de la guerre de 39-45. Parce qu'il a toujours peur d'être rejeté, Denise l'accepte comme il est. Le choix du second prénom (Jean-Michel) est un rejet de ce passé et « (...) sa malchance de ne pas avoir eu les bras d'une maman à sa naissance. L'assistance public en 1949. J'ai dit déjà, et la chanson lorsqu'il partait dans le caveau. « Ma religion dans ton regard » de Johnny. Bien belle chanson aussi. J'aurais pu mettre « la maison des orphelins » chanté par Johnny aussi belle chanson aussi. Voilà ce petit plus. Je vous ennuie avec tous ces dits. »

Voilà ce que dit la chanson :

*C'est quand on n'y croit plus
Que le ciel vous entend et pardonne
Le temps a ses vertus en somme
Et j'ai trouvé la lumière juste au bout de ses lèvres
J'ai pu quitter la terre ferme enfaite
Et j'ai trouvé au moment où je n'avais plus d'espoir
Ma religion dans son regard¹⁵*

Un mois après, Denise revient sur l'orphelinat de son mari, apporte quelques précisions, remonte brièvement le passé.

J'ai retrouvé des courriers de mon mari quand il était à Trébou « maison de l'enfance ». Et il y avait une Marie Claude, qui aimait je pense. J'ai tout mis dans une boîte : il a souffert de sa malchance de naissance et de son adolescence aussi. Il a eu du courage, surtout au collège d'Avesnes, ou en ce temps un enfant sans parents était un b....d. Lorsqu'il n'allait pas bien, ses jours démons, ses soirs, ce mot il répétait, etc, la société.... C'est tout ça, qu'il fait mal dans mon moi en ce moment. Je lui ais tout pardonné fort souvent. Tout le temps même. Oui, « Jean Michel reprenait la place de Jacques ».

Le b d, Denise ne parvient pas à l'écrire, la pire des insultes en ces années d'après-guerre, le bâtard, *le fils de boche* entendait-on sur un ton de haine. Cela vaut tout autant

13. Voir les développements sur le silence des femmes, tant que le mari est vivant (Le Tirant, 2002).

14. *Né dans la rue* est une chanson de Johnny Hallyday, écrite par Long Chris, Mick Jones et Tommy Brown en 1969, elle fait référence à l'enfance du chanteur : "Un soir de juin en 1943 je suis né dans la rue [...] Je n'ai pas eu de père pour me faire rentrer le soir / Et bien souvent ma mère travaillait pendant la nuit / Je jouais de la guitare assis sur le trottoir / Le cœur comme une pierre je commençais ma vie."

15. La chanson a été écrite par Benoît Poher et le groupe de rock Kyo en 2005.

en 2023 ! Le mot ne s'est pas vidé de sa charge de dégoût ! Ces soirs-là, Jacques criait sa haine envers la société. Le stigmat est de longue durée. Il est des forces qui font peur, des rumeurs qui restent comme un aiguillon dans la chair, peur qui se dédouble pour les femmes à l'infini, même si l'agressivité fait trembler, les femmes ne repoussent pas le masculin.

C'est dans ces moments que le soutien de Johnny prend tout son sens, dit-elle, pour compenser « le manque d'amour d'une maman (celle de son mari) on ne peut pas le remplacer ». Denise a enduré et supporté « avec la force que Johnny [lui] donnait ». Dans la dureté du monde, vivant avec une personne *déplacée*, dans une famille d'accueil, plusieurs années durant, le désaffilié a cherché sa place. Car toujours Johnny fait foi de ce qu'elle a vécu : le travail et la fatigue, l'homme et ses démons, l'amour non partageable et les prières. Constamment, ses lettres tissent des liens entre ces cascades de violences.

Elle n'oublie pas non plus que si son mari aimait Johnny, il était interdit d'afficher des photographies dans le salon ou la cuisine, « dans l'appartement y a rien de Johnny il est dans mon cœur, en moi, c'est pas l'envie qui manque, mais mon mari ne voulait pas, ne veut pas même aujourd'hui, je prends une revue et je vois, quand le besoin y est ». Obligée d'avoir son coin et ses revues, Denise est amère de ne pouvoir exposer des souvenirs de Johnny, des marques et des pochettes de disques.

Dans ce registre du malheur, d'autres conceptions émergent, comme ces signes magiques, ces chiffres porte-malheur, la poisse du destin semble penser Denise. Elle se rappelle de ces « signes y sont, comme son chiffre 13, son matricule de l'assistance publique en 1949. C'était « JH113 combien de fois j'ai entendu » oui et beaucoup de 13 m'arrivent, même pour une demande de logement pour l'avenir. Ça sera une rangée de 13 habitations, m'a dit la personne » Ça sent la cartomancienne et la treizième carte du Tarot, la fin d'un cycle et le vide, les bas-fonds et l'institution Providence. JH sont aussi les initiales de son mari, Jacques. 113, son matricule. Denise dresse ce chiffre comme une pièce à conviction, au sens fort, un chiffre qui accuse l'enfant seul adossé à la baraque en bois, l'enfant abandonné dans la rue, l'enfant en déroute, l'enfance défaite.

Alors elle s'est mariée à lui. Denise n'a pas voulu l'abandonner une seconde fois, « même si l'on été pas un couple cimenté, notre seule réussite notre fille, j'étais à la fois avec Jacques, et avec Jean-Michel, de nouveau me comprendre ». Ses commentaires sont d'autant plus précis qu'ils ne sont jamais insistants. Denise se censure. Elle nous demande de traduire, de faire un effort pour découvrir le sous texte. A lire trop rapidement, à parcourir avec légèreté, on rate à coup sûr le poids transporté dans ces phrases :

Ca détruit de soi même et on reprend force. J'en arrive à dire cela 48 ans de mariage ce 18 juillet et à part aujourd'hui ou il est très souffrant. Mais reste lui mais ça n'a pas été simple à vivre notre réussite c'est notre fille et sa situation. Par la scolarité sa volonté d'y arriver. Mon mari étant né lui peut le dire presque dans la rue en 49 parents nourriciers. etc etc — ce qui fait son caractère fort : BEPC obtenu. Travaillant import export lorsque

L'on sait mariés, moi en usine que j'ai arrêté pour élever notre fille. Ce qui fait que l'on est toujours au 5e étage d'une HLM ou j'ai le ciel à vue et ses belles pleines lunes.

Nous sommes maintenant habitués à ses décollements de phrases qui mêlent tristesse et fierté, à ces liaisons supposées ou réelles, produisant des sauts de récit. D'ailleurs faut-il vraiment trouver des liaisons ? Le lecteur est secoué par le juxtaposé, le collé et décollé dans le même paragraphe.

Ce que nous découvrons malgré tout, c'est que Johnny et Jacques ne font souvent qu'un. Denise ne parle que d'eux en cherchant à associer son interlocuteur. Elle veut lui expliquer, lui raconter sans trop y parvenir tant les phrases tombent en arrêt. Une histoire commence sur six phrases, et soudain, elle s'arrête. Ça suffit, doit penser Denise. Faites un effort ! Imaginez un peu, demande-t-elle à son destinataire. Ce n'est pas la peine de s'étendre, d'autant que les événements se bousculent. Mais sans association, comment faire comprendre, elle teste en avançant, demande à son interlocuteur s'il comprend. Car elle veut être comprise, elle l'écrit et le répète. « (...) pas facile à me lire et à faire comprendre ce que je veux exprimer (...) remercie, de lire de comprendre avec toutes ces fautes (...) Père Horaist de nouveau, me comprendre, que Johnny me comprenne aussi (...) Merci de me comprendre. »

Denise lance un appel à chaque page. Elle mène un effort de réflexivité sans précédent tout en se heurtant au plafond de l'expression, des mots pour le dire. Dans cette extrême difficulté, la correspondance est soudain transpercée par ses rêves qu'elle livre brut, comme ça, à la volée.

Ecrire (avec) ses rêves

Voilà, moi en ce moment j'essaye de comprendre 4 rêves que j'ai fait et toujours mon mari avec son blouson qui me tourne le dos sur un chemin avec un sac en toile, après il s'arrête et verse de la terre et repart. Puis je me réveille en larmes. Je sais pas ce qu'il veut me dire. Pourtant pour ainsi dire tous les jours je vais sur sa tombe.

Ce rêve est un reproche, selon elle, le sac de terre versé de dos par son mari, est-ce à elle de le verser chaque jour ? Il ne va pas se mettre en terre tout seul ! Quatre fois elle le verra verser de la terre. Quatre fois elle se réveillera pour ressaisir l'événement, pour le mouvoir et le tourner au creux de la défaillance. Deux mois après, une brève scène est racontée :

Mes rêves toujours pareilles, il est là. De plus on se disputait, mais je le vois pas, je comprends pas ça. Je le vois pas. Alors que Johnny oh bon sang la dernière fois j'étais à table avec lui et a pris ma main et il a tombé. Réveillée en sursaut, les larmes. Mon mari y était aussi mais je voyais pas. C'est drôle les rêves. Cela secouent aussi parfois. » Cette fois, après une dispute, c'est la main de Johnny qui fait soutien puis tombe à terre devant Jacques. Scène de la jalousie, c'est le drame. C'est l'effondrement amoureux qui fait rêver et écrire afin de maintenir un dialogue entre eux, leur donner des nouvelles, les faire vivre au-delà du gouffre. Trois mois plus tard, l'absence de son mari la tracasse. « Mon mari j'arrive toujours pas à en rêver. Mes rêves, souvent la terre noire et de l'eau où je fais attention de ne pas marcher dedans. Et avec une de mes nièces, je cours aussi vers de vieux escaliers

et de vieilles briques, et à l'intérieur tout est dans l'obscurité. Content de me réveiller les yeux mouillés. Ce dernier rêve me reste en tête.

Imposé par le deuil, ces notations inquiètes nous font entendre le travail de conversion qui se réalise par des répétitions. Mêlant les absences et les objets, les rêves agissent au plus intime, comme « des restes » segmentaires qui étrangent et suscitent un examen de soi, ou du moins, une insistance manifeste, qui ouvrent la voie d'une histoire sociale des rêves telle que proposée par Peter Burke (Beradt, 2002 ; Laé, 2011)¹⁶. Écrire ses larmes, Denise le note à chaque rêve, à chaque chanson écoutée, à chaque musique entendue. Car les paroles sont à la fois une aide morale, dont elle évalue les effets sur elle-même, et des émotions qui surgissent à chaque phrase :

saule pleureur (...) et le saule pleureur est en route, (...) je suis devenue un vrai saule pleureur, comme les arbres qui pleurent leurs feuilles tous de couleurs (...) C'est comme David Hallyday, je respire un bon coup, même dans la rue ça m'arrive, la je ravale mes larmes. (...) Ce dimanche 9 décembre qui arrive. L'émotion va y être. Moi de mon côté je n'aurais pu y être je suis trop saule pleureur. (...) Moi toujours « saule pleureur, pas devant l'autre j'essaye ». (...) Malgré la douleur que ça fait. Johnny n'y est plu et moi bé saule pleureur toujours....

Toutes ces nuits agitées sont des sortes de bilans, un temps d'arrêt où la réflexivité s'enracine et s'accélère, où les disparus agissent à plein régime. Elle cherche à comprendre son mari, à saisir Johnny, les met en scène pour s'arracher d'elle-même et de son malheur. Nombre de ses nuits sont agitées par le désir et la culpabilité. « Je suis devenue un vrai saule pleureur, comme les arbres qui pleurent leurs feuilles ».

Ce matériau à multiples visages difficile à nommer est sans doute impossible à classer. Serait-ce une correspondance de deuil, un journal de mémoire et de peine, l'histoire décousue d'une fan « qui ne veut pas » être une fan ? Il en va ainsi de nombreux documents dont la teneur est élastique, à plusieurs têtes de chapitres, avec plus de trous que de pleins, ou plutôt des raccourcis que l'on aimerait voir s'étendre plus encore. L'idée de pacte biographique serait-elle d'un plus grand secours (Lejeune, 1996) ? Pas vraiment, tant l'écart entre l'auteur, le destinataire, le personnage principal (JH et JH) est particulièrement saillant, tant les faits et gestes de chacun sont distants. Il n'en demeure pas moins que cette prise d'écriture est un point de résistance à l'analyse, une ligne de défiance en même temps qu'une tentative de faire histoire. Faire de la réflexivité un objet sociologique, cela suppose d'ouvrir les portes interprétatives sur des terrains inhabituels, accepter de lire les mouvements d'émotions comme des traceurs d'événements, et de penser qu'ils sont dignes d'être pris en charge. Si l'on prend au sérieux cette pratique d'écriture, s'offre alors l'horizon d'une histoire sociale des écrits minuscules, dans des mondes inconnus, à la façon des inventaires de P. Lejeune

16. Pour compléter l'approche des rêves en sciences sociales, et sur une tout autre piste théorique, nous renvoyons au documentaire de l'anthropologue Sophie Bruneau *Rêver sous le capitalisme* (2018), voir aussi le travail de Bernard Lahire (2018, 2021).

et de son Association¹⁷. Mais cette fois, il s'agit bien de partir du seuil de l'intimité pour nous diriger vers une histoire sociale. A ce prix, et fort lentement, se trouve une riche source pour l'histoire sociale des sentiments, des émotions et des façons de les écrire.

4. LEÇON DE VIE ET MAXIME DE COMPORTEMENT

Pour finir, on peut retenir les leçons que Denise offre au curé sous forme de dicton, d'adage ou de maxime. Le trait est saillant. Chaque lettre contient une ou plusieurs phrases de Johnny, citées ou parfois découpées dans la presse « pour sourire un peu dans les soucis on peut trouver une phrase qui lui (nous) convient, la vie est un tout de toutes les phrases pensées ». Que veut dire Denise ? Traduisons : nos conduites tiennent en quelques phrases que l'on se remémore, et notre vie s'accroche à elles pour traverser les obstacles. Dans un répertoire de phrases puisées dans l'inventaire JH, Denise compose un guide à sa façon. Ce répertoire serait comme une confession dans cette correspondance écrite à un curé ? Sans doute pas. Et pourtant, Denise produit comme des paraboles dans un cadre de production de sens très particulier. La bifurcation biographique de Denise est tamponnée par des marques religieuses¹⁸. Ici les maximes se mêlent très banalement aux marques religieuses.

L'hypothèse reste néanmoins ouverte.

C'est un procédé identique que nous trouvons dans les fiches cartons vendus par les club-fans, chaque carton présente une séquence de la vie de Johnny avec une phrase enroulée. C'est aussi une confection au fondement de l'almanach : faire court, bref, ramassé et imagé¹⁹. Copier ou découper, recopier et relire, il y a toute une vie morale qui se fabrique dans ce quotidien dans lequel dégager une leçon de vie. Ce que Denise nomme « Petite rajoute » dans lequel une dernière scène oubliée apparaît en écriture serrée, pour y installer des réflexions, comme des références de vie :

— Sache reconnaître l'amour à temps, tu ne le croieras pas souvent (...) — Choisis tes rêves avec précaution, tu sais, ils se réaliseront (...) — C'est quand on y croit plus que le ciel vous entend et pardonne. (...) — Ne négocie pas ta dignité, tu pourras la racheter (...) — C'est nous qui changeons, le jour où on le dit (...) — Au bout d'une ligne de fuite, plus rien ne sert de mentir (...)

Ces maximes puisent dans les paroles des chansons. Sans doute est-ce l'élément d'une force morale qui domine dans ces « reprises », des lignes de conduites cent fois répétées, circulant de génération en génération à la manière d'un cycle qui, couche par couche, recouvre les embûches de la vie. « Qui n'a pas connu d'écueil ? » écrit-elle. Alors mieux

17. Association pour l'autobiographie et le patrimoine autobiographique, « Qui sommes-nous », <<http://autobiographie.sitapa.org/>>, consulté le 25 janvier 2023.

18. « La marque peut être un miracle, un refuge, un personnage sacerdotal ou charismatique, une dévotion, un geste sacramentel. Elle focalise l'expression religieuse sur des gestes particuliers », précise De (Certeau, 1993 : 173).

19. L'almanach dispersait un savoir dans une société où le livre était rare. Les aspects pratique, moral, spirituel sont traités en vingt phrases, avec en légende des prédictions et des maximes de comportements (Bollène, 1969).

vaut « vivre comme si on n'allait jamais mourir, chaque journée est une conquête qu'il faut abattre d'un sourire ». La réflexion est inscrite dans des routines, elle stabilise le mode de vie et assure une continuité de soi : « T'écouter [Johnny] quand ça va pas ». Rester vivant malgré les récifs et les brisants. Toutes ces propositions relèvent de la tradition de l'almanach, des résumés où la vie devient une vignette ou une peinture. La vie conduite ou à conduire par une morale — des sentiments, des attitudes, des principes — se fait par répétition.

Denise utilise-t-elle ces phrases chantées pour « se réfléchir » ? Nous pouvons le penser d'autant qu'on sait que cet usage navigue dans des cérémonies collectives, où les autres agissent sur soi de sorte à « faire communauté d'esprit ». Chacun y mêle des choses dites, des choses entendues ou que l'on se dit, des recommandations et des conseils. Écrire est une locution active. Écouter chanter, recopier des paroles, refaçonner, reformer, réactiver : ces écrits agissent comme des conseils. Et les communautés interprétatives — pour reprendre l'expression de Stanley Fish — leur donnent leur puissance en les prolongeant dans des réseaux qui parfois s'ignorent (Fish, 2007).

Denise a reçu de sa belle-sœur un ouvrage *365 jours de pensées* indique-t-elle au détour d'une phrase. Ce sont des petites phrases à méditer pour, « dès le matin, construire de petites stratégies destinées à aider chacun d'entre nous à réussir sa vie et à surmonter avec distance les petits tracasseries quotidiens ». Et Denise de donner plusieurs pages au curé, « l'amour ne voit pas avec les yeux mais avec l'âme », « sois toi-même plutôt que la mauvaise copie d'un autre » ; « le passé est un œuf cassé, l'avenir est un œuf couvé ». Et d'ajouter en final « Je me laisse les découvrir, y' a déjà presque deux mois, en plus de la pensée j'ai l'image avec elle. Je comprends plus la pensée parfois. Merci de lire, petite pause pour vous ». Cet ouvrage parmi cent dans la série des « Petites philosophies du soir » fait l'éloge de la paix intérieure, pour surmonter les crises, la maîtrise de soi, de ses émotions.

Le plus extraordinaire se tient dans l'activité dialogique de ces écrits. Pour qu'il n'y ait jamais rupture ni disparition, chacun se parle, réagit, répond à des phrases entendues par des montages de bribes de chansons et des éléments à soi. Idéogramme des récits de vie, le proverbe fait tuteur comme le souligne W. Benjamin (2018 : 105). Une connaissance par mots chantés en somme. Richard Hoggart le soulignait déjà dès 1950, l'attachement des « classes populaires » aux dictons, proverbes et aux chansons est remarquable (Hoggart, 1981). Transmises d'une génération à l'autre, validées par le groupe, ces paroles leur permettent, bien plus que les connaissances scolaires, de formuler leurs jugements et de se relier à leur propre expérience. Denise puise dans les paroles de Johnny créditées de franchise, d'ouverture de cœur, de solidité au mal pour résister au flot de tristesse, pour faire digue et interpréter son monde. Il faut prendre au sérieux ce dire-vrai dont se revendique Denise et dont elle crédite le chanteur. Parce que c'est utile, s'accrocher à ces mots est de toute prudence.

Pour autant, si l'idiome musical populaire se compose d'une morale tout terrain, des refrains et des mélodies « conventionnels » qui font appel à des archétypes (l'amour, l'envie d'avoir envie, l'éternel foyer, la robuste amitié, vivre comme si on n'allait jamais

mourir), les amateurs ne les croient jamais entièrement tout en les prenant très au sérieux. Les attitudes de combat valent dans ces moments de solitude, mais après, les références s'assoupissent. Demain est un autre jour. Comme l'écrit Hoggart, « La vie quotidienne n'est jamais drôle et on la retrouve tous les lundis matin. Mais le dimanche soir au club, "le sentiment, ça existe" : on le sent bien "quand on va au fond des choses" » (Hoggart, 1981 : 217). Au fond des choses, c'est ce que Denise nomme « Le direct de ses pensées », une inscription dans un dire-vrai, une pratique du dire-vrai comme une grille d'exploration de ce qu'elle pense, ce qu'elle ressent. Dans les plis de ses convictions et de ses habitudes, elle raconte le dessus et le dessous, la façade et les coulisses de sa mémoire qui est tout autant familiale que collective.

5. CONCLUSION

Daniel Fabre avait raison de relever ces croisements imperceptibles dans ce genre d'écrits entre l'espace familial, le religieux et le professionnel (Fabre, de la Soudière, Voisenat, 1997). Dans chacun de ces lieux, on recopie des choses différentes, des mots minuscules qui participent et alimentent indirectement d'autres sphères d'activité. Chacun aménage ce qu'il écrit, fait glisser un langage sur un autre. Dans cette correspondance, nous voyons la frontière entre le su et le cru se déplacer constamment. Les maximes de Denise et les préceptes du curé, par leur reflet en miroir, renforcent l'écriture performative pour tenter de construire une ligne de conduite afin de surmonter le mal. Non seulement Denise agit par l'écriture, mais elle reprend, elle reformule, elle fabrique des appuis religieux ou non pour mieux vivre. En ce sens, chez elle, le « croire » est vraiment déboussolant. « Bien loin d'être le reliquaire ou la poubelle du passé, (la mémoire) vit de croire et des possibles et de les attendre, vigilante, à l'affût » (de Certeau, 2010 : 103).

C'est sans doute la chose la plus étonnante dans cette correspondance. Denise se loge dans une intimité avec le curé pour espérer, dialoguer et lui livrer ses rendez-vous rêvés avec ses deux hommes. Et pour ce faire, parfois se glissent une sainte, un ciel, des anges, un transporteur de message inattendus et dont on espère un retour. « Comment je vais faire maintenant ? Je ne peux pas vivre sans lui ? Un grand vide sans toi ». Le « pas sans » est l'une des expressions du « croire », selon Luce Giard (Giard, 2003 : 15-16). Le collectif interprétatif qui entoure ses écrits aide à croire qu'un grand retour adviendra, des paroles dans un rêve, des voix au détour d'une rue, une réponse qui arrive d'ailleurs. Ainsi, une chaîne reste ouverte d'un passé-futur qui fait un support de vie, une écoute où l'on entend susurrer l'éloigné, le disparu, le lointain. Autant dire avec de Certeau que ce sont ces écritures d'emprunt, de déplacements et de métissage qui tournent autour d'une force, la recherche d'une voie. À suivre cette invitation, nous percevons comment le lien entre temporel et spirituel est empiriquement bricolé hors de champs d'un discours établi (de Certeau, 2011 : 288).

RÉSUMÉ

Depuis les obsèques de Johnny Hallyday à La Madeleine, avec mille efforts, Denise — fille des corons du Pas de Calais — écrit une trentaine de lettres au curé qui a officié durant la cérémonie. Par un tracé de mots malaisé, des phrases inachevées, à l'aide des «paroles de Johnny», elle s'aventure à écrire son quotidien. Son mari meurt quelques mois après; sa fougue redouble alors d'expression. Dans ce double veuvage, on peut y reconnaître un véritable exercice réflexif «sur soi» où la frontière entre «le su et le cru» se déplace constamment. Des maximes de vie découpées dans la presse lui permettent de planter «des pensées» dans ses habitudes quotidiennes et se mêlent très banalement aux marques religieuses. Affects et émotions, hontes et fiertés se succèdent. Notre attention envers cette correspondance répond au projet de mener une sociologie des formes de réflexivité populaire qui surgissent dans ces moments discrets, ces conduites intimes qui circulent sans crier gare.

Mots-clés: Écritures populaires; réflexivité; prières; histoire sociale; religiosité populaire

ABSTRACT

"Father, excuse my longwindedness." Popular reflexivity and forms of belief

Since Johnny Hallyday's funeral at La Madeleine, with great effort, Denise—a woman from a mining village in Pas de Calais—writes some 30 letters to the priest who officiated during the ceremony. Through a difficult setting down of words, unfinished sentences, with the help of "Johnny's words," she ventures to write about her daily life. Her husband died a few months later, and her ardour redoubled. In this double widowhood, we can recognize a genuine reflexive exercise "on oneself" where the border between "the known and the raw" is constantly shifting. Life maxims clipped from newspapers allow her to plant "thoughts" in her daily habits as they are combined in very banal fashion with religious notations. There is a succession of affect and emotion, shame and pride. Our attention to this correspondence enables us to carry out a sociology of the forms of popular reflexivity that arise in these discreet moments, these intimate behaviours that circulate without warning.

Key words: Popular writing, reflexivity, prayers, social history, popular religiosity

RESUMEN

"Monseñor, disculpe la longitud de lo dicho". Reflexividad popular y formas de creencia

Después de las exequias de Johnny Hallyday, en La Madeleine, con mil esfuerzos Denise —hija de los asentamientos mineros de Pas de Calais— escribe una treintena de cartas al sacerdote que ofició la ceremonia. A través de un difícil trazado de palabras, de frases inacabadas, con la ayuda de las "palabras de Johnny", ella se aventura a escribir su vida cotidiana. Su marido muere algunos meses después; su ardor redobra entonces de expresión. En esta doble viudez, podemos reconocer un verdadero ejercicio reflexivo "sobre sí misma", donde la frontera entre "lo sabido y lo creído" se desplaza constantemente. Las máximas de la vida, recortadas de la prensa, le permiten plantar "pensamientos" en sus hábitos diarios y mezclarse muy banalmente con las marcas religiosas. Los afectos y las emociones, la honestidad y el orgullo se alternan. Nuestra atención hacia esta correspondencia responde al proyecto de realizar una sociología de las formas de la reflexividad popular que surgen en estos momentos discretos, estas conductas íntimas que circulan sin advertencia.

Palabras clave: Escritos populares, reflexividad, oraciones, historia social, religiosidad popular

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT-LLORCA, M. (1993), « Le courrier du ciel », in FABRE D. (dir.), *Écritures ordinaires*, Paris, P.O.L, Centre G. Pompidou, BPI, p. 183-222.
- ARISTIDE-HASTIR, I. (2017), La « Grande Collecte 1914-1918 » : retour sur un projet mémoriel interactif, dans HENWOOD, P. et P. RENÉ-BAZIN (dir.), *Écrire en guerre, 1914-1918 : Des archives privées aux usages publics*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, [en ligne], <<http://books.openedition.org/pur/152102>>, consulté le 25 janvier 2023.
- ARTIÈRES, P. (2013 [1998]), *Clinique de l'écriture : Une histoire du regard médical sur l'écriture*, Paris, La Découverte.
- BENJAMIN, W. (2018 [1923, 1933, 1936]), *Expérience et pauvreté : suivi de Le conteur ; la tâche du traducteur*, Paris, Payot & Rivages.
- BERADT, C. (2002), *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris, Payot.
- BERCÉ, Y.-M. (2014), *La Dernière Chance. Histoire des suppliques*, Paris, Perrin.
- BOLLÈME, G. (1969), *Les almanachs populaires au XII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Mouton.
- BONNET, S. (1976), *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Paris, Le Cerf.
- BRASSART, J., C. NIEWIADOMSKI et M. AUTÈS (2015), Funestes destins collectifs ? La « grande claque » des années 80 dans le Nord-Pas-de-Calais, *Le sujet dans la cité*, vol. 1, n° 4, p. 151-163. DOI: 10.3917/lsdlc.hs04.0151.
- CARDON, D. (1995) « « Chère Ménie... ». Émotions et engagements de l'auditeur de Ménie Grégoire », *Réseaux*, vol. 70, n° 2, p. 41-78.
- DE CERTEAU, M. (1993), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- DE CERTEAU, M. et L. GIARD (2003), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- DE CERTEAU, M., L. GIARD et P. MAYOL (2010 [1990]) *Arts de faire, L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard.
- DESHAYES, F et A. POHN-WEINDINGER (2017), *L'amour en guerre. Sur les traces d'une correspondance pendant la guerre d'Algérie, 1960-1962*, Paris, Bayard.
- FABRE, D. (1997), « Seize terrains d'écriture », in D. FABRE (dir.), *Par écrit. Sur les correspondances ordinaires*, Paris, éditions MSH.
- FABRE, D., M. DE LA SOUDIERE et C. VOISENAT (éd.) (1997), *Par écrit : ethnologie des écritures quotidiennes*, Collection Ethnologie de la France, Cahier 11, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- FAINZANG, S. (1991), « Suppliques à Notre Dame de la Bonne Garde. Construire l'efficacité des prières de guérison », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 73, p. 63-79.
- FARGE, A. (1989), *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil.
- FISH, S. E. (2007), *Quand lire c'est faire : l'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Prairies ordinaires.
- FRAENKEL, B. (2006), « Actes écrits actes oraux, la performativité à l'épreuve de l'écriture », *Études de communication*, vol. 29, n° 1, p. 69-93.
- GOODY, J. (1979), *La raison graphique*, Paris, Minuit, Gallimard.
- HEINICH, N. (2011), « La culture de la célébrité en France et dans les pays anglophones. Une approche comparative », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 2, p. 353-372.
- HEINICH, N. (2012), « Des limites de l'analogie religieuse. L'exemple de la célébrité », *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, n° 158, p. 157-177.
- HOGGART, R. (1981 [1957]), *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Éditions de Minuit.
- LAÉ, J.-F. (2005), « Boire, bien boire : un reportage radio », *Carnet de bord*, n° 9, p. 52-58.
- LAÉ, J.-F. et N. MURAD (2010), *Deux générations dans la débîne. Enquête dans la pauvreté ouvrière*, Paris, Bayard.
- LAÉ, J.-F. (2011), « Écrire ses rêves, une conversion biographique ? », *Tumultes*, n° 36, p. 133-144.
- LAÉ, J.-F. (2018), *Une fille en correction*, Paris, CNRS éditions.
- LAHIRE, B. (2018), *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris, La Découverte.

- LAHIRE, B. (2021), *La part rêvée. L'interprétation sociologique des rêves Volume 2*, Paris, La Découverte.
- LAMIREAU-MEYER, C. (2009), *La poursuite du divin. Écritures votives des lieux de culte catholique parisien*, Thèse de doctorat, EHESS, <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01136637/file/Lamireau-these2.pdf>>, consulté le 9 septembre 2021.
- LEJEUNE, P. (1996), *Le pacte biographique*, Paris, Seuil.
- LE TIRANT, D. (2002), *Femmes à la mine, femmes de mineurs*, Lewarde, Editions du Centre historique minier.
- LOISEAU, D. (2003), « Les (343) salopes et « les ménagères » : paroles de femmes et classes sociales », in Lejeune, F. (coord.), *Paroles de femmes, histoires de femmes*, CRINI, Université de Nantes, p. 65-74.
- MADEC, A., J.-F. LAÉ et N. MURARD (dir.) (2016), *Sociologie narrative: le pouvoir du récit, Sociologie et sociétés*, vol. 48, n° 2.
- MAUGER G. (2009), « Génération et rapports de générations », in QUÉNIART, A. et R. HURTUBISE (dir.), *L'intergénérationnel*, Rennes, Presses de l'EPHESP, p. 15-36.
- MONJARET, A. (1992), *La Sainte Catherine à Paris de la fin du XIX^e à nos jours: ethnologie d'une fête urbaine et professionnelle*, Thèse de doctorat, Université Paris 1.
- MORIN, E. (1972 [1957]), *Les Stars*, Paris, Points-Seuil.
- OVERNEY, L. (2019), « Les « cris de la vie » dans les grands ensembles : les lettres à Ménie Grégoire », in BACKOUCHE, I. et N. MONTEL (dir.), *Colloque Complaintes urbaines*, Paris, EHESS.
- OVERNEY, L. et J.-F. Laé (2019), *Johnny j'peux pas me passer de toi. Écriture de séparation et mémoire*, Paris, Bayard.
- OVERNEY, L. et J.-F. Laé (2020), « Se dire, s'écrire dans un coin de l'église » in BERCÉ Y.-M. (dir.), *Archives des gens simples*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 211-224.
- SCHIJMAN, E. (2013) « Écrire aux HLM, se plaindre à l'État. Quelques figures de la protestation dans un quartier populaire », *Espaces et Sociétés*, n° 82, p. 119-135.
- SCHWARTZ, O. (1990), *La vie privée des ouvriers*, Paris, PUF.
- SEGRE, G. (2003), *Le Culte Presley*, Paris, PUF.
- SOHN, A.-M. (2001), *Age tendre et tête de bois. Histoire des jeunes des années 1960*, Paris, Hachette Littératures.
- VEYNE, P. (2006), *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil.
- VULIC, M. (1988), « Le débit de boissons, le cabaret, le bistrot, dans le bassin houiller du Nord/Pas-de-Calais, témoins de la sociabilité populaire », *Revue du Nord*, vol. 70, n° 279, Octobre-décembre, p. 771-787.

Feuilleton



« La grandeur des petites choses »

Réflexions sur une science culturelle des indices

Rien n'est petit pour un grand esprit.
(Sherlock Holmes)

ROLF LINDNER

Institut für Europäische Ethnologie
rolf.lindner@rz.hu-berlin.de

Traduction : Barbara Thériault

LORSQUE L'HISTORIEN D'ART SULPIZ BOISSERÉE S'EST MOQUÉ de « toute la dévotion à l'insignifiant » des frères Grimm, personne n'aurait pu deviner qu'il avait alors formulé le paradigme et le programme des études culturelles folkloriques (*volkskundliche Kulturwissenschaften*). Ce qui était censé être une critique devait bientôt s'avérer une distinction qui marquerait la discipline à un point tel que l'auteur de cette phrase a vite été oublié et que la « dévotion à l'insignifiant » a été prêtée aux frères Grimm eux-mêmes. L'auteur le plus connu à leur avoir attribué l'expression a probablement été Walter Benjamin, qui a lui-même contribué à la réhabilitation du mineur (Benjamin III, p. 366). L'esprit de la véritable philologie, comme Benjamin l'a écrit, réside dans l'*attentio*, l'attention à ce qui paraît insignifiant, ce qui ne semble pas digne d'intérêt. Il s'agit d'un rappel à la sagacité qui, bien que souvent négligée, est indispensable aux trouvailles accidentelles, à la *serendipity*.

On ne peut penser l'insignifiant que de façon relationnelle, c'est-à-dire en comparaison de ce qui est considéré comme significatif, par rapport aux créations et aux figures importantes, célèbres et influentes. Ainsi appréhendée, la « dévotion à l'insignifiant » présente dès le départ une composante sociale qui dirige le regard vers le trivial,

vers ce qui est accessible à tous et, ce faisant, confère du sens aux expériences et aux horizons des gens « ordinaires ». Cette composante sociale se trouve au cœur de l'image que la discipline se fait d'elle-même. Elle fait des représentations et des traditions du « petit peuple », le *vulgus in populo*, son objet¹. Si la notion d'« ordinaire » portée par la formule *vulgus in populo* a été assez rapidement perdue dans son sens péjoratif, le noyau de l'énoncé reste jusqu'à ce jour préservé : le peuple « ordinaire » et toutes ses déclinaisons (« gens ordinaires », « classes populaires », « souterrains de la culture » [*Unterwelten der Kultur*]) sont le sujet légitime et l'objet du folklore (*Volkskunde*) en tant que science.

Dans son étude sur les bagatelles, Martin Scharfe (2011) a souligné à juste titre que l'attention à ce qui est en apparence insignifiant, les détails et les soi-disant trivialités est un trait caractéristique de la modernité. Dans ce regard se manifeste l'incertitude des contemporains face à la perte de la certitude prémoderne. Il est particulièrement aiguë dans la grande ville, dans le « monde d'étrangers » (*world of strangers*, Lofland, 1973), où cette faculté d'observation apparaît par pure nécessité. Dans l'anonymat de la grande ville, les petites choses deviennent des points de repère, des signes et des signaux : le langage corporel, le code vestimentaire. Honoré de Balzac était un excellent lecteur de ces indices. Il réfléchissait au symbolisme du vêtement, qu'il appelait, avec une prétention toute scientifique qui s'inspirait de la physiognomie de Lavater (1777), la vestignomonie : « Enfin, un collet plus ou moins propre, poudré, pommadé, usé ; des boutonnieres plus ou moins flétries ; une basque pendante, la fermeté d'un bougran neuf, sont les diagnostics infaillibles des professions, des mœurs ou des habitudes » (Balzac 1879 [1839] : 519). Dans les nouvelles conditions, plus égalitaires (Balzac disait qu'on s'habille désormais presque tous de la même manière), ce ne sont plus les grandes lignes des groupes de statut et leurs codes vestimentaires rigides qui sont décisifs, mais les nuances : l'usure du collet, la flétrissure de la boutonnière, la chute de la basque. À une époque égalitaire, les accessoires, les articles de mode, pourrait-on affirmer sans trop d'audace, acquièrent une importance particulière. En tout cas, cela explique la grande importance des accessoires dans l'économie parisienne du 19^e siècle ; les maisons de nouveautés, précurseurs des grands magasins, tiraient principalement leurs revenus d'articles de mode (foulards de soie, gants, cravates, écharpes, ceintures, etc.), que l'on appelait d'ailleurs « articles de Paris ».

En lisant sur l'esquisse vestignomonique de Balzac, la figure du détective vous a sûrement traversé l'esprit, et à juste titre. Le détective (tout comme le journaliste et le chercheur en sciences sociales) appartient à ce que les sociologues de Chicago appelaient au début du 20^e siècle le type urbain (*urban type*), une figure dont l'existence dépend des conditions de la grande ville. Le détective pratique et raffine de façon professionnelle l'art quotidien de l'observation que chaque passante ou passant doit, au moins dans une certaine mesure, maîtriser.

1. Comme l'a formulé Eduard Hoffmann-Krayer dans sa publication programmatique *Volkskunde als Wissenschaft* (1958 [1902]).

Sherlock Holmes a longtemps été un exemple de ce personnage. « Vous connaissez ma méthode. Elle est basée sur l'observation de banalités » ; c'est dans ces termes qu'il expose sa méthode à Watson (Sebeok et Umiker-Sebeok, 1983 : 44, traduction libre). D'une manière qui n'est pas sans rappeler les exercices de vestignomonie de Balzac, Holmes ne manque pas de souligner l'importance des vêtements — les manches d'une veste, les manchettes, les bottes — comme indicateurs du métier d'une personne. Dans l'essai « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice » de Carlo Ginzburg (1980), Sherlock Holmes est — aux côtés de l'historien d'art Giovanni Morelli et de Sigmund Freud — l'un des exemples de ce que l'auteur nomme le paradigme indiciaire dans les sciences humaines. Pour identifier l'œuvre d'un artiste, Morelli suggère de considérer des détails caractéristiques qui, plus que les grands traits, se glissent dans l'œuvre de façon quasi imperceptible et incontrôlée : la forme des oreilles, par exemple, ou celle des mains. L'indice chez Holmes, le détail caractéristique chez Morelli, le symptôme chez Freud ; tous incarnent ce que Martin Scharfe a appelé la recherche de traces dans les sciences de la culture, une « science de la culture analytique des petites choses », comme dans la *Pathologie de la vie sociale* de Balzac (1879 [1839]). Une bagatelle : un détail sans importance, futile. « Ça ne vaut pas la peine de perdre son temps avec de telles bagatelles », peut-on parfois entendre. Ce qui est peut-être écarté comme bagatelle s'avère d'une importance centrale pour la recherche. Il est primordial, particulièrement dans l'étude des sources, dans l'analyse de documents historiques, de porter attention à ce qui est reconnu comme document et ce qui est écarté comme sans intérêt. Par exemple, la bibliothèque cataloguée d'une savante de renom est certes une source reconnue — les phrases et les mots soulignés, les notes en marge seront examinés de près. Mais en sera-t-il de même pour l'ex-libris que la chercheuse a choisi pour ses livres ? À partir de l'exemple de l'ex-libris de l'anthropologue de Chicago Frederick Starr dans sa collection de livres mexicains, l'historien de la science Mauricio Tenorio a montré à quel point l'iconographie d'un ex-libris peut être révélatrice : on y trouve en haut, au milieu, la représentation stéréotypée d'un « indigène », sur le côté gauche, la vierge de la Guadeloupe, sur le droit, le dieu de la guerre aztèque. Au centre de l'ex-libris se trouve un paysage dominé par un volcan. Tenorio observe que, jusque dans les années 1940, une allégorie persistait selon laquelle le Mexique était une société en apparence paisible, mais potentiellement explosive et violente. L'ex-libris de Frederick Starr contient déjà, selon Tenorio, un condensé de son anthropologie du Mexique et de ses habitants et habitantes.

Prenons un autre exemple. Lors de mes recherches dans les archives pour mon livre sur l'École de Chicago (2006/1996 [1990]), parmi les papiers de Robert Park, je suis tombé sur une bande dessinée tirée d'un journal. Une bande dessinée dans les papiers d'un homme de science est pour le moins étrange. Il est peu probable que celles et ceux qui ont travaillé avant moi dans ces archives ne l'aient pas vue. Pourtant, je n'ai dans aucune autre étude trouvé mention de cette curiosité. J'en conclus que mes prédécesseurs et prédécesseuses ont peut-être pensé que la chose était bizarre, mais n'ont pas ressenti le besoin de la mentionner. Il s'agit pourtant d'un document digne d'atten-

tion, autant d'un point de vue historique qu'en tant que document ethnographique. Le titre, *Real Folks at Home*, donne l'impression que nous avons littéralement affaire à un document folklorique (*volkskundlich*). Je ne sais pas si la bande dessinée faisait partie d'une série, mais le sous-titre « The Garbage Collector » laisse penser qu'il s'agit bien d'une partie d'une série traitant de figures urbaines, impression corroborée par le fait que l'illustrateur puise ses personnages dans le milieu urbain : un autre de ses héros de BD, Danny Dreamer, est messenger (*messenger boy*), un phénomène urbain dont on a beaucoup parlé au début du 20^e siècle. Le *garbage collector* et le *messenger boy* appartiennent à la galerie des types urbains dans le sens de l'École urbaine de Chicago. Sur la bande, quelqu'un a écrit à la main : « I love this, but incinerators will spoil it all, won't they? Show it to Pop, as part of the "City" » La bande est datée de 1925, l'année de publication du document fondateur de l'École de Chicago, le recueil *The City* ; c'est à quoi fait référence l'auteur des lignes (je suppose qu'il s'agit de l'anthropologue Robert Redfield, le gendre de Park) qui demande à la destinataire (probablement son épouse Margaret, la fille de Park) de donner la coupure à Pop, c'est-à-dire Park. L'histoire que raconte la bande est une trouvaille de la sociologie et de l'ethnographie urbaines. Non seulement l'éboueur rapporte-t-il de petites trouvailles utiles à la maison, il s'avère de plus un expert sociologique qui sait où trouver les meilleures ordures (sur la colline), et nous renseigne sur les fruits (les pamplemousses) et les légumes (les artichauts) à la mode. Enfin, il condamne l'augmentation du volume de déchets (« over fifty per cent over last year »), ce qu'il considère de toute évidence comme du gaspillage.

Si nous prenons au sérieux la bande dessinée en tant que source, l'importance de la *serendipity* pour la recherche — la découverte, par chance et sagacité, de données que nous ne cherchons pas — devient manifeste. Notons à ce sujet que l'on dit de l'inventeur du mot *serendipity*, le politicien, historien de l'art et spécialiste de l'Antiquité Horatio Walpole (1717-1797), « qu'il pouvait toujours voir la grandeur des petites choses » (Merton et Barber, 2004 : 38, traduction libre).

Ces quelques remarques sur la bande dessinée nous ramènent au début de l'exposé, à la moquerie de Boisserée sur « toute la dévotion à l'insignifiant ». Si le fait de trouver une bande dessinée dans les papiers d'un homme de science peut paraître curieux, cela n'en fera pas pour autant une source reconnue comme légitime. On accorde surtout ce statut à des documents de la culture officielle, les notes des savants et savantes et leur correspondance scientifique et privée. Il y a quatre ou cinq décennies encore, les bandes dessinées constituaient en Allemagne un exemple type de ce qui est jugé de la « camelote » par l'élite bourgeoise éduquée. Il m'apparaît dans ce contexte important de souligner que c'est un ethnologue, Hermann Bausinger à Tübingen, qui a fait de la littérature populaire un domaine légitime de collection et de recherche. L'attention portée aux formats de la culture populaire est devenue l'image de marque de la discipline.

L'institut de Tübingen partageait cet intérêt pour le populaire avec les premiers représentants des *Cultural Studies* à Birmingham. Dans un intéressant article de référence, Moritz Ege (2014) a relevé les points de convergence et de divergence entre les

Cultural Studies et les sciences empiriques de la culture telles que pratiquées à Tübingen dans les années 1970. S'il souligne la similarité en partie étonnante des thèmes traités, il remarque aussi un positionnement très divergent quant aux sciences de la culture : une émancipation de l'empirisme anglo-saxon (Birmingham) versus une émancipation du fétichisme de la théorie allemande (Tübingen).

* * *

« La collecte esthétique des déchets de l'histoire de la culture, écrit Michael Mönninger dans sa recension de la nouvelle édition de *Aufsätze über Städte und Architektur* de Walter Benjamin, est — depuis ses débuts dans les études folkloriques (*Volkskunde*) des frères Grimm — devenue l'idéal de l'avant-garde moderne au 20^e siècle » (Mönninger, 2017). Aby Warburg a joué un rôle important dans ce processus de réévaluation qui, de l'avis du publiciste Patrick Bahner (2006), a anobli la dévotion à l'insignifiant. L'« annoblissement » renvoie ici à l'aura de dignité scientifique qu'un savant de renom confère à une formule, un théorème, etc. Dès le moment où Warburg a repris « l'attention au détail » — la traduction pragmatique de « la dévotion à l'insignifiant » —, celle-ci est devenue un paradigme des sciences de la culture. Nous avons ici un exemple parfait du « Matthew Effect » formulé par le sociologue Robert King Merton (1985) dans le domaine de la science, qui voudrait que la perception d'une découverte ne dépende pas seulement du nombre d'expérimentations effectuées et d'écrits publiés, mais avant tout de la position qu'occupe son auteur dans la hiérarchie scientifique : « Car on donnera à celui qui a, et il sera dans l'abondance » (Matthieu 13 : 12). Cet effet peut être appliqué sans problème à des disciplines entières. Plus le statut dont jouit une discipline dans la hiérarchie scientifique est élevé, meilleures seront les chances qu'une découverte, qu'un théorème, connaisse une percée dans le système scientifique. Le dilemme dans lequel nous, ethnologues, nous trouvons est que notre discipline a toujours occupé une position périphérique dans le système scientifique, dans l'angle mort des sciences de la culture (Bausinger, 1974). Sauf exception, les sciences empiriques, pas seulement l'ethnologie, jouissent généralement de moins de prestige que les disciplines plus théoriques. Le caractère périphérique de la discipline est, me semble-t-il, principalement imputable au statut de ses sujets et objets (les gens « ordinaires », le quotidien, les choses banales) dont la réputation trouble est transférée à la discipline et à ses représentants et représentantes. Thèmes triviaux — science triviale. Aby Warburg et son cercle souhaitaient que ce « regard vers le bas », sur les bas-fonds de la recherche sur la culture « fasse partie d'une science de la culture transdisciplinaire du folklore (*Volkskunde*) »². Pour Warburg, le folklore était une alliance de la science et de la vie, entendue littéralement en tant que « science de la vie », avec ses « procédés biologiques », comme il appelait le travail de terrain, une description intelligente qui ne rend pas seulement justice à une science de la vie, mais qui fait aussi référence à la corporalité de l'expérience de terrain. Il s'agissait en fin de compte

2. Selon Gottfried Korff (2003) dans son étude sur Warburg et l'étude du folklore.

pour Warburg de voir dans les plus petits objets des témoins des émotions et des affects (*Gemütszustände*).

Le fameux exemple des *Chômeurs de Marienthal* (1981 [1933]) nous montre à quel point nous méconnaissons la signification quotidienne des choses soi-disant inutiles. La sociographie retrace la situation des chômeurs dans un village industriel autrichien. Une des familles qui n'a plus droit au chômage depuis un an achète un paysage de Venise en carton auprès d'un marchand ambulant. Si l'on suit le discours officiel de l'économie, il s'agirait d'un comportement tout à fait irrationnel, mais il incarne selon moi les aspirations et les rêves qui n'ont jamais pu être réalisés, mais auxquels on ne peut renoncer. Pourquoi Venise ? Un élément de réponse possible : de 1895 à 1901, il y avait à Vienne un parc d'attractions qu'on appelait « Venise à Vienne ». Il s'agissait d'une imitation de la ville aux lagunes, avec des répliques de bâtiment vénitien, un système de canaux et des gondoles construites à Venise et manœuvrées par de vrais *gondolieri*. C'était un lieu prisé d'excursion dans les cercles bourgeois, mais aussi pour les familles nombreuses à faibles revenus³. Des souvenirs d'une époque meilleure pourraient aussi jouer un rôle. Mais le phénomène de l'article ne se réduit pas à l'Autriche : la gondole vénitienne illuminée sur le téléviseur jouissait d'une grande popularité à la fin des années 1950 et au début des années 1960 en République fédérale allemande. C'est peut-être en fait la gondole, l'imitation de la gondole extravagante de la fin du 17^e siècle et du début du 18^e, qui anima la fantaisie de celle ou de celui qui en a fait l'achat — un exemple de l'amour du « baroque » qui était, selon le fondateur des *Cultural Studies*, Richard Hoggart, caractéristique de la classe ouvrière anglaise et un gage des émotions et affects qui sont devenus images, pour paraphraser la position d'Aby Warburg.

* * *

Un exemple d'émotions et d'affects devenus images est une photographie prise en 1957. Elle montre Willy Brandt, le futur chancelier allemand, alors maire de Berlin, en compagnie de ses fils Lars et Peter en train de chahuter dans le corridor de la maison, un exemple de ce qu'on appellera plus tard une *home story*. Dans cette photographie, ce qui est particulièrement digne d'attention, c'est un élément qui semble s'y être glissé accidentellement : le crochet de clé au mur, en forme de théière. L'objet de laiton, aujourd'hui encore un succès commercial de la vente par catalogue, est autant un modeste ornement qu'un objet fonctionnel. La forme ronde de la théière dégage le confort et une ambiance agréable, elle exprime ce qui était toujours important pour les « petites gens » : un chez-soi douillet. La théière rend l'atmosphère de l'appartement, celui des travailleurs respectables à la maison, de leurs représentants, et non d'un dirigeant. Ce qui nous touche s'exprime souvent par de petites choses qui font ce que nous appelons la « vraie vie » — au-delà de la galère, des besoins existentiels et des soucis du quotidien, d'où l'importance énorme des choses comme objets de mémoire, comme

3. Comme Lutz Musner l'écrit dans son étude *Der Geschmack von Wien* (2009).

soutiens aux souvenirs, comme la photo en carton de Venise qui ne représente pas seulement Venise, mais plutôt une vie meilleure.

C'est Richard Hoggart et ses réflexions sur la *full rich life* (1976 [1957]) qui m'ont fait comprendre l'importance des petites choses sans lesquelles la vie ne vaudrait pas vraiment la peine d'être vécue. Une telle compréhension de la « vie » n'est pas saisie par la science de la vie au sens de *life science*, la biochimie, la génétique, la nutrition et les autres sciences. Nous avons besoin d'une compréhension culturelle de la science de la vie qui puise dans les expériences, les habitudes et les représentations, qui traite des sentiments, des aspirations et des rêves. Ces sentiments, aspirations et rêves peuvent très bien être emmagasinés dans les petites choses, comme des fossiles dans la pierre : un souvenir des temps meilleurs, un morceau de bonheur retrouvé, un bibelot de voyage, une figurine d'un magasin de meubles, une peluche de la foire. Naturellement, il s'agit souvent d'objets qui peuvent être subsumés sous la rubrique de « kitch ». Mais nous ne devrions pas oublier que nous sommes nous-mêmes ceux et celles qui font, avec le temps, de vieux objets kitch des objets cultes. La gondole vénitienne, l'assiette murale italienne et les sculptures de céramique des années 1950 sont devenues, même une fois détachées des sentiments qui leur étaient associés à l'origine, de populaires objets esthétiques chez les jeunes gens créatifs. C'est bien la preuve que notre recherche de traces dans les sciences de la culture dépend toujours de la contextualisation sociale et temporelle : un seul et même objet peut, à différentes époques, être un indice de modes et de projets de vie variés.

Il s'agit donc, pour rendre hommage à l'esquisse de Martin Scharfe, d'une pathognomonie de la culture, d'une science « dont la méthode déduit à l'aide de symptômes, d'affects et d'ambiances, d'histoires et de formations culturelles » (Scharfe, 2011 : 39). En fin de compte, elle nous renseigne sur une structure des émotions (*structure of feeling*, Williams, 1977) propre à une période historique et un groupe social spécifiques. Ainsi, nous pouvons interpréter la thèse dans l'appartement des Brandt en 1957 comme un souhait d'harmonie, un souhait qui, si l'on en prend comme preuve la popularité de l'article, serait en phase avec la structure des émotions de l'époque.

BIBLIOGRAPHIE

- BAHNER, P. (4 octobre 2006), « Auch ich bin ein Buchmaler. Die Legende vom Historiker: Percy Ernst Schramm und die Bibliothek Warburg », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/auch-ich-bin-ein-buchmaler-1386357.html>>, consulté le 23 août 2022.
- BALZAC, H. DE (1879 [1839]), *Œuvres complètes* (vol. 20), Paris, Calmann Lévy.
- BAUSINGER, H. (1974), « Zur Entwicklung des Ludwig-Uhland-Instituts », *Attempo*, n° 49/50, p. 3-10.
- BENJAMIN, W. (1991), « Strenge Kulturwissenschaft », *Gesammelte Schriften*, Band III: Kritiken und Rezensionen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 366.
- EGE, M. (2014), « Tübingen/Birmingham : Empirische Kulturwissenschaft und Cultural Studies in den 1970er Jahren », *Historische Anthropologie*, vol. 22, n° 2, p. 149-181.
- GINZBURG, C. (1980), « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, n° 6, p. 3-44.
- HOFFMANN-KRAYER, E. (1958 [1902]), « Volkskunde als Wissenschaft », in GERGARD, L. (dir.), *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*, Berlin, Erich Schmidt Verlag.

- HOGGART, R. (1976 [1957]), *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Penguin.
- KORFF, G. (2003), «Kulturforschung im Souterrain. Aby Warburg und die Volkskunde», Kaspar Maase et Bernd Jürgen Warneken (dir.), *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien volkskundlicher Literaturwissenschaft*, Köln, Böhlau Verlag, p. 143-177.
- LAVATER, J. C. (1777), *Physiognomische Fragmente*, Leipzig, Weidmann und Reich; Steiner.
- LAZARSFELD, P. F., M. JAHODA et H. ZEISEL (1981 [1933]), *Les chômeurs de Marienthal*, Paris, Éditions de Minuit.
- LINDNER, R. (2006/1996 [1990]), *The Reportage of Urban Culture. Robert Park and the Chicago School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOFLAND, L. H. (1973), *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, New York, Basic Books.
- MERTON, R. K. (1985), «Der Mattäus-Effekt in der Wissenschaft», *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MERTON, R. K. et E. BARBER (2004), *The Travels and Aventures of Serendipity*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- MÖNNINGER, M. (29 mars 2017), *Wie man Straßen verzaubert*. Recension de *Über Städte und Architekturen* (Walter Benjamin), *Süddeutsche Zeitung*.
- MUSNER, L. (2009), *Der Geschmack von Wien*, Frankfurt am Main/New York, Campus.
- SCHARFE, M. (2011), «Bagatellen. Zu einer Pathognomik der Kultur», *Signaturen der Kultur. Studien zum Alltag & seiner Erforschung*, Marburg, Jonas Verlag, p. 35-58.
- SEBEOK, T. A. et J. UMIKER-SEBEOK (1983), "You Know My Method." *A Juxtaposition of Charles S. Peirce and Sherlock Holmes, The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, in ECO, U. et T. A. SEBEOK (dir.), Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, p. 11-54.
- TENORIO-TRILLO, M. (2021), *I speak of the City. Mexico City at the Turn of the Twentieth Century*, University of Chicago Press.
- WILLIAMS, R. (1977), *Innovationen*, Frankfurt am Main, Syndikat.



« Pense à l'enregistrement ! »

Introduction

BARBARA THÉRIAULT

LA SITUATION DÉCRITE DANS CETTE SITUATION D'ENQUÊTE rédigée sous forme de feuilleton sociologique se déroule dans ce qu'on appelle toujours « l'Allemagne de l'Est ». Elle renvoie à 1989, l'année des mobilisations pacifiques qui ont contribué à la chute du mur de Berlin et marqué la fin de la République démocratique allemande. Un duo de sociologues débarque, en 2019, dans une ville pour y mener un entretien de groupe. Ils mènent un projet de recherche sur la mémoire de 1989. Un objet de recherche — un dictaphone ordinaire — éveille une série de contradictions : la peur de l'observation et sa défiance, la réappropriation de thèmes et de slogans de 1989, la défense d'idéaux de l'époque dans un contexte différent, la redéfinition de l'idée de dissidence. Cette cacophonie généralisée ne manquera pas de donner des maux de tête à la personne responsable de la transcription de l'entretien.



« Pense à l'enregistrement ! »

ALEXANDER LEISTNER

Universität Leipzig
a.leistner@uni-leipzig.de

Traduction : Barbara Thériault

SALLES DE RÉPÉTITION DE LA CHORALE DU CENTRE CULTUREL, salles de réunion du presbytère. Voilà des mois que nous sillonnons une ancienne ville ouvrière du textile du sud de l'ex-République démocratique allemande (RDA) pour animer des discussions de groupe dans le cadre de notre projet de recherche « Mémoire de 1989 »¹. Une fois en 2019, pour faire changement, nous nous retrouvons dans l'arrière-salle d'un bar. L'établissement promet de larges portions de cuisine maison dans un lieu unique à proximité de la place du marché. Bien qu'il annonce une « salle lumineuse et moderne », une « terrasse extérieure confortable » et une « salle de jeux » avec table de billard et télévision, nous y sommes ce jour-là pour des motifs professionnels.

J'ai rendez-vous devant le bar avec ma collègue et le groupe que nous interviewons. C'est là qu'ils se réunissent régulièrement, dans une salle à l'arrière. Ce sont des gens impliqués en politique, pour la plupart des hommes, retraités ; certains d'entre eux étaient actifs dans l'opposition à l'automne 1989. Il y a quelques années, ils se sont retrouvés dans le cadre d'une initiative d'opposition de l'époque.

1. « Erbe 89 » (www.erbe89.de/), NDT.

* * *

Nous sommes accueillis par une petite délégation devant la porte. Un médecin et un ingénieur. Le tout a un caractère hautement officiel. Tout au long de la soirée, il leur semble important de s'adresser à moi par mon titre de docteur. Visiblement flattés par notre intérêt scientifique, ils se sont présentés en grand nombre : 11 hommes et 1 femme. Ils ont beaucoup à raconter : sur l'époque de 1989, et encore plus sur la situation politique actuelle. Le médecin à la retraite était en 1989 le porte-parole de « Nouveau Forum » dans la ville², et un autre participant a littéralement lancé, grâce à des tracts illégaux, l'une des premières grandes manifestations en RDA lors de la révolution de l'automne 1989. Une porte coulissante sépare la salle du bar ; à part, et en même temps quasi officielle. Le matériel de leur initiative est disposé sur une grande table : un texte sur une ancienne militante connue des droits civiques qui s'implique dans le milieu de la « Nouvelle Droite » depuis plusieurs années et à qui le groupe doit décerner une distinction, des brochures d'information sur les dangers de la technologie cellulaire 5G. On retrouve ici les thèmes qui sont actuellement discutés sur Facebook et YouTube. Avant de commencer l'entretien, nous distribuons les formulaires de consentement éthique et l'information touchant la protection des données de notre projet. Dans les rires, le groupe refuse d'abord de signer, qualifiant le tout de dernier affront bureaucratique et affirmant qu'il n'a rien à cacher.

* * *

Deux dictaphones sont maintenant allumés et déposés sur la table. Cet instrument inestimable de la recherche empirique deviendra au cours de la conversation un objet chargé, qui viendra à représenter symboliquement notre recherche. Le fait que nous travaillons avec deux appareils a à voir avec la taille du groupe, certes, mais aussi avec ma peur notoire que l'on puisse avoir un problème, même avec les piles pleinement chargées.

L'enregistrement commence par une première question sur l'histoire du groupe et ses expériences sous deux systèmes politiques. À ce moment, la porte coulissante s'ouvre et une serveuse commence à distribuer des boissons : de la bière au groupe, et du coca pour nous. Il faut un certain temps à la serveuse pour s'assurer que les bonnes boissons ont été données aux bonnes personnes, et l'orateur informel lance : « Tout a-t-il bien été enregistré ? », un commentaire qui est accueilli par des rires.

Normalement, les personnes interviewées oublient rapidement la présence d'un dictaphone sur la table. En tant qu'artéfact, il fait partie d'une situation définie distincte des conversations quotidiennes, aussi en ce que les chercheuses et les chercheurs s'abstiennent d'intervenir. Si je me sens parfois mal à l'aise lorsque ma seule activité consiste à écouter en silence, à hocher la tête, à prendre des notes et à regarder de temps en temps l'écran pour m'assurer du niveau de la pile, cela ne dérange que rarement mes interlocuteurs et interlocutrices. Ce soir-là cependant, les personnes présentes men-

2. Un mouvement d'opposition créé dans les années 1980, NDT.

tionnent l'appareil à plusieurs reprises. Il devient l'objet de leurs blagues, mais aussi une surface de projection de leurs souvenirs des pratiques de surveillance des services secrets.

Les trois heures qui suivent sont très animées — et l'employé du bureau chargé de transcrire l'enregistrement s'en arrachera les cheveux. Le groupe est ouvert et désireux de discuter ; chaque ronde de bière détend un peu plus la parole. On parle beaucoup, de façon confuse et avec des opinions très arrêtées, sur un large éventail de thèmes : l'époque de 1989, la nécessité de se mobiliser à nouveau, la démocratie devenue dictature, Julien Assange, les mouvements secrets des troupes de l'OTAN, la politique en matière d'éducation et d'économie, la réforme des districts, la Treuhand³ et les « Wessis »⁴, les antifascistes et les extrémistes de droite ouest-allemands venus dans la ville. On profère des insultes et on exprime des déceptions, mais tout cela reste souvent abstrait et déconnecté d'expériences personnelles. Surtout, on se plaint de ne pas être reconnus et appréciés en tant qu'acteurs importants de la révolution pacifique.

Lors de cette conversation tous azimuts, l'ingénieur et le médecin occupent un rôle de premier plan. Ils distribuent les tours de parole et commentent les propos de chacun, ils se montrent polis envers nous et rappellent au groupe entraîné dans le galop de la conversation la présence des « invités de Leipzig ».

La façon dont nous avons ouvert la discussion, avec une question courte et simple, et le fait que nous ne sirotons que du coca et gardons le silence agacent les interviewés (une situation qui rappelle les manuels de méthodes scientifiques). Encore une fois, on fait référence aux dictaphones : « Ils vont bien prendre ce dont ils ont besoin [de l'enregistrement]. » (rires) C'est dit sans reproche ni méfiance, et je le prends comme un signe qu'ils ont confiance que nous savons ce que nous faisons. Toutefois, concrètement, ce que nous faisons leur reste mystérieux : « Je ne peux pas imaginer que vous pourrez écrire un article scientifique à partir de tout ce babillage, complètement incompréhensible... », dira plus tard le médecin retraité, commentant non sans ironie la dynamique des discussions de son initiative.

Nous ne disons pas grand-chose, nous les encourageons simplement à parler des choses qui sont importantes pour eux. D'une part, notre silence renforce la facilité avec laquelle discutent les participants ; en même temps, je remarque que le jugement qu'ils portent sur nos motivations et nos intentions en tant que chercheur et chercheuse s'en trouve nuancé : « Vous voulez nous laisser déblatérer, nous faire dire des choses que nous ne voulons pas dire. »

Ce qu'il appelle déblatérer émerge comme une série de diagnostics actuels fluctuants et amplifiés, et comme des efforts pour se conforter mutuellement dans leur expertise. Il y a peu de désaccord entre les membres du groupe, et beaucoup d'interprétations des derniers développements politiques restent incohérentes. Ce qui est dit sert souvent davantage de mots clés pour une série d'interprétations associatives. Le

3. Agence responsable de la privatisation des biens de l'ex-RDA après la réunification des Allemagnes de l'Ouest et de l'Est, NDT.

4. Terme péjoratif pour désigner les Allemands de l'Ouest, NDT.

groupe s'accorde pour faire une analogie entre l'époque de la RDA et aujourd'hui, entre la révolte d'hier et d'aujourd'hui. De tels parallèles confèrent grandeur et légitimité aux propos et soudent un groupe aux biographies très hétérogènes : des militants du Nouveau Forum et des membres de l'ancien Parti communiste ou d'un des partis fidèles à l'État, des absents lors des manifestations de 1989. Des jeux de langage et des slogans ingénieux sur une « démocratie qui n'est pas démocratie » unissent aussi le groupe : autocratie, dictature ou dictature de parti, lobbycratie, bureaucratie, ploutocratie. L'insulte verbale en groupe semble avoir quelque chose de satisfaisant, ou du moins quelque chose qui engage profondément tout un chacun sur le plan émotionnel.

* * *

« C'est nous qui sommes vigilants, parce que nous avons connu cela avant, la dictature telle que nous la connaissons encore aujourd'hui. Il n'y a rien de différent, c'est la "RDA 2.0". La liberté d'expression sera abolie, la presse sera mise au pas. [...] Et ça énerve les citoyens quand il se passe exactement la même merde — pour le dire franchement — qu'avant, quand on n'avait pas le droit de dire quoi que ce soit. »

Le médecin interrompt la conversation en jetant un coup d'œil au dictaphone : « Pense à l'enregistrement ! » (rires) Je quitte un instant le rôle d'auditeur silencieux : « C'est peut-être justement la différence avec avant. » Mes paroles restent dans l'air, sans commentaire.

Un souvenir de l'expérience de la RDA est activé et actualisé — des enregistrements de conversations détournés, la difficulté à parler librement. Je rejette l'affirmation : « Comme vous pouvez le voir, nous pouvons parler ouvertement et même enregistrer sans aucune conséquence. »

En plus de la mémoire, il résonne aussi dans les propos énoncés et l'identification avec la RDA quelque chose de risqué et de subversif, comme si les interviewés étaient « déviants » et prononçaient l'inconcevable. À un autre moment, ils discutent de l'exil : « Bientôt, ils nous expulseront tous du pays », affirme un des hommes. Un autre dit : « Où aller ? Personne ne veut de nous... » Et un troisième fait une allusion cynique à la migration mondiale et aux réfugiés : « Il y a maintenant de la place dans plusieurs pays. »

* * *

Qu'arrive-t-il de l'enregistrement ? Un bureau se charge de retranscrire les trois heures de la conversation. L'employé interrompt son travail après deux heures, invoquant que ce qui est dit le trouble émotionnellement. Lors du travail d'interprétation du chercheur, avec la distance qui s'installe relativement au matériel d'entrevue, on a tendance à oublier rapidement cette dimension. C'est une soirée dans un bar, dans un lieu unique. Une rébellion verbale à faible risque autour de quelques bières et un type de socialisation qui, pour certains répondants, se prolonge dans les médias sociaux où l'on commente l'actualité internationale sans trop d'effort : de manière critique, souvent aussi haineuse.

* * *

Un dictaphone est un objet vraiment utile. Il documente fidèlement ce dont je ne me souviendrai que vaguement le soir même dans ma chambre d'hôtel, et que je n'aurais jamais pu me rappeler. Et il aide à se distancier de ce qui a été dit. Contrairement à l'employé du bureau de transcription, je peux décider moi-même du moment d'écoute et du temps que j'y consacre. Je peux revenir à la situation et en sortir à tout moment. Ce qui a été dit se transforme finalement en une centaine de pages de transcription, et en autant de pages de notes d'interprétation.

Et en tant qu'artéfact, le dictaphone aide à définir la situation de conversation pour toutes les parties impliquées dans la recherche. Ce qui n'est pas toujours donné. Lorsqu'une manifestation nationale contre les mesures de protection de la COVID-19 du mouvement « Querdenker » a été annoncée à Leipzig le 7 novembre 2020, nous avons avec des collègues de notre institut prévu d'y être pour y faire de l'observation participante.

Sous le slogan « Répéter l'histoire », des dizaines de milliers de personnes ont été invitées à manifester, comme en 1989, autour du centre-ville de Leipzig, un lieu symboliquement chargé. Ce jour-là, il n'était pas possible d'utiliser des dictaphones et d'expliquer à tout le monde ce que nous faisons réellement. Les téléphones et les carnets de notes étaient les seuls moyens de consigner nos observations. Ces artéfacts, combinés avec nos masques chirurgicaux, nous identifiaient comme observateurs et faisaient ainsi de nous des objets d'observation potentiels. Un manifestant aux lunettes de soleil effet miroir a dit : « Je sais ce que vous faites. Je vous ai observés. Vous écrivez tout ici. Vous êtes des informateurs. N'avez-vous pas honte de dénoncer le peuple ? »

Il y a cependant fort à penser que, même avec un dictaphone, nous aurions entendu quelque chose de similaire en ce jour d'euphorie et de résistance collective.

SOCIOLOGIE ET SOCIÉTÉS

Revue semestrielle thématique de sociologie générale
de langue française ouverte à l'interdisciplinarité.

Directeur : Stéphane Moulin

DÉJÀ PARUS :

☐ Droit et culture(s) juridique(s) ☐ L'éthique et le politique ☐ Problèmes, expériences, publics : enquêtes pragmatistes ☐ Sociologies de la race et racisme ☐ Solitudes contemporaines ☐ Sociologie numérique ☐ Sociologie narrative : le pouvoir du récit ☐ Le travail au prisme de l'activité ☐ Trajectoires de consécration et transformations des champs artistiques ☐ Travail et informalité ☐ Manger – entre plaisirs et nécessités ☐ Formes d'intimité et couples amoureux ☐ Villes contemporaines et recompositions sociopolitiques ☐ Inégalités, parcours de vie et politiques publiques ☐ Réciprocités sociales. Lectures de Simmel ☐ Sociologie du cosmopolitisme ☐ La statistique en action ☐ Pour une sociologie de la mode et du vêtement ☐ Quand le vivant devient politique ☐ Les passeurs de frontières ☐ Les mouvements sociaux au-delà de l'État ☐ Sociologies et société des individus ☐ L'archive personnelle, la grande oubliée ☐ Les nouvelles politiques d'éducation et de formation ☐ Sociétés africaines en mutation ☐ Risque en santé ☐ Michel Foucault: Sociologue?	☐ Religion et politique dans les sociétés contemporaines ☐ Le Québec et l'internationalisation des sciences sociales ☐ Le spectacle des villes ☐ Présences de Marcel Mauss ☐ Goût, pratiques culturelles et inégalités sociales : branchés et exclus ☐ De l'intimité ☐ Les chiffres pour le dire ☐ Les territoires de l'art ☐ La théorie du choix rationnel contre les sciences sociales ☐ L'exclusion : changement de cap ☐ Les formes de la pénalité contemporaine : enjeux sociaux et politiques ☐ Les promesses du cyberspace ☐ La Science : nouvel environnement, nouvelles pratiques ? ☐ Citoyenneté et identité sociale ☐ L'interdisciplinarité ordinaire. Le problème des disciplines en sciences sociales ☐ Un syndicalisme en crise d'identité

SOCIOLOGIE ET SOCIÉTÉS

FONDATEUR : Jacques Dofny
DIRECTEUR : Stéphane Moulin
COORDONNATRICE : Naomi Bovi

COMITÉ DE RÉDACTION :

Stéphane Moulin, *Université de Montréal*
Valérie Amiraux, *Université de Montréal*
Barbara Thériault, *Université de Montréal*
Cécile van de Velde, *Université de Montréal*
Raul Amin Perez Vargas, *Université du Québec à Montréal*
Nancy Côté, *Université Laval*
Étienne Guertin-Tardif, *Cégep Marie-Victorin*

COMITÉ SCIENTIFIQUE :

Pierre Hamel, *Université de Montréal* (Canada)
Virginie Tournay, *Sciences Po Paris* (France)
Marcel Fournier, *Université de Montréal* (Canada)
Bastien Andre Bosa, *Université del Rosario* (Colombie)
Mathilde Bourrier, *Université de Genève* (Suisse)
Louis Chauvel, *Université du Luxembourg* (Luxembourg)
Bouchra Sidi Hida, *Université Rabat-Agdal* (Maroc)
Stéphanie Garneau, *Université d'Ottawa* (Canada)
Sari Hanafi, *Université Américaine de Beyrouth* (Liban)
Michelle Landry, *Université de Moncton* (Canada)
Louis Maheu, *Université de Montréal* (Canada)
Moustapha Tamba, *Université Cheikh Anta Diop* (Sénégal)
Damiana Otoiu, *Université de Bucarest* (Roumanie)
Laurence Monnaï, Directrice scientifique des Presses
de l'Université de Montréal (Canada)
Mariona Tomàs-Fornés, *Université de Barcelone* (Espagne)
Nathalie Burnay, *Université de Namur* (Belgique)
Danielle Juteau, *Université de Montréal* (Canada)
Geneviève Zubrzycki, *Université du Michigan* (États-Unis)
Diane Farmer, *Université de Toronto* (Canada)
Gisèle Sapiro, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*
(France)
Imed Melliti, *Université de Tunis El Manar* (Tunisie)

SOCIOLOGIE ET SOCIÉTÉS paraît deux fois l'an : à l'automne et au printemps.

Correspondance (contenu de la revue, manuscrits, etc.)

Sociologie et sociétés
Département de sociologie
Université de Montréal
C. P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7 Canada
Tél. : 514-343-6625
Télec. : 514-343-5722
Courriel : resocsoc@socio.umontreal.ca
www.sociologieetsocietes.ca

POUR TOUTE INFORMATION : (droits de reproduction, publicité, etc.)

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ
DE MONTRÉAL
C. P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7 Canada
Tél. : 514-343-6933 • Téléc. : 514-343-2232
Courriel : pum@umontreal.ca

COUVERTURE :

collage Gianni Caccia/© rawpixel

ISBN 978-2-7606-4750-3 (PAPIER)
ISBN 978-2-7606-4751-0 (PDF)
ISBN 978-2-7606-4752-7 (EPUB)
ISSN 0038-030X
DÉPÔT LÉGAL, 1^{er} trimestre 2023
BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DU QUÉBEC
Tous droits de reproduction, d'adaptation
et de traduction réservés.
© Les Presses de l'Université de Montréal,
2023

Présentation de *Sociologie et sociétés* sur le site des Presses de l'Université de Montréal :

<https://www.pum.umontreal.ca/revues/sociologie-et-societes>

Version numérique de *Sociologie et sociétés* sur la plateforme Érudit :

<http://www.erudit.org/revue/socsoc/apropos.html>

Index et anciens numéros disponibles en accès libre après un an de parution.

La présente publication est indexée dans Bibliographie internationale de sociologie, Documentation politique internationale, FRANCIS, Geographical Abstracts: Human Geography & Geobase, IBR, IBZ, PAIS, Persée, Repère, Science et culture, SocIndex, Sociological Abstracts, Index savant.

Cette revue est publiée avec l'aide de subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et du Fonds de recherche du Québec – Société et culture.