

«Vous avez bien dit "transcendental"?»

Réponse à Louis Quéré, en défense de la connaissance sociologique et historique contre la réduction sémiotique et pragmatique

Michel Freitag

Il y a, comme le souligne Louis Quéré, plusieurs lieux d'accord entre les positions qu'il défend dans le commentaire critique¹ qu'il a consacré à mon article "la quadrature du cercle"², et celles que j'y ai exprimées. Ma réponse sera donc amicale, théoriquement parlant, même lorsqu'elle devra aussi parfois, pour des raisons de clarté conceptuelle, se faire assez tranchante, allant jusqu'à retrancher, dans le dit accord, certains points qui pourraient paraître essentiels à son maintien. Disons que je vais tenter de clarifier dans un sens des questions ou des problèmes communs - touchant à la connaissance de l'activité significative - que lui-même est plutôt porté à vouloir résoudre dans un autre.

Je voudrais discuter ici les quatre questions suivantes:

1. Le caractère *a priori* et transcendant de la totalité sociale.
2. Le problème de la description s'agissant des pratiques significatives, régies par le sens et productives de sens.
3. La portée, la validité et l'intérêt de l'ethnométhodologie en tant que théorie générale, assortie d'une méthodologie spécifique.
4. Enfin, par une extrapolation peut-être un peu exponentielle, et pour marquer l'horizon ontologique et épistémologique dans lequel je situe pour ma part le débat: le statut des sciences sociales et de leurs méthodes.

Je traiterai les deux premières questions en elles-mêmes et pour elles-mêmes, sans faire référence encore, sinon de façon incidente, à l'ethnométhodologie, et ceci pour ne pas risquer d'embrouiller la discussion de problèmes qui sont comme tels déjà assez difficiles³.

1. Cf. L. Quéré, "L'Impératif de description: remarque sur la position de Freitag", in *Revue du MAUSS*, Nouvelle Série, N° 4, 2ème trimestre 1989, p.64 ss.

2. Cf. M. Freitag, "La Quadrature du cercle. Quelques remarques polémiques sur le problème de «la description de l'activité significative»", *ibid.*, p.38 ss.

3. À la longueur de mon texte, on jugera peut-être que j'ai lourdement abusé du droit de réponse. C'est que, sur les questions fondamentales qu'il soulève dans sa critique, Louis Quéré s'est contenté de rejeter sur moi le fardeau de la preuve, et c'eût été s'esquiver que de simplement renvoyer la balle. Si le débat devait se prolonger en direction d'une véritable clarification des problèmes traités, c'est beaucoup plus d'ampleur encore qu'il faudrait lui donner.

I. Le caractère *a priori* et *transcendental* de la société comprise comme *totalité*

Il s'agit selon Louis Quéré du point central dans le désaccord qui existe entre nous, et je lui concède que c'est bien là que réside le noeud ou le lieu géométrique du problème dont il faut débattre, mais je me demande si notre opposition ne se ramène pas ici à un malentendu sur les mots que j'ai placés en italiques.

Tout d'abord, je prends acte du fait que sa critique ne conteste pas la légitimité de la référence que je fais à la totalité: pour lui en effet, comme pour Habermas, et comme pour moi, la "signification (...) est intimement liée au fait que les partenaires d'interaction s'orientent en fonction d'exigences de validité intersubjective, qui sont à la fois d'ordre cognitif, moral-pratique et expressif; et (...) elle implique une référence à la totalité sociale, ou un sens partagé d'une réalité commune qui excède la situation." (Quéré, p.65). La question est, à un triple niveau, de savoir plutôt: a) quelle est la nature ou quel est le mode de cet "excès" relativement à la "situation" de l'interaction actuelle et contingente; b) si cette référence est présente seulement subjectivement chez les acteurs sociaux singuliers (comme référence significative intériorisée par eux de manière "parallèle"⁴ - et alors intériorisée à partir de quoi, ou construite comment?) ou si elle n'est pas au contraire déjà donnée à eux objectivement, c'est-à-dire en extériorité relativement à eux-mêmes ainsi que relativement aux situations empiriques d'interaction également singulières dans lesquelles ils sont engagés; la direction dans laquelle une réponse sera cherchée à cette question dépendra alors à son tour, évidemment, de la manière dont on entend cette référence: comme une référence commune purement formelle à une réalité *a priori indéterminée*, ou comme référence à une réalité déjà donnée communément *de manière concrète*; c) enfin, d'où convient-il de partir pour appréhender "scientifiquement", je veux dire sociologiquement, cette totalité?

Or, il me semble que je peux répondre de manière non ambiguë et non tautologique à cette triple question, et que la réponse se confond alors avec la définition même du caractère *a priori* et *transcendental* de la totalité sociétale relativement aux activités sociales particulières des sujets singuliers en situation empirique et actuelle d'interaction contextuelle. La réponse tient alors en trois mots, qu'il suffira ensuite de commenter: L'excès de la totalité sur les activités particulières consiste dans l'extériorité ou l'*objectivité* - pour les acteurs sociaux eux-mêmes - des *médiations* qui *régissent* leurs interactions (et tout le reste de

4. De la même manière qu'on peut monter des batteries d'automobile en parallèle - sans que le voltage ne soit modifié. Ou encore, de la même manière que chaque auteur peut avoir en lui le même gyroscope, ou réagir à l'environnement avec le même radar, pour reprendre les images de Riesmann dans *La foule solitaire*.

leur existence sociale si tant est qu'il soit nécessaire⁵ de distinguer ce reste: leurs statuts et positions, leurs identités, leurs représentations, etc.).

Si donc on veut faire un mystère de l'affirmation du caractère transcendantal et a priori de la société relativement à toutes espèces d'activités sociales particulières⁶ et singulières, il faut voir que ce mystère s'épuise dans celui de l'objectivité des médiations de la pratique pour les sujets de cette pratique. Je ne prétendrai pas résoudre ici ce deuxième mystère (il coïncide avec celui du mode d'existence symbolique puis politique de l'humanité) et je me contenterai d'en montrer le caractère somme toute très familier, aussi familier en tout cas qu'est familière pour le physicien aussi bien que pour l'homme commun la présence d'un monde physique spatio-temporel, etc., c'est-à-dire l'idée de la matière (je ne parle pas de sa description)⁷, ou encore, sur un plan plus restreint en même temps que moins élevé mais tout aussi lourd de problèmes "métaphysiques", le "fait" que l'on s'arrête au feu rouge dans le trafic.

5. S'il n'est peut-être pas nécessaire d'effectuer une telle distinction - cela dépend de la définition que l'on donnera de l'"interaction" - il paraît en tout cas utile de le faire, puisque les acteurs, lorsqu'ils entrent en interaction active et observable, dans des contextes circonstanciés, actualisent justement non seulement des identités, des statuts, des représentations, des rôles, des "normes", des "modèles", mais aussi des "règles" qui doivent leur définition même, relativement aux "normes", à ce caractère d'extériorité formelle qu'elles possèdent pour eux de par leur mode même d'imposition, c'est-à-dire d'énonciation et de sanctionnement. Et dans la mesure même où ils les "actualisent", c'est bien qu'ils ne les "produisent pas" intégralement de manière immédiate dans le cours même de leurs interactions, bien qu'il leur arrive toujours peu ou prou de le faire aussi, c'est-à-dire de participer à leur transformation, leur restructuration. Car il faut toujours déjà un langage pour produire du sens.

Au sujet du concept même de la "production du sens" et de son rapport avec la "reproduction du sens", voir les judicieuses remarques faites par Y. Barel dans "Le sens fait sa crise", in D. Le Gall, C. Martin, M.-H. Soulet (sous la dir. de), *L'Éclatement du social. Crise de l'objet, crise des savoirs?*, CRTS, Caen, 1989, p.141 ss.

6. Qui s'offusque de la référence faite à la totalité ne devrait pas accepter non plus qu'on se réfère jamais au particulier: car tout particulier est déjà un genre (*genos*), et le genre qui permet de qualifier ou de spécifier (*species*) un singulier précède et transcende toujours l'appartenance ontologique et la désignation épistémique spécifique de ce singulier, qui autrement reste un simple "ça" accroché au bout du doigt qui le montre. Mais un langage constitué ainsi de seuls déictiques n'en est plus un, il n'est plus qu'un ensemble de signaux, en face duquel les "significations" (les "objets montrés") n'auraient plus de sens, et ne pourraient plus non plus être décrites, fût-ce par le détour de la description de leur objet (le soi-disant niveau "sémantique") ou encore par celui de la description des pratiques orientées par la signification qu'elles confèrent à cet objet qui est le leur (le niveau "pragmatique"). Sur le rapport entre "signification", "valeur" et "sens", voir mon ouvrage *Dialectique et Société, Vol. I, Introduction à une théorie générale du symbolique* (Montréal, Ed. St-Martin, et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986).

7. Comme Louis Quéré ne conteste aucunement l'évidence du caractère symbolique (significatif) de l'activité humaine, sociale et historique, je suivrai ici le conseil que R. Rorty a adressé une fois, de manière ironique, à Habermas: il n'est pas nécessaire de se gratter où ça ne démange pas! Et parler de mystère ne signifie aucunement, ici, qu'on ne puisse rien dire; seulement, ce n'est pas le lieu d'en parler.

Le premier niveau où se manifeste cette objectivité des médiations de la pratique significative est évidemment celui du langage, compris dans son rapport à la parole et au geste (i.e. à l'interaction actuelle en tant qu'elle appartient au mode de la communication linguistique ou de l'activité significative). Dans la mesure où le langage commun (la langue "maternelle" concrète) est en général "intérieurisé" par suite d'un apprentissage, d'une "éducation", et où pour les locuteurs de la vie quotidienne la disponibilité de ce langage (leur "compétence linguistique") ne fait pas habituellement problème - et ceci au point qu'à la différence des poètes, souvent le langage leur apparaît comme une pure transparence, et qu'à la différence des philosophes, ses objets ne leur sont aucunement problématiques en leur existence déterminée -, c'est surtout à un niveau métalinguistique que son objectivité se manifeste et peut être discernée: lorsque la mère reprend l'enfant qui apprend à parler, lorsque l'enfant "imite" les paroles des grands, lorsque le professeur corrige l'élève, lorsque le grammairien étudie la langue, lorsque la parole est fixée dans l'écriture, lorsque le conteur module ses phrases et que le poète travaille dans la matière même de la langue, lorsque le pouvoir édicte des définitions et des sanctions, etc. Ainsi, chaque langue possède-t-elle son (ses) Homère ou son (ses) Shakespeare, et sous de très diverses formes, ses instances "académiques" et "philosophiques" (ces "sages" auxquels on se réfère parce qu'ils connaissent justement mieux que d'autres le "sens" de la "signification" évidente à tous). Je ne veux pas insister ici sur la multiplicité de ces moments dans lesquels se manifeste une telle "objectivation" de la médiation linguistique, infinitésimale ici, et là déjà globale et systématique, du moins en son intention. Le centre de gravité de mon argumentation se situe ailleurs: c'est que déjà, dans certaines sociétés, le langage assume la "fonction" de la médiation globale des rapports sociaux et donc celle aussi de la reproduction d'ensemble de la structure sociétale, et qu'à ce titre, il est alors nécessairement représenté dans une position de transcendance ontologique vis-à-vis des actions singulières et de leurs significations particulières et circonstanciées: cette représentation assume alors le statut idéologique du "mythe".⁸ Et s'agissant de l'extériorité de cette

⁸. Je ne parle pas d'"un" mythe qui posséderait dans sa propre unité discursive une dimension sociétale, qui intégrerait dans son récit l'intégralité des structures normatives médiatisant la reproduction de la société, mais "du" mythe, de "la" mythologie d'une société, qui intègre de manière plus ou moins "bricolée", le plus souvent discontinue et lacunaire, mais structurellement cohérente, une pluralité de récits mythiques. Le mythe comprend donc, en ce sens conceptuel et structurel, les proverbes, les sentences, les modèles et les récits exemplaires, etc. Sur le mythe, je cite ce beau passage de Lévi-Strauss: "La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée. Le mythe est un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler." (*Anthropologie structurale*, Paris, Seuil, 1958, p.232). Mise en langage du langage, de la structure sémantique originelle du langage dans la représentation d'un moment de donation originelle du sens à travers une histoire. Dans ce sens, le mythe est "vrai" dans le rappel qu'il fait de l'origine commune du sens et du langage, origine qu'il maintient vive. Et cela est aussi vrai que le fait que nous avons d'innombrables

référence mythique (aux ancêtres, aux événements primordiaux, etc), je me contenterai - dans la présente discussion - de me référer à Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde*).

Restons encore dans le langage, qui représente pourtant le degré le plus faible de cette "extériorité", de cette "objectivité", de cette "élévation transcendante" de la médiation significative des pratiques sociales (et selon les cas, comme on vient de le voir, de la reproduction sociétale) qu'il s'agit d'établir ici. Examinons quel est le rapport du langage à la pratique sociale significative aux deux extrémités de la langue, comprise d'un côté comme totalité (ex. "la" langue hopi), et de l'autre comme un simple terme significatif (ex. un "chat"). D'un côté se trouve déposée dans les structures syntaxiques et les disponibilités lexicales⁹ de chaque langue particulière toute l'expérience immémoriale accumulée par un "peuple"¹⁰ au cours de son devenir (l'histoire collective d'une société, qui dépasse toutes ses identifications particulières), ou du moins, toute la partie encore vive de cette expérience, fût-elle devenue largement "inconsciente". Je n'entre pas ici dans les détails et dans les restrictions inessentiels qu'il faudrait apporter à une telle proposition: degré d'unicité effective de la langue, problème des variations de la langue au gré de la continuation et de la transformation, réflexive ou non, de l'expérience sociale, etc. De toute manière, déjà ici, cette expérience collective "incorporée" et maintenue objectivement dans le langage et sa structure sémantique "excède", même chez les primitifs, toute l'expérience actuelle de n'importe quel individu ou groupe particulier, voire même la somme de l'expérience de la totalité des membres vivants de la société actuelle, société "contemporaine à elle-même" dont l'existence participe ainsi à la reproduction et au maintien d'une réalité sociétale en même temps déjà accomplie et cependant

ancêtres, quand bien même nos généalogies unilatérales et sélectives n'ont gardé la mémoire que de quelques-uns, auxquels nous donnons alors tout ce que nous devons aux autres anonymes.

⁹. Syntaxe et lexique doivent tous deux être compris selon la triple dimension cognitive, normative et expressive, ou encore (même si cette dernière distinction n'est pas équivalente à la précédente et n'est pas en jeu ici, selon les trois dimensions peircéennes: syntaxique, sémantique et pragmatique. À ce sujet, voir plus bas.

¹⁰. Il ne s'agit ici aucunement d'ethnicité et encore moins de "race", mais seulement de la continuité d'une expérience historique cumulative, qui s'est construite et "augmentée" à travers des mélanges, des ruptures, des rencontres, des fusions, des scissions et des novations toujours finalement réassumées dans une unité maintenue dans sa propre transformation. Pour employer un autre mot, il s'agit d'un "héritage", au sens de Gadamer, reconnu ou non (bien que la reconnaissance réflexive et normative dont il peut être l'objet ne soit pas indifférente à son effectivité, à sa vitalité). Ou, pour employer encore un autre mot, il s'agit d'une "civilisation", qui comprend en elle ses modulations, ses transformations, ses lieux et moments de croissance et de déclin ou d'oubli. Ainsi, nous autres qui parlons ou comprenons cette langue que j'écris sommes-nous encore un peu hébreux, grecs, romains, médiévaux, modernes et même déjà postmodernes, en même temps qu'alternativement ou cumulativement français, belges, suisses, québécois, et tant d'autres choses par interférences dans la traduction et la transmission, l'acceptation et le rejet, la synthèse et la dissociation des identités individuelles et collectives, partielles ou globales, harmonisées ou déchirées.

toujours encore virtuelle qui l'englobe et la "dépasse", et qui, encore une fois, se trouve toujours déjà directement représentée en tant que telle idéologiquement dans la société actuelle et empirique, pour s'y voir accorder - notamment dans les croyances et les rituels - une valeur de référence transcendantale objective.

Ainsi, chez les Hopi, toute une métaphysique de l'être et du rapport à l'être se trouve-t-elle impliquée dans la flexion nominale qui structure ontologiquement le réel en "caché" et en "manifeste"¹¹, et qui tient lieu chez eux - *mutatis mutandis*, et ce n'est pas rien! - d'équivalent à un mode d'ordination temporel qu'ils ne connaissent pas comme tel, puisque nous pouvons bien dire de notre côté que chez eux le caché n'est pas "encore" manifeste, ou bien qu'il ne l'est "plus", alors que le manifeste se tient entièrement, en son dévoilement "actuel", dans la durée de la "présence"¹². Il est évident qu'il s'agit là, dans la langue hopi, d'une catégorisation *a priori* des formes de l'expérience subjective et de ses objets, qui ne le cède en rien, en son caractère transcendantal relativement à toutes les expériences empiriques particulières du monde que font à travers elle les membres de la société, aux catégories transcendantales *a priori* de l'intuition sensible (temps et espace) telles qu'elle ont été définies ou pensées par Kant relativement à ce sujet universalisé qu'est le sujet de la science. Et cette catégorisation, à valeur en même temps épistémique et ontologique, est pour les Hopi indiscutablement "objective", en ce sens d'abord qu'elle coïncide immédiatement avec la nature même du monde telle qu'ils l'appréhendent non seulement ici et maintenant, empiriquement et actuellement, mais encore virtuellement: elle est chez eux comme chez Kant la forme de toute expérience possible, actuelle ou virtuelle, réelle ou même seulement imaginaire. Mais elle est encore pour eux objective dans le sens déjà réflexif que sa "valeur" ontologique indiscutable est représentée ou fondée dans leur mythe.

Bien entendu l'importance catégorielle (à valeur catégorique) des diverses structures sémantiques (cognitives, normatives et expressives) du langage, leur puissance structurante relativement à l'expérience, peut varier dans une même langue selon une gradation presque infinie. L'importance "métaphysique" qu'il faut reconnaître aux structures catégoriques auxquelles je viens de faire référence

¹¹. Voir à ce sujet B. L. Whorf, *Linguistique et anthropologie*, trad. Paris, Desnoël-Gonthier, 1969.

¹². Cette structure ontologique et épistémique de la langue hopi - et de manière analogue de toutes les langues primitives - ne nous est pas accessible par la seule anthropologie comparative, elle reste encore présente dans notre propre culture, ou du moins dans la tradition des "humanités" qui la soutient encore: ainsi, chez Aristote, les concepts de la puissance (qui n'est pas simple virtualité logique, mais "force" ontologique d'engendrement) et de l'acte (qui n'est pas une "action subjective", mais un avènement ontologique objectif à la présence phénoménale), ou la doctrine des quatre causes, représentent-ils encore pour nous dans un sens une transition de l'archaïsme vers la modernité, et dans l'autre sens un chemin vers la compréhension des sources à partir desquelles nous sommes devenus ce que précisément nous sommes (encore): des modernes.

(temporalité, spatialité, modalités de l'identité, de l'altérité et de l'action, etc.) n'est guère comparable à celle de telle ou telle nomenclature ou classification lexicales à valeur alors apparemment strictement locale et purement empirique. Mais si on les examine toutes, non plus selon leur degré de "puissance transcendantale", mais selon le mode de leur rapport aux pratiques sociales singulières qu'elles informent significativement, alors il faut bien reconnaître que ce rapport est toujours du même mode. Ainsi, un simple concept comme celui du "chat" surplombe déjà de haut mon appréhension de cette "chose à poils noirs et blancs" qui miaule présentement sous mes yeux, et il intègre du même coup *a priori* mon appréhension propre de ce "chat" - en elle-même simple appréhension singulière d'un "ça" singulier, et en tant que telle incommensurable à toute autre - à l'appréhension conceptuelle d'autrui qui comme telle n'a plus rien de singulier; car l'autrui en question n'est plus un autrui empirique et circonstanciel, comme celui qui me surprend à chanter "autour du chat noir", mais bien cet "autrui généralisé", à valeur éminemment transcendantale lui aussi, dans lequel je me saisis moi-même directement chaque fois que je dis "je" puisqu'il est mon *alter ego* (Cf. G. H. Mead, que manifestement nous n'interprétons pas de la même manière, Quéré et moi, ou encore Habermas et moi). Ainsi, compris comme un universel *a priori*¹³ dans la triple dimension des référents singuliers qu'il intègre objectivement, des sujets connaissant qui s'identifient entre eux face à lui, et des rapports significatifs qui le lient et le distinguent de tout autre objet conceptuel¹⁴, le moindre concept linguistique doit être qualifié de transcendantal, et ceci de manière parfaitement légitime eu égard au sens philosophique classique de ce terme. Car la forme signifiante "universelle"¹⁵ en laquelle il consiste se saisit en

13. Le problème discuté ici est bien en effet celui des universaux, dans lequel j'adopte une position réaliste. Si on peut considérer un tel problème comme dépassé, c'est seulement parce qu'il a été résolu dans l'ontologie dialectique hégélienne, alors qu'il était resté irrésolu, sinon de manière autoritaire et dogmatique, sur un plan strictement épistémologique. Or c'est justement sur le problème des universaux que vient toujours encore buter le pragmatisme lorsqu'on refuse de l'ouvrir sur sa dimension sociologique et historique (mal formulée et mal explorée, par ex. chez Dewey ou chez Mead) et qu'on le rabat sur le plan purement logique (comme cela est essentiellement le cas chez Peirce). À la limite, il ne subsiste plus alors du langage et de la pensée, de l'activité significative et de la communication intersubjective que la dimension purement opérationnelle.

14. Distinction qui vaut, bien sûr, dans le champ d'une culture, et donc d'une expérience collective du monde, à caractère historique au sens d'abord qu'elle est devenue dans l'histoire et qu'elle est elle-même cette accumulation d'une histoire qui nous dépasse et nous englobe toujours déjà.

15. Universelle parce qu'elle est intégrée dans un "universum" culturel ayant concrètement valeur de totalité, et non pas "universaliste". Une langue de culture, au sens anthropologique, est alors le prototype d'un tel universum concret et ontologiquement fondé en sa contingence advenue - et une telle langue, même comprise en sa singularité particulière, n'a donc rien à voir, on s'en rend compte, avec un simple "jeu de langage", défini par son arbitraire. L'application anthropologique (et pas seulement logique) de ce dernier concept à des langues réelles, témoigne alors seulement d'une méconnaissance de la réalité ontologique de la langue, de son enracinement dans une expérience effectivement advenue dans le monde, au contact du "monde réel", et "dévoilant" par conséquent selon un point de vue partiel mais non arbitraire ce même monde réel dans lequel elle est

même temps, pour les unifier *a priori* (ceci toujours, en partie, de manière "contrafactuelle" comme dirait Habermas), de mon expérience et de celle d'autrui, de tous les objets virtuels de cette expérience compris non seulement dans leur genre mais par leur genre, et du rapport sémantiquement prédéfini de ce genre objectif (et non de cette "classe" purement subjective) avec tous les autres genres objectifs du monde¹⁶ (je veux dire du monde de toute l'expérience significative possible dans une "culture", ou dans une "société" lorsque celle-ci est pour l'essentiel régie par une culture); et le concept se saisit encore aussi bien du rapport que mon action sur cet objet entretient avec toutes mes actions possibles sur d'autres objets (il y a des chats ou des chiens qu'on mange, comme les porcs ou les écrevisses, et d'autre pas, selon leur concept, comme il y en a de profanes et d'autres de sacrés, etc.).

Ainsi, bien loin que ce soit d'abord le contraire, c'est mon expérience qui se trouve objectivée dans la signification à laquelle elle se réfère; bien loin que ce soit plutôt le contraire, c'est le partage d'une signification commune *a priori* qui régit la possibilité d'une interaction et d'une communication effectivement significatives et la possibilité même d'une dissension; bien loin que ce soit avant tout le contraire, c'est l'objectivité de la médiation pour les acteurs qui confère à leur interaction un caractère d'intersubjectivité lui-même objectif. Certes, l'envers est toujours également lui aussi un petit peu vrai, puisqu'à moins de penser comme Kant à l'invariabilité d'une nature humaine transcendante (pour lui celle de la subjectivité transcendante, créée par Dieu à son image), toutes les médiations ont elle-mêmes été produites dans le cours d'un développement contingent de la pratique historique. Mais même là, comme toujours dans le rapport entre langage et parole, il existe ontologiquement une hiérarchie, puisque ce n'est jamais que dans un déjà-langage qu'une transformation "praxique" et "sémantique" du sens peut être accomplie. Et au niveau du problème, d'abord "sociologique", posé ici, il est vain de spéculer sur l'origine absolue: tout ce qu'on peut comprendre et étudier sous le concept de l'humanité, de la socialité, de l'historicité procède de cette origine, et se tient déjà dans sa continuation ininterrompue. Peut-être devrait-on se rendre compte qu'abandonner toute a priorité et toute transcendance comprises comme je l'ai fait, cela revient à refuser aussi toute portée objective aux concepts en question, et au genre (humain) qu'ils spécifient. Mais alors il faudrait aussi cesser d'en parler, surtout avec une prétention scientifique à l'objectivité. On peut bien dénoncer, en suivant la mode et après tant d'autres, "les philosophies de la conscience", si tant est qu'elles sous-tendent un tel réalisme des genres y compris le mien, mais que fait-on du fait de

enracinée par l'expérience. L'universalité ne devient universaliste que par l'effet d'une totale abstraction formelle. Voir plus loin.

¹⁶. On pourrait d'ailleurs dire la même chose, à un autre niveau, du "genre" biologique, de son existence objective en tant que genre (*genos*) génétique-générique: c'est un autre "mystère" que la compréhension ontologique dialectique résout aisément.

la conscience, du fait du sujet, du fait de l'identité, du fait de l'intersubjectivité, du fait de la signification commune en ses contenus concrets et non seulement en ses formes abstraites, du fait de la société appréhendée en ses normes et en ses pouvoirs, et de la réflexivité historique que par l'action qui s'exerce sur ces normes et ces pouvoirs objectivés cette société exerce sur soi comme totalité structurée par le détour de la représentation que s'en font ses "membres"? Se passe-t-on vraiment de tout cela dans ses théories, dans ses méthodes, dans ses recherches "sociologiques"? Les sociologues peuvent-ils, comme certains philosophes, se complaire dans les apories ou, comme disait Marx, se contenter de parler à travers leur chapeau?¹⁷

Je pourrais maintenant poursuivre la démonstration de cette objectivité de la médiation en examinant les modes de celle-ci et les situations sociétales où elle se manifeste de manière plus évidente parce que plus formelle et plus systématiquement et explicitement réflexive. Il me faudrait ainsi d'abord parler des "techniques" (des outils, par exemple, puisque le marteau comme concept "saisit" ma main bien avant que celle-ci ne puisse se saisir de lui comme d'un marteau, car son geste se trouve précisément déjà compris en lui en tant qu'il est un modèle d'agir matérialisé, modèle dans lequel se trouvent condensés et réifiés des millions de gestes que le mien ne fera que reproduire lorsqu'il s'en servira de manière effective, en même temps "correcte" et "efficace", c'est-à-dire précisément qu'il l'utilisera en tant que tel, etc. Enfin, c'est surtout aux "superstructures politiques et institutionnelles" qu'il faudrait se référer. Mais tout ce que je pourrais dire ici ne ferait que renforcer l'évidence de la structure a priori et transcendante du rapport entre les médiations signifiantes et les activités significatives. Je me contenterai donc pour conclure ce premier point d'examiner brièvement, dans ses très grandes lignes, la manière selon laquelle l'unité ou l'intégration de l'ensemble des médiations régulatrices des pratiques sociales est réalisée, puisque l'unité ontologique de la société coïncide justement avec le mode concret selon lequel cette unité structurelle des médiations est accomplie dans le procès de reproduction de la société. C'est à partir de là que je pourrai revenir sur les différentes manières dont cette unité réelle de la structure d'ensemble des médiations (tant cognitives que normatives et expressives), et donc l'unité même de la société, est, dans chaque société, représentée, légitimée, et comment son objectivité transcendante s'y trouve alors fondée ontologiquement en tant que telle par l'idéologie. Ce sont en effet les représentations idéologiques de l'unité de la société par ses membres qui représentent le niveau le plus élevé de la structure hiérarchique d'intégration des médiations, et c'est à ce niveau, qui est

¹⁷. On peut nommer la société comme on veut (mais non toutefois sans que la manière de le faire ne donne à réfléchir). Dans une seule phrase de Garfinkel sur laquelle je reviendrai plus loin, le "contexte" des accomplissements particuliers est quatre fois de suite qualifié de *socially organized*! Qu'est-ce à dire? (cf. *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1967, p. 3-4).

aussi celui de la légitimation des modalités de la reproduction d'ensemble de la société, que le caractère a priori et transcendantal de ces médiations se manifeste le plus clairement, le plus visiblement, aussi bien aux membres de la société qu'à quiconque en fait l'étude (je pense ici par exemple à Durkheim). En effet, on sera ici directement en présence de la représentation effective de l'unité objective de la société par ses membres, qui coïncide avec l'idéologie de légitimation des modalités historiques de sa reproduction d'ensemble.

Il faut commencer par faire une distinction entre les modalités effectives d'intégration des médiations de la pratique et la représentation-légitimation idéologique de celles-ci, car ces deux moments, que l'on pourrait qualifier dans un sens large de "politique" et d'"idéologique", ne coïncident que dans deux situations limites qui ne représentent elles-mêmes que des "types idéaux" construits par extrapolation: celle de la société "primitive", et celle de la "postmodernité". Je m'explique.

Dans le modèle limite de la société primitive, c'est la "culture commune", intégrée dans le langage commun à valeur indistinctement cognitive, normative et expressive, qui, en étant intériorisée par l'ensemble des membres de la société, assume indistinctement la fonction de régulation des pratiques sociales particulières et celle de la reproduction de l'ordre d'ensemble de la société, et elle le fait selon le mode exclusif de l'orientation significative-normative des actions particulières accomplies de manière toujours singulière.¹⁸ Dès lors, et je m'en tiendrai ici à cette seule remarque, le mode d'intégration des différents moments de la médiation est celui-là même de l'intégration sémantique et sémiotique du langage, telle qu'elle a été objectivée par exemple par la linguistique structuraliste, l'anthropologie structurale, etc. De fait, aucune société réelle ne s'en tient là pour ce qui est de sa reproduction, toutes connaissent diverses procédures d'objectivation réflexive de cette unité de la structure de sens et donc de son caractère transcendantal *a priori*, comme le mythe, les rituels, bref, tout ce qui relève déjà en elle d'une articulation ontologique hiérarchique entre le "sacré" et le "profane", le "caché" et le "manifeste", la "durée" ou la "permanence indéfinie de l'origine" et "les temporalités discontinues" des événements contingents marqués par le changement, la contingence de la naissance et de la mort, l'imprévu, l'insensé, etc.

L'autre situation limite nous est contemporaine, si on en saisit également le concept comme le terme d'une extrapolation formelle, effectuée à partir de

18. Comme je ne peux d'aucune manière développer cette question ici, on me permettra de me référer encore à mon ouvrage *Dialectique et Société, Vol. II, Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société* (Montréal, Ed. St-Martin, et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986), où elle est traitée de manière systématique, avec les références théoriques et historiques qui conviennent.

l'appréhension d'une simple tendance. Elle correspondrait alors à la notion de "postmodernité", étendue du domaine de la culture à celui du mode général de reproduction de la société. Ici aussi, comme dans la société primitive mais pour des raisons formelles inverses, aucune distance n'existe plus entre les modalités d'intégration sociétales des médiations régulatrices des pratiques sociales particulières et celles de leur légitimation idéologique, à travers lesquelles c'est alors le principe de l'unité de la société qui se trouve représenté et objectivé transcendalement. Dans ce que j'ai appelé ailleurs le "mode de régulation et de reproduction décisionnel-opérationnel"¹⁹, la société perd toute dimension subjective, elle n'est plus que la résultante empirique objective des procédures d'intégration technique des multiples interventions réciproques que les agents sociaux exercent les uns sur les autres, en tant qu'ils ne représentent plus les uns pour les autres, dans leurs stratégies, que des données factuelles de leurs "environnements" respectifs ou de leurs "contextes" singularisés d'action²⁰. À une réification purement objective de la société (Luhmann) correspond alors une réification symétrique de l'autonomie subjective des individus et de leurs pratiques comprises comme pures stratégies (Garfinkel). Dans les conditions qui correspondraient au fonctionnement effectif d'un tel modèle sociétal, il est clair que le concept même de société ne représenterait plus que la résultante empirique des activités stratégiques des individus (ou des "groupes", mais ceux-ci ne sont eux-mêmes plus rien d'autre que des formes de coalescence passagère des intérêts et des stratégies des individus singuliers! Les groupes se muent en organisations), résultat qui va désormais dépendre essentiellement des rapports de force strictement empiriques entre les *members*, dont la notion elle-même n'est plus alors qu'un euphémisme archaïque²¹. Dans un tel modèle, et de manière inverse à

19. cf. *Dialectique et Société*, Vol.II, dernière partie.

20. Je montrerai dans la troisième partie comment cette situation limite, postmoderne, représente en réalité le postulat ontologique fondamental de l'ethnométhodologie, et comment par conséquent celle-ci s'intègre directement dans le système des représentations objectives qui en assurent en même temps et indissociablement la légitimité et l'opérativité sociale: conception organisationnelle-systémique de la société, appréhension et élaboration cybernétique de ses modalités d'intégration, compréhension et réduction pragmatique-opérationnelle de l'action, etc. Ce n'est pas ici seulement d'un point de vue extérieur que l'on peut parler de réduction: Apel, ou Parret, le font également de l'intérieur même du modèle sémiotique-pragmatique pour qualifier l'emphase mise unilatéralement sur le moment pragmatique au détriment des moments sémantique et syntaxique. Cf. K.O. Apel, *Charles S. Peirce. From pragmatism to pragmaticism*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1981, et "La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la «prima philosophia»", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92e année, N° 2, avril-juin 1982, p. 147 ss. H. Parret, *Semiotics and Pragmatics. An evaluative comparison of conceptual frameworks*, J. Benjamins Publ. Co., Amsterdam/Philadelphia, 1983.

21. Selon le sens commun du langage, on ne peut être "membre" que d'un collectif possédant déjà en lui-même ou dans la représentation qu'on s'en fait un caractère subjectif-identitaire. Ainsi, on ne peut être "membre" d'un contexte ou d'une situation, d'un environnement ou d'un paysage. On ne peut pas être membre de la maison, mais seulement de la maisonnée. Mais le terme de "membre" est systématiquement utilisé chez Garfinkel et dans l'ethnométhodologie comme une désignation auto-

ce qui caractérise celui de la société primitive, il ne saurait y avoir de distinction entre le mode opératoire (opérationnel, pragmatique) de l'unification de l'"ensemble", et le mode de la représentation de celui-ci, puisqu'il ne possède plus par définition aucun caractère a priori. Et s'il existe encore un principe transcendantal légitimant le mode de fonctionnement d'une telle société (le mode de constitution, d'équilibration, d'un tel "ensemble"), celui-ci ne saurait porter sur autre chose que sur l'autonomie originelle et inconditionnelle du *member*, du participant.

Toutes les sociétés réelles (ou toute la vie sociale réelle) sont établies quelque part entre ces deux extrêmes, et toutes connaissent donc la distinction entre les modalités (formes symboliques²², institutions, procédures, organisations, régulations) d'intégration effective des médiations, et les formes idéologiques de la représentation légitimante de celles-ci. Je voudrais donc maintenant passer très sommairement en revue les différentes formes typiques que cette représentation et objectivation réflexive du moment transcendantal de l'unité sociétale a prise dans l'histoire.

Dans les sociétés primitives et archaïques, où l'intégration sociétale *a priori* est celle-là même de la culture commune intériorisée, et à la limite, de la structure sémantique du langage, déjà on peut observer une évidente hiérarchisation, à valeur ontologique, des différentes "catégorisations" -cognitive, normative et expressive- des pratiques sociales et de leur sens, hiérarchisation en vertu de laquelle certaines en commandent de nombreuses autres, voire commandent la structuration de la totalité de l'"être". La distinction sémantique entre la truite et le saumon n'est pas du même ordre que celle qui peut exister entre le "cru" et le "cuit", ou celle de la structure pronominale, ou de l'articulation ontologique entre le "manifeste" et le "caché", l'"actif" et le "passif", le "yin" et le "yang", etc. Toutes les structures signifiantes sont donc articulées entre elles de manière hiérarchique, et c'est pour cela qu'elles se prêtent alors à d'innombrables mises en rapport analogique, selon le modèle que Michel Foucault a si bien mis en scène dans les *Mots et les Choses* s'agissant de l'épistémé à cet égard encore archaïque

suffisante, auto-référentielle, de l'individu empirique. Heureusement alors, pour le statut identitaire des membres, que la situation ou le contexte de l'interaction est toujours déjà *socially organized*. Et heureusement donc qu'il reste encore des mots pour parler quand on n'a plus de concepts. Car même en dotant les molécules de gaz de l'attribut (transcendantal!) d'autonomie et de liberté, et en s'adonnant donc plus que de raison à la philosophie de la conscience, on n'en ferait toujours pas des "*members*" de la bouteille d'air comprimé, toute "contextuelle" qu'elle soit pour celles-ci et aussi *physically organized* qu'elle puisse être en elle-même.

²². Cf. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vol., New Haven, Yale Univ. Press, 1955-57.

de la Renaissance²³. Les membres de telles sociétés ont une conscience implicite extrêmement forte de ces structures sémantico-ontologiques d'intégration hiérarchique et analogique du monde de leur expérience et de leur identité collective, ainsi que de la position de chaque identité particulière et singulière au sein de celles-ci. Toutefois, comme c'est directement à travers elles qu'ils voient le monde social et naturel, ces structures ne leur apparaissent pas dans le cours ordinaire de la vie comme des médiations ayant un mode d'existence autonome, ils y voient directement la structure ontologique unifiée de la réalité objective, telle qu'elle se dévoile dans mille "signatures" locales. Mais cela ne fait, encore une fois, que démontrer que ces médiations jouent précisément le même rôle relativement à cette expérience objective que celui que Kant avait assigné aux catégories transcendantales *a priori* de l'intuition sensible, quoique ce soit alors avec un contenu infiniment plus riche de déterminations concrètes, riche en réalité de toutes les déterminations concrètes accumulées dans une culture commune au cours de l'expérience du monde immémoriale qu'une société a faite dans la continuité ininterrompue de son "histoire", c'est-à-dire de son procès de reproduction.

C'est dans la constitution de superstructures politico-institutionnelles que l'objectivation sociale des médiations collectives possédant un caractère d'a-priorité transcendantale relativement aux pratiques particulières et singulières s'effectue de manière formellement réflexive et explicite. Alors, c'est l'instance qui exerce le "pouvoir" qui acquiert, à l'intérieur de la société elle-même, une position concrète de transcendantalité, et c'est celle-ci qui se trouve représentée dans l'idéologie de légitimation. À chaque modalité structurelle-historique de la constitution du pouvoir correspond alors une forme déterminée de la représentation de sa transcendantalité, qui est, toujours, celle de l'unité de la société, c'est-à-dire de son mode concret d'unification relativement aux individus et aux pratiques particulières. C'est ici qu'il convient, schématiquement, de distinguer la référence idéologique faite à une transcendance concrète et extérieure à caractère substantiel (le monde religieux de la divinité), qui est caractéristique des sociétés traditionnelles, et la référence idéologique faite à un moment transcendantal formel et abstrait, à caractère éthico-rationnel, correspondant à une modernité qui fonde la légitimité du pouvoir sur la subjectivité individuelle, comprise sous la forme d'une double personnalité, civile et politique, universaliste. C'est ainsi que dans la modernité, les postulats de la liberté, de l'égalité et de la rationalité des sujets humains n'ont rien de constats empiriques contingents, mais possèdent la valeur d'affirmations *a priori* à caractère transcendantal, ainsi que Kant, toujours, va le poser axiomatiquement pour assurer le fondement aussi bien de la

²³. Il faudrait plutôt parler d'un retour à l'archaïsme ou d'un retour de l'archaïsme refoulé de la transcendantalisation directe du monde sensible, dans le moment du vacillement des médiations religieuses médiévales, plus abstraites.

connaissance théorique que de la pratique politique. Or, ici encore, ce que désignent effectivement ces références transcendantales abstraites (diversement exprimées par les "théories" et "doctrines" politiques et épistémologiques), ce sont bien les modes "sociologiques"²⁴ concrets-réels (les principes, règles et procédures de l'État de droit démocratique, ainsi que les systèmes de régulation autonomisés de la société civile, y compris le nouveau modèle historique de la connaissance scientifique) selon lesquels se trouve réalisée et légitimée l'unité de la société dans la modernité. Je reviendrai sur les transformations que subit cette structure de la constitution transcendantale de la société moderne et de ses représentations idéologiques dans la période contemporaine de transition vers la postmodernité lorsque j'aborderai la question de l'évaluation critique de l'ethnométhodologie.

J'en arrive maintenant au troisième aspect de la question que j'avais posée tout au début de ce paragraphe: par où convient-il d'aborder l'étude de la réalité sociale et politique, étant admis que celle-ci possède objectivement la valeur ontologique d'une totalité réelle, à caractère historique. La réponse - et je pourrai donc ici être bref! - coule de source: par l'examen des modalités historiques effectives du mode de constitution de la société en totalité, puisque ce sont ces modalités qui "contrôlent" directement, de manière a priori, l'intégration significative et politico-institutionnelle des activités particulières, et font d'elles précisément ce qu'elles sont, des "pratiques significatives", toujours en même temps humaines, sociales et historiques²⁵. On peut bien "se faire une idée" de la nature et de la signification spécifique d'une pratique particulière en l'observant directement "en contexte", mais on n'en saisit alors justement pas le "contexte effectif" lorsqu'on ne connaît rien de la "langue" (culturelle ou politique, c'est-à-dire juridico-légale) qui est "parlée par les acteurs". C'est alors précisément en prétendant ne pas dépasser les "données" de la situation telle qu'ils la vivent directement, et telle qu'elle apparaît en pure extériorité à un observateur, que l'on se trouve soit à prendre leurs sentiments subjectifs pour la réalité, soit à projeter le plus innocemment sur leurs pratiques un code extérieur d'interprétation, lequel code sera le plus souvent revêtu de la pseudo-évidence d'une immédiate universalité (béhavioriste, physicaliste, éthico-politique, rationnelle), mais qui en réalité ne fera que refléter les préjugés de l'observateur et de sa propre société d'appartenance ou de référence, préjugés qui peuvent d'ailleurs fort bien coïncider avec ceux des acteurs sous observation. Mais alors, on sera en présence de la forme la plus naïve de connaissance non-réflexive, qui est aussi le mode le

24. Je veux dire les modalités sociales et sociétales analysables sociologiquement (et pas seulement "pragmatiquement").

25. Et ceci, on l'a déjà dit, selon des modalités plurielles de socialité, de sociétalité et d'historicité, que l'on peut très bien décrire sociologiquement, c'est-à-dire phénoménologiquement-typologiquement.

plus ordinaire de légitimation d'une forme donnée de reproduction de la société. Et alors aussi, on pourra dire que les acteurs eux-mêmes font de la science (de l'analyse, de la description) comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, sans le savoir, et que la vraie connaissance consiste alors à montrer et à décrire ce qu'ils font et savent, mais à leur insu. Et on pourra même leur accorder de le savoir parfaitement, réflexivement, mais de ne pas capitaliser ce savoir et ce savoir-faire dans le lieu de la science (un peu comme le capitaliste-marchand savait que les artisans produisaient non seulement des biens, mais de la plus-value, sans savoir l'accumuler par-devers eux à côté des biens produits, et sans en connaître le nom: savoir utile s'il en fut).

En d'autres termes, c'est par la connaissance des médiations de la pratique qu'il faut commencer le travail de la connaissance sociologique de la pratique.

En effet, même si les médiations *a priori* de la pratique ont été "produites" dans le cours empirique d'interactions actuelles et circonstantielles, ce n'est jamais cela qui constitue la "réalité" significative de ces mêmes interactions. C'est que les transformations, les augmentations, les mutations qu'elles ont apportées se sont trouvées "reconnues", objectivées et légitimées en étant intégrées - fût-ce seulement virtuellement et par anticipation - dans le corpus commun des médiations sociétales à caractère transcendantal²⁶, et donc qu'elles ont en même temps changé de niveau et de nature en acquérant à leur tour relativement à d'autres pratiques "quotidiennes" de premier niveau le statut ontologique de médiations *a priori* possédant alors seulement comme telles une signification objective interindividuelle - c'est-à-dire nécessairement supra-individuelle - et en

26. Une telle reconnaissance générale (ou "universelle" au sens de sa participation à un universum - qui n'est pas un simple "jeu de langage"!) est le plus souvent seulement anticipée (à l'intérieur de la postulation de l'appartenance à un monde signifiant déjà commun) dans tous les contextes empiriques d'interaction ou de communication significative, mais cet aspect d'anticipation contrafactuelle n'enlève rien à son caractère transcendantal. Une telle remarque pourrait sembler converger avec l'analyse habermassienne des *a priori* quasi-transcendants de la communication, mais elle en diverge pourtant sur un point essentiel: ce n'est pas par référence à des principes formels-abstrais mais toujours seulement à des structures signifiantes (symboliques et/ou politico-institutionnelles) concrètes qu'un tel postulat d'intelligibilité (cognitive, normative, expressive) est impliqué dans l'interaction. On est donc toujours en présence d'un procès réel-concret-historique de reproduction, et non seulement - toujours et indéfiniment encore - devant l'horizon de la possibilité d'une pure reconstruction rationnelle. Cela est d'ailleurs aussi vrai s'agissant de la modernité qui fonde sa régulation des pratiques et la reproduction de son ordre social sur des principes formels-abstrais-universalistes, que s'agissant de la tradition qui se réfère, pour simplifier, à des valeurs concrètes et à des autorités établies. Dans le premier cas, c'est le fonctionnement effectif, concret, de ces principes et procédures qui est postulé comme une donnée *sine qua non* de l'intelligibilité de la pratique et de la communication. Il me semble qu'Habermas masque cette différenciation interne du statut de l'idéalité formelle dans la modernité en pensant celle-ci à partir de son concept de "modernité inachevée". On pourrait dire à ce sujet: certes la modernité n'est pas encore (en son essence pure), et pourtant elle existe (depuis plusieurs siècles), comme réalité advenue et déterminante.

ce sens transcendantale. Et c'est pourquoi jamais une analyse du "changement social" purement empirique ne peut prétendre équivaloir à une étude du développement ou de la mutation historique d'une société - sauf lorsqu'il s'intègre précisément lui-même de manière non réflexive dans le discours de légitimation d'un procès historique réel où s'accomplit concrètement la dissolution de la société dans sa submersion (car on ne pourrait même plus parler de subversion) par le social; le terme d'un tel procès représenterait alors aussi, s'il devenait effectif, le terme ultime de toutes les mutations sociétales accomplies au cours de l'aventure humaine-sociale-historique, et ferait accéder l'humanité à un nouveau genre, ce que l'on peut éventuellement craindre ou bien souhaiter, mais qu'il est absurde de percevoir conceptuellement comme une simple coupure épistémologique, ou encore comme une (in)novation méthodologique ontologiquement indifférente parce qu'elle ne concernerait que les progrès de la science dans sa visée autonome d'objectivité, dans son "quant-à-soi" formel²⁷.

Je voudrais encore faire remarquer que dans tout ce que je viens de dire - pas plus que dans ce que j'ai écrit ailleurs sur ce même thème du caractère transcendantal de la référence à la totalité - il n'est absolument pas question de considérer la société comme "un macrosujet autoréférentiel, qui entreprend, comme le sujet individuel, de se connaître, de se déterminer et de se réaliser" (Quéré, p. 65; ég. p.66). Je ne parle pas substantiellement de la société comme d'un sujet de quelque espèce que ce soit, mais je m'y rapporte dialectiquement comme à un "moment" ou à un "pôle" à l'unité duquel les sujets particuliers se réfèrent implicitement ou explicitement, directement ou indirectement, dans la totalité des actes significatifs (et communicationnels) qu'ils accomplissent, référence qui est le fondement même de leur intersubjectivité. La principale différence vis-à-vis d'Habermas, à cet égard, c'est que je refuse de considérer cette référence de manière purement formelle: elle porte nécessairement sur des médiations concrètes, constituées en dehors d'eux et des contextes particuliers de leur action, et toujours déjà données (acquises) aux sujets comme condition de leur socialité et de leur intersubjectivité, de leur interaction et de leur communication. Ces médiations "pré-structurent" ou "pré-orientent" donc significativement (et éventuellement politiquement) leurs actions au sens le plus large dans l'horizon d'un monde commun d'ores et déjà concret et de leur participation à une réalité sociale également concrète, donnés l'un comme l'autre à eux de manière a priori - et c'est bien pourquoi on peut dire à leur sujet qu'ils sont des "membres" de la société et des habitants du monde - même si ils disposent toujours aussi, ensuite, d'une certaine autonomie critique à l'égard de ces

²⁷. Dans une société dominée idéologiquement et pratiquement par la science et la technique, on pourrait d'ailleurs mesurer le degré d'immersion idéologique des discours sociologiques à la force de leur prétention à valoir seulement comme novations épistémologiques, théoriques ou méthodologiques dans le champ des conditions d'objectivité du savoir, et donc comme invalidation pure et simple des formes antérieures de ce savoir.

médiations, et, à travers elles, à l'égard de la totalité qu'ils peuvent donc concourir aussi à transformer par des actions "inaugurantes", ou encore de manière plus spécifiquement moderne à travers des débats portant sur les normes qui, prises toutes ensemble, la constituent.

Mais le moment individuel de la conscience comprise en son contenu (que ce soit dans l'acte de la représentation ou dans l'action), n'est jamais qu'une frange ou qu'une plage éclairée de la "conscience collective"²⁸ comprise elle-même non pas comme "acte de conscience" ou comme "synchronisation d'actes de conscience", mais comme structure sémantique de tous les actes de conscience virtuels. Jamais le monde visible et intelligible ne coïncide avec un monde actuellement vu et pensé²⁹. Et pourtant cette conscience collective substantielle, par-delà cette objectivation réflexive dont elle peut faire l'objet, est elle-même de nature ou de mode ontologique subjectif et significatif, ou plutôt signifiant. Elle est la totalisation des actions significatives et des actes de conscience passés qui, en prenant place dans une communauté de vie et en s'y faisant reconnaître, ont laissé leur trace dans la structuration sémantique de la culture ou dans l'organisation politique de la société, dans l'architecture et l'écologie sociale, dans l'univers des objets, bref, qui se sont sédimentés dans une visibilité et une intelligibilité du monde "naturel et social", "culturel et politique", "actuel et historique", pour convertir ainsi l'acte accompli qu'ils furent en pure puissance et virtualité d'actes non encore advenus, et dont la plupart n'advieront jamais de fait: aucune culture, aucune société ne s'épuisera jamais en actes effectivement accomplis; elle

28. Je sais que j'écorche ici les oreilles des sémioticiens et pragmaticiens, comme celles d'ailleurs aussi des structuralistes "à la française", en avouant ainsi ce péché capital qu'est l'adhésion à la "philosophie de la conscience" et à sa soeur, la "philosophie de la représentation". Selon la compréhension que j'en ai, ces rejets ne valent - philosophiquement /historiquement - qu'en autant qu'ils portent sur la substantialisation du moment subjectif de la conscience de soi et de la représentation du monde, substantialisation que Hegel avait déjà parfaitement critiquée sans attendre Peirce, Apel ou Habermas, ou même Nietzsche ou Heidegger. Le problème, c'est que, en pleine conformité d'ailleurs avec le contexte idéologique de la crise de la modernité et de l'instauration d'une société décisionnelle-opérationnelle, les contempteurs contemporains de la philosophie du sujet et de la représentation soient revenus bien en deçà de Hegel, à une pensée substantialiste simplement négative pour les uns (le substantialisme objectif déçu est la toile de fond du nihilisme), soit immédiatement positive pour les autres, mais cette fois-ci au profit, tantôt de la "personne singulière concrète", tantôt de la médiation, tantôt de la structure, la réification positive explicite d'un de ces termes supposant généralement la réification négative implicite des autres. Mais le nihilisme n'est pas en cause ici, où il n'est question que du réductionnisme qui conduit, en deux étapes, à la réification du "signe" par abstraction du moment synthétique du sens (l'unité a priori des moments cognitif, normatif et expressif, et la réciprocité a priori de l'universel, du particulier et du singulier). La première étape est celle d'un constructivisme pan-logiciste (positivisme logique, etc.), la seconde précisément celle du pragmatisme (*doing things with words*: "quand dire c'est faire"). Or la postmodernité n'est rien d'autre que cette perte du moment synthétique a priori.

29. C'est pourquoi on peut découvrir le monde en écoutant et regardant les mots comme nous l'apprennent l'enfant, le conteur, le poète et le philosophe. Un aveugle peut "voir" la signification et avoir l'intelligence d'un monde visible qu'il n'a jamais vu.

est essentiellement, par sa structure et tout ce qui s'est fixé en elle en la formant, déformant et reformant sans cesse, une puissance déterminée d'agir, de se représenter le monde, de parler (et "communiquer") de manière signifiante. Ainsi on peut encore emprunter quelque chose à l'ontologie du caché et du manifeste des Hopi et des autres sociétés archaïques, ou à celle de la puissance et de l'acte d'Aristote, à la seule condition de penser autrement qu'eux la nature de l'origine qui soutient ce qui se dévoile mais ne s'épuise jamais dans la manifestation, et en pensant aussi autrement qu'eux la manière ontologique selon laquelle ce qui s'est manifesté retourne indéfiniment vers le "fond"³⁰. La pensée des anciens est substantialiste et ontologiquement statique, la nôtre, si elle veut encore penser la vérité qu'ils pensaient comme restant le fond de la nôtre au même titre que cette "chair du monde" (Merleau-Ponty) qui est l'héritage de notre corps sensible, doit être dialectique et dynamique, historique et sociologique. Car le verbe lui aussi s'est fait chair, dans la chair du langage.

Si j'essaie maintenant de comprendre la nature du malentendu qui m'oppose à Quéré dans l'appréhension de la "totalité", je ne peux m'empêcher de penser que la manière dont il formule ses critiques traduit un mode de penser qui lui aussi reste en son fond substantialiste, alors que mon analyse procède d'une compréhension dialectique de la réalité sociale³¹. Et je ne parle pas ici de la dialectique seulement comme forme de la connaissance, "laïque ou sociologique", c'est-à-dire du rapport des "sujets" au "monde", naturel et social (car le pragmatisme serait alors dialectique, comme le néo-positivisme logique), mais bien comme mode de constitution de la réalité qui comprend en elle, dans sa structure totale qui est seule vraiment réelle, vraiment existante, le moment subjectif et le moment objectif, le moment actuel, le moment originel et le moment virtuel, le moment transcendantal déployé en une structure symbolique et "politique" concrète et le moment empirique déployé en un horizon indéfini d'expérience existentielle, au sens de l'"expérienciation" de Dewey. Mais le second ne peut naître que du premier, et il doit se nourrir en lui.

II. Le problème de la description d'une réalité comportant une signification immanente

On trouve dans le commentaire de Quéré trois affirmations qui, mises ensemble, me paraissent paradoxales ou contradictoires:

³⁰. Ici, je parle bien de la métaphysique des Hopi et non de celle de Heidegger, que B.L. Whorf, par exemple, ignorait entièrement.

³¹. En passant, j'en profite pour dire que ma position n'est pas non plus "holiste". Le "holisme" est en effet l'expression d'un réalisme substantialiste de la totalité, et non pas d'un réalisme dialectique.

1. "Il faut bien, à un moment, passer de l'explication à la simple description" (Wittgenstein), et plus loin à la même page, à "une description pure et simple" (p.64).
2. Il s'agit "...de développer en sciences sociales un type d'analyse qui soit approprié au caractère constitutivement autocompréhensif et autodescriptif de leur objet" (*ibid.*).
3. "Une visée de description objective de la signification des pratiques sociales ne peut que détruire la consistance propre de celle-ci: elle réduit à un fait ce qui n'est pas de l'ordre du fait" (p.65). Plus loin, Quéré est ainsi d'accord avec moi pour reconnaître "l'impossibilité d'une description objectivante du sens" (p. 67).

D'un côté, il y a l'affirmation de la nécessité de la "description pure et simple", de l'autre la reconnaissance de l'impossibilité de la description du sens. Entre deux, il y a la définition de l'objet comme "pratiques significatives autocompréhensives et autodescriptives", et c'est donc à l'intérieur de ce concept synthétique qu'il faut trouver le "passage du nord-ouest", passage dans lequel c'est alors la pragmatique qui doit servir de brise-glace. Je cite encore:

«ce qu'elle (l'ethnométhodologie) cherche en revanche à décrire, c'est la manière systématique et méthodique dont les acteurs sociaux assurent l'*intelligibilité mutuelle* de leurs pratiques, l'*accessibilité publique* de ce qu'ils font et de ce qui arrive, la disponibilité de leur environnement sur le mode de l'*évidence familière*, etc., étant entendu que cette production est orientée pragmatiquement», et que les acteurs sociaux «sont constamment en train d'agir ensemble (...) avec leurs ressources de "*sens commun*", un *savoir-faire "naturel"* dans le domaine du *raisonnement* pratique et du travail de jugement-en-situation, une *connaissance "ordinaire"* (par opposition à scientifique) des structures sociales» (p.67)³².

Au plan critique, je me contenterai ici de faire trois remarques, auxquelles j'en ajouterai ensuite quelques autres à caractère constructif.

1. S'agissant des pratiques significatives, la dimension "pratique" (au sens commun d'un accomplissement effectif extériorisé, distinct d'un simple "acte mental") est indissociable, en tant qu'observable, de la dimension significative. La distinction n'a d'ailleurs de sens que d'un point de vue béhavioriste ou opérationnaliste - et non pas pragmatique, au sens philosophique du terme. On ne peut pas décrire des pratiques significatives (par ex. "se marier", "assister à la

³². C'est moi qui souligne.

messe" ou à "un dîner de gala", "acheter une automobile" ou "doter sa fille", "légiférer", "commettre un meurtre", ou encore "enfoncez un clou", "boire un verre" ou "peindre un tableau", "jouer au pocker"... sans "comprendre" *a priori* la signification de ces "actes", à l'intérieur d'une structure signifiante globale qui opère la "dotation" ou la "donation" de sens à l'égard de tous les objets et moments particuliers virtuels de la pratique, et ceci vaut autant pour les participants de premier degré à la vie sociale que pour ceux qui, investis de pouvoir ou d'autorité, y interviennent à un deuxième degré (ou niveau), et enfin pour ceux qui, en tant qu'observateurs (sociologues, ethnologues, historiens, philosophes), se placent dans une position réflexive de participants au troisième degré. Cette intégration des médiations significatives en une totalité unifiée (un "universum") est bien sûr une question de droit et non une question de fait³³: tous les systèmes signifiants, culturels et politiques, sont toujours plus ou moins divisés, discontinus, contradictoires en fait, de telle manière que les significations des objets et des pratiques elles-mêmes sont toujours également non seulement "ambiguës" (car l'identité d'un sens n'est jamais de l'ordre de l'univocité logique, mais renvoie à la stabilité d'un réseau indéfini de rapports analogiques virtuels, eux-mêmes fondés sur la continuité cumulative d'une expérience collective dans laquelle s'est effectuée la synthèse d'une multiplicité d'expériences individuelles et particulières, et à laquelle l'individu a cependant accès non seulement par le jeu de la réflexivité qu'il peut exercer sur la "surface signifiante" du langage, mais par le développement réfléchi de son expérience propre de la vie collective, privée et surtout publique³⁴), mais aussi controversées ou du moins toujours controversables. Ce qui compte pourtant ici, c'est que chaque affirmation de sens implique la référence "idéale" à l'intégration concrète (réalisée ou réalisable historiquement) du système sémantique (puis politico-idéologique), exactement de la même manière ou plutôt selon le même statut qu'Habermas confère à ses *a priori* quasi-transcendants mais purement formels de la communication³⁵.

33. Plus clairement: il s'agit d'une question d'essence, qui détermine déjà *a priori* le champ ontologique de la réciprocité entre "question de fait" et "question de droit". Cf. au sujet de ce rapport du "fait" au "droit" à l'article de J.L. Cossette sur Tocqueville et l'appréhension de la modernité comme accomplissement de l'"égalité des conditions", à paraître dans *Société*, N° 7, déc. 1989.). C'est d'ailleurs sur le refus d'une telle disjonction formelle du "problème de fait" et du "problème de droit", et sur la possibilité de son dépassement ontologique, que se fonde toute la critique hégélienne de Kant. Mais encore faut-il réduire le problème à un de ses deux termes, car alors on ne l'a pas "dépasse", mais seulement oublié.

34. Telle est il me semble la leçon majeure que l'on peut retenir de la dialectique socratique, telle qu'elle est comprise par H. G. Gadamer dans *Dialogue and Dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*, (1972), trad. New Haven & London, Yale University Press, 1980.

35. D'ailleurs, vis-à-vis d'Habermas, le problème ne réside pas de toute évidence dans la reconnaissance de ce statut ("quasi" ?) transcendantal, mais bien dans le caractère toujours déjà concret de son contenu, passé, présent et virtuel. C'est ce dont témoigne par exemple le débat déjà ancien entre Habermas et Gadamer, et où le premier ne me paraît pas du tout avoir triomphé de la position de son adversaire, comme cela semble être maintenant pris pour acquis. Derrière tout cela,

Ainsi les "actions" (comprises dans leur signification immanente) ne sont jamais de simples "gestes" (ou agencements ordonnés de gestes), directement observables comme tels³⁶, ni de simples "idées" (directement intelligibles dans leurs rapports formels-logiques, et dont la "réalisation" serait, quant à leur essence, contingente). Et la (pré)compréhension³⁷ de la signification déjà

on peut voir la conséquence d'un "retour au formalisme kantien" associé à la transcendantalisation immédiate de la subjectivité individuelle et au privilège conféré à la dimension "épistémique" (dans son triple horizon cognitif, normatif et esthétique), à l'encontre de la dialectique hégélienne, temporelle et concrète, de la structure d'ensemble du réel, où le moment épistémique se trouve alors intégré dans la dimension ontologique de l'être posé non comme objet mais comme totalité du rapport sujet-objet et de son histoire.

³⁶. On pourrait souligner ici l'extraordinaire parenté du projet littéraire du "nouveau roman" (qu'on relise par exemple *Les Gammes* ou *La Modification*) avec celui de l'ethnométhodologie, dans le commun désir de s'en tenir - ou de parvenir - à une "pure et simple description". Seulement, le parti pris descriptif du nouveau roman portait moins à conséquence dans le champ esthétique-expressif à l'intérieur duquel il se formulait exclusivement - et qu'était de toute manière déjà ou plutôt encore marqué par une "tradition du nouveau" qui rendait chaque nouveauté équivalente à toutes les autres, et donc finalement insignifiante - que celui de l'ethnométhodologie (etc.), dont la prétention cognitive veut s'imposer directement dans le "saint des saints" idéologique qu'est la science. Mais que ce soit dans ce qui pouvait encore passer pour la marge esthétique de la société, ou dans ce qui valait encore comme son centre scientifico-rationnel, on assiste à la même dissolution de la consistance des personnages et des objets de leur actions, à la même désintégration du récit, à la même absence totale de tout "relief ontologique" du monde objectif, à une semblable perte de la temporalité et de toute proportion et organisation d'ensemble de la spatialité. Ce même parti-pris, esthétique d'un côté et cognitif de l'autre, est symptomatique d'une interprétation dogmatique d'aspects en même temps profonds et partiels d'une crise sociétale et historique réelle; mais on ne voit pas en quoi la mise en scène d'un symptôme pourrait représenter en même temps un modèle normatif. D'ailleurs, le "Nouveau Roman" a depuis pris sa place véritable dans l'histoire littéraire, et c'est justement la place d'un symptôme (au même titre d'ailleurs que l'"analyse symptomale" d'Althusser, qui est devenue elle-même simplement "symptomatique" en ne parvenant pas finalement à sortir de l'espace que lui réservait son nom - car il arrive à la fausse modestie d'être prise à son propre jeu).

³⁷. Cette précompréhension est assurée à travers le procès de socialisation aussi bien des "membres" que de l'"observateur" réflexif ou critique. Mais le "procès de socialisation" de l'observateur n'est pas pour autant rabattable sur celui des sujets de l'observation. Chez lui, il ne s'agit plus seulement de socialisation "primaire", mais bien d'un procès formel de formation: l'observateur a comme on dit "fait des études", il a élargi ses connaissances au delà de ce qui est impliqué par la pratique "quotidienne" c'est-à-dire immédiatement fonctionnelle ou immédiatement existentielle; il a pris l'habitude de comparer, de réfléchir, d'ordonner, de conceptualiser explicitement et systématiquement ce qui n'est autrement conçu qu'implicitement. Le problème ici, c'est donc qu'il y a réellement un "deuxième degré", même s'il n'est pas directement formalisable, et c'est dans cette prise de position de deuxième degré (cognitivement, normativement, expressivement parlant) que réside alors l'essence de la "méthode"! (Sur le caractère non formalisable de cette "méthode", on pourrait citer aussi bien K. Popper que M. Polanyi, dans *Personal Knowledge. Toward a post-critical philosophy*, University of Chicago Press, 1958). Et à cet égard, le problème de la connaissance dans les "sciences humaines" n'est pas le même que dans les sciences de la nature, puisque dans ces dernières - une fois que l'on a fait abstraction des a priori synthétiques de l'intuition sensible" (ou de leur équivalent) qui sont supposément communs à la connaissance ordinaire et à la connaissance scientifique, une connaissance scientifique de premier

construite dans la médiation appréhendée intuitivement comme totalité aussi bien par les sujets sous observation que par le sujet même de cette observation interprétative intervient alors comme une donnée essentielle, discriminante, de la description elle-même, elle ne s'y surajoute pas de telle façon qu'elle pourrait ensuite (ascétiquement ou non, méthodiquement ou non) en être soustraite et retranchée. Cela revient à dire que la description mobilise immédiatement, *a priori*³⁸, une telle compréhension significative, même là où l'attention qu'elle provoque conduit à modifier ou à accroître, à moduler de manière plus riche ou plus fine cette dernière, voire même à la changer tout en la prenant en charge critiquement. Si on ne comprend pas la signification comme un moment intégral et indissociable de l'être-objectif et effectif de la pratique et de ses objets, ainsi que du mode cognitif de leur description réflexive, la pratique en question, qu'on le veuille ou non, qu'on le dise ou non, qu'on le nie ou non, se trouve réduite au statut ontologique d'un simple processus physique "observable en pure extériorité" (et ceci encore sous la réserve des "a priori transcendants" de l'intuition sensible et du jugement théorique - voir Kant), et la description d'une telle réalité, qu'elle le reconnaisse ou non, se confond avec une description purement positive d'un phénomène naturel à caractère physique, comme c'est le cas dans le projet béhavioriste et opérationnaliste. Et si on se permet d'ajouter à cette description "physicaliste" quoi que ce soit d'autre qui appartienne encore ou à nouveau à l'ordre sémantique, c'est que l'on commet un "excès" que les principes méthodologiques que l'on a prétendu suivre en visant à une "description pure et simple" ne sauraient justifier (on pourra dire seulement, alors, que c'est "un hommage que le vice rend à la vertu").

degré vient en quelque sorte se substituer à une connaissance commune elle aussi de premier degré, de telle manière qu'une connaissance vient en remplacer une autre dans son champ propre de vérité, et non pas "la comprendre", ou l'"interpréter", et encore moins la décrire.

C'est alors un autre problème, à caractère sociétal et historique, que de savoir si cette position de deuxième degré de la connaissance réflexive systématique n'est pas en train de disparaître dans notre société "postmoderne", dans la mesure justement où la connaissance scientifique tend à se confondre pratiquement et épistémologiquement avec le savoir-faire technique. Il semble en tout cas que ce soit massivement le cas dans le procès relativement récent de technocratisation des sciences sociales, où le concept de recherche opérationnelle s'est largement substitué à celui de connaissance objective (cf. à ce sujet les diverses contributions au N° 1 de *Société, Les Sciences humaines entre la recherche et l'enseignement*, automne 1987).

38. Cette "immédiateté" n'est bien sûr pas absolue, elle signifie simplement l'immanence de l'interprétation compréhensive à la description objective. C'est à partir de là, on va le voir, que l'on peut ensuite faire une distinction - importante pour le projet d'une connaissance objective et contrôlée - entre une immanence implicite de la médiation et son intégration réflexive et critique à l'acte de la description objective. C'est ce deuxième degré de la médiation orienté vers l'élargissement critique de la référence interprétative qui préside à la compréhension que vise le projet d'objectivité "scientifique" dans les sciences humaines, et c'est lui aussi précisément que rejette il me semble l'ethnométhodologie, qui voudrait s'en tenir à la description pure et simple.

En toute rigueur terminologique et conceptuelle, "décrire des pratiques"³⁹ (ce que nous faisons tous sans arrêt, "laïquement ou scientifiquement", c'est-à-dire professionnellement) revient à les interpréter, exactement comme "lire" un texte revient à le comprendre et non à l'épeler ou encore à le photocopier. Prenons en un exemple assez tranché: avant Champollion et donc avant qu'on ne les "comprenne" et "traduise" dans le langage significatif de l'interprète, les hiéroglyphes égyptiens ne signifiaient rien précisément parce qu'on ne savait pas les interpréter et les comprendre, et il était vain de vouloir les "décrire"! Non pas qu'il n'y eut rien à décrire: il y avait des formes et des dessins, que l'on pouvait même déjà "interpréter", au sens de reconnaître et situer dans leur contexte, mais rien de cela n'en faisait un langage que l'on comprenait ni une écriture que l'on savait lire. Et c'est bien de cette manière que les "signes" (présupposés tels!) de l'écriture "Linéaire B" des palais mycénocrétois, ou encore les "tablettes" et les "rouleaux" sumériens ont été "décrits" minutieusement bien avant d'être "déchiffrés" en une "traduction compréhensive" (n'importe quel Sherlock Holmes fait la différence). Et on peut dire exactement la même chose, dans le registre non plus visuel et géométrique, mais sonore, s'agissant de l'écoute, de l'enregistrement et de la description des sons d'une langue encore "inconnue", c'est-à-dire non susceptible encore d'être comprise et apprise, fût-ce maladroitement et de manière incertaine. Pour décrire une réalité signifiante, il faut donc déjà en connaître et savoir en re-connaître soi-même le sens, il faut avoir appris le langage de l'autre, et être capable de le "traduire" dans le sien propre. Il n'y a donc en fin de compte de description de la signification que dans une même langue, et l'usage d'une même langue implique la commune référence (toujours inégalement partagée en fait bien qu'elle soit toujours postulée pareille) à une expérience sociale a priori. Mais alors aussi, aucune "description pure et simple" de ce qui se passe ici et maintenant entre des interlocuteurs ou des acteurs en interaction dans leur face-à-face situationnel ne saurait rendre compte effectivement de la signification de l'interaction ni pour eux, ni pour l'observateur, ni pour un "tiers généralisé" auquel cet observateur voudrait

39. C'est d'ailleurs la même chose dans les sciences exactes s'agissant de "décrire des faits", mais c'est alors au deuxième degré puisque le langage de l'interprétation est par postulat (lui aussi toujours assez largement contrafactuel, d'où la possibilité d'une interprétation "kuhnienne" purement empiriste de la "science") en même temps univoque dans sa capacité d'autodescription - celle-ci coïncidant idéalement avec les procédures d'autoconstruction du langage mathématique et logique de la description - et universel dans son application au champ d'objet et au mode d'objectivité qui lui correspond. Mais alors, il ne coïncide pas avec le "réel lui-même", le "réel en soi" (on le sait depuis la distinction kantienne entre le phénomène et le noumène, l'objet et l'être en soi, inconnaissable), ni même (on le sait désormais avec la "crise de la physique déterminisme" et la redécouverte des dimensions écologique et esthétique du monde, etc.) avec la totalité du réel tel qu'il est effectivement connaissable et déjà réellement "connu" ou en tout cas "appréhendé objectivement". S'agissant de la connaissance de la pratique significative, le problème est cependant plus immédiatement évident, puisque là, l'"en-soi" existe déjà manifestement "pour soi", et qu'on ne peut donc rejeter sa dimension "nouménale" derrière l'horizon "inconnaissable" d'une connaissance phénoménale qui serait uniquement centrée sur le sujet connaissant de la science.

adresser sa description, à moins que tous déjà ne parlent la même langue⁴⁰, au moins dans le sens que la compréhension du monde à laquelle une des deux langues donne accès soit comprise dans la compréhension que l'autre en a⁴¹ - et on retrouve dans cette asymétrie le problème de la hiérarchie qui a déjà été évoqué plusieurs fois ici. Et il faut encore ajouter que chacune de ces deux langues peut être parlée bien ou mal⁴². On se trouve toujours déjà dans cet "a priori de la communauté de communication", auquel Apel consacre un chapitre essentiel de *Transformation der Philosophie*. On voit d'ailleurs ici comment le problème de la "méthode" est directement sous la dépendance de la question ontologique, épistémologique et théorique du mode d'existence de la réalité (qui n'existe dans le champ de la réalité significative et signifiante que sous le mode d'une totalité a priori) et non l'inverse (voir le point 4, ci-dessous).

40. Mais le problème, avec le projet de la "description pure et simple" étendue aux activités significatives, tient peut-être en partie à ce que les américains non seulement parlent tous la même langue, au sens linguistique, culturel et politique, mais qu'ils pensent aussi souvent ou spontanément qu'elle est universelle et non problématique (comme cette personne qui dans un exemple de Cassirer disait - dans la traduction - "voyez-vous, le français est quand même une langue supérieure aux autres, puisque seule elle appelle une cuillère une "cuillère", ce que pourtant elle est). Il faut qu'un chat s'appelle un chat pour qu'on puisse décrire le chat avec le mot "chat" sans interprétation, et que tous les chats soient noirs dans la nuit en restant des chats.

41. Une telle compréhension porte d'abord sur les structures sémantiques fondamentales, non sur le détail. Il y a de l'intraduisible en chaque idiome, et l'on perd, en s'élevant dans la hiérarchie des langues "secondes" de culture commune, une infinité de modulations significatives locales de l'expérience du monde, de soi et de l'autre. Cela s'est déjà manifesté de manière très évidente dans la constitution des "langues nationales" de la modernité, comme le français, à l'égard des parlers et des patois vernaculaires.

42. Dans ce "bien ou mal" se laisse déjà désigner la place que peut occuper la "prétention à l'objectivité", c'est-à-dire à la "validité", à la pertinence, à la "richesse", à la "subtilité" et au "degré de compréhensivité" des observations, descriptions et interprétations des "sciences sociales". Mais cette prétention à la "validité objective" ne saurait alors avoir son fondement dans l'application d'une "méthode" (analysable et formellement reproductible), mais seulement dans la possession d'une "maîtrise", qui est à son tour fondée sur un "apprentissage" de la matière elle-même, cette "matière" étant indistinctement une langue "apprise" selon ses règles (le plus souvent inconsciemment) et "comprise" selon son contenu d'expériences objectivement significatives, au double plan d'une structuration a priori de l'expérience, et de sa reproduction-transformation dans les expériences existentielles singulières des acteurs sociaux qui l'actualisent *hic et nunc*. Et s'il existe alors des méthodes d'apprentissage d'une langue seconde - qui est aussi bien, mais non indifféremment, celle de la société-objet (puisque l'objet-société parle déjà et qu'il faut connaître son langage pour le comprendre) - ou celle de sa propre "discipline" (s'agissant de l'anthropologue, de l'historien ou du sociologue), ou encore enfin une langue de culture "humaniste" qui tend à les "comprendre" toutes, l'application même de ces "méthodes" et leur "efficacité" présuppose la connaissance et la maîtrise première d'une langue maternelle propre, apprise non-méthodiquement; et de telles méthodes d'apprentissage secondaire ne sauraient porter des fruits au-delà de cette première maîtrise compréhensive, qui pourtant peut s'en trouver indéfiniment enrichie, accrue et approfondie réflexivement en son mode originel propre. Mais pour ce qui est de la "validité" de la connaissance que visent les sciences humaines (la connaissance de la signification des pratiques humaines), c'est bien, si elles prétendent être objectives, en cette première instance qu'elle se manifeste, et à elle que renvoie ultimement sa justification.

On ne peut ignorer le caractère a priori et transcendantal que possède la pré-compréhension impliquée dans le partage d'une langue commune d'interprétation et de construction du sens que si l'on postule d'emblée le caractère absolument non problématique de cette médiation structurante et de son partage; cela revient alors soit à poser cette langue commune comme entièrement analysable (ce qui implique qu'elle soit (re)constructible "artificiellement"), soit à adopter à l'égard d'une langue "naturelle" une position - souvent alors "naturaliste" - de naïveté, d'irréflexion, d'immédiateté. Or il est clair que l'adoption d'une telle position est un des traits fondamentaux de l'activité et de l'interaction de la vie quotidienne, qui rend son déroulement ordinaire non problématique. Mais c'est cela aussi qui fait que la limpidité qu'elle possède pour les sujets de la vie quotidienne est si "bornée" relativement à toute appréhension réflexive plus générale et explicitement systématique. Par ailleurs, on ne voit précisément plus alors quelle pourrait être la nécessité ou l'utilité⁴³ d'une "description" qui se voudrait extérieure aux éléments de description que les acteurs de premier degré s'échangent continuellement pour définir et pour situer les significations qu'ils partagent a priori, et pour les nouer aux données indexicales et déictiques indéfiniment changeantes de leurs situations contingentes de discours ou d'interaction. La reconnaissance significative de ces éléments situationnels est elle-même déjà sous l'emprise de leur "langage commun" (puis, éminemment, sous celle du système politico-institutionnel commun, etc.), et ce n'est donc jamais la "signification objective de leur pratique", comprise en elle-même et pour elle-même, qui s'y révélera de manière critique et réflexive. Il ne s'y dévoilera que certaines particularités des acteurs et de leur situation, particularités qui ne sont pas indifférentes et insignifiantes, mais dont la signification même ne peut à son tour être appréhendée que relativement à la "généralité normale" (à valeur encore une fois cognitive, normative et expressive) de la structure significative qui médiatise l'interaction de premier degré en même temps que sa description interprétative de deuxième degré. Dans ces conditions, je ne vois tout simplement pas le sens d'un projet de "description pure et simple" qui prétendrait venir garantir l'objectivité de la connaissance de la pratique significative, voire même simplement l'expliciter. Au mieux parviendra-t-elle à recopier, dupliquer, enregistrer, photographier son objet: en produire une duplication dont la seule valeur de vérité tiendra à la finesse de sa "définition"⁴⁴. Le problème des conditions de l'objectivité de la connaissance sociologique

43. Evidemment il y en a une, puisque par exemple l'ethnométhodologie existe et que ses praticiens en général gagnent bien leur vie (voir l'insistance que H. Garfinkel met sur ce critère de légitimation dans "Sur le problème des correctifs", texte qui est présenté en *conclusion* de l'ouvrage collectif *Décrire, un impératif?*, *op. cit.*, Vol. 2, p. 225 ss.

44. L'avantage qu'on y gagne, c'est que la copie est alors, à la différence de l'original, indéfiniment reproductible et qu'elle devient ainsi indéfiniment manipulable hors contexte. Mais il s'agit là d'un avantage technique, et non d'une supériorité cognitive!

(historique, anthropologique...) me paraît donc mal posé lorsqu'on pense pouvoir assurer celle-ci par des procédés formels et méthodiques de description qui seraient ontologiquement et épistémologiquement neutres, c'est-à-dire resteraient sur le même plan que les activités sociales qu'il s'agit de connaître: la seule issue (voir plus bas) me paraît être celle qui a été mise en oeuvre, non pas tellement par les sciences sociales (telles qu'elles s'autodéfinissent par une volonté de méthode), mais plutôt par les "humanités" traditionnelles, et qui consiste à s'élever au-dessus des pratiques singulières selon l'échelle hiérarchique qui structure déjà de l'intérieur les médiations qui régissent ces pratiques et les font participer - objectivement en leur sens même - d'un tout qui les dépasse et les englobe, à l'insu souvent des sujets⁴⁵. C'est en s'élevant ainsi vers ces niveaux de régulation et d'intégration significatives plus généraux de l'action qu'on peut obtenir vis-à-vis de cette action un point de vue de surplomb qui ne soit ni arbitraire ni artificiel, et qui permette alors d'effectuer et de valoriser épistémologiquement et ontologiquement d'autres descriptions que celles qu'effectuent spontanément les acteurs de la "vie quotidienne"; et cela permet alors aussi de donner un autre sens, plus vaste et plus compréhensif, aux descriptions qu'ils effectuent eux-mêmes sans cesse au premier degré de leur conscience pratique "immédiatement"⁴⁶ engagée dans des finalités et des contextes toujours restreints et particuliers, occasionnels et circonstanciels.

J'accorde à Quéré qu'il a parfaitement raison lorsqu'il rejette (avec Garfinkel) l'attitude qui consiste à plaquer sur une situation sociale objectivement autosignifiante un schème théorique d'interprétation qui prétend lui être entièrement exogène⁴⁷ (et qui en réalité, bien sûr, ne l'est jamais). À cet égard, c'est sans doute encore plus explicitement et plus formellement qu'il ne le fait qu'il faut répudier l'idéologie positiviste, scientiste, de la "coupure épistémologique" et de la "rupture", de la production de l'objet par la théorie, etc.

45. C'est bien là le fondement ontologique et l'intention heuristique de la "méthode socratique", telle qu'elle est comprise par H.G. Gadamer dans *Dialogue and Dialectics*,...

46. "Immédiatement" n'est bien sûr pas compris ici de manière absolue, mais dans le sens d'une absence de réflexivité du sujet dans le rapport aux médiations qui régissent significativement ses expressions langagières et ses actions, et à la structure d'ensemble de celles-ci. En somme on voit bien qu'il s'agit pour les sciences sociales d'adopter, non pas la position de la science positive vis-à-vis de son univers d'objet empirique, mais celle de l'épistémologie vis-à-vis de la science comprise dans sa prétention à la vérité. Mais il faut reconnaître et déplorer alors que l'épistémologie kuhnienne et post-kuhnienne, empiriste et pragmatique, soit venue brouiller complètement cette distinction et supprimer du même coup l'espace même d'une pensée critique.

47. Le modèle paradigmatique est sans doute représenté, en France, par les "applications" du "matérialisme historique", telles qu'elles furent préconisées par les althussériens, mais qui avaient déjà été justifiées par le discours bachelardien sur la "coupure épistémologique", la "déconstruction" de l'objet idéologique et la reconstruction de l'objet scientifique au seul compte de la théorie. On peut cependant s'accorder là-dessus sans être d'accord, ni même se comprendre, sur bien d'autres choses. Epistémologiquement parlant, les "ennemis de nos ennemis" ne sont pas toujours nos "amis"!

Mais l'alternative vers laquelle il se tourne, avec l'éthnométhodologie et le pragmatisme, et qui consisterait à viser une "description pure et simple" de l'activité significative des acteurs de premier degré, saisie, enregistrée et "protocolarisée" immédiatement à son niveau propre, en contexte, n'offre aucune solution au problème qui est pourtant justement appréhendé; elle se place en fin de compte sur le même terrain que l'attitude qu'elle veut critiquer, à ceci près que la mise en oeuvre d'une "théorie interprétative" à caractère transcendantal relativement à l'objet de connaissance se trouve remplacée par une "méthodologie de description" à caractère tout aussi transcendantal⁴⁸ vis-à-vis de celui-ci (et c'est pourquoi j'ai invoqué le caractère "technocratique" que possède, déjà épistémologiquement, l'éthnométhodologie); mais ce déplacement s'accompagne encore d'une méconnaissance particulière de la nature ontologique de l'objet, dont l'approche "théorique" ne se rendait pas coupable puisqu'elle plaçait encore la reconstruction de son objet sur le même plan de généralité et d'intégration structurelle objective que celui où se situait déjà elle-même cette réalité qu'elle répudiait ou "déconstruisait": c'était le plan ontologique de la société, et non celui des mille et une pratiques particulières et locales qui se déroulent et se déploient dans son procès de reproduction et qui, éventuellement, participent "marginalelement" (au sens du marginalisme de la théorie économique- et il ne faut pas oublier que le marginalisme suppose le marché) à la transformation de ce procès et donc de la totalité elle-même.

2. Je voudrais maintenant faire remarquer que le détour pragmatique (ou pragmatiste) ne sert à rien relativement à la nature du problème, il n'aide en rien à le faire changer de plan pour en permettre la résolution. Certes, la signification d'un concept (d'un mot ou d'une proposition du langage, d'une expression pratique, d'une distinction sémantique, etc.) renvoie toujours en fin de compte (en "dernière instance") aux activités concrètes-pratiques dans lesquelles cette signification est "réalisée". Ainsi, le sens de l'"autobus" se manifeste quand on le prend pour se déplacer en ville (de même que le sens du pudding se dévoile quand on le mange, disait Russell). Mais ce sens se dévoile ou se manifeste, ou plutôt se réalise et se constitue aussi quand on les conçoit, qu'on les construit ou qu'on les vend, de telle façon qu'il ne s'agit plus alors pragmatiquement, significativement-objectivement, des "mêmes" autobus; et pourtant, ces divers autobus,

48. Il y a cependant une différence: mettre la méthode en position transcendantale revient à transcendantaliser l'arbitraire, ce qui n'est pas le cas avec la théorie puisque celle-ci porte sur la vérité de l'objet. Mais je me répète pour être clair: le problème est encore ailleurs, puisque dans la connaissance de la société, la position de transcendantalité est immanente à la structure sociale, elle ne réside pas d'abord dans la position théorique, méthodologique ou épistémologique du sociologue. Il appartient au sociologue de la reconnaître, et non de se camper lui-même dans sa place, qui serait alors exclusivement celle de la "science". Lorsqu'il le fait, c'est qu'il (im)pose la science ou la technique directement dans cette position idéologique de transcendantalité sociale, et c'est pourquoi le problème n'est pas seulement un problème "épistémologique" et "méthodologique", mais qu'il couvre aussi un enjeu idéologique, social et historique fondamental.

immédiatement incommensurables, se rencontrent quelque part comme "mêmes" dans l'identité que possèdent dans la "chose même" ces différents "objets pragmatiques", ainsi que dans l'interdépendance générale des pratiques sociales qui visent cette "chose-là" dans le cours du procès total de reproduction de la société ⁴⁹ (par exemple dans le modèle sociétal de la science et de la technique, de la vie urbaine moderne, dans la loi sur la propriété, dans les réglementations et les schèmes d'organisation des compagnies de transport en commun, etc., tout cela étant déjà "compris", d'une certaine manière, c'est-à-dire en même temps présumé et anticipé, dans le concept commun d'autobus). Ainsi, l'existence sociale objective de l'autobus ne se réduit jamais aux pratiques circonstancielles dont il est l'objet dans une situation particulière, singulière: il est le lieu de la rencontre et de l'intégration - toujours déjà verticalisées c'est-à-dire synthétisées culturellement et institutionnellement - d'un nombre indéfini de pratiques virtuelles, ainsi que de toutes les structures sémantico-politico-juridiques qui les médiatisent significativement-pratiquement a priori. Aucun usager n'y fait attention, et c'est justement pourquoi aucun usager (ni aucun ingénieur, ni aucun financier, ni aucun planificateur urbain, ni aucun législateur ou juge, ni aucun chat écrasé) ne "connaît" l'autobus "objectivement", mais seulement "subjectivement". Le comprendre objectivement, c'est décoller du niveau de la "vie quotidienne" et essayer de le comprendre dans la hiérarchisation et l'intégration des formes régulatrices qui régissent ensemble, synthétiquement, les multiples pratiques particulières dont la chose est le foyer objectif et qui font concourir en fin de compte toutes ces pratiques à la reproduction en même temps d'une même structure sociétale et d'une même chose significative (cognitivement, normativement et esthétiquement) en elle et pour elle, et pour cette seule raison alors aussi intersubjectivement. Seules les franges d'une signification objective commune peuvent se "négocier" localement et circonstanciellement, "contextuellement", entre des sujets particuliers.

On voit alors où est le problème, et en même temps où sont les lieux d'accord et de désaccord entre moi et Quéré s'agissant de la portée de l'approche pragmatique: celle-ci est "juste" et "unilatérale"; elle ne met en oeuvre qu'une dialectique tronquée de sa dimension de totalité, dimension qui représente pourtant le fondement même de la pertinence ontologique et épistémologique de l'approche dialectique-phénoménologique. Il est vrai que le sens d'une expression est la pratique qui l'accomplit; il est faux qu'il s'agisse d'une pratique "circonstancielle", "contingente", "situationnelle", "contextuelle", "immédiate", "locale", en un mot "quotidienne". Il s'agit de la structure d'ensemble des

49. On pourrait se référer ici à la notion de *going concern* que Parsons, en sociologue, utilise pour désigner la société, le procès total de son intégration et de sa reproduction structurelle-fonctionnelle, et que Garfinkel, sans sortir de la sociologie pense-t-il, rabat sur le plan des interactions purement locales et singulières, empiriques et contingentes.

pratiques sociales intégrées a priori en un procès total de reproduction de la vie sociale, et cette intégration ne concerne pas seulement ni d'abord les pratiques "actuelles" (comprises en leur synchronie et leur localisation plus ou moins larges), mais encore toutes les pratiques adjacentes avec lesquelles une coalescence d'interactions locales forme système dans le procès de reproduction de la société, puis aussi déjà toutes les pratiques du passé, et enfin encore toutes celles qui, non encore advenues empiriquement, sont d'ores et déjà anticipées significativement par l'état passé et la dynamique actuelle de la structure des médiations (culturelles, politiques, institutionnelles, cognitives, esthétiques, etc.) impliquées dans les conditions effectives - bien qu'historiquement contingentes - de reproduction de cette structure. Le pragmatisme c'est, au fond, la phénoménologie dialectique de Hegel⁵⁰ moins la référence à la totalité et à l'histoire: il s'agit en somme, encore une fois, d'une phénoménologie retranscrite, à l'américaine, dans le cadre de l'a priori du naturalisme individualiste et du solipsisme méthodologique - et on pourrait le montrer en étudiant sociologiquement l'histoire philosophique et l'implantation pratique, opérationnelle, "pragmatique", de Hegel à Husserl, d'un

50. Pour prendre la mesure du problème discuté ici, il faut se référer à la réduction qu'a subie la phénoménologie, de Hegel à Garfinkel, Goffmann, Cicourel: le "monde de l'esprit" n'est pas le "monde de la vie", et le monde de la vie n'est pas le monde de la "vie quotidienne". Mes critiques ne s'adressent donc pas à la phénoménologie "en soi", mais à l'"oubli de la totalité" qui l'a frappée après Hegel, lorsqu'elle est passé du XIX^e au XX^e siècle, puis de l'Europe à l'Amérique, pour revenir maintenant entièrement américanisée vers les sciences sociales du Vieux Continent. Paradoxalement peut-être, c'est le néo-kantisme, celui de Marburg, par exemple, qui a hérité du souci ontologique et méthodologique de la totalité; mais l'école de Marburg n'a jamais été comprise directement ni dans le concept des "sciences sociales", ni dans celui de la "philosophie contemporaine", et elle ne s'est pas offusquée outre mesure d'être entre deux, et avec raison: on lit toujours les oeuvres de Cassirer, de Panofsky, etc., mais on a bien oublié Lundberg et le dogme de l'unité de la science! Car c'est un des fardeaux que doit porter cette "science sociale" de n'être jamais citée que pour ses proclamations de méthode, mais qu'on n'en connaisse jamais les résultats (sauf bien sûr dans le champ de la substitution d'artifices techno-logiques à la réalité, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, même si c'est bien l'enjeu auquel nous sommes collectivement confrontés). Tout cela sans doute parce que les être humains ne sont pas encore assez ascétiques pour leur science.

Après tout, c'est bien dans *La Phénoménologie de l'Esprit* que commence la phénoménologie concrète, et non chez Husserl, ou encore dans la psychologie de la forme. Husserl modernise Hegel en conférant à la compréhension de la concrétude une valeur plus immédiatement pratique et empirique: il rapproche le "concret" de ce qui est directement vécu et observable *hic et nunc*, mais en même temps il le "psychologise" et le "dés-historise" déjà dans ses formes eidétiques a priori de l'expérience dont la tournure ontologique est, à nouveau, plus cartésienne et plus kantienne qu'hégélienne. Schutz va renforcer cette orientation, sans pourtant encore rompre le lien avec la dimension d'a priorité transcendante qui appartient, face à celle-ci, aux médiations de la pratique individuelle. C'est après lui seulement, il me semble, chez Goffmann, Luckmann, Garfinkel, Cicourel, que la rupture "catégorique" va s'opérer entre l'appréhension phénoménologique des pratiques significatives individuelles effectuée en simple "contexte" et la référence phénoménologique à la totalité - et la société ne sera plus rien d'autre désormais que l'ensemble abstrait de tous ces contextes dont l'unité est devenue impensable en elle-même et pour elle-même. Tout discours sur la société sera alors interprété comme une insoutenable prétention à voir la réalité selon le "point de vue de Dieu" (Garfinkel).

côté, de Peirce à James, Dewey et Mead, de l'autre, puis de Husserl à Dewey etc. d'un côté, à Schutz et à sa nombreuse descendance de l'autre; et enfin en prenant acte de la jonction qui s'est opérée en cours de route mais surtout en fin de course (sur le terrain spécialement préparé par Peirce) avec la philosophie du langage empiriste anglo-saxonne, le néo-positivisme logique du cercle de Vienne, le "pragmaticisme" opérationnaliste et béhavioriste des sciences sociales appliquées, pour s'étonner enfin peut-être de la jonction ultime de Habermas et du deuxième Apel dans le grand melting pot qu'est la synthèse sémiotico-pragmatico-communicationnelle comprise comme ultime figure de la "philosophie première"⁵¹, dernière version, postmoderne, de la fin de l'histoire. Mais pour le montrer bien, c'est à toute une critique de la "postmodernité américaine" qu'il faudrait procéder, je veux dire à une critique de l'hégémonie exercée sur tous les plans par l'Amérique relativement à l'évolution de la civilisation occidentale contemporaine et à l'unification "opérationnelle-pragmatique" (commerciale, militaire, médiatique, technique) du monde: en un mot ce qu'il faudrait faire, c'est une analyse critique du passage de la modernité à la postmodernité, faite en contexte historique. Cela excède, malgré tous les débordements que je me suis déjà permis, l'ampleur du présent "papier".

Alors, ce qui pêche dans le pragmatisme, c'est qu'il veut "définir" unilatéralement la signification par la pratique, alors que la pratique est toujours déjà définie par la signification, saisie par elle, et que seules la verticalité des médiations de la pratique et l'historicité du procès de devenir de la société comme totalité permettent de résoudre ce qui autrement pourrait n'être compris que comme un cercle vicieux (à moins de se trouver aplati sur ce plan de dernier recours sémantique qu'est le plan logique). L'oubli de l'historicité, comprise comme simple "changement social", l'oubli de la société, comprise empiriquement comme simple ensemble des relations sociales interconnectées de manière uniquement horizontale, de proche en proche, l'oubli du sens compris comme simple signification subjective, l'oubli du monde compris comme "environnement", simple lieu de tous les objets désignés par les références déictiques des sujets de l'interaction, voilà à quoi a conduit le rabattement du point de vue pragmatique sur les "accomplissements observables" dans leurs temps et lieux, leurs propres hic et nunc toujours singuliers. Ce sont là beaucoup d'oublis ou de renoncements pour le sociologue qui veut assumer son objet dans le respect phénoménologique du mode d'existence qui lui appartient en propre, surtout lorsqu'il prétend le lui reconnaître épistémologiquement, théoriquement et méthodologiquement.

51. C'est bien un dernier hommage que la philosophie postmoderne américaine peut rendre à la philosophie moderne européenne que d'en recevoir ainsi la rédition avec armes et bagages. Voir, pour les références, ma critique de Apel dans le *Bulletin de recherche*, N° 7, oct. 1991.

3. Je voudrais conclure cette partie critique en provoquant, en quelque sorte, Louis Quéré à s'expliquer sur un autre moment de son argumentation, où il se réfère à la nécessité

"de distinguer deux plans: celui de l'accès au domaine d'objet, qui, dans les sciences sociales, ne peut être qu'herméneutique - cela n'exclut pas l'observation objectivante, mais elle suppose toujours un accès herméneutique préalable; celui de l'analyse, où je récusé tout autant l'explication objectiviste par des causes, des facteurs ou des variables, que la formulation herméneutique d'un sens, d'une essence ou d'un enjeu à dévoiler."

Je me suis déjà expliqué sur la nature de ce "sens", de cette "essence" ou de cet "enjeu" à dévoiler: il ne s'agit pas de quelque chose qui serait derrière l'objet, et à quoi le sociologue pourrait par sa méthode ou sa théorie trouver un accès qui échapperait par nature aux sujets ordinaires de la société; il s'agit seulement de ce qui toujours déjà structure et institue significativement l'objet depuis l'intérieur, selon sa propre constitution significative, mais qui cependant ne s'y trouve pas objectivé réflexivement de manière systématique par les sujets de l'action sociale de premier degré - car après tout, comme le remarque justement G. Psathas, "the individual is not motivated to question the meaningful structures of his life-world. His interest is a practical one and his task is to *live in* rather than to make a *study of the life-world*"⁵². Tant mieux d'ailleurs, aussi bien pour l'"individu" que pour le sociologue, le psychologue, etc., qu'il en soit ainsi, même si l'on est maintenant obligé de reconnaître qu'avec l'entrée dans la postmodernité cette bienheureuse simplicité (et la simplicité de cette distinction) est en train de disparaître, et que la réussite du *live in* se conçoit de moins en moins sans l'assistance d'un *study of* autonome ou dépendant, "laïque ou professionnel"⁵³. Or ce qui régit ainsi de l'intérieur la pratique significative, ou ce qui la saisit de l'extérieur lorsqu'elle est commandée politiquement-institutionnellement, c'est la structure hiérarchisée et unifiée des médiations. Quel que soit le mode, culturel-symbolique ou politico-institutionnel, de cette médiation, une activité humaine n'est une pratique socialement significative et non un simple comportement qu'en étant saisie par elle, et par elle à son tour intégrée dans la structure virtuelle de la reproduction de la société, parce que c'est relativement à une telle structure d'ensemble qu'un sens lui est assigné déjà a priori par autrui, et qu'elle peut alors elle-même assumer ce sens, le contester ou le transformer.

Relativement à l'objet signifiant, il ne s'agit donc pas d'opposer un sens qui lui serait immanent et un autre qui lui serait extérieur, mais seulement de saisir l'objet lui-même au niveau concret où le sens lui appartient constitutivement, et ce

52. Cf. G. Psathas, Ed., *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, New York, Wiley, 1973, p. 9).

53. Je pense à cette "colonisation intérieure du monde vécu" dont a si largement parlé Habermas.

niveau n'est jamais, ni en première ni en dernière instance, celui du vécu purement subjectif de l'individu singulier engagé dans des pratiques toujours particulières, relativement à des contextes dont il serait à chaque fois le centre. Prenons une autre image que celle de la hiérarchie: ce sont les individus singuliers et les actions particulières qui gravitent autour des "concepts" sociaux (des catégories sociales objectives), eux-mêmes déjà structurés et intégrés en une totalité (culturelle ou politique) qui n'est rien d'autre que la société comprise elle-même directement en sa dimension significative et signifiante, d'un côté, et dans son procès pratique de reproduction d'ensemble, de l'autre. La société est donc tout autre chose que le simple "champ d'action" des individus, par eux et pour eux signifiable mais en soi-même insignifiant. Et c'est bien pourquoi les problèmes de la nature de la signification (l'interprétation) et de la description (significative) sont immédiatement liés à celui de l'identité significative de la société, de ses membres, et des catégories d'actions à travers lesquelles ceux-ci s'engagent vis-à-vis de celle-là autant que les uns vis-à-vis des autres en elle: il ne s'agit, ontologiquement et épistémologiquement, que des deux faces inséparables du même problème, de la même réalité. Si donc l'on veut faire une distinction de plans ou de niveaux, ce n'est pas entre un sens immanent et un sens "extérieur" ou "transcendant": la transcendantalité est intérieure et immanente à la réalité concrète, et ce qui est transcendant en elle, c'est la dimension de totalité relativement aux actes singuliers: c'est l'englobement ontologique du singulier dans l'univers, ou plus concrètement l'universum. La seule distinction qu'il faille faire, c'est celle qui met en relation des degrés variables (mais formellement articulables les uns aux autres) de réflexivité vis-à-vis des médiations significatives objectives, médiations qui sont comme telles toujours "extérieures" aux activités singulières.

Le problème, avec la distinction que propose Quéré, c'est que cette décomposition des deux "plans" de l'accès à l'univers d'objet d'un côté et de l'analyse de cet univers de l'autre, s'effondre dès le moment que l'on ne postule pas - à la seule fin de se débarrasser de lui - que l'adversaire "herméneute" est nécessairement à la recherche d'un "sens autre", d'une "essence" ou d'un "enjeu" qui transcenderaient la réalité même de la pratique sociale significative, en se tenant au-dessus ou en arrière d'elle. En fait, on l'a vu, il n'a jamais été question ici que de l'immanence de cette dimension transcendantale de verticalité, de totalité et d'historicité à la réalité signifiante elle-même: une activité sociale, si on la découpe et si on l'isole ontologiquement dans les limites de la singularité qu'elle possède hic et nunc, tout simplement n'en est pas une, elle n'est plus qu'un comportement⁵⁴. Cela, l'acteur peut le méconnaître dans son activité quotidienne

⁵⁴. Et encore, le comportement à son niveau propre ne se réduit jamais à un accomplissement extérieur observable dans le *hic et nunc* de l'individualité animale: il est l'"actualisation" de formes comportementales (héritées ou acquises) dans lesquelles se tient l'essence de l'animal, c'est-à-dire son genre.

puisque les médiations objectives qui régissent la signification qu'il confère subjectivement à son action sont généralement pour lui comme "transparentes" (elles "travaillent" pour lui à son insu!), et qu'il ne les saisit qu'à travers leur projection sur les objets de ses actions, réifiées et substantifiées dans ces objets directement investis d'une signification propre et évidente. Mais l'observateur extérieur ne peut l'ignorer, que ce soit dans le moment de son accès à l'objet, ou dans le moment de l'analyse de celui-ci, qu'en autant qu'il partage déjà a priori cet univers de médiations significatives qu'il postule être celui qui structure ou régit l'objet. Il y a alors coïncidence anticipée ou postulée entre le sens subjectivement donné et vécu par le sujet sous observation et le sens appréhendé ou conféré par l'observateur à ce qu'il observe, que ce soit au bénéfice de la reconnaissance synthétique de l'identité catégorielle de l'acte ou de l'enchaînement d'actes qu'il observe réflexivement (moment de l'accès au sens: l'observateur reconnaît qu'une personne en "salue une autre", par exemple, et donc il sait que cette personne a pour elle-même une identité et qu'elle confère une identité à l'autre personne), ou que ce soit dans la description analytique des moments constitutifs de cet acte, en autant que ces moments soient encore eux-mêmes significatifs et appartiennent donc réellement-concrètement à la structure de l'activité significative placée sous observation. En dehors de cela, l'observateur peut bien aussi décrire autre chose, comme par exemple la cinétique purement extérieure ou objective d'un gestuel comportemental, mise en relation avec un "milieu" analysable de manière également "physicaliste" (comme le fait par exemple l'ingénieur taylorien), mais la description "pure et simple" d'un gestuel et de son contexte qu'il opérera ainsi ne différera plus en rien de celle qu'il pourrait faire dans l'observation du mode d'opération d'un robot (à condition encore qu'il partage avec l'ingénieur qui a conçu le robot et avec le technicien de la production qui lui a assigné une "tâche" les mêmes schémas permettant en même temps de signifier et de décrire son opérativité et les éléments du contexte pertinents pour l'évaluation de celle-ci).

Si une dimension d'a prioricité transcendantale est immanente à toute pratique significative, je ne vois pas comment on pourrait avoir un accès herméneutique à cet univers d'objet sans déjà tenir compte herméneutiquement de cette verticalité du sens, c'est-à-dire sans avoir déjà dépassé le degré et le niveau de réflexivité de l'herméneutique de la vie quotidienne et de son horizon pragmatique borné- au sens banal - en s'engageant dans une "herméneutique de la structure et de son histoire"; et je ne vois pas comment d'autre part on pourrait ensuite faire une "description" de la même activité significative en renonçant aux significations synthétiques qui régissent (pour l'acteur immédiat et pour autrui) l'identité même de cette activité significative, pour la décomposer et recomposer analytiquement-descriptivement. Dès qu'on le fait, on décrit autre chose⁵⁵! S'il y a deux plans

55. On n'évite pas ici de retomber au niveau du programme opérationnaliste de Lundberg, qui voulait interdire au sociologue de parler d'actes synthétiques comme "marcher" ou "manger", pour

dans la description compréhensive d'une activité significative, ce ne sont pas ceux de l'accès herméneutique à la signification, puis de la description analytique de celle-ci par référence à sa réalisation pragmatique, mais bien, du côté de l'univers d'objet lui-même, celui de l'action significative particulière considérée dans la dimension d'un vécu subjectif "immédiat" (non réflexif relativement à l'objectivité des médiations), et celui de sa signification objective comprise dans l'axe de verticalité qui la rapporte et l'intègre a priori à une structure sociétale comprise comme totalité; et l'analyse de ces deux plans, horizontal et vertical, est redevable de la même "méthodologie" cognitive, normative et esthétique, même si cette "méthodologie" implique effectivement que l'on se tourne tantôt vers le singulier et le vécu quotidien, et tantôt vers ce qui le soutient dans sa signification même, d'une certaine manière à son insu: le global et l'historique, l'a priorique et le transcendantal (ceci toujours relativement à ce "quotidien empirique", lequel par conséquent n'est jamais vraiment ou purement empirique s'il doit rester significatif en lui-même et pour lui-même plutôt que d'être seulement signifiable de l'extérieur et arbitrairement). C'est en cela que consiste peut-être ce qu'on a nommé le "cercle herméneutique", dont tous les moments et non pas un seul, initial, sont herméneutiques, je veux dire tout simplement interprétatifs et compréhensifs. Alors on ne peut pas non plus séparer méthodologiquement la description de l'interprétation, et on ne peut faire - ... tant pis pour la "science" et pour la "méthode" - que des descriptions interprétatives et que des interprétations secondes d'autres descriptions elles-mêmes déjà interprétatives en leur premier degré. Si Quéré m'accorde qu'il ne peut y avoir de description (proprement dite) de la signification alors qu'il existe partout manifestement des descriptions significatives, c'est que l'on ne sort jamais, méthodologiquement, du cercle de l'interprétation, et que le programme d'une description pure et simple de l'activité significative est voué à rester un simple mot-slogan, pragmatiquement parlant (pour une fois), ou encore un fantasme méthodologique.

Ce que je voudrais montrer maintenant, positivement, c'est que cela ne ruine en aucune façon la visée d'objectivité des "sciences sociales", même si cela doit les conduire à en rabattre sur leur prétention à être justement des sciences. Car il n'y a pas d'objectivité que scientifique ou positiviste, il y a aussi un chemin critique qui conduit vers elle, et que d'ailleurs la science elle-même a dû et doit sans cesse à nouveau parcourir, en son moment épistémologique fondateur, même si elle l'oublie dans sa pratique "quotidienne" c'est-à-dire routinisée (en effet la "science normale" de Kuhn n'a plus de la science que le nom, son critère de spécificité se réduit à la blouse blanche que portent les "scientifiques" dans les laboratoires, aux invitations qu'ils reçoivent pour participer à des colloques et des séminaires

procéder à une description cinétique faisant abstraction de toute intentionalité subjective. C'est le projet même du néo-positivisme, tel qu'il a été généralisé dans la "société pour l'unification de la science". À l'époque, Lundberg s'opposait surtout à ce grand herméneute que fut Talcott Parsons, mais on sait que Garfinkel lui-même, qui a été l'élève de Parsons, prend également celui-ci pour cible première de la critique de la théorie.

scientifiques avec leurs collègues, et aux subventions qu'ils sollicitent et obtiennent auprès des "organes-de financement-de-la-science").

Je voudrais maintenant terminer ce deuxième point en énonçant quelques propositions constructives.

1. On ne peut décrire une activité dans le respect de sa dimension significative immanente qu'en recourant aux ressources du même langage signifiant, ou d'un langage rendu équivalent par la traductibilité (pas nécessairement réciproque) de l'un dans l'autre .

2. Tous les langages proprement dits ("naturels") ont une structure non seulement référentielle et syntaxique (spécification du particulier), mais aussi analogique et hiérarchique⁵⁶ (inclusion des objets dans la totalité et représentation

⁵⁶. Les références que je fais dans ce texte à la hiérarchie sont complètement étrangères à une quelconque attitude de valorisation ou de réhabilitation des formes hiérarchiques d'organisation de la société à l'encontre des formes d'organisation égalitaires et démocratiques. Le niveau de la référence à la totalité qui est immanente aux médiations a priori de l'action est d'un degré d'ordre supérieur à celui des pratiques sociales particulières, dans un système comme dans l'autre. La réhabilitation de la hiérarchie à laquelle L. Dumont croit devoir procéder au nom de la reconnaissance et de la défense de la dimension de totalité inhérente à la société proprement dite me paraît résulter, soit directement d'une préférence normative traditionnaliste et conservatrice, soit d'une incompréhension épistémologique et théorique. La société de castes que Louis Dumont prend pour modèle de la société hiérarchisée - et elle l'est effectivement - mais qu'il interprète comme une actualisation exemplaire de la prise en compte de la totalité, me paraît au contraire fournir le modèle même d'une incapacité à se représenter et à construire la société dans l'idéalité et l'abstraction. L'absence de réflexivité vis-à-vis des médiations (qu'on peut associer à la prééminence sociale des prêtres) conduit alors à construire la société sur une hiérarchisation substantielle des pratiques et des groupes, plutôt que sur la hiérarchisation des normes et des règles. La totalité n'est alors comprise que comme un empilement pyramidal de matériaux constitutifs. L'emphase que L. Dumont met par ailleurs sur le caractère constitutif des représentations idéologiques se trouve donc ici directement prise en défaut, puisqu'il ne conçoit pas que la totalité puisse exister réellement au niveau de ses normes et de ses représentations, normes et représentations dont il est évident (si on se réfère à la modernité et non seulement aux sociétés traditionnelles) qu'elles peuvent posséder un caractère d'idéalités "abstraites", comme c'est le cas justement s'agissant des principes d'égalité, de liberté, de propriété, de responsabilité, etc. Ce sont alors ces valeurs, établies formellement dans la position hiérarchique suprême de principes constitutionnels (auxquels les personnes individuelles ne s'identifient pas seulement comme sujets empiriques et pragmatiques, mais comme participants d'une même subjectivité transcendante dont le répondant concret-historique sera le "peuple" compris comme "nation"), qui, mises en œuvres hiérarchiquement et de manière descendante, quasi déductive, dans les institutions politiques et juridiques, judiciaires et administratives, fondent alors de manière "transcendante" l'unité a priori d'une société démocratique, égalitariste, etc. (voir Parsons, ou encore Weber, ou Kelsen, et puis maintenant M. Gauchet, dans *La Révolution des droits de l'homme*, Paris Gallimard, 1989). Si l'unité transcendante de la société implique une intégration hiérarchique, c'est celle des médiations significatives et politiques de la pratique plutôt que celle des individus, des groupes et des classes particulières d'activités qui sont différenciées dans la "vie quotidienne de chacun". Et on pourrait alors observer, à l'encontre du modèle

de celle-ci en eux). Relativement à ces deux modes de référence à la totalité, l'aspect analogique décroît, mais l'aspect hiérarchique croît et s'explique lorsqu'on passe des langages culturels aux "langages institutionnels" (les systèmes superstructurels, politiques, juridiques, quasi-juridiques, etc.)⁵⁷. Ceux-ci se superposent alors déjà réflexivement aux "significations immanentes des pratiques quotidiennes" pour leur assigner, depuis l'extérieur, un sens social et sociétal qui en sa spécificité est essentiellement virtuel (comme l'est la sanction) et qui échappe dès lors souvent à la conscience des sujets dans le cours ordinaire de leur vie⁵⁸. C'est ce "surplus" de sens qui régit pourtant la qualification sociale et sociétale de leurs actions. Il en est ainsi, notamment, dans les sociétés politiques institutionnalisées, où c'est formellement par en dehors du sens vécu immédiatement dans l'interaction actuelle que les actions sont "socialisées" et participent réellement au procès d'ensemble de l'intégration des pratiques et de la reproduction de la société. Et c'est pourquoi il y existera toujours, structurellement, une tension interne entre le point de vue global du "pouvoir" et le point de vue de l'"acteur de base", le premier ne pouvant jamais être entièrement rabattu sur le deuxième, au titre par exemple d'une pure

développé par L. Dumont, que la société de castes, comme celle de l'Inde, est bien loin de représenter le modèle type d'une société "holiste" telle que cet auteur veut la défendre. La société de castes est bien plutôt une société éclatée en morceaux, et qui ne parvient à trouver d'unité que par l'empilement de ses morceaux les uns sur les autres, chacun de ceux-ci n'ayant plus alors de rapport qu'avec les morceaux particuliers qui lui sont contigus, et aucun n'ayant de vue sur l'ensemble, que ce soit politiquement, idéologiquement ou culturellement. Si l'on cherche un modèle de la société "holiste", c'est plutôt à la royauté traditionnelle (celle de l'Égypte ancienne, par exemple) ou encore à l'État-nation européen moderne qu'il faudrait se référer.

⁵⁷. Et il en va encore de même lorsqu'on passe des langages institutionnels aux langages "formels" de la connaissance méthodique: on assiste à nouveau à l'accroissement corrélatif du degré d'arbitraire opératoire et du degré de généralité ou d'univocité de la signification, mais ceux-ci ne restent eux-mêmes objectivement significatifs qu'en leur enracinement dans les degrés inférieurs. Comme on le voit, l'analyse socio-historique critique rejoint ici pour l'englober l'analyse "épistémologique", et on peut dire, inversement, qu'elle n'est elle-même qu'une "critique épistémologique" descendue du piédestal sur lequel elle se plaçait avec son objet (la science).

⁵⁸. Il faut ici introduire encore une distinction concernant la nature de cette "inconscience" selon que l'action est significativement régie par le langage commun intériorisé (le sens de chaque action et de chaque objet d'action est alors immédiatement conscient aux acteurs, seule leur échappe habituellement l'unité d'ensemble de tous les sens particuliers, telle qu'elle est régie notamment par la structure même de la langue, ou par celle du mythe), ou par une superstructure de règles extériorisées. Dans ce dernier cas, les injonctions institutionnelles pourront être "inconscientes" à deux degrés: premièrement comme inconscience actuelle de la règle et de sa sanction conditionnelle (on n'a pas toujours conscience de ne pas "voler" lorsqu'on paye ses achats à l'épicerie), et deuxièmement comme "inconscience politique", c'est-à-dire comme méconnaissance de tout le jeu social et sociétal à travers lequel s'est effectuée et se reproduit sans cesse l'institutionnalisation formelle des rapports sociaux. Et il faudrait alors ajouter encore un troisième degré, touchant à l'inconscience de la spécificité que possède telle ou telle structure culturelle ou institutionnelle dans une double perspective historique et comparative. Comme on le voit, il y a de la place pour le développement d'une connaissance objective réflexive de la réalité humaine, sociale et historique, sans qu'il soit besoin d'invoquer "l'oeil de dieu", c'est-à-dire une position de surplomb absolu. C'est en gravissant les échelons de la réalité elle-même que le regard s'élève.

incorporation institutionnelle d'intérêts particuliers, ou encore, au titre d'un simple "accomplissement" individuel en contexte des activités spécifiques du législateur, du juge, du politicien, du fonctionnaire. Cette signification déborde alors toute "contextualité" et "actualité" immédiate de la pratique, elle est de l'ordre de la virtualité conditionnelle des effets qui seront assignés de l'extérieur aux actions singulières (conformément à une anticipation normative à valeur catégorielle) non pas seulement ni d'abord par les interlocuteurs actuels et les partenaires directs de l'interaction, mais par des "tiers", et tout spécialement par ce tiers privilégié auquel appartiennent tous ceux qui participent à la structure d'autorité et de pouvoir. Il n'y a pas là de quoi se voiler la face, puisqu'on est simplement en présence du fait sociologique le plus fondamental, qui a été diversement nommé et analysé par les fondateurs de la discipline: "contrainte sociale" ou "déterminisme sociologique", "mode de production" ou "hiérarchie de contrôle", "structure" ou "système", etc.).

3. Il n'y a jamais de "pure traduction" (ou de traduction vraiment équivalente), non seulement entre des langages naturels différents, mais encore entre des usages différents du même langage. Les transpositions qui s'opèrent dans la traduction peuvent être rendues plus ou moins fidèlement par l'approfondissement de la maîtrise de chacun des langages compris dans sa globalité (ou encore de chacun des usages du langage compris dans sa spécificité - et non sa singularité) non seulement en tant que "système (ou sous-système) linguistique"⁵⁹, mais en tant que médiation des pratiques concourant à la reproduction d'ensemble d'une société; il s'agit là, par nature, d'un processus indéfini, à caractère lui-même hiérarchique. Le problème de la traduction ne tient d'ailleurs pas uniquement à l'hétérogénéité native des langages ou idiomes naturels, mais aussi et d'abord à la multiplicité des niveaux de sens que possède une même proposition dans une même langue, et ceci non seulement en fonction des contextes propres aux divers énoncés et activités significatives, mais aussi et d'abord en fonction des niveaux et de l'intensité de l'"écoute", de l'attention, de la connaissance, de l'imagination et de la réflexivité qui se trouvent engagées dans la compréhension d'une même expression, d'un même énoncé, d'un même concept. Si un sage tibétain dit "nous sommes ici", cela ne signifie pas du tout la même chose que l'expression identique énoncée dans la vie quotidienne d'un touriste: le sage, face à ses disciples, n'est jamais dans la "vie quotidienne" (ou encore: sa vie quotidienne est entièrement

⁵⁹. C'est bien parce que la linguistique, après Saussure, s'est taillé dans le vif un objet formalisable excluant d'avance toute la dimension sémantique et pragmatique, collective et historique, qu'il a fallu ensuite réintroduire cette dimension dans le "pragmatisme", mais c'était alors depuis l'extérieur du langage compris dans sa valeur synthétique. On a ainsi abouti à la décomposition abstraite des dimensions constitutives de la signification (il en va de même dans la sémiotique de Peirce). Alors, les dimensions perdues n'ont été redécouvertes que dans le cadre du "solipsisme méthodologique" (cf. Gadamer) qui centrait ontologiquement tout le phénomène de la signification sur l'individu. Voir le point 3, ci-dessous.

transcendantalisée, comme l'est seulement rarement celle du touriste et comme pouvait l'être par contre parfois celle du "voyageur"). Si on veut l'écouter ainsi, chaque phrase est un poème, ou une métaphysique, ou une sagesse et un enseignement, ou une découverte: toute phrase est insondable, car par chacune on peut entrer dans toute la vie de la langue, et par elle, dans toute la vie de la société, puis, grâce à la traduction, dans celle de l'humanité. Le cercle de la compréhension du sens peut être élargi de manière indéfinie et cependant non arbitraire, parce que partout il rencontre, pour les lier entre elles réflexivement, des pratiques signifiantes. La traduction n'est donc pas une technique, elle est *paideia*, *Bildung*, formation, connaissance, intuition, imagination, sens de la mesure et de la proportion, et parfois aussi démesure... Le langage n'est pas d'abord communication, il est logos et représentation.

4. Le langage n'est pas plan, il comporte plusieurs verticalités:

- subjectivité individuelle/ intersubjectivité collective.
- vie quotidienne / superstructures (métaphysiques, politiques, idéologiques...).
- actualité / virtualité; temporalité / historicité
- localité ("contextualité localisée") / transversalité ("in praesentia / "in absentia": Jakobson).
- vernacularité / inter-culturalité ou comparativité.

Dans l'analyse du sens, les niveaux supérieurs sont toujours présumés a priori, au moins négativement en ceci que ce sont eux qui limitent l'accès à une "pleine compréhension". Cela signifie qu'on peut aussi s'en tenir toujours au niveau le plus bas, mais il ne faut pas prétendre alors y trouver (ou fonder) le "sens lui-même", le sens le plus "vrai", le sens le plus "objectif", le plus plein, le plus authentique. On n'y trouvera que le sens le plus plat, qui à la limite est précisément une absence de sens: un résidu "instinctuel", "behaviorial", "signalétique", "indexical", comme dans l'usage des "clichés" comme "mécanismes de déclenchement"⁶⁰. Le sens toujours vient d'en haut, et heureusement, il est presque toujours donné par surcroît, surtout à ceux qui pensent qu'il est "là", "là-devant", "là-dedans".

Aux multiples verticalités impliquées dans le langage correspondent une pluralité d'échelles et de niveaux de sens, qui ne se révèlent pas comme tels, réflexivement, à la base, parce qu'ils n'y sont présents que virtuellement. Ainsi par exemple, la connaissance de l'étymologie ou de l'anthropologie dévoile une

⁶⁰. Voir A. Zijderfeld: *On Clichés: The Supersedure of Meaning by Function..* Voir aussi l'analyse que G. Hotois fait de la dégradation du "symbole" en un pur "signe" qui, à la limite, ne renvoie plus qu'à d'autres signes (*Le Signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984).

profondeur du sens qui est cachée aux interlocuteurs de la vie quotidienne, et qui pourtant s'est déjà saisie de leur action et de leur communication à leur insu, parce que leur action, en autant qu'elle est justement significative, est toujours la continuation de quelque chose qu'ils n'ont pas eux-mêmes commencé, inauguré, et qui comme telle a déjà trouvé place dans le tout; or c'est justement par cela que leurs actions appartiennent elles aussi à une totalité en tant précisément qu'elles (f)ont sens.

5. Si elles veulent être compréhensives et non positives, les "sciences sociales" doivent produire une métalangue, qui est comme une synthèse de toutes les langues: pas leur plus petit dénominateur commun (tout le sens objectif passerait entre les mailles d'un esperanto), mais la plus riche langue de culture, qui intègre le plus de mémoire, le plus de connaissance, la plus grande diversité d'alterités reconnues dans la plus large identité. La proposition n'est pas nouvelle, c'est le projet des humanités. Mais il s'agit là plutôt d'un "art" que d'une "technique", d'une habileté intuitive acquise synthétiquement plutôt que de l'application réglée et quasi automatique d'une méthode apprise analytiquement.

6. Le concept d'une description pure et simple de l'activité significative est irréductiblement ambigu:

- D'un côté il vise à une description minutieuse des occurrences significatives (contextualité, séquences, attitudes expressives, conséquences pragmatiques factuelles, etc.), et il ne peut reconnaître et désigner ("décrire") son objet que par la signification de chacun de ces éléments qu'il y a repérés, distingués, répertoriés analytiquement. Mais qui, alors, fait l'analyse et donne sens à ces éléments, moments, morceaux de l'action ou de l'interaction originelle, et par référence à quel système signifiant? Ce que je veux dire ici, c'est qu'une fois que l'on sort de la "boîte noire" des acteurs singuliers et de la "lumière" du langage commun, les points de vue sont innombrables: celui du juge d'instruction n'est pas celui du voisin envieux, du mari jaloux, du passant curieux, du psychologue-conseil avisé ou de l'ethnologue savant. Si ce dernier, par exemple, renonce à son rôle d'observateur scientifique et informé, objectif et indifférent, qui possède ses propres catégories d'interprétation, à quoi joue-t-il quand il observe et quand il décrit, s'il ne se présente pas en même temps comme représentant (comme membre) d'une humanité plus large? Et en quoi le point de vue des acteurs immédiats est-il plus juste, plus vrai, plus authentique, plus objectif que ceux des diverses catégories d'observateurs ou d'intervenants sociaux potentiels, lorsqu'il s'agit de reconnaître et de définir la nature ou la qualité d'une action? Un acte humain ne peut jamais en sa signification être circonscrit, localisé (tel est déjà, encore une fois, l'enseignement de Socrate): il "regarde" toujours la société en son entier, laquelle comprend une multitude de catégories d'acteurs sociaux potentiels dont les statuts, les rôles, les identités sont tous déjà articulés historiquement et

structurellement, culturellement et institutionnellement, et qui pourtant généralement se tiennent loin de l'interaction actuelle, face à face, quoique leur "regard", le plus souvent distrait, dans sa virtualité soit toujours présent et déterminant, puisque c'est en fin de compte celui du Tiers instituant, du Témoin abstrait et "universel" (au moins dans le champ d'une culture). Je pourrais sur cette question renvoyer Quéré à Quéré lui-même, puisqu'il mettait justement l'accent sur ce tiers dans *Des Miroirs équivoques*.

La multiplicité des niveaux d'interprétation est si grande qu'on ne peut "décrire" - et on le fait toujours - que d'un point de vue particulier. Si l'on veut décrire "objectivement", il faut donc justifier d'une vue de surplomb. Mais pour le moment, les sciences sociales n'ont pas de vue de surplomb (elles ont perdu leurs théories, et les légitimations de celles-ci). Elles ne veulent pas interpréter, parce qu'elles ne le peuvent plus, mais seulement décrire. Alors elles décrivent à ras de terre tout et n'importe quoi. Elles se font les archivistes de la quotidienneté, avec l'idéal de reproduire celle-ci authentiquement, de la redoubler entièrement et d'en prendre acte fidèlement dans leurs archives minute par minute. On pourrait se dire qu'elles travaillent ainsi modestement et assidûment pour des historiens, des ethnologues et des sociologues futurs, qui auraient eux réinventé une théorie interprétative; mais ne doit-on pas soupçonner plutôt que tant d'archives ne leurs seront jamais utiles, puisque l'essentiel n'y figurera pas: la verticalité des "systèmes de contrôle" comme disait Parsons, les données a priori de la structure d'ensemble de la société, qui seules font (le) sens. Peut-être ceux-ci se trouveront-ils confrontés à la période la plus trouble, la plus énigmatique de l'histoire: à une société qui refuse de se penser en gros et en grand dans son unité et son identité, et qui, obsessionnellement, jette à la mer du futur des millions de bouteilles remplies de la poussière de ses gestes les plus singuliers, les plus épars et les plus infimes, avec l'espoir que ce qui ne fait plus sens pour elle un jour pour d'autres refera sens - et qu'ainsi quelque chose d'elle sera "sauvé". On sait que, dans la même intention, certains de nos contemporains font surgeler leur cadavre dans l'espoir d'une future résurrection technique.

- De l'autre côté, comme la signification immédiatement immanente aux pratiques sous observation échappe nécessairement à l'observateur (pour la raison principale qu'elles n'en ont pas, je veux dire que leur signification ne leur est justement pas immanente au sens immédiat du terme, puisque les acteurs interprètent toujours eux-mêmes, qu'ils empruntent sans cesse les significations qu'ils donnent à leurs actes, et qu'ils le font dès lors aussi selon tous les degrés de "compétence" et d'"objectivité" que l'on peut imaginer), cet observateur est bien obligé de compenser, et il ne fera alors que plaquer sur la situation qu'il veut décrire objectivement ses propres catégories d'analyse: ce que précisément, méthodologiquement, il voulait s'interdire de faire.

Toute description étant une interprétation, chacun, sociologue ou pas, fait inévitablement ses projections. Le problème est plutôt celui-ci: comme l'observateur scientifique, lorsqu'il est phénoménologue par surcroît, veut méthodologiquement s'en tenir à la description de l'activité significative elle-même, et que pour cela il doit s'interdire d'importer dans la description les catégories qu'il aurait lui-même "construites" réflexivement, ou encore toutes celles qui manifestement dépassent l'horizon cognitif, normatif et expressif des acteurs saisis en situation de "quotidienneté", il sera porté à se rabattre, dans sa propre langue de description, sur l'usage des catégories apparemment les plus indifférentes, les plus universelles, les plus naturelles, les plus spontanées, qui sont aussi les catégories descriptives de l'évidence positive la plus plate. Toute interaction a une surface et une profondeur: il ne se permettra jamais d'en voir que la surface; toute interaction a un moment actuel, une histoire, une historicité, un champ déterminé de virtualités singulièrement indéfinies, et qui dans leur réalisation risquent de devenir incompatibles et contradictoires: il portera toute son attention vers l'actuel, l'immédiatement effectif, l'aspect stratégique qui se laisse définir par une finalité non problématique rabattable sur l'individu; toute interaction n'a de sens que dans la "place" qui lui a été laissée par d'autres, adjacentes ou superposées (par exemple: le "loisir" n'a de sens que dans la place qui a été laissée par le "travail"; une "aventure extra-conjugale" que dans l'espace qui a été laissé par le "mariage", ou qui a été pris sur lui, et la différence n'est pas rien). Comment fait un observateur pour savoir de quoi il s'agit à propos d'un fait, d'un événement, d'un acte, s'il ne veut pas l'interpréter sur la base de ce qu'il connaît déjà par ailleurs? Comment fait-il pour associer l'objectivité de ses descriptions à sa minutie méthodologique et non pas à l'ampleur de ses connaissances, à l'agilité de son intuition, à la sûreté de son jugement, je veux dire à tout ce qu'il possède et maîtrise déjà avant d'aborder l'examen de la "situation sous observation" et qu'il "importe" donc dans sa description pour rendre celle-ci significative? Le problème est donc ici qu'une "description de la signification" (je passe pour une fois sur les nuances, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit en fin de compte) est une toute autre chose qu'une "description significative", et que les descriptions qui parviendraient, par miracle ou par ascèse, à se tenir entièrement dans le cercle des significations restreintes immédiatement immanentes à l'événement qu'elles veulent décrire, seraient par là même insignifiantes, comme l'événement l'est aussi en lui-même lorsqu'il est détaché du tout où il peut prendre sens, détaché de l'histoire dans la mémoire de laquelle il est recueilli (Hérodote).

En un mot, le problème est que si l'on veut faire une description précise, méthodique, il faut limiter l'objet, et qu'un objet signifiant, lorsqu'on le limite à lui-même, à ses frontières événementielles et contextuelles directement observables, perd toute signification, car ce qui est en lui significatif le dépasse toujours in(dé)finiment.

7. Il y a deux situations où une description pure et simple équivaut à une description de la signification: c'est celui de la description des opérations (tauto)logiques, et celui d'une description purement naturaliste, "opérationnaliste" du comportement. Dans le premier cas, les opérations sont (idéalement) immédiatement autodescriptives. Mais elles ne produisent pas alors de signification, elles garantissent seulement l'invariance de la signification, d'un "contenu de vérité" hypothétique et quelconque, lorsqu'on passe d'une "expression bien formée" à d'autres dans le respect des règles du jeu. Il s'agit ici d'un problème technique de "transfert de la signification" d'une expression à d'autres, d'un énoncé à d'autres⁶¹. Dans le deuxième cas, on postule qu'il existe des invariants intentionnels naturels ou fonctionnels, substantiels ou relationnels, et que la signification d'une expression est le référent objectif qu'elle vise dans cette naturalité non problématique qui se trouve hors d'elle, tel qu'il est "montré", "construit" ou "produit" dans l'actualisation comportementale de la signification intentionnelle. Alors le sens du pudding, c'est bien qu'on le mange, comme je l'ai déjà rappelé. Si on comprend la signification (ou l'action significative) de cette manière, on peut effectivement la décrire en décrivant directement son "sens" sous l'aspect d'un comportement extériorisé. Alors, l'herbe est le pudding des vaches, la souris le pudding des chats, et le pudding l'herbe des anglais (qui est aussi la différence entre le pudding et le gazon, qui ne se mange pas) - à ceci près que chacun s'y prend à sa façon pour manger son pudding particulier, simple question de moeurs dont la variété génétique pourra elle aussi être décrite de manière tautologique.

Ces deux cas ou situations sont si éloignés de la pratique significative humaine qu'il ne vaut pas la peine de s'interroger plus longtemps pour savoir si cela a du sens de les prendre comme modèles.

8. Et pourtant! Il y a dans notre propre société de nombreux symptômes que la communication et l'interaction humaines peuvent se rapprocher considérablement de l'un ou de l'autre des deux modèles précédents. Toutes les langues "techniques" tendent vers l'idéal d'un langage logique, tautologique, dans la mesure où le champ des significations sur lequel elles portent est idéalement le plus restreint, le plus invariant et le plus univoque possible étant donné que leur "sens" (leur finalité) est par définition posé comme une donnée non problématique. Alors les opérations linguistiques visent à la transmission pure et simple d'une "information" opérationnelle-communicationnelle, avec le moins de distorsion possible. De l'autre côté, dans la "société de masse" anonyme, où à la limite dans l'interaction personne ne sait plus rien ni de rien ni de personne, la seule chose

⁶¹. Voir J.B. Grize, in J. Piaget, *Logique et Connaissance scientifique*, Paris Gallimard, Coll. Pleiade. Mais Louis Quéré s'appuie sur le même constat dans la critique des théories de la communication qu'il élabore dans *Des Miroirs équivoques*, *op. cit.*

qui compte c'est le résultat. Là dessus, je me contenterai de citer encore une fois A. Zijderveld: *On Clichés. The Supersedure of Meaning by Function*⁶². Ce que je voudrais ajouter, c'est qu'il ne s'agit pas là de l'action significative et de sa description, mais seulement d'une menace qui pèse sur celle-ci et sur sa compréhension⁶³.

III. Sur l'ethnométhodologie

Les critiques que j'ai à formuler à l'encontre de l'ethnométhodologie découlent directement des argumentations que j'ai présentées concernant le caractère a priori de la totalité sociétale et le problème de la description de l'activité significative.

1. Dans la foulée de toute la phénoménologie (philosophique, sociologique, esthétique...) américaine, l'ethnométhodologie se méprend sur la nature même de la signification et du langage, de l'interaction et de la communication, de la socialité et de la société en partant, ontologiquement et épistémologiquement, du sujet individuel et de son rapport empirique singulier à l'environnement naturel et social, actuel et historique, idéal et matériel. Du même coup, elle présuppose toujours l'existence d'une structure de sens, en quelque sorte "naturalisée", même là, voire surtout là où elle pense au contraire s'efforcer de saisir le sens *in statu nascendi* dans l'interaction ou dans l'activité directement engagée dans le monde. Ceci est dans un sens paradoxal, puisque l'intuition phénoménologique première est justement, depuis Kant, celle de la détermination a priori du contenu de l'expérience empirique (sensible, conceptuelle) par sa forme à valeur transcendantale, d'où résulte le caractère irréductiblement "phénoménal" de toute objectivité. Pour comprendre de manière simple ce qui s'est passé, on pourrait dire qu'au bout du long chemin déjà parcouru par l'approche phénoménologique, il s'est opéré une substitution de l'individu concret, empirique et singulier à l'individu formel, abstrait et universel de Kant. Le Sujet kantien était en effet transcendantal en un double sens: d'abord en tant qu'il était investi du moment transcendantal de la subjectivité comme telle, mais ensuite aussi en tant qu'il se présentait dans sa singularité comme le porteur de l'unité a priori de toutes les subjectivités (de l'intersubjectivité) impliquées dans le langage, la représentation d'un monde commun et la communication significative. En lui, le singulier et

62. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

63. Pour une analyse plus détaillée, je renvoie à la troisième partie du Vol. 2 de *Dialectique et Société*, ("Culture, pouvoir, contrôle; les modes de reproduction formels de la société"), qui est consacrée à une ébauche de conceptualisation systématique du mode de reproduction décisionnel-opérationnel caractéristique de la postmodernité.

l'universel, le particulier et la totalité par postulat coïncidaient immédiatement⁶⁴. Dès lors, aucune référence à la totalité réelle-concrète ne paraissait s'imposer, puisque le moment de la totalisation ou de la synthèse aussi bien intersubjective qu'objective, qui déjà soutenait tout l'édifice ontologique et épistémologique de la conscience phénoménologique, se trouvait posé en même temps que celui du sujet individuel universaliste, et coïncidait avec son concept. Mais lorsque le moment subjectif, avec son caractère a priori et transcendantal, s'est trouvé rabattu sur l'individu empirique concret, c'est le fondement même de l'édifice ontologique et épistémologique de la phénoménologie qui s'est trouvé ruiné. Certains s'en sont aperçu (versant souvent dans le cynisme) et d'autres pas! (Ils retombaient plutôt dans la naïveté, c'est-à-dire dans une appréhension positiviste dogmatique non plus des "choses", mais de la signification elle-même.) Toujours est-il que la référence transcendantale, si fortement présente encore dans l'analyse eidétique husserlienne, et à laquelle Mead était lui-même encore très sensible, s'est entièrement dissoute dans l'évidence empiriquement non problématique de l'existence de la subjectivité singulière et de sa capacité autonome de vivre dans le sens, au niveau du sens, d'agir et de communiquer dans le sens, au niveau du sens, et même de produire du sens dans l'interaction telle qu'elle se déploie dans la "vie quotidienne". Tout cela n'est au fond qu'une illusion, le résultat d'un manque d'attention. Et pourtant, tout cela peut aussi n'avoir aucune importance pratique, théorique, méthodologique, tant que tous ces individus empiriques singuliers partagent, par-devers eux, en gros, les mêmes référents signifiants, je veux dire, une même structure symbolique, cognitive, normative, esthétique. Pour conclure ce point, je dirais donc qu'en "Amérique", l'universel transcendantal kantien est devenu un "général" ou un "générique culturel" purement empirique, "quasi-naturel" (voir déjà Tocqueville). Cela suffit pratiquement pour faire une "quasi-totalité", à caractère "quasi-transcendantal". Cela suffit en tout cas à l'ethnométhodologie pour fonder non seulement une méthode, mais une théorie qui à l'intérieur d'un même sens localement commun fait sens localement de ce dont elle parle. La question est de savoir si elle est exportable. Personnellement je souhaite que non, car il faudrait pour qu'elle fasse sens ailleurs que soit exporté avec elle le même sens commun de l'*american way of life*. C'est d'ailleurs ce qui se produit, non pas tellement sous le label de l'Amérique (quoiqu'il ne faille pas sous-estimer le prestige du *made in USA* surtout dans le domaine de la culture) que sous celui de la postmodernité comprise apologiquement⁶⁵.

64. Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur ce qu'un tel postulat devait encore à la théologie du christianisme, et il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi il devait devenir insoutenable avec le déclin de celui-ci en tant que fondement de la conscience idéologique. C'est bien ce qu'avait déjà précisément appréhendé Hegel.

65. Je parle bien sûr de l'"Amérique" en terme de modèle de société et de civilisation, en tant que version contemporaine de l'"Occident". L'idée de base est ici que la révolution américaine inaugure déjà la "postmodernité" ("*We, the people...*", où le "nous" déjà préfigure un "nous autres" ("nous autres" les comme ceci et les comme cela...) dans le procès de la conversion empirique d'une

2. Toutes les sociologies particulières présupposent, le plus souvent implicitement, en même temps l'existence effective de la totalité sociétale (avec son historicité) et celle d'une théorie générale. Le déclin de ces dernières (marxisme, fonctionnalisme, structuralisme) a créé cependant une situation confuse dans laquelle, d'un côté, on faisait vertu de la limitation du champ objectif des théories sectorielles au nom de la professionnalisation des *social scientists* (les *theories of the middle range*, opposées par Merton à la *Grand Theory* de type parsonien ou marxiste), et où, de l'autre, on entendait profiter du vide laissé au sommet (les théories de la société) pour édifier toutes sortes de théories générales fondées sur une base unidimensionnelle, c'est-à-dire sur la sélection arbitraire de tel ou tel aspect particulier, matériel ou formel, de la pratique et de l'interaction sociales, théories dans lesquelles alors les caractères ontologiques propres à la totalité (intégration d'ensemble, historicité) étaient tout simplement ignorés ou se voyaient même dénier toute objectivité (on pourrait citer ici diverses psychosociologies, la sociobiologie, le néo-libéralisme de l'École de Chicago, et bien d'autres courants qui, en partant d'une base empirique excessivement restreinte et pour cela même relativement formalisable, ont émis des prétentions à la reconstruction d'une théorie générale de l'action humaine, définie d'une manière ou d'une autre).

La manière dont il convient de juger l'ethnométhodologie diffère alors entièrement selon qu'on la considère seulement comme une théorie "sectorielle", ou au contraire comme une théorie générale. En tant que théorie (ou que technique d'analyse) sectorielle du niveau de l'interaction significative actuelle concrète entre des personnes singulières - ce niveau précisément de la "vie quotidienne" qu'indéniablement il est légitime de vouloir distinguer analytiquement dans l'étude de la société, de sa reproduction et de ses transformations - on pourrait éventuellement lui reconnaître toutes sortes de vertus, qu'il ne m'appartient pas d'énumérer ici, sauf pour prendre acte du fait que c'est sans doute à ce niveau que se situent les "points forts" auxquels se réfère Quéré, et qu'il me reproche de ne pas avoir pris en considération. Cependant, il me paraît indéniable que telle n'est pas la prétention de l'ethnométhodologie: elle se veut une théorie générale, elle se présente explicitement comme telle et c'est comme telle qu'elle est reçue, notamment maintenant en France. Cela est presque outrageusement évident dans le discours de son fondateur: au point que Garfinkel ne prend plus la peine de distinguer même nominalement la "sociologie" et son "ethnométhodologie", qui se trouve donc établie dans la position indiscutée et indiscutable de nouvelle sociologie générale, et qu'il va jusqu'à affirmer explicitement que les "sociologues" n'ont désormais que faire de la théorie passée

catégorie transcendantale, ce qui prélude alors au repli du moment transcendantal subjectif sur l'individu singulier, repli dont témoigne par exemple la nouvelle "Charte des droits de la personne" canadienne, et qui est depuis longtemps entériné par la Cour Suprême américaine.)

et contemporaine, si ce n'est pour y voir une activité pratique comme une autre⁶⁶. D'une manière générale, tout le discours "théorique" de Garfinkel est presque obsessionnellement polarisé par le souci d'annuler, autant dans la réalité sociale que dans l'attitude du "sociologue" vis-à-vis d'elle, toute position ou distance critique de deuxième degré, toute réflexivité critique. Il est évident qu'il ne s'agit pas là du simple choix circonstanciel d'un objet et d'un point de vue partiel, mais bien d'une prise de position fondamentale à caractère immédiatement ontologique et épistémologique (Garfinkel dirait seulement "méthodologique", mais cela revient au même, puisque c'est un parti-pris méthodologique qui entraîne avec soi une décision irréversible - et soustraite alors dogmatiquement à toute discussion) sur la nature de l'objet et de sa connaissance adéquate.

Je ne veux pas discuter comme telle cette prise de position, tout ce que j'ai écrit jusqu'ici dans ce papier en représentait d'avance la critique. Je voudrais seulement faire remarquer que c'est en elle que se situe effectivement le point le plus faible de l'ethnométhodologie. Or, ce point le plus faible est justement celui de sa plus forte prétention, celle dans laquelle elle fixe elle-même son identité! Ce que je voudrais montrer par contre brièvement, c'est que cette prise de position est intenable dans la pratique et le discours même de l'ethnométhodologie.

3. Elle est intenable d'abord en ce qui concerne la position du "sociologue" vis-à-vis de son objet: les "membres" en situation d'interaction pratique quotidienne (*practical, ordinary, common sense activities*). L'ethnométhodologue prétend seulement dévoiler (décrire) les "méthodes" que les "membres" mettent eux-mêmes en oeuvre dans la vie quotidienne pour structurer de manière mutuellement intelligible leurs interactions. Ce faisant, il n'interpréterait pas le sens de l'interaction, il décrirait ou dévoilerait celui-ci *in statu nascendi*, à l'intérieur de l'hypothèse - déjà discutée - que la société n'est rien d'autre que la totalité des réseaux d'interactions significatives ainsi construits ou constitués contextuellement. Cette prétention, fondamentale, se heurte immédiatement à deux objections, touchant à l'ambiguïté inextricable de la position de l'ethnométhodologue et du statut de sa méthode.

⁶⁶. Je cite Garfinkel: "Their study is directed to the task of learning how members' actual, ordinary activities consist of methods to make practical actions, common sense knowledge of social structures, and practical sociological reasoning analyzeable; and of discovering the formal properties of commonplace, practical common sense actions, «from within» actual settings, as ongoing accomplishments of those settings. The formal properties obtain their guarantees from no other source, and in no other way. Because this is so, our study tasks cannot be accomplished by free invention, constructive analytic theorizing, mock-ups, or book reviews, and so no special interest is paid to them aside from an interest in their varieties as organizationally situated methods of practical reasoning." (*Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1967, p.viii).

La première, qui porte sur le statut de l'ethnométhodologue vis-à-vis ou dans le contexte de l'interaction, peut s'énoncer ainsi: "membre" ou non? S'il se présentait lui-même comme un "simple membre", on ne voit pas où serait le problème, sinon dans sa prétention à une objectivité scientifique. Si on laisse tomber cette question, il restera toujours un membre dont on pourra juger la participation à l'interaction selon qu'elle est efficace ou ne l'est pas, ce qui dépendra bien sûr des finalités de cette dernière. Il peut alors légitimement se prévaloir de ses méthodes, comme l'ingénieur taylorien pouvait, en tant que "membre" (de l'entreprise ou de l'organisation comprise comme procès de production finalisé) se prévaloir des siennes (auprès du "patron", c'est-à-dire de l'organisation, je veux dire relativement à la finalité d'une maximisation de la productivité du travail). Mais l'intervention "institutionnelle" de l'ethnométhodologue dans la situation de l'interaction finalisée transforme cette situation d'interaction, comme l'intervention de l'ingénieur taylorien transforme le "travail". Il est par exemple un "contexte d'interaction de la vie quotidienne" où ce type de participation de l'ethnométhodologue est particulièrement évident et non problématique: celui des situations d'apprentissage. Il y intervient comme "membre" investi d'une compétence (d'une autorité!) de spécialiste, et ceci dans la mesure où il partage a priori la finalité (instrumentale) qui spécifie le contexte de son intervention. Comme il existe déjà des milliers de sortes de tels spécialistes dans tous les domaines de la vie sociale technicisée ("technocratisée"), il ne m'appartient aucunement ici de me prononcer sur l'efficacité de cette technique d'intervention particulière que représente parmi elles l'ethnométhodologie, surtout lorsqu'il s'agit de pédagogie et d'apprentissage. Donc, s'il est "membre", l'ethnométhodologue est un technicien, qui intervient comme tel dans une société technicienne. Il peut laisser tomber les deux extrémités pompeuses de son nom (ethno.....logue) et se garder la métho. Faut-il ajouter qu'il n'est pas nécessaire, si l'on veut décrire et comprendre correctement une telle position sociale, d'oublier complètement deux siècles de sociologie: en tant que membre, il est porteur de finalités propres, ou déléguées, qui peuvent être conflictuelles avec celles d'autres membres, il possède un certain statut (d'autorité, de commandement, de décision), etc. Mais surtout - et cette remarque est plus spécifique à l'objet de cette discussion - il interprète sans arrêt⁶⁷, comme les autres membres et au même titre qu'eux, même si c'est d'un autre point de vue, celui de la foi qu'il met en sa méthode et dans l'efficacité de sa technique, dans la validité normative des

67. Même dans des contextes peu finalisés - la "vie de société", les relations d'amitié - on rencontre sans cesse de tels "membres" qui ne jouent pas tout à fait le jeu du simple *membership* mais s'en tiennent toujours à quelque distance "analytique" sans qu'ils y soient expressément convoqués: tels ces amis ou amies psychanalystes qui ne peuvent se passer de vous "interpréter" chacun de vos faits et gestes psychanalytiquement. Cette faune est vaste et il y a bien place en elle pour des ethnométhodologues hors service qui vous accostent en tant que "membre" et qui vous regardent comme un "indigène". Cela ne commence à faire problème qu'à partir du moment où cela devient le mode dominant de l'interaction significative dans une "civilisation" (cf. Sennett, Lasch, etc.).

objectifs organisationnels de l'interaction, etc. Bref, on a une technique de plus, qui n'est qu'une variété dans la société technicienne - je retourne à Garfinkel son compliment -, mais certainement pas toutes les autres sociologies en moins (puisqu'on leur a dénié toute portée théorique et cognitive et qu'on les a réduites à n'être que de simples variétés dans le champ des accomplissements pratiques des membres).

D'ailleurs les (ethno)méthodo(logues) ne prétendent pas être, *in officio*, de simples membres, ils observent les membres, et c'est là que commence vraiment le problème qu'ils posent. Et ce problème est qu'ils ne veulent pas seulement⁶⁸ être efficaces, mais qu'ils prétendent connaître. Relativement aux situations d'interaction significative qu'ils observent, leur finalité n'est plus alors celle des membres. Ils ne se posent donc plus sur le même pied que les membres, ils créent une nouvelle situation d'interaction, à caractère second et vertical. Celle-ci implique la mise en oeuvre d'un nouveau rapport signifiant, orienté par une nouvelle finalité, et structuré par de nouvelles catégories d'interprétation, les catégories "théoriques" de l'ethnométhodologue, que ce soient les siennes propres, construites, assumées et justifiées réflexivement au niveau du champ d'interaction et de communication significative dans lequel il se situe spécifiquement, celui de la "recherche scientifique", avec ses débats théoriques et méthodologiques, ou que ce soient celles de l'"organisation" au nom et au service de laquelle il intervient. Sa prétention de ne pas construire lui-même de théorie interprétative masque seulement sa soumission à des objectifs et à une conceptualisation organisationnelle des "contextes d'interaction" qu'il observe, finalités et concepts objectifs qui peuvent d'ailleurs fort bien être a priori intériorisés par l'ensemble des participants à l'interaction. Il n'y a certes pas à se voiler la face devant cette réalité de l'idéologie (au sens le plus large d'une verticalité des structures significatives: cognitives, normatives et expressives), mais on ne peut pas prétendre connaître objectivement les significations immanentes à l'interaction en faisant abstraction et en jouant le jeu, soit de la "naturalité" non problématique des significations objectives, soit de leur genèse immédiate et autonome dans les contextes d'interaction purement locaux de la "vie quotidienne"⁶⁹. Dans cette

68. Au départ, ils ne le voulaient même pas du tout. Mais Garfinkel est devenu plus réaliste et il a apporté des corrections à la manière de résoudre le problème des "correctifs" (voir H. Garfinkel, "Sur le problème des correctifs", in *Décrire: un impératif?*, op. cit., vol. 2, p.239 ss.).

69. Je ne veux pas reprendre ici les longues énumérations que Garfinkel fait lorsqu'il se réfère lui-même, en second degré, aux références qui structurent les activités pratiques des "members" et par rapport auxquelles justement ces activités sont, en leurs raisons subjectives propres, *accountables*. On peut se contenter de souligner qu'il ne saisit ces références que dans leur dimension subjective et individualiste, locale et contingente, et non pas dans leur dimension en même temps collective et objective, "universelle" et "nécessaire", celle où elles se présentent comme étant déjà en principe a priori intégrées dans le procès de reproduction de la société et dans son histoire, et pas seulement "utilisées" de manière "compétente" (*skillfull*) dans l'aménagement stratégique de la vie quotidienne des individus; et c'est en cela justement qu'elles possèdent un caractère transcendantal relativement

assomption naïve de la prégnance immédiate du sens aux acteurs et dans les actions de premier degré, c'est l'intuition constitutive de toute la sociologie depuis un siècle et demi qui se trouve annulée. D'ailleurs Garfinkel en a conscience, et c'est pourquoi il juge inutile toute discussion à ce sujet: profitant de la théorie des paradigmes de Kuhn, il ne nous propose rien d'autre que l'acceptation d'un coup de force, que la soumission à un "coup d'État" épistémologique et méthodologique⁷⁰: l'ethnométhodologie est la sociologie du présent, et elle n'a que faire de discuter avec celles du passé.

4. L'objection suivante touche à l'ambiguïté de la méthode: tient-elle lieu de théorie, ou bien non? Si la méthode est une théorie, si elle produit elle-même un objet dont l'objectivité est indiscutable, il n'y a de nouveau pas de problème⁷¹. Il ne peut s'agir bien sûr que d'un cas limite, celui de la production d'un objet entièrement "artificiel", ce par quoi je veux dire: non inséré par avance dans la trame significative du monde, "naturel et social". L'exemple type serait une proposition de logique formelle, entièrement produite ou créée par l'application de règles (méthodiques) de "bonne formation". Le cas de la production d'objets techniques compris comme "gadgets" se rapprocherait du précédent, dans la

aux accomplissements particuliers de ces derniers. De toute manière, la référence à la "compétence" désigne, mais seulement en creux, l'ensemble des normes, des règles et des médiations signifiantes à l'intérieur desquelles les individus entrent en interaction dans un contexte prédéfini comme une organisation. Le non-dit ou l'occulté de ce terme est aussi lourd que celui de l'expression *socially organized* déjà critiquée.

⁷⁰. D'ailleurs, il faut dire qu'il est bien difficile d'engager un débat avec les "prises de positions" de l'ethnométhodologie, puisqu'il n'y a aucun débat conceptuel à l'intérieur d'elle-même: il y a un corpus assez flexible de méthodes, de procédures d'observation, de procédés d'enregistrement, de codes ou de protocoles d'observation, dont on pourrait dire ce que Lundberg disait déjà des "indicateurs": la variable (objective) est ce que les indicateurs décrivent; pour le reste, on a un ensemble de slogans, qui s'adosent ici et là à des allusions légitimantes faites superficiellement à divers courants de pensée (néo-positivisme logique, opérationnalisme, pragmatisme, phénoménologie...) et à divers mouvements culturels-idéologiques (cela va de la critique institutionnelle et de la contre-culture au technocratisme et au néo-libéralisme, du "personnalisme démocratique" au discours apologétique des "organisations"), dans le foyer de convergence desquels l'ethnométhodologie prétend se camper. Dans ces conditions, tous les concepts sont nébuleux, et on a le sentiment de jouer au punching ball avec un nuage lorsqu'on entreprend d'en faire la critique. On ferait mieux de ne pas s'en occuper, n'étaient les enjeux idéologiques et pratiques. Dans ce sens j'admire assez ceux qui, comme Quéré, prennent vraiment l'ethnométhodologie au sérieux, et je me dis qu'ils vont bien finir par inventer quelque chose d'autre, à force de l'enrichir, de l'approfondir, et de lui donner généreusement ce qu'elle n'a pas.

⁷¹. Cela ne pose-t-il du moins pas d'autres problèmes, si l'on adopte la perspective kuhnienne ou lundbergienne, que des problèmes de jalousie entre les méthodes, puisqu'il y a des méthodes évincées par d'autres dans la cour qu'elles font au "réel", et il suffit alors de pouvoir se montrer au bras de la belle. Pour éviter de longs détours épistémologiques, je dirai simplement ici: la réalité qu'embrasse la méthode n'a ni yeux ni bouche, ni nez au milieu de la figure, ni bras, ni jambes avenantes, et j'en passe. Et on me répondra que c'est l'éternelle histoire des raisins trop verts, et je répondrai: j'aime mieux aimer plus belle même si cela doit être à distance! Car la connaissance, comme le savait Platon, est aussi affaire esthétique et érotique.

mesure où aucune finalité extérieure et a priori ne serait assignée à de tels objets pour en définir le sens. Dans de tels cas, il n'y a effectivement rien à "interpréter", il suffit de décrire les opérations méthodiques, la description de la méthode est la théorie de l'objet. C'est seulement sur le fil du rasoir de cette situation limite que la méthode de l'ethnométhodologue peut consister purement et simplement à décrire les méthodes des "membres". Dans tous les autres cas, la méthode comporte une interprétation des interprétations des membres, car elle met en oeuvre une théorie de l'objet qui ne se confond pas avec ses opérations.

Reste l'autre branche de l'alternative: la théorie (je veux dire la description objective), ne se réduit pas à ce que la méthode fait (et "produit"), et dans la dialectique où elle se trouve engagée avec la méthode vis-à-vis de l'objet, c'est elle qui commande à la méthode, de par la connivence qu'elle a déjà avec l'objet. Or, l'ethnométhodologie prétend précisément être en parfaite connivence instinctive, en immédiate affinité native avec son objet, et c'est de l'intérieur de cette connivence et de cette affinité qu'elle prétend, avec ses méthodes, non pas décrire - et donc interpréter - cet objet de l'extérieur, mais (re)présenter le mode immanent d'auto-description et d'auto-interprétation de celui-ci, n'être que le "détour" interne de sa propre prise de conscience réflexive. Le problème, c'est qu'une telle prétention est fautive: si ce détour, opéré soit de l'intérieur (par les membres, ou par l'ethnométhodologue compris en tant que membre) soit de l'extérieur (par le même, compris comme "observateur") est "méthodique" (analytico-descriptif), il brise l'unité synthétique des actes significatifs et il en transforme la nature, c'est-à-dire le sens. À moins que l'on n'admette justement qu'il s'agit d'une interprétation, et que sa prétention à l'objectivité soit fondée sur une théorie.

5. Le noeud de ces inextricables problèmes semble bien être situé dans le rapport que l'ethnométhodologie entretient avec une pragmatique réductrice. La question est beaucoup trop vaste pour être considérée ici systématiquement⁷², et je me contenterai de deux remarques.

L'ethnométhodologie se réfère sans cesse à l'"indexicalité" de la signification, et dans ce sens, elle est effectivement en affinité directe avec la pragmatique comprise comme une branche de la sémiotique, branche qui, par rapport à l'analyse syntaxique (rapports des signes entre eux) et à l'analyse sémantique

72. Pour une présentation systématique, interne et critique, du rapport entre sémiotique et pragmatique, et sur leurs versions réductrices, voir Hermann Parret, *Semiotics and Pragmatics. An Evaluative Comparison of Conceptual Frameworks*, J. Benjamins Publ. Co., Amsterdam & Philadelphia, 1983. Cf. ég. K.O. Apel, "The transcendental conception of language-communication and the idea of First Philosophy", in H. Parret, Ed., *History of linguistic thought and contemporary linguistics*, de Gruyter, Berlin & New York, 1975, ainsi que ma critique dans les Cahiers de Recherche, N° 7, oct. 1991.

(rapports des signes aux objets du monde) classiques, s'est justement spécialisée dans l'étude de cette dimension indexicale, c'est-à-dire "du rapport entre les signes et les usagers des signes" (Morris). On sait que le terme même d'indexicalité a son origine dans la tripartition des signes que Peirce opère entre les "signes-symboles", les "signes-indexes" et les "signes icônes". On est en présence d'un signe-indexe lorsque chacune de ses occurrences est liée existentiellement à ce dont il est l'indice; le signe et ce à quoi il renvoie font alors partie d'une même situation existentielle⁷³. La terminologie de Peirce est cependant déjà ambiguë: ces distinctions se réfèrent légitimement à des dimensions de la signification, et non pas comme chez lui à des catégories de signes, et il existe entre elles une hiérarchie: il n'y a de signification que dans la dimension symbolique, qui peut ensuite être "surdéterminée", voire au contraire en partie perdue, indexicalement et iconiquement. Un signe purement indexical ne serait plus qu'un signal, et on ne peut donc ni isoler, ni autonomiser, ni privilégier l'"usage indexical" ou la "nature indexicale" d'une expression ou d'un acte significatifs sans sortir du champ de l'activité, de l'interaction et de la communication proprement humaines, c'est-à-dire symboliquement ou conceptuellement signifiantes. La justification de ceci demanderait évidemment de beaucoup plus longs développements, dans lesquels il faudrait faire intervenir, dialectiquement, le double rapport synthétique entre langage et société et entre langage et histoire, bref, comprendre directement le langage comme une médiation au sens hégélien.

Ma deuxième remarque s'appuie elle aussi sur une autre distinction faite par Peirce dans le cadre de son analyse de la "relation triadique du signe": tout signe comporte selon lui une mise en relation entre un matériel signifiant, un signifié ou représenté, et ce qu'il appelle un "interprétant". Je cite la définition célèbre donnée dans *Écrits sur le Signe* (Paris, Seuil, 1978): "Un signe ou representamen est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, i.e. il crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent... le signe qu'il crée, je l'appelle interprétant du premier signe." Or, relativement à cette analyse, on peut faire état d'une double réduction. Vis-à-vis de Peirce, il faut déjà faire remarquer que l'interprétant n'est pas un "autre signe", intérieur, "équivalent" au signe extérieur, mais le langage lui-même, sous l'aspect particulier d'un de ses concepts. L'analyse peircéenne nous ramène donc au pied du problème qu'elle voulait réduire. L'autre réduction est alors opérée par le genre de pragmatique qui se trouve incorporée dans l'ethnométhodologie, et qui finit par rapporter le concept peircéen d'"interprétant" à celui d'"interprète", compris comme le sujet empirique du langage, saisi dans l'usage circonstanciel (existantiel) qu'il fait du langage. Tout ce qu'il y a à dire ici, c'est qu'il ne s'agit plus du langage, ni de l'activité ou de l'interaction ou de la communication significatives: la pragmatique tombe ici dans

73. Cf. Françoise Armangaud, *La Pragmatique*, Paris, PUF, Coll. "Que Sais-je?", 1985, p.22.

un plat opérationnalisme, qui ne peut trouver - lorsqu'il en éprouve le besoin, comme chez Lundberg⁷⁴ - de justification que dans un béhaviorisme naturaliste.

6. L'avant-dernier point que je voudrais aborder est celui de la réduction de la société à l'horizon organisationnel des contextes d'interaction des "membres", et l'intégration de l'ethnométhodologie dans l'idéologie technocratique que cela implique. En effet, la référence à l'unité a priori de la société, qui est expressément déniée par l'ethnométhodologie dans toutes ses prises de position méthodologiques à portée immédiatement théorique, est néanmoins partout présente dans son discours, mais sous la forme très particulière et historiquement hautement significative de la constante qualification des "contextes" comme *socially organized*⁷⁵. Cette manière de parler n'est ni innocente idéologiquement, ni arbitraire historiquement. Elle correspond à un état (ou à une tendance) de la société où celle-ci, en tant que mode de structuration d'ensemble des rapports sociaux, ne se représente plus ni sous la forme d'une culture intégrée (sociétés primitives et traditionnelles), ni sous celle d'un système politico-institutionnel commandé par des principes de légitimation abstraits et universalistes (la modernité), mais comme un réseau empirique d'"organisations" qui ne se comprennent plus elles-mêmes que de manière pragmatique, instrumentale et opérationnelle. L'évolution de la théorie sociologique, notamment nord-américaine, a depuis longtemps pris acte de cette transformation dans la mesure où les concepts de "pouvoir" et d'"institution" y ont cédé la place à ceux d'"organisation", d'"influence", de "communication", d'"information" et de "processus de décision", et où les finalités sont définies et appréciées en termes "performatifs". Dans ce sens, la référence à la société comme réseau d'organisations interconnectées de manière purement empirique correspond directement à la réduction de l'action sociale à l'activité de la "vie quotidienne", et elle ne représente qu'une étape dans la réduction globale de la société à des relations "sociales" intégrées de manière purement systémique. Une telle manière de comprendre les choses, si elle correspond bien à une tendance très marquée dans le présent moment historique, a cependant le défaut d'occulter justement celui-ci en tant que moment historique particulier, puisqu'elle le présente de manière non critique sous la forme d'une évidence naturelle non problématique, supprimant du même coup toute distance réflexive entre l'analyse sociologique et la société qui est son objet (cette réflexivité critique, de deuxième degré, est d'ailleurs explicitement rejetée par Garfinkel en tant qu'elle se sert nécessairement de "types interprétatifs", c'est-à-dire de *mock up*).

7. Je voudrais conclure provisoirement cette critique de l'ethnométhodologie en en élargissant un peu le champ. On ne peut s'empêcher de voir un parallélisme

⁷⁴. Cf. G.A. Lundberg, *Foundations of Sociology*, 1939, et *Can Science save us?*, 1947.

⁷⁵. Voir la note 17, ci-dessus.

entre le développement de la logistique au sens large (néo-positivisme, philosophie du langage, opérationnalisme, pragmatique, traitement de la dimension sémantique à partir du problème de la "fonction de vérité", etc.), et la "crise nihiliste de la civilisation" (Nietzsche, Spengler, etc., jusqu'à Heidegger, Derrida, etc.), ni de mettre ces deux courants en relation avec l'effondrement de la référence à un moment synthétique a priori qui a accompagné, non pas tant le passage de la tradition à la modernité, que l'"épuisement idéologique" de celle-ci vers la fin du XIX^e siècle. Le "constructivisme cognitiviste" puis pragmatique correspondrait en somme en positif au "nihilisme" éthico-politique purement négatif (le "déclin de l'Occident", la "mort du sujet", la "fin des idéologies", la "perte de sens", etc.). À partir du moment où la perte de la référence à la totalité cesse d'être perçue comme une "crise" pour se présenter comme un nouvel état positif de la société décisionnelle-opérationnelle et pragmatique (Lipovetsky, Vattimo, etc.), et donc à mesure que se dissout la raison normative, expressive et même cognitive de leur opposition, les deux branches de la philosophie contemporaine semblent maintenant être prêtes à fusionner, comme cela se voit si bien chez Habermas et Apel, ou encore à s'effacer ensemble, comme chez Rorty.

IV. Les sciences humaines et la mythologisation de la méthode

La question posée par l'exigence d'une description objective "pure et simple" dans le domaine de la connaissance de l'activité significative s'inscrit dans un problème plus général, qui est celui de l'autonomie de la méthode dans la connaissance, réflexive par définition, de la réalité humaine, sociale et historique. Or il me semble que la grande ambiguïté qui règne en général à ce sujet est responsable de l'aporie dans laquelle nous conduit la notion de description de la signification. Pour clarifier cette ambiguïté, je voudrais introduire une double distinction, l'une concernant le concept même de méthode, l'autre touchant à l'intégration de la méthode au sens strict dans la stratégie plus générale de la connaissance, compte tenu particulièrement de la spécificité des conditions de "compréhension" et d'"interprétation" propres aux sciences humaines. Car on verra que pour des raisons ontologiques (c'est-à-dire relatives à la nature intrinsèquement signifiante ou non de leur objet), ce mode d'intégration diverge de manière systématique, quoique non absolument fondamentale, s'agissant respectivement des sciences de la nature et des sciences humaines.

1. Dans son acception traditionnelle (philosophique) qui nous vient des Grecs, le concept de méthode désigne le chemin qui conduit vers la vérité de l'objet, et spécifiquement, le parcours réfléchi de ce chemin, la reconnaissance explicite de son trajet et de ses étapes, et donc du cheminement subjectif vers l'objet - condition de son développement exploratoire, de son amélioration, de son

intégration avec d'autres cheminements cognitifs, et ainsi du déploiement ordonné et cumulatif de la connaissance.

Cette distinction entre la vérité de l'objet et le chemin qui y conduit pose certes des problèmes qui dépassent la présente discussion (et auxquels Quéré se contente d'ailleurs de se référer de manière purement négative lorsqu'il prend acte d'un rejet contemporain des "philosophies de la conscience" et des "philosophies de la représentation", rejet qui est alors enregistré comme un simple fait positif), puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que de la possibilité d'une connaissance subjective de la réalité objective extérieure au sujet: bref, du problème épistémologique par excellence. Je voudrais seulement relever que ce problème, bien avant d'avoir, dans la présente transition vers la postmodernité, été rejeté en arrière de l'horizon de toute résolution rationnelle, est resté insoluble tant qu'il a été posé sur un plan strictement épistémologique, et qu'il n'a pu être vraiment compris que sur le plan ontologique: d'abord par Platon⁷⁶, dans sa théorie des idées et de la réminiscence (où les conditions de sa résolution sont parfaitement reconnues, bien que ce soit à l'intérieur d'une forme de conscience de soi qui implique une substantification réaliste et seulement pseudo-historique du moment idéal), puis de nouveau par Hegel dans sa compréhension dialectique, concrète et historique de l'"Être", qu'il saisit désormais comme le mouvement total de l'auto-déploiement du rapport sujet-objet, et non comme l'ensemble des "étants" qui sont appréhendés dans la position du terme objectif substantiel d'un rapport cognitif au tout subjectif. C'est dans la perspective de cette résolution dialectique, à caractère ontologique, du "problème de la connaissance", que j'aborderai ici la "question de la méthode" - en reprenant à son sujet la doctrine de l'a prioricité transcendante des médiations exposée plus haut.

C'est toujours un sujet déjà advenu dans le monde, implanté en lui et campé devant lui, qui parcourt réflexivement, pour en prendre la mesure et en étendre la portée, le chemin déjà tracé de son propre rapport au monde objectif, rapport en même temps cognitif, normatif et expressif, et dont le caractère est toujours

⁷⁶. Il n'est pas inutile de rappeler que si la méthode se présente comme un chemin vers l'objet dans le cadre d'une connaissance qui se définit comme recherche de la vérité, c'est que la compréhension mythique ou originelle de la vérité comme donation immédiate de sens par l'objet (au sens du *logos*) s'est déjà perdue. Et c'est ce sens perdu de la vérité qui va de l'objet au sujet que Platon vise à retrouver. C'est l'occasion aussi de remarquer que cette conception "originelle" peut bien, en droit, faire l'objet de plusieurs interprétations rétrospectives (comme réification, etc.), mais qu'il ne saurait pas plus en être fait totalement abstraction dans toutes ces réinterprétations qu'on ne saurait faire abstraction, dans l'étude du vivant, du fait que tout vivant observable procède déjà d'un autre vivant qui l'a engendré. Si on écarte cette notion que la vérité a d'abord affaire avec la réalité propre de l'objet, alors toute reconstruction du "problème de la vérité" à partir d'ailleurs, et par exemple à partir du seul moment subjectif de la représentation ou de l'énoncé, ou encore à partir d'une phénoménologie du "signe" ou de l'"activité communicationnelle" (comme chez Peirce par exemple), parle en réalité de toute autre chose que précisément de la vérité.

déjà d'abord synthétique. De plus, ce rapport synthétique, toujours déjà donné, actuel, est précisément celui que le sujet a déjà parcouru à son insu en sens inverse, dans le procès de constitution de son "auto-nomie subjective" à travers sa philogénèse et son ontogénèse biologique puis socio-culturelle, impliquant sa distanciation relativement à une situation originelle (impensable comme telle sous la forme d'une limite absolue) d'immédiate indifférenciation⁷⁷. Et si la distance ou la séparation qui caractérise le rapport du sujet à l'objet peut toujours à nouveau être franchie dans une appropriation perceptive et cognitive du monde investie de la fonction de vérité, c'est bien seulement parce que cette unité originelle est toujours encore donnée dans la constitution même du sujet, dans son être transhistorique, quoique ce ne soit plus de manière immédiate, mais précisément dans la réalité de toutes les médiations que le sujet (comme genre et non comme individu) a construites entre lui et le monde⁷⁸, et dans lesquelles consiste ontologiquement l'identité subjective elle-même, soit biologique, soit culturelle et politique. En effet, si le sujet peut finalement rejoindre, cognitivement et pratiquement, une réalité qui est posée comme essentiellement extérieure à son propre mode d'être compris comme liberté subjective (i.e. comme autonomie opératoire réflexive), c'est seulement parce que cette liberté s'est elle-même détachée de son "autre" à mesure qu'elle l'objectivait comme

77. La transposition de deux références "littéraires" permettra de faire comprendre ce rapport. La première est une référence à la mystique de la fin du Moyen-Âge (ici, à Maître Eckart): "tu ne Me chercherai pas tant si tu ne Me possédais pas déjà". L'autre, plus technique philosophiquement parlant, concerne le réalisme idéaliste de Platon ou l'idéalisme transcendantal de Kant. Dans ce dernier cas, on peut, après Hegel, interpréter les catégories a priori de l'intuition sensible (l'esthétique transcendantale) comme le résultat d'une abstraction formelle - déjà réalisée méthodologiquement de manière historique concrète au temps de Kant par la physique newtonienne - de la précompréhension du monde sensible que possède biologiquement tout être humain; et on pourrait en dire autant des catégories de la raison pure s'agissant de la précompréhension culturelle-symbolique de ce même monde objectif, et du concept de liberté s'agissant de l'abstraction moderne des dimensions normatives et expressives de l'action humaine dans le monde et la société. À ceci près que Kant, alors, dissocie absolument, ontologiquement, ces deux "règnes" en tant que domaines objectifs de l'action, et qu'il dissocie du même coup, comme "facultés", les dimensions cognitives et normatives de l'engagement subjectif. Et c'est précisément sur une critique de cette dissociation ontologique que s'est articulée la problématique dialectique de Hegel. L'ontologie dialectique hégélienne permet de penser en même temps l'appartenance a priori du sujet connaissant au monde-objet de sa connaissance, et la constitution existentielle du sujet comme "liberté", à laquelle correspond alors l'autonomisation de la méthode d'appropriation du monde objectif, ceci au cours d'une ontogénèse qui comprend aussi bien le procès de la constitution du sujet transcendantal que celui de la constitution empirique du monde extérieur objectif; aussi bien l'autogénèse de la "liberté" expressive et opératoire, que la "production" - au sens du *pro-ducere*: conférer la position ontologique de l'objet, de l'"être-devant" à ce qui n'était en soi que perdu en soi-même, sans position vis-à-vis de rien, in-ex-istant-, par cette liberté et pour elle, mais toujours déjà aussi devant elle, d'un univers phénoménal objectif.

78. Construites pragmatiquement (expressivement-cognitivement) par des sujets singuliers et accumulées par assimilation et transmission biologique ou culturelle dans leur "genre" qui possède pour eux valeur de norme.

monde extérieur à elle, mais que la réappropriation de cet "autre", sous la forme de la "satisfaction du besoin" ou de la "réalisation du désir", restait toujours encore assignée à cette liberté comme lieu objectif de sa réalisation effective, et donc comme garant de sa possibilité concrète⁷⁹.

La "méthode" est donc en même temps la reconnaissance réflexive (et du même coup "rétrospective") des médiations qui régissent constitutivement le rapport entre le sujet et le monde⁸⁰, et le développement constructif ou productif de ces médiations et de ce rapport à partir de cette position de retrait subjectif et de cet horizon d'exploration objective, exploration à laquelle la réflexivité peut conférer une valeur de systématicité une fois qu'elle est formellement mise en oeuvre, et qu'elle se prend elle-même pour objet, au second degré, pour se penser et se déployer en tant que telle stratégiquement, et alors de manière expressément cumulative. Ce développement ou ce déploiement "méthodique", réflexif et systématique, des médiations (des chemins) vers l'objet représente alors la continuation aussi bien du "dévoilement créateur" (*alétheia*) de ce monde objectif compris phénoménologiquement, que du procès d'autocréation du sujet compris comme "être générique".

Tout le "problème de la méthode" réside alors, on le comprend aisément, dans l'articulation ontologique de ces moments réflexif et constructif (exploratoire), dans le sens en particulier où le second ne saurait jamais être détaché entièrement du premier sans perdre toute attache ontologique et toute valeur épistémologique de chemin (de méthode) pouvant conduire à l'appropriation cognitive d'une réalité objective effectivement existante.

Pour comprendre la signification que posséderait un tel détachement du moment constructif relativement au moment réflexif, il faut commencer par prendre acte du fait qu'il est impossible de le réaliser vraiment dans le champ de la connaissance des objets sensibles ("matériels"), pour la raison même qu'ils sont toujours déjà par définition donnés empiriquement dans la sensibilité comme "phénomènes" (voir Kant). Mais il en va de même de l'appréhension du monde comme objet de la représentation symbolique (du langage commun), en tant que monde-objet signifiable. Dans ces deux cas, le seul problème qui peut se poser est celui du degré d'abstraction généralisante et d'universalisation formelle à laquelle peut se prêter, légitimement, cette double précompréhension ontologique du monde sensible et du monde significatif, et c'est justement relativement à ce degré

⁷⁹. Déjà chez Hegel, le "besoin" est compris comme présence en creux de l'objet dans le sujet.

⁸⁰ Médiations qui sont toujours déjà réalisées dans le rapport au monde effectif du sujet, dans sa reproduction qui est son mode même d'existence dans le monde et d'appartenance au monde, puisqu'elle représente sa constitution générique-historique en tant que sujet, tant au niveau biologique - sensori-moteur - que socio-culturel et socio-politique.

d'abstraction des catégories de la sensibilité et des catégories de la "raison signifiante" que les sciences modernes se sont particularisées vis-à-vis du sens commun et de la connaissance traditionnelle⁸¹.

Il ne nous resterait alors qu'une seule situation de connaissance où la dimension constructive de la méthode semblerait s'être entièrement autonomisée à l'égard de la dimension réflexive-interprétative: celle des "sciences formelles" comme les mathématiques et la logique. Mais même dans ces cas, il a été montré qu'il ne s'agit nullement de pure construction: les mathématiques restent - quoiqu'à un niveau de haute abstraction - enracinées dans les intuitions du temps et de l'espace, et la logique, de son côté, reste tributaire d'une abstraction analogue des dimensions subjectives de la normativité et de l'expressivité, où la constitution ontologique de la subjectivité se manifeste ultimement comme "nécessité de la libre affirmation de l'identité à soi-même", ou encore, comme "devoir être de la liberté en tant qu'identité". Mais nonobstant cet enracinement ontologique irréductible des "sciences formelles", il est intéressant de relever que c'est à elles seulement que peut s'appliquer sans aporie le mot d'ordre de la description pure et simple: en effet, de par le caractère (idéalement) purement constructif de leur développement, elles sont strictement auto-descriptives⁸².

⁸¹. Et c'est aussi en relation directe avec le degré de cette abstraction universalisante des présupposés subjectifs de la connaissance (eux-mêmes hérités de la fréquentation du monde commune au genre) que le chemin de la méthode, dans les sciences modernes de la nature, a fini par se présenter comme un chemin à sens unique qui va du sujet à l'objet, et dans le parcours duquel l'objet ne fait que répondre passivement aux sollicitations actives du sujet. C'est de là que nous vient le modèle d'une description pure et simple. Mais il en allait tout autrement dans les sociétés traditionnelles, où la concrétude particulière des syncrétismes socio-culturels établissait le sujet de la connaissance dans une position de dépendance réceptive vis-à-vis de toutes les particularités significatives correspondantes du monde objectif: alors le chemin de la connaissance paraissait aller d'abord, selon le modèle cognitif du dévoilement, du monde objectif vers le sujet, auquel revenait seulement la responsabilité de l'attention, de l'écoute, et enfin, de l'interprétation. Lorsque Marx écrivait que "les philosophes n'ont fait jusqu'à présent qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer", il ne se rendait sans doute pas encore compte de la portée que pourrait un jour prendre son mot d'ordre s'agissant non seulement du monde social et historique, mais aussi du monde "naturel" lui-même. C'est qu'il était encore bien trop imprégné de l'idée d'une inébranlable naturalité de ces conditions de reproduction qui régissent "naturellement" les procès de production, lesquels à leur tour régissent en dernière instance tout aussi "naturellement" l'ensemble des médiations cognitives, normatives et expressives à caractère "superstructurel". Mais ce à quoi nous assistons maintenant n'est pas tellement une "transformation du monde" qu'une "substitution de monde", dans laquelle ce monde naturel auquel Marx attachait encore ses certitudes ontologiques fondamentales est en voie d'être repoussé au-delà de l'horizon d'un univers phénoménal "objectif" entièrement produit par l'expansion autonomisée de ce même champ "superstructurel", lequel a perdu au profit de la capacité d'agir technique (le déploiement purement subjectif, "opérationnel", de la méthode) son triple attachement ontologique (cognitif, normatif et expressif) à la totalité.

⁸². Cf. à ce sujet un article déjà ancien de M. Serres, "La querelle des anciens et des modernes en mathématiques et en épistémologie", *Critique*, N^o. 198, nov. 1963. C'est l'occasion aussi de faire un rappel: les "néo-positivistes" eurent précisément conscience du problème débattu ici, et ils tentèrent seulement de le résoudre par un "coup de force", qui consistait à vouloir parvenir à une

À partir de cette première reconnaissance, nous pouvons donc déjà affirmer qu'il ne peut exister que des degrés dans l'autonomisation de la dimension constructive de la méthode, relativement à la dimension où celle-ci se donne plutôt comme l'appropriation réflexive-interprétative d'un chemin toujours déjà existant vers l'objet. Pour simplifier, j'appellerai "méthode au sens strict" le mouvement méthodique qui est tourné vers cette autonomisation relative du moment de la construction, et "méthode au sens large" celui qui est tourné au contraire vers l'appropriation réflexive et critique d'un rapport existant à un objet donné, c'est-à-dire vers la mise en lumière des médiations qui structurent et régissent constitutivement ce rapport même, ainsi que ses moments subjectif et objectif. Mais la relativité que ces deux orientations ont l'une à l'égard de l'autre n'empêche pas, alors, qu'on puisse et qu'il faille les comprendre, formellement, en opposition l'une avec l'autre.

Dans le cas de la "méthode au sens strict", c'est, si l'on peut dire, le sujet qui "construit le chemin" (certes dans le champ d'un rapport d'objet déjà donné, mais qui est réductible à son plus haut degré d'abstraction généralisante, comme c'est le cas, par exemple, avec les catégories synthétiques a priori de la sensibilité et les catégories de la raison pure chez Kant). Dans le champ de cette abstraction, le chemin de la connaissance objective peut alors de droit être entièrement résumé ou "décrit" par les opérations constructives dans lesquelles consiste son "parcours actuel", c'est-à-dire le cheminement explicite et méthodique - au sens étroit - d'un sujet singulier (mais a priori universalisé) vers l'objet; et ces opérations sont, de nouveau en droit sinon en fait, entièrement accessibles à une description purement positive et univoque, en autant que le sujet se contente de procéder selon des opérations formalisables, logiques ou mathématiques, puisque celles-ci sont alors, précisément, auto-descriptives. C'est de cette méthode au sens strict qu'il est question lorsqu'on parle de la méthode scientifique, et c'est son modèle qui hante

le projet de connaissance de la société (de l'humain-social-historique) lorsqu'on veut faire de cette connaissance une science⁸³.

Par contre, dans le cas de la "méthode au sens large", qui vise à connaître réflexivement les médiations réelles constitutives d'un rapport au monde déjà donné dans la singularité de sa structure, le rapport à l'objet est toujours déjà présent de manière non seulement synthétique, mais encore toujours aussi déjà concrète, particulière, historique, et il se dérobe par conséquent à toute possibilité d'analyse exhaustive, qui équivaldrait à son entière reconstruction, laquelle comprendrait alors également la reconstruction *ab origine* du sujet lui-même, organique et social, individuel et collectif, compris ontologiquement. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'on n'en est pas là, et que pour y arriver, il faudra attendre que l'on construise artificiellement et intégralement de véritables sujets connaissants⁸⁴. La part de l'intuition synthétique a priori, non seulement au sens d'une doctrine kantienne des catégories universelles a priori, mais dans un sens

reconstruction entière de la science positive sur le plan des sciences purement formelles, et donc tautologiques. La critique, définitive, de leur prétention, est venue bien sûr d'où il fallait d'emblée l'attendre: si l'on fait abstraction de toute interprétation synthétique (théorique) a priori, le concept même de fait empirique est vide de sens, et la prétendue réduction de la référence au "fait" à une référence à "un énoncé de fait" (Wittgenstein, début du *Tractatus*) est inopérante pour résoudre l'aporie, puisqu'elle ne fait que sceller son enfermement sur elle-même (Wittgenstein, fin du *Tractatus*). Voir K. Popper la-dessus (*La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973), ainsi que la première partie de mon ouvrage *Dialectique et Société*, Vol. I. *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal et Lausanne, 1986, not. p. 79-112). Or ce problème est resté exactement le même au plan épistémologique-cognitif: la référence maintenant faite au pragmatisme n'en modifie ni les termes, ni la solution, elle concourt seulement à le dissoudre dans sa dimension cognitive même, en le reformulant - mais il s'agit alors d'autre chose - sur un plan purement "technico-opérationnel".

⁸³. Je m'en tiens ici au concept moderne classique de la science, auquel se rattache le concept d'une "description pure et simple", et ne reviens pas sur la dégradation que ce modèle normatif est en train de subir dans les techno-sciences opérationnelles et pragmatiques contemporaines. De toute façon, l'idée même d'un chemin de vérité s'y est perdue, et il ne reste qu'une visée d'efficacité, de "prévisibilité relative des conséquences de l'action".

⁸⁴. Par-delà les quiproquo du concept de l'A.I. (*artificial intelligence*), un tel projet n'a véritablement pas de sens, puisque les critères mêmes de la subjectivité, de la sensibilité et de la connaissance resteraient aux mains des sujets naturels que nous sommes, et consisteraient ultimement dans la reconnaissance qu'ils accorderaient à des automates sortis de leurs mains. Avant de nous prendre nous-mêmes pour des machines dans une telle reconnaissance, contentons-nous donc pour le moment de faire passer - à une extrémité - le seuil du langage vers les singes ou aux chiens que nous n'avons pas créés et - à l'autre extrémité du même problème ou du même projet - de faire passer le seuil de la vie aux molécules "organiques", ce qui d'emblée paraît plus difficile (et encore faudra-t-il que ces créatures ou créations humaines, pour se maintenir dans l'ordre de la vie et de la subjectivité qui leur auraient été données de l'extérieur, construisent elles-mêmes leur expérience du monde, et il n'y a pas de raison que cela ne prenne pas le temps que cela a déjà pris la première fois!). Car toutes les "mutations" que nous pourrions produire dans le "règne du vivant" et dans celui de la culture appartiendraient encore à cette unité synthétique a priori ir-recomposable parce que toute décomposition n'équivaut à rien d'autre qu'à la mort. La question reste donc simple et brutale: celle de créer la vie, de "donner la vie" à l'inorganique.

qui devrait alors être élargi au champ entier des médiations signifiantes concrètes et spécifiques qui structurent l'activité humaine réelle comprise dans toutes ses particularités sociales, locales et historiques, y est non seulement déterminante et irréductible mais encore non universalisable et donc non analysable formellement. Et dès lors y est irréductible aussi, non pas tant la part de l'interprétation en général (puisque celle-ci, unifiée alors, préside également au déploiement de la méthode au sens strict des sciences de la nature, à ceci près qu'elle y est posée comme "évidente et universelle", et qu'elle devient dès lors indifférente aux diverses activités et objets particuliers de connaissance puisqu'elle est posée comme égale à elle-même chez tous les sujets connaissant, en toutes leurs recherches, vis-à-vis de tous les objets), mais la part de la recherche herméneutique d'une vérité proprement interprétative. Or une telle vérité interprétative ne saurait plus ici, par définition, être posée a priori comme universelle: elle dépend directement du mode particulier du rapport que le sujet connaissant entretient a priori avec l'objet de la connaissance; elle devient de droit et non seulement de fait, multiple et indéfinie, inépuisable en sa progression, son approfondissement, et les stratégies de son extension intersubjective. La tradition des humanités est ici pleine d'exemples: les "techniques" de l'herméneutique juridique et judiciaire ne sont pas celles de l'herméneutique esthétique, ni celles de l'herméneutique éthico-politique, ou encore de l'herméneutique historique ou sociologique. Aucune de ces techniques ne peut se comprendre ou se pratiquer en dehors d'une tradition disciplinaire, professionnelle, culturelle, qui la soutient, l'oriente en finalité, l'encadre par des normes de savoir-faire, la nourrit de concepts toujours "ésotériques" et d'exemples "paradigmatiques" qui ne tiennent jamais lieu de "lois". Et dans tout cela, qui fait si largement référence à l'"autorité d'une tradition", il n'y a pourtant rien d'arbitraire, si l'on entend par là l'arbitraire associé à une autonomie subjective purement individuelle, puisque les "méthodes d'interprétation" font partie de la vie sociale effective et de ses conditions de reproduction.

On peut maintenant résumer en quoi consiste en même temps l'articulation et l'opposition des deux concepts de la "méthode" qui viennent d'être distingués analytiquement, mais qui se sont aussi trouvés séparés concrètement, socialement et historiquement avant de l'être épistémologiquement, l'un désignant la dimension constructive du cheminement vers la vérité de l'objet, l'autre sa dimension réflexive-interprétative, et précisément critique au sens kantien. Le premier concept comporte dans son principe la mise en oeuvre de l'autonomie constructive du sujet de la connaissance, et rien ne vient alors limiter en droit l'emprise de la méthode sur le procès d'appropriation cognitive de l'objet, si ce n'est l'idée même de la pré-existence de ce sujet et de l'existence également autonome de cet objet (autonomie existentielle représentée alors justement par le concept uniformisé d'"être" qui le soutient). Cette idée d'"être" (comme mode d'être commun de tous les étants) n'est pas sans fondement: vers elle converge un

procès d'abstraction universalisante de toutes les "facultés" subjectives, sensibles et symboliques, mises en oeuvre dans la connaissance. Et derrière la possibilité d'une telle abstraction universalisante se tient à son tour l'unité organique, générique, des êtres humains, leur communauté immédiate à l'intérieur d'un genre biologique lui-même lié à l'ensemble du développement de la vie sur terre. En ce sens, le monde objectif sur lequel débouche la mise en oeuvre de la méthode au sens strict est bien réel, mais la réalité qu'il possède est celle d'un monde qui correspond au plus petit dénominateur commun de tous les a priori subjectifs engagés dans le rapport d'objectivation et la recherche de la vérité. À ce plus petit dénominateur commun correspondent alors précisément les concepts de réalité empirique ou de matière, réalité posée non seulement comme insignifiante en elle-même (répudiation de l'animisme), mais encore comme insignifiante pour nous a priori et seulement signifiable par nous a posteriori (répudiation de toute la dimension culturelle-historique engagée dans la compréhension phénoménologique du monde).

Il en va exactement de manière inverse s'agissant de la méthode au sens large, puisqu'au contraire l'objet de son attitude réflexive-interprétative est l'expérience effective que le sujet concret fait du monde, expérience comprise dans la multitude de ses formes, la contingence organique, culturelle et historique de ses variantes, etc., telles qu'elles sont données au sujet comme expression de son mode d'être effectif dans le monde et comme constitution phénoménale⁸⁵ effective du monde pour lui, en tant qu'il s'agit justement de son monde⁸⁶. Ici règne sur la

85. C'est à cela que correspond maintenant pour nous le concept d'une approche phénoménologique, comme phénoménologie interprétative de la différence, de la spécificité, de la particularité, de la contingence, et non, comme chez Kant, comme phénoménologie déductive de l'identité, de l'universalité, de la nécessité. Voir plus haut.

86. C'est le lieu peut-être de clarifier une ambiguïté concernant la compréhension "phénoménologique" du monde, et les "méthodes" qui lui correspondraient. Si l'on met de côté le réalisme naïf, dogmatique et substantialiste qui préside toujours encore au positivisme (mais non au néo-positivisme) scientifique ordinaire, toute la compréhension ontologique et épistémologique de la réalité objective et de sa connaissance depuis Kant est phénoménale sinon phénoménologique. C'est à l'intérieur de cette compréhension phénoménale que réside donc la distinction déterminante à laquelle je me réfère ici et qui oppose la réduction du fondement subjectif de la constitution phénoménale du monde objectif à ses dimensions les plus abstraites et par là universalisables, à la prise en compte réflexive de toute sa richesse concrète. Alors s'opposent aussi le monde phénoménal purement empirique des sciences de la nature, et le monde "eidétique" concret des approches phénoménologiques orientées aussi bien vers l'appropriation réflexive du monde naturel que humain, social et historique. Mais dans un cas comme dans l'autre s'ouvre une nouvelle carrière pour un positivisme phénoménologiquement renouvelé, dans la mesure où l'attitude substantialiste-naturaliste -ou réaliste- ou au contraire formaliste-nominaliste peut être désormais reproduite, non plus directement au niveau de la compréhension de l'objet de la connaissance, mais à celui de la compréhension de ses médiations. C'est dans ce sens que les sciences de la nature, en raison même de la conception universaliste de la nature qu'elles impliquent, restent positivistes par définition, comme l'est toute prétention à une "description pure et simple" de la réalité objective dans le champ des sciences sociales, puisque d'un côté, on postule l'universalité immédiate de la

méthode non la description (celle-ci est toujours déjà faite, toujours déjà comprise dans la représentation sensible ou la signification conceptuelle sous le mode desquelles le monde est donné), mais l'interprétation herméneutique⁸⁷.

2. Il me reste à montrer maintenant comment et pourquoi les sciences de la nature et les sciences humaines ne peuvent se définir que par une orientation symétrique inverse relativement aux deux modalités de la méthode, c'est-à-dire de l'appropriation de l'objet, qui viennent d'être présentées. Les sciences de la nature sont expressément et systématiquement tournées vers l'appropriation de la nature selon des schémas méthodologiques constructifs - ceci bien sûr à partir d'une base subjective a priori, intuitive et rationnelle, qu'elles posent au terme d'une grande abstraction généralisante comme stable et universelle, et à laquelle, du même coup, elles peuvent en quelque sorte ensuite tourner le dos tout en fondant sur elle leur prétention à l'objectivité. Du même coup, leur objet se trouve lui aussi défini de manière universaliste, par abstraction de tous ses aspects ou moments phénoménologiques particularistes⁸⁸, et en particulier de ceux qui

médiation constitutive du monde empirico-matériel, et de l'autre l'univocité significative au moins virtuelle des médiations de la pratique humaine, sociale et historique. Parler d'une description pure et simple à caractère non positiviste n'a pas de sens, à moins qu'elle ne se réfère à une forme ancienne du positivisme qui se trouve de toute manière dépassée par toute la philosophie depuis au moins deux siècles. (voir à ce sujet, par exemple, W. Stegmüller, *Hauptströmungen der modernen Philosophie*, Stuttgart, Kröner Verlag, 2 vol., 1978 et 1979, 730 et 815p.).

⁸⁷. Cette interprétation phénoménologique-herméneutique doit alors mouler sa méthode (au sens large) sur le mode d'être ou de constitution effectif de son objet, l'activité significative. Or toute signification est "discrimination signifiante" à caractère différentiel. L'analyse réflexive du sens objectif cherche donc à recomposer expressément les articulations signifiantes implicites de la pratique, réalisées dans les médiations effectives de celle-ci. Il s'agit là de la méthode typologique, laquelle toutefois n'est plus entendue au sens wébérien de la simple instrumentalité cognitive des constructions typologiques produites arbitrairement par le chercheur, mais au sens réaliste d'une mise en lumière des articulations qui structurent réellement-concrètement les médiations de l'activité sociale concrète. Or ces articulations ont toutes été produites historiquement dans les procès non seulement techniques mais le plus souvent agonistiques de différenciation des pratiques sociales et de leurs finalités. C'est ainsi qu'on peut étudier la genèse des rapports de classes dans une société d'ordres sociaux, la genèse de la propriété dans une société où le rapport aux biens était régi par la possession, l'émergence de la catégorie sociale de la "jeunesse" dans le contexte de la transformation moderne des procès de socialisation, et ainsi de même pour l'ensemble des catégories sociales qui structurent et orientent significativement ou politiquement l'action, des plus générales (dans une société donnée) aux plus particulières, des plus "grosses" aux plus "infimes". Toutes les catégories sociales concrètes, tous les concepts du langage, toutes les institutions sont déjà des "types", qui se prêtent en principe à une analyse génétique qui doit alors toujours prendre en compte la totalité à la structuration significative (ou politique) de laquelle ils concourent. Mais je n'élaborerai pas ici sur cette alternative méthodologique correspondant à la "méthode au sens large" qu'est l'interprétation faite systématiquement, et qui me paraît être la "voie royale" des sciences humaines: il suffisait d'en indiquer la possibilité et l'orientation.

⁸⁸. On ne peut pas éviter de reconnaître ici la justesse terminologique de l'opposition établie par Rickert, Windelband, Dilthey, etc., entre les démarches "nomothétique" et "idiographique".

correspondent aux dimensions normative et expressive impliquées dans son objectivation sociale-historique toujours contingente (aspect que la physique aristotélicienne associait encore immédiatement à la visée "cognitive" dans sa compréhension de la réalité naturelle, et que la cosmologie de la Renaissance mettait encore si fortement en valeur dans sa conception ontologique du monde⁸⁹).

La situation des sciences humaines est symétrique inverse en autant que celles-ci cherchent à connaître réflexivement la signification immanente de l'action humaine, de la société et de l'histoire, ainsi que par extension aussi bien que par inclusion, les modalités phénoménologiques particulières de l'appropriation socio-culturelle du monde compris concrètement comme "monde de la vie" et non comme "nature" purement matérielle⁹⁰. Dans la mesure où leur objet est le sens même de l'action, elles se trouvent irrémédiablement renvoyées vers la particularité toujours synthétique et les hiérarchies objectives toujours concrètes des médiations qui la structurent significativement, normativement et expressivement. Ici, aucune "interprétation" a priori uniformisable ne saurait présider à la possibilité d'une description sémantiquement univoque et universelle. Tout projet de connaissance objective de la réalité humaine, sociale, historique nait au coeur de son objet, il s'y présente comme une interprétation immanente qui en affronte d'autres sur le même terrain objectif et concret, sur le même plan épistémique indissociablement cognitif, normatif et esthétique⁹¹. L'opposition

⁸⁹. Je pense aux concepts d'harmonie, de correspondance et d'affinité, de microcosme et de macrocosme, qui appréhendaient si bien la réalité de la nature comprise, non seulement comme "matière physique indifférente", mais comme "monde de la vie" auquel nous appartenons et qui nous contient, cette réalité de la nature proche et essentielle parmi toutes qu'est pour nous ce que nous appelons maintenant la "biosphère", et dont la complexité singulière se révèle être, dans une perspective développementale de l'être, sans doute ontologiquement parlant plus lourde de réalité que les gigantesques masses dispersées dans les "espaces infinis". Choix de méthode, choix d'objet, choix de réalité, choix de la hiérarchie de l'être. Rapport non seulement "cognitif", mais "normatif" et "esthétique" à l'être qui se révèle être, de par la solidarité qu'il implique entre le sujet humain et le monde objet et leur englobement réciproque, plus "vrai" existentiellement parlant (aussi bien du point de vue de l'accomplissement individuel que de la survie collective) que la plate réduction de l'univers objectif entier dans les paramètres de la pure empiricité, qui seule se prête à la "description pure et simple", univoque.

⁹⁰. Plus précisément, la "nature" au sens de la science n'est alors qu'une figure particulière, abstraite, du "monde de la vie". Elle ne l'englobe pas, elle est englobée par lui.

⁹¹. Une telle affirmation vaut également pour les sociétés qui dissocient systématiquement les "intérêts de connaissance" en séparant par exemple institutionnellement la science (moment cognitif), le droit et la morale (moment normatif), l'art et la recherche communicationnelle de l'identité (moment expressif), car cette dissociation même possède alors une signification ontologique sur ces trois plans, et l'unité de la "connaissance", ou bien doit se trouver rétablie à un autre niveau (celui de l'individu existentiel, par exemple, ou encore celui de l'intégration politique des institutions, remplaçant celle de la culture commune), ou bien elle se trouve perdue (ce qui témoignerait alors d'une transformation ontologique objective de la réalité humaine elle-même, et non pas seulement d'un simple "choix épistémologique" purement subjectif).

avec les sciences de la nature peut alors être formulée de manière précise: là où celles-ci procèdent à partir d'une interprétation (d'un mode d'objectivation) qui inscrit a priori toutes les significations objectives virtuelles de leur champ objectif sur un même plan dans lequel les discriminations significatives sont constructivement rendues isomorphes avec les opérations pratiques de la recherche et de la description empirique, les sciences humaines doivent au contraire faire front à la multiplicité (a priori) indéfinie des significations c'est-à-dire des systèmes de référence et des procès d'auto-interprétation immanents à leur objet; ce qui veut dire que leur méthode consiste à se frayer interprétativement un chemin parmi toutes les interprétations déjà existantes qui constituent la réalité même qu'elles veulent connaître; et seule alors leur position et leur capacité critico-réflexive peut assurer à leur propre cheminement interprétatif une quelconque supériorité sur tous les autres quant à la prétention à l'objectivité cognitive (et on pourrait ajouter tout de suite: également quant à la prétention à la validité normative et à l'authenticité expressive). Le problème prend alors la forme suivante: en quoi consistent ou sur quoi reposent cette position et cette compétence critico-réflexive?

Il faudrait commencer par reconnaître qu'il n'y a rien de valable à dire en quelques lignes s'agissant de cette méthode critico-interprétative, sinon qu'elle appartient toujours déjà et toujours encore à la vie sociale et historique, culturelle et politique qui est en même temps son milieu et son objet: elle n'est jamais qu'un moment d'accroissement de la réflexivité inhérente à la vie humaine, sociale et historique. Sa seule prétention peut donc consister à être plus "pertinente", plus "justifiable" argumentativement, significativement plus "riche" et plus "précise", plus "large" de vision, mieux "informée" factuellement, plus "compétente" pratiquement, mais tout cela ne veut finalement rien dire de précis: son seul critère en fin de compte, c'est que de la multiplicité des objets significatifs particuliers qu'elle étudie pour les connaître et de la multiplicité des problèmes qu'elle reconnaît pour les comprendre, elle puisse faire sens dans les synthèses interprétatives qu'elle propose. Et c'est pourquoi, de par sa méthode même, elle ne s'oppose pas à l'"ignorance", mais seulement au caractère étroit de la connaissance "spontanée", au caractère monologique (ou monomaniaque) de la vérité du prophète, au caractère autoritaire de la vérité du prêtre, au caractère spéculatif de la vérité du philosophe, au caractère énigmatique de la vérité du "maître", au caractère irréfléchi de la vérité de la tradition, au caractère irresponsable de la vérité du démagogue, au caractère insignifiant de la vérité du "fait" (et on pourrait continuer bien longtemps ce décompte des diverses limitations obsessionnelles et dogmatiques de l'intelligence, sans jamais parvenir à définir positivement ce qu'est l'intelligence elle-même comprise comme connaissance - *intelligere* - effective de l'ordre signifiant, et pas seulement comme capacité subjective plus ou moins mesurable). L'intelligence des réalités signifiantes (intellectuelles, morales ou "spirituelles") n'a rien de propre pour

l'assurer en son fond⁹², son fond est le même que celui qui soutient l'interprétation commune; elle est ouverture de l'intelligence par volonté de connaissance, ouverture de l'action par reconnaissance des conditions et par compréhension des fins, elle est élargissement de l'horizon du désir par désir d'espace, désir d'objet plus "vrai" et plus "grand", plus "réel", elle est l'agrandissement de l'identité par l'inquiétude envers et pour l'altérité, et elle est aussi, toujours encore et plus que jamais, manière de survivre par-delà la mort, contenu de la mémoire et forme de la prévoyance: elle est l'ouverture réfléchissante de l'humain, de la société et de l'histoire sur eux-mêmes, simple mode pour "cela" d'être subjectivement ce qu'il est déjà en n'ayant d'autre justification qu'en lui-même, en son extension, en son mouvement vers une perfection. Toute vie humaine, toute action humaine est dans le sens, ou erre dans son défaut; toute vie humaine, toute action humaine existe dans les médiations signifiantes comme le corps organique vit dans l'air et dans l'attraction qui l'attache au sol, et comme le poisson vit dans l'eau. Mais leur évidence, leur certitude respective n'est pas la même: il n'y a de signification qu'incertaine et qu'interprétée, et si l'interprétation n'a d'autre limite inférieure que l'absence de sens, l'inhumain, il ne lui est assigné par nature ou de droit aucune limite supérieure, et aucun seuil intermédiaire ne la divise irrémédiablement vis-à-vis d'elle-même. La méthode de l'interprétation n'est pas le parcours d'un chemin tracé, elle est la recherche et l'invention de tous les chemins de l'élargissement du sens.

Et la recherche de l'agrandissement du sens, si elle veut justement prendre sens, comporte aussi sa discipline, l'apprentissage d'un savoir-faire interprétatif commun, car il n'y a de sens que le sens partagé, le "sens commun". Tel est le sens des disciplines dans lesquelles se sont divisées les sciences humaines: des manières disciplinées et par là cumulatives de se partager l'objet d'interprétation, dont les sens particuliers peuvent faire sens commun parce que les résultats de leurs interprétations particulières, à travers leur continuelle confrontation théorique et pratique, pédagogique et professionnelle dans la société, se synthétisent dans une interprétation plus large. Des disciplines qui suivent, avec la diligence d'un intérêt collectif et la compétence d'un métier, les questions de sens là où elles se posent, de leur naissance jusqu'à leur mort, comme problèmes de sens, comme manque, déficit ou défaut de sens. Il n'y a pas à distinguer fondamentalement, mais seulement historiquement et socialement, l'exigence et la

⁹². La vérité de la connaissance a mis successivement en son fond l'évidence ontologique substantielle de l'objet lui-même (aletheia), puis l'évidence du sujet à lui-même compris en son universalité (cogito), puis enfin l'évidence de la médiation symbolique qui les unissait (*semiosis, communicatio*) (cf. K.O. Apel, *loc. cit.*). Mais il n'y a peut-être aucune évidence pour fonder l'être, aucun fond pour assurer la connaissance de l'être, que leur commun déploiement dans l'incertitude: être ou ne pas être (ou bien être plus ou être moins) est toujours le seul enjeu, et c'est en fin de compte dans ce seul enjeu que se battent aussi les sciences humaines.

compétence de justification interprétative de l'action qui se manifestent et se produisent dans l'herméneutique théologique, dans l'interprétation juridique et judiciaire, dans la connaissance philosophique, historique, politique, économique et sociologique, et les mille activités d'interprétation de la vie quotidienne: mais il y a leur hiérarchie dans la structuration même de la vie sociale. Il n'y a pas de méthode commune hormi les disciplines communément construites dans la recherche d'une commune compréhension de l'objet, tel qu'il est compris au carrefour des problèmes communs et de l'interdépendance des actions qu'orientent le sens. Car il y a effectivement des problèmes communs à tous les contextes problématiques, il y a effectivement dans les médiations de l'action humaine une hiérarchisation du particulier et du général, du circonstanciel et du structurel, du momentané et de l'historique, parce que tout cela fait déjà partie, concrètement, de l'intégration de la société et de ses procès de transformation dans les médiations significatives objectives qui régissent l'action. Et c'est pourquoi il y a toujours la place pour la recherche d'une vue d'ensemble réflexive, d'une vision plus large que tous les points de vue particuliers, d'un regard plus attentif que toutes les visions distraites, d'une compréhension interprétative plus profonde que tous les aperçus superficiels: il y a place pour une volonté de connaissance que ne satisfait aucun engagement cognitif à valeur immédiatement actuelle, locale et pratique; pour un projet de connaissance dont la méthode cognitive consiste seulement dans l'élargissement conjoint et systématique des méthodes interprétatives inhérentes aux pratiques sociales particulières, et à l'intégration conceptuelle (elle aussi toujours interprétative plutôt que descriptive⁹³), de leurs champs objectifs, c'est-à-dire de leurs domaines respectifs de problèmes. Mais il ne peut y avoir, surplombant les expériences et les compétences interprétatives "locales", un langage d'interprétation univoque et universel, qui pourrait, sans se substituer lui-même réductivement à tous les langages sociaux spécialisés de description interprétative et à leur intégration toujours déjà donnée synthétiquement dans le langage commun (la langue de culture commune, avec les hiérarchies de compétence qu'elle comporte), produire un plan univoque de description de toutes les activités significatives, ou encore,

93. Dans leur mode d'existence même, les pratiques sociales sont en effet elles aussi, comme la pratique particulière qu'est la pratique scientifique, autodescriptives en ce qui concerne le mode de constitution-appropriation de leur objet. La seule différence tient dans le degré d'universalité inhérent aux différentes modalités d'autodescription. Encore une fois, l'interprétation de la signification ne peut être subordonnée à la description que lorsqu'elle est déjà a priori comprise en elle comme évidente, uniforme et universelle, hypothèse que prétend seule, avec le sens commun non critique, réaliser l'autodéfinition que la science moderne donne normativement d'elle-même, et qui est en même temps autointerprétative et autodescriptive. À part les a priori synthétiques de la sensibilité et de la raison, tout y est donc - idéalement - tautologique. Mais il en va de même de toute culture comprise dans son ensemble, à cette différence près, comme je l'ai dit, que la tautologie que vise à réaliser une culture dans son procès même de reproduction n'est pas formalisable, et qu'elle reste donc indéfiniment problématique aussi bien pour elle-même et ses "membres" que pour tout "observateur-interprète" extérieur.

car cela revient finalement au même, prétendre unifier l'ensemble des procédures d'auto-description interprétative mises en oeuvre dans les différents domaines ou moments autonomisés de la vie sociale, comme voudrait par exemple le faire l'ethnométhodologie⁹⁴.

Encore une fois: s'il existait effectivement dans la réalité humaine, sociale et historique, une seule langue de culture, et si celle-ci régissait la totalité des pratiques en l'absence de toute autre forme de médiation (par exemple politique), ce langage de description interprétative serait en son degré d'univocité identique aux mathématiques ou à tout autre langage formellement construit. Tout énoncé signifiant coïnciderait alors avec une description pure et simple de la signification, et on pourrait toujours décrire celle-ci en décrivant la forme des énoncés, quitte à y ajouter - mais ce serait alors au fond redondant puisqu'il ne s'agirait que d'énoncer explicitement, toujours dans le même langage, ce qui y était déjà dit implicitement - la description des "contextes" de ces énoncés (en effet, la description de la variété de tous ces contextes serait déjà comprise de manière univoque dans cette langue commune); alors la prétention méthodologique serait justifiée par la disparition de son objet même: l'existence d'un problème immanent de sens et d'interprétation. La méthode s'applique aux abeilles, ou aux gènes, dès lors qu'on leur applique aussi le concept du langage. *But that's all.*

Ce qu'on appelle spécifiquement "décrire" (plutôt que "dire", "raconter", "désigner", "nommer", "spécifier", "expliquer", "justifier"), c'est toujours passer d'un système signifiant à un autre: passer plus précisément d'un système signifiant dont les références interprétatives sont "particulières" à un autre dont les références interprétatives sont communes ou du moins susceptibles d'être plus facilement mises en commun, au moins par hypothèse⁹⁵. Alors, la certitude

94. La référence faite à la "vie quotidienne" possède ainsi un double sens, ontologique et épistémologique. Ontologiquement, elle veut unifier l'objet en rabattant sur un même plan d'interprétation pragmatique des rapports contextuels et inter-individuels toutes les superstructures qui assurent en même temps la médiation significative des pratiques sociales particulières et celle de la reproduction d'ensemble de la société. Épistémologiquement, elle y découvre la possibilité d'une unification "méthodologique" de toutes les modalités de description interprétative auxquelles recourent les acteurs en situation d'interaction effective. Mais cette justification épistémologique s'effondre en même temps que le postulat ontologique sur lequel elle s'appuie (voir les points 1 et 2 ci-dessus, et la critique du pragmatisme esquissée au point 3).

95. Ainsi cherche-t-on, dans l'herméneutique associée aux échanges significatifs de la vie quotidienne, soit entre membres d'une même culture, soit dans les tentatives de traduction entre "étrangers", à se référer aux sphères d'expérience significative auxquelles un plus haut degré d'univocité a priori peut être raisonnablement imputé: désignation gestuelle de la spatialité proche, rapports élémentaires de parenté, fonctions organiques primaires, formes concrètes de la division du travail impliquées par l'usage des mêmes objets, etc. Sans de telles présuppositions quant à l'existence "naturelle" de champs communs où le symbolique aurait significativement valeur autodescriptive, parce qu'on pourrait a priori lui conférer une valeur sémantique univoque qui se résumerait à une fonction de désignation, aucun dialogue ne serait possible.

significative inhérente à une telle communauté de langage équivaut à celle que produit un langage construit en commun, ou du moins un langage dont les principes de construction ont été appris et compris en commun, de telle façon que tous les interlocuteurs peuvent idéalement le reconstruire identiquement. Mais il faut encore que dans ce passage d'un langage "particulier" à un langage commun (voire universel) les langages en question possèdent a priori quelque racine commune, de telle façon qu'il y ait aussi a priori quelque chose d'identique dans l'objet signifié par l'un et décrit par l'autre. C'est précisément ce problème que Kant a résolu pour les sciences de la nature, et pour lequel toute solution analogue est par principe interdite aux sciences humaines, puisque là il ne s'agit pas de passer de la signification qu'une réalité en elle-même insignifiante possède dans un langage particulier, à celle qu'elle possède dans un langage plus général (généralisé, universalisé), mais au contraire directement d'une signification dans une autre, dans le respect de la valeur phénoménologique (culturelle, historique) propre à chacune. Il n'y a à ce problème aucune issue dans une "description" réciproque, ni dans une "description" formellement commune des "mêmes" objets signifiés, puisque par définition ces langages ne sont pas formellement construits, et que leurs objets signifiés ne sont pas les mêmes a priori. Il faut alors interpréter, saisir la différence des significations dans la confrontation des descriptions portant sur des objets "analogues" d'expérience, à travers une sorte de mise en superposition d'objets "autrement conçus" sur des champs d'expérience objective identiquement déterminés chez une même personne, à laquelle revient en fin de compte la responsabilité de la synthèse critique, conjonctive ou disjonctive, du sens. Ce moment de synthèse critique qui s'opère dans l'expérience d'une personne singulière "bilingue", ou dans celle d'une expérience collective "pluriculturelle", est indépassable dans l'interprétation qui se présente et se produit comme une traduction. C'est seulement parce qu'elle "fonctionne" par ajustements de sens dans la médiation des actions significatives d'une même personne ou d'une même collectivité sociale (ou encore dans la représentation imaginaire d'une telle médiation de pratiques effectives⁹⁶), que toute "traduction" n'est pas simplement une "trahison" et qu'elle n'est jamais non plus une simple duplication, une copie, un "clone" de l'original. Avoir une méthode de description pure et simple, ce serait être en mesure de court-circuiter en même temps le moment de la particularité des synthèses signifiantes, à caractère toujours historique, déjà données dans les langues de culture, et cette capacité de resynthétiser (ou "trans-synthétiser") imaginativement les synthèses réelles, capacité que possède tout individu du moment qu'il intervient réflexivement dans la traduction des

96. C'est bien sûr ce que font les auteurs d'"oeuvres de fiction", mais ce que je veux dire ici, c'est que le mode de la production du sens par les sciences humaines (histoire, sociologie, etc) ne diffère pas fondamentalement de celui du conteur ou du romancier: l'intention de vérité diffère (ce qui a eu lieu n'est pas ce qui pourrait avoir eu lieu, etc), mais non les moyens formels de la "vérité significative" ou "descriptive". Il faudrait se référer ici à l'oeuvre de P. Ricoeur, en particulier à *Temps et Récit*.

significations d'un système signifiant dans d'autres, que ce soit dans le cours de sa vie pratique ou dans l'exercice de son besoin imaginatif de compréhension.

Toute cette "critique de la méthode", qui n'est qu'ébauchée ici, se prête heureusement à être résumée d'une manière simple, dans laquelle elle trouve elle aussi un référent concret sur lequel s'appuyer: la prétention à la scientificité des sciences sociales, à caractère strictement cognitif, a été formulée à l'encontre de la prétention des humanités à une capacité disciplinée de formation (*Paideia*, *Bildung*) en même temps et indissociablement cognitive, normative et esthétique. Or la prétention scientifique, cognitiviste, se révèle être illusoire, et le mieux qu'on puisse faire avec elle, c'est de la recomprendre elle-même, dans la perspective heuristique et pédagogique des humanités, comme un moment particulier dans la transformation historique moderne du mode d'autoconstitution réflexive de la société elle-même. En d'autres mots, il faut lui ôter sa prétention universelle à dire le sens pour être en position d'en découvrir le sens propre et particulier⁹⁷. C'est ce que je vais tenter de faire rapidement dans les deux derniers points de ce paragraphe, qui correspondront symétriquement aux deux premiers.

3. Il s'agit ici de s'interroger sur la place de la méthode au sens strict dans les sciences humaines, c'est-à-dire sur le statut cognitif des méthodes de description formelles auxquelles effectivement toutes les sciences sociales ont recours dans leurs stratégies d'appropriation cognitive de la réalité objective. Il me semble qu'ici la réponse doit être double: ou bien il s'agit - relativement à la dimension significative immanente à l'objet - de méthodes d'interprétation ésotériques, et dont l'application a pour effet de transformer la nature et le sens mêmes de l'objet, c'est-à-dire de faire d'un objet, disons "social", un autre objet, disons "sociologique", dont la description ne répond plus alors aux conditions de la connaissance compréhensive; cette question n'a donc pas à être examinée ici puisque toute ma démarche critique veut se situer d'emblée au-delà d'une critique du positivisme; ou bien ces méthodes restent entièrement subordonnées à la problématique de l'interprétation, à laquelle elles ne se substituent d'aucune manière au niveau du procès de construction de l'objet significatif. Elles n'ont pas comme telles valeur conceptuelle, et leur seul lieu d'impact dans le procès de la connaissance est ce qu'on peut appeler la "copule existentielle" qu'implique tout énoncé de vérité. Ainsi, par exemple, l'historien ne se contentera pas d'ouï-dire mais mettra en oeuvre des procédures méthodiques de vérification des faits dont il allègue la véracité factuelle pour pouvoir ensuite les interpréter⁹⁸.

⁹⁷. Du point de vue des sciences sociales, cela équivaut bien sûr à une castration, dans la mesure où elles sont indissociables de la volonté d'"énoncer la loi" et de conférer à cette loi un caractère indiscutable: celui précisément de la science.

⁹⁸. Il me semble clair, à cet égard, que les méthodes ne peuvent avoir que la même portée en histoire et en sociologie, même si le "matériel" sur lequel elles portent peut être bien différent, pour de simples raisons d'accessibilité pratique.

C'est donc au niveau épistémologique des conditions formelles de la vérité qu'interviennent les méthodes descriptives des sciences sociales, et non au niveau de l'appréhension de la signification, et, au contraire des sciences naturelles, ces deux niveaux restent en elles irréductibles l'un à l'autre. Disons, pour employer le langage même de la méthode, que si les "variables" sont des concepts (qui sont interprétés dans la théorie, et peuvent sous cette condition servir d'interprétants relativement à la réalité objective) et que les "indicateurs" sont des indices empiriques justifiant l'utilisation conceptuelle de ces variables dans des énoncés assertoriques ou existentiels, jamais on ne pourra dire - comme le faisait l'opérationnalisme et comme cela est vrai en physique une fois que l'on a admis l'universalité des conditions a priori de la connaissance de la réalité matérielle - que les variables sont ce que les indicateurs mesurent ou décrivent. Tout ce que l'on peut dire épistémologiquement de ces méthodes, c'est qu'elles ressortissent d'une transformation historique des exigences posées à la prétention de véracité impliquée dans tous les jugements cognitifs, une fois que ces jugements ont été séparés des jugements normatifs et des jugements esthétiques, et que la dimension de sens impliquée dans les pratiques humaines a elle aussi été décomposée en ses moments constitutifs - et par là déjà dénaturée. Car en réalité, la dimension significative (et signifiante) d'une pratique humaine ne peut jamais se résumer à ce qui est désormais compris comme sa vérité cognitive: elle possède toujours encore une "valeur" qui transcende sa "réalité" ou sa "réalisation" purement actuelle, empiriquement-cognitivement constatable. Cette "valeur", normative et expressive, tient à ce que toute réalité participe du "monde" et donc qu'elle "compte" dans le monde, du moins du point de vue de toute culture humaine qui elle aussi "habite" le monde. Dès lors, les "méthodes descriptives formelles" ne produisent que des "factualités" qui restent elles-mêmes des objets d'interprétation, elles ne sont que des modalités, épistémologiquement reconnues, d'assertion de faits; certes ces modalités appartiennent à ce qu'on pourrait appeler une "culture scientifique" qui possède en tant que telle, socialement et historiquement, une profonde signification si on la compare à ses diverses alternatives, elles aussi sociales et historiques, comme les "cultures de la narration" ou celles de l'autorité instituante du "pouvoir". Mais tout cela reste sur le même plan, épistémologiquement parlant. Il y a des sociétés où "j'ai vu" vaut comme preuve, d'autres où "c'est écrit" ou bien "je veux" vaut comme preuve, d'autres enfin où "j'ai mesuré" vaut comme preuve d'existence. Mais tout cela ne concerne pas la nature de "ce qui" fait l'objet même de l'assertion existentielle: la signification même du concept objectif.

4. Cette résolution épistémologique du problème de la méthode au sens strict est cependant insuffisante, car elle cache ou repousse le problème qui est effectivement en cause depuis le début de cette discussion, et qui est de nature ontologique et existentielle. Les sciences sociales, avec leurs méthodes, ne sont pas

en dehors de la réalité significative qu'elle prétendent connaître (décrire, interpréter), elles représentent un mode historique de compréhension de soi de la société, de l'action, de l'historicité⁹⁹. Et ce mode d'autocompréhension est toujours aussi dialectiquement et dynamiquement un mode d'autoproduction. Dans la vie sociale significativement médiatisée, une interprétation ou une description prennent valeur de vérité lorsqu'elles prennent aussi valeur de norme et valeur d'affirmation et de reconnaissance de l'identité. Les sociétés traditionnelles étaient constituées par la référence de toutes les pratiques à une culture normative commune, synthétiquement intégrée a priori comme tradition. Les sociétés modernes se sont donné des modalités de régulation politico-institutionnelles, synthétiquement intégrées a priori dans la mise en position transcendantale de principes formels universalistes (la raison, etc.). Les sociétés contemporaines tendent à se comprendre et à fonctionner effectivement comme des systèmes, où l'intégration s'effectue de manière pragmatique, "opérationnelle-décisionnelle", directement entre les éléments organisationnellement autonomisés de la vie sociale, pour lesquels tous les autres éléments possédant, normativement et institutionnellement, une autonomie analogue, prennent valeur d'environnement objectif. Ici, pour la première fois, le projet ou le slogan positiviste d'une "description pure et simple" des pratiques particulières et de leurs "contextes environnementaux" prend valeur d'"information" sur le mode d'être réel de la société, parce que de telles connaissances rendues méthodologiquement univoques sont immédiatement mises en oeuvre dans la régulation effective des pratiques sociales et la production des rapports sociaux. Elles deviennent effectivement la médiation de ces pratiques, de ces rapports et de leur reproduction systémique d'ensemble. Une fois que le principe de vérité qui est impliqué dans le slogan méthodologique de la "description pure et simple" a été accepté comme référence de la vérité immanente de la vie humaine, sociale et historique, son application purement "cognitive" et "pragmatique" prend aussi pratiquement - c'est-à-dire normativement et expressivement - la valeur d'une *self fulfilling prophecy*. Et la réalisation de cette prophétie-là, contrairement à d'autres, est en train de se produire sous nos yeux.

*

Certes, épistémologiquement, les méthodes dans les sciences humaines ne garantissent jamais rien objectivement, puisqu'elles ne valent que ce que valent les interprétations significatives de leurs résultats, qui ne sont que des faits positifs d'autant plus insignifiants en eux-mêmes que leurs procédés de "collection" et de description sont plus étrangers aux modes d'objectivation compris dans les médiations réelles (culturelles et institutionnelles) des pratiques sociales,

⁹⁹. Je renvoie à ce sujet à mon article sur "La crise des sciences sociales" dans le N^o. 1 de *Société*, automne 1987.

médiations auxquelles se réfèrent les acteurs eux-mêmes. Mais le problème, c'est qu'elles peuvent se substituer pratiquement à ces médiations, et que dans un tel procès de substitution, la valeur synthétique de vérité qui leur est accordée idéologiquement joue un rôle de légitimation déterminant.

La référence légitimante à la méthode n'est pas justifiée par une problématique de connaissance de la société, mais par une stratégie de reconnaissance de ceux qui l'invoquent. Toutefois, en cherchant à se présenter sous l'identité d'un autre (celle du "scientifique" tel que défini dans les sciences de la nature), les chercheurs des sciences sociales ont contribué à saper les conditions de légitimité de leur propre mode authentique de contribution à la connaissance et de participation à la société.

Mais d'un autre côté, la référence faite à la méthode comme fondement de la prétention à la validité de la connaissance a tant bien que mal permis de définir le problème interne fondamental des sciences humaines: être des démarches de connaissance- ce qui dans leur domaine implique une non-dissociation des dimensions cognitive, normative et expressive - ou devenir des techniques intégrées dans les procédures de gestion du social, c'est-à-dire participant immédiatement au déploiement d'un nouveau mode de reproduction de la société. Car c'est un fait que les sociétés contemporaines fonctionnent de plus en plus à l'information et à la décision, plutôt que selon des normes intériorisées ou des institutions formellement établies en surplomb relativement à toutes les pratiques particulières. Dans les sociétés modernes ou traditionnelles, le projet d'une connaissance réflexive et critique se différenciail du fonctionnement immédiat des régulations sociales et sociétales, mais il tend maintenant, avec la perte de toute transcendantalisation des médiations, à se confondre avec lui. Alors, selon le principe de Vico, les comptables et les gestionnaires deviennent aussi les seuls à pouvoir prétendre connaître la société, puisqu'en la faisant, pragmatiquement, au jour le jour, ils sont les seuls à savoir directement, pratiquement, comment elle se fait, et donc ce qu'elle est.

Ainsi, pour reprendre en conclusion le problème posé par Quéré touchant à la place de la méthode purement descriptive dans les sciences sociales interprétatives, je dirai que la réponse est simple. Elle coïncide avec la place sociale qu'occupe l'objectivation scientifique des phénomènes sociaux dans la connaissance réflexive de soi et dans les modalités d'autorégulation productive de la société. Elle coïncide donc avec le degré selon lequel les acteurs sociaux, dans leur participation à la société et à la production des médiations qui en régissent la reproduction, font eux-mêmes, dans leurs interrelations, abstraction de leur propre dimension subjective et significative, pour se considérer les uns les autres, et à la limite chacun pour soi, comme de pures et simples données objectives, telles qu'elles peuvent alors aussi être décrites purement et simplement.

Cette place de la méthode au sens strict ne peut donc nullement être définie a priori, épistémologiquement et abstraitement: elle est l'enjeu de l'auto-interprétation que les sociétés contemporaines veulent, par membres interposés, se donner d'elles-mêmes: soit comme sociétés, ou au contraire comme systèmes composés de variables objectives parce qu'objectivables. L'enjeu, c'est le mode de la vérité sous lequel la société et les individus singuliers veulent non seulement se comprendre mais encore se donner leur propre vérité existentielle: sujets, objets, ou mélanges de variables et d'opérateurs systémiques.

Il reste pourtant pour les sciences humaines l'alternative qu'avaient commencé à élaborer (depuis l'antiquité occidentale) les humanités. Dans la connaissance de l'humain où la vérité est une connivence, la théorie (le dire vrai) est une recherche d'élargissement et d'approfondissement de cette connivence. Et c'est dans la recherche toujours incertaine de la connivence, et non dans l'établissement d'une distance garantie méthodologiquement, que le dire de la vérité humaine connaît lui aussi tous ses degrés d'abstraction. L'abstraction théorique, conceptuelle, n'est pas le fait d'un détachement formel réalisable ponctuellement, mais le moyen d'un élargissement et l'effet d'un approfondissement réflexif de la connivence compréhensive avec le genre: c'est, de l'intérieur, écouter mieux, connaître plus large, dire plus loin (plus loin autour de soi, plus loin devant soi) une même réalité englobante dont l'avant, l'ailleurs et le possible sont mieux compris.

Annexe I: Note sur la compréhension du moment transcendantal chez Habermas

Comme Quéré se réfère à plusieurs reprises à Habermas dans sa critique, je voudrais prolonger mon premier point consacré à l'examen du caractère a priori et transcendantal de la référence faite à la totalité par quelques réflexions sur la manière dont cet auteur majeur traite de cette même question.

Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas, après avoir décrit la disjonction qui s'opère dans les sociétés contemporaines entre la socialité du "monde vécu" et la "rationalité du système"¹⁰⁰, et après avoir également décrit les effets pervers de la "colonisation intérieure du monde vécu par le système" selon les deux "médium d'échange" que sont le pouvoir et l'argent, conclut:

"les processus d'intercompréhension qui font le noyau du monde vécu ont besoin d'une tradition culturelle dans toute son ampleur. Il faut que dans la pratique communicationnelle courante, des interprétations de type cognitif, des attentes de nature morale, des expressions et des jugements de valeur s'imposent et constituent un contexte rationnel, grâce au transfert de validité qui est possible dans les attitudes performatives." (T.2., p.360).

Si l'on se souvient du grand projet habermassien qui visait à faire reposer la validité des normes sur les "a priori quasi-transcendants de la communication" auxquels les acteurs sociaux pourraient se référer exclusivement pour arbitrer les débats normatifs dans lesquels ils s'engageraient dans une situation idéale de "communication sans entrave", on ne peut s'empêcher de constater que l'auteur est

¹⁰⁰ Pour Habermas, le "monde vécu" est le monde de la communication médiatisée par le langage, correspondant aux sphères de valeurs cognitives, normatives et esthétiques que sont la science, l'éthique et l'art. On peut remarquer pour commencer que la référence ainsi faite à la "science", à l'"éthique" et à l'"art" limite bien artificiellement à la modernité et à ses concepts cette sphère du "monde vécu" qui est tout simplement celle de l'action humaine intrinsèquement significative, et que du même coup s'y trouvent également injectés ("a priori" et "arbitrairement") des contenus immanents de "rationalité" et de "différenciation formelle" qui ne lui appartiennent pas nécessairement. Mais passons.

Le "système", de son côté, correspond à l'ensemble des domaines formellement organisés, de plus en plus complexes, qui sont régis par une rationalité instrumentale-opérationnelle qui ne dépend plus d'une médiation significative intériorisée. Habermas me semble aussi amalgamer ici un peu vite ce qui ressort de la "régulation institutionnelle" moderne et ce qui appartient à la "régulation systémique" proprement dite, et dès lors "post-moderne". Mais passons aussi.

Tels que définis, ces deux domaines ou niveaux sont placés, dans l'argumentation de Habermas, dans un rapport de complémentarité par exclusion mutuelle - plutôt que de complémentarité par dépendance réciproque.

ici en train de "faire rentrer par la fenêtre tout ce qu'il a sorti par la porte". Tout à coup, il se rend compte que le "monde du vécu" de la communication et de l'interaction significative ne peut se construire sur le seul fondement d'a priori purement formels, mais qu'il lui faut un contenu à caractère également a priorique et transcendantal¹⁰¹, du moins lorsqu'il s'agit de faire face à la menace effective que le "système" fait peser sur le monde de la pratique significative (cognitive, normative et expressive). L'invocation paraît d'ailleurs vaine, puisque c'est précisément sur ce qui nous reste d'une telle culture ("les réserves non renouvelables de tradition") que s'exerce le plus directement la puissance de colonisation intérieure du "système". Mieux vaut alors ne pas réveiller le somnambule qui déjà marche dans le vide. Dans un prochain livre, réflexivité oblige, Habermas devra donc peut-être redécouvrir aussi les vertus a priori et transcendantales du pouvoir politique et de son idéologie de légitimation. Mais qu'il s'agisse de culture traditionnelle ou de politique, on a de toute façon affaire à des structures de "contraintes" dont la communication idéale doit s'émanciper! Pour le moment, je me contenterai donc de prendre acte d'une confluence de taille¹⁰² sur le problème de la transcendance concrète, laquelle possède un caractère ontologique nettement hégélien plutôt qu'un caractère épistémologique proprement kantien.

Mais cet exemple n'est pas tout à fait singulier dans l'oeuvre de Habermas, en lui s'exprime la perception récurrente d'une difficulté, d'une contradiction non pas "dans les termes", mais entre les "objectifs" (l'émancipation) et les moyens conceptuels mis au service de sa réalisation en même temps théorique et pratique. Dans *Raison et Légitimité*, Habermas constatait déjà que la perte d'unité des référents normatifs qu'entraîne la différenciation entre les sphères de rationalité (cognitive, normative et expressive¹⁰³), ainsi que la coupure qui s'instaure entre

101. Habermas ne va pas jusqu'à le dire explicitement, mais que signifie sinon cette référence faite, dans la position du fondement, à "une tradition culturelle dans toute son ampleur"?

102 Il est vrai que dans la même citation, Habermas s'empresse de quitter la scène qu'il vient de dresser en s'échappant en quelque sorte entre deux panneaux du décor: par l'invocation de la possibilité d'une rationalisation purement interne du monde de la culture selon des "critères performatifs". Cela revient à gaver le loup qu'on a fait entrer dans la bergerie avec du "mouton" pour qu'il ne dévore pas les "brebis". En effet les critères "performatifs" sont précisément les seuls critères que reconnaisse le "système", et une culture auto-rationalisée (dans toute son ampleur) par auto-soumission à des critères "performatifs" ne risque effectivement plus guère d'être colonisée de l'extérieur par un "système opérationnel": simple exemple, ou simple extension, du passage du colonialisme au néo-colonialisme.

103 On peut constater en passant que le concept de "rationalité" a chez Habermas le dos plus large que chez Weber. Mais on a alors aussi le sentiment d'assister ici à une simple pétition de principe, du moment que le problème est justement celui de la possibilité d'une "rationalisation" des orientations normatives (et esthétiques?) de l'action. En effet, il ne suffit pas alors de définir la rationalisation par la simple différenciation des sphères cognitive, normative et expressive et des critères de validité qui leur correspondent (le "vrai", le "juste" et l'"authentique"), puisque le "juste" et l'"authentique" ne peuvent précisément être jugés que par référence à des contenus substantiels -

la "culture des experts" et celle du "monde vécu", fait du sujet transcendantal une "catégorie obsolète". En effet, sa prétention à l'universalité s'avère en fait incapable de rendre compte de la multiplication des référents normatifs de la société "moderne". C'est la constatation de cette insuffisance qui fit sonner le glas (Derrida) de l'individu par les critiques de la modernité (Nietzsche, etc.). Dès lors:

"La raison pratique ne peut même plus être fondée dans un sujet transcendantal; l'éthique communicationnelle n'invoque plus que les normes fondamentales du discours rationnel, un « fait de la raison » ultime. Bien entendu s'il s'agit d'un simple fait qui n'est plus susceptible d'une élucidation, on ne voit pas très bien pourquoi il serait la source d'une force normative qui organise la compréhension que l'homme a de lui-même et qui oriente son activité."¹⁰⁴

Habermas continue:

"L'unité de la personne exige la perspective unifiante d'un monde vécu garant de l'ordre, monde qui a simultanément une signification cognitive et morale pratique." (ibid., p. 162).

Pour trouver une "solution" aux effets de désarticulation entre les systèmes politiques et économiques (alias "le système") et le "monde vécu" sur l'identité individuelle, Habermas s'intéresse alors aux "procès de socialisation" des individus (il fait ici référence à G. H. Mead), et tout particulièrement à celui qui s'accomplit dans la famille. D'un côté, la famille est elle-même assujettie aux systèmes économiques et politiques, alors que de l'autre elle est également le lieu d'une "rationalisation unilatérale" qui est peu à peu délestée des traditions culturelles et investie par l'idéal égalitaire qui prévaut dans le champ politique. Elle libérerait en ce sens un potentiel de rationalité fondé dans l'agir communicationnel:

"là se constituent des infrastructures communicationnelles qui se sont libérées de leur imbrication latente avec des contextes du système"... "les mondes vécus de la famille regardent en face les impératifs du système d'action

contenus substantiels que l'épistémologie néo-positiviste avait de son côté pensé pouvoir éliminer dans le champ cognitif en s'appuyant sur l'évidence prétendument universelle des "constats de faits" ou des "propositions de fait". Mais on sait que Popper a eu raison de cette prétention. D'où l'invocation contemporaine, épistémologiquement "post-kuhnienne" d'un moment pragmatique de synthèse, lequel a précisément pour effet de dissoudre à la racine la différenciation formelle des dimensions cognitive, normative et esthétique, ainsi que la "rationalité" qui lui serait immanente. Donc, retour à la case départ.

¹⁰⁴ Cf. *Raison et Légitimité*, trad. Paris, Payot, 1978, p. 165.

économique et administratif qui lui viennent de l'extérieur, au lieu d'être médiatisés à leur insu par ces derniers".

On se trouve donc ici exactement dans la même situation que précédemment: d'un côté, c'est dans le procès de socialisation qui s'opère de manière autonome dans la famille que Habermas va situer ce moment synthétique a priori dont la socialité communicationnelle du monde vécu a besoin pour se protéger à l'égard d'une dissolution dans la socialité systémique. De l'autre, reprenant d'une main ce qu'il vient de donner de l'autre, ce même lieu qu'est la famille se voit reconnaître la valeur de terrain expérimental pour l'apprentissage d'une forme de communication libre et égalitaire qui, conformément à l'idéal des Lumières, parviendrait à se délester progressivement de toute dépendance à l'égard d'une culture héritée. Ainsi, non seulement le problème posé par l'unité des différents mondes vécus familiaux est-il abandonné en même temps que celui de l'unité synthétique de chacun d'entre eux (unité qui est évidemment impliquée comme telle dans le concept même de "monde commun"), mais l'irréalisme sociétal et historique d'un tel repli du sociétal sur le social du champ de l'interaction familiale n'est même pas aperçu: car la famille est peut-être, de toutes les "institutions", celle qui s'est trouvée le plus directement ébranlée par la dissolution des référents transcendants dans la modernité tardive. Il faut donc penser que la famille sur laquelle compte Habermas n'est pas la famille "institutionnelle", mais la famille "naturelle"! Et toujours à propos de cette emphase qu'Habermas met sur les procès et les lieux de socialisation primaire pour tenter de sauver le "moment synthétique a priori" dont il perçoit bien que toute théorie de la communication significative a besoin, on ne peut se défendre de penser qu'il décrit lui-même les effets que cette régression du sociétal vers le social implique, lorsqu'il pointe du doigt l'importance majeure qu'acquiert dans nos sociétés la "crise de l'adolescence", dans laquelle se manifeste justement la contradiction entre cette socialité primaire normative-expressive et la socialité purement instrumentale de la société systémique. Car ce qui se trouve mis en question dans cette crise, ce n'est pas seulement l'individu transcendantal abstrait et universaliste de la modernité, c'est la personne elle-même en tant que sa reconnaissance est au fondement de n'importe quel mode de socialité et de la constitution de n'importe quel modèle de "monde commun". La "crise de l'adolescence" ne se présente pas alors, seulement, comme un symptôme et un témoignage d'une crise de la société, elle est le lieu ultime où cette crise se vit et existe encore comme crise: c'est la crise même de l'exigence subjective d'une socialité synthétique et totalisante, exigence qui se trouve désormais coincée entre la naturalité biologique primaire de la famille et la naturalité secondaire d'un système technicisé.

Il est tout aussi éclairant pour notre propos de considérer la manière dont Habermas se réfère à la théorie de la socialisation de G. H. Mead, au début du

tome 2 de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Étudiant la genèse du langage à partir du comportement animal, Mead comprend celle-ci comme le passage de la "communication par geste" à l'interaction médiatisée par les symboles, et il explique ce passage du signal gestuel à la représentation symbolique "par le fait, écrit Habermas, que le potentiel sémantique déposé dans des interactions médiatisées par des gestes devient symboliquement disponible pour les participants de l'interaction grâce à une intériorisation du langage gestuel" (p. 14).

La première remarque qu'appelle cette citation, c'est que dans les termes mêmes d'Habermas, ce passage du comportement gestuel à l'interaction symbolique comprend la fixation symbolique des contenus concrets des rapports signalétiques, qui deviennent ainsi les signifiés du langage. C'est donc en tant que contenus déjà définis qu'ils se voient conférer une signification cognitive, normative et expressive. Mais du même coup, la "communication" symbolique est elle-même suspendue, en sa possibilité, au partage d'un univers commun de représentations (re-présentations). Mais Habermas ne peut guère accorder d'importance à un tel fait, puisqu'il semble s'être résigné au naufrage de la "philosophie de la représentation" qui était la soeur jumelle de la "philosophie de la conscience". Par ailleurs, la référence faite alors à une simple "intériorisation" (ou "internalisation") du langage gestuel et à l'"apprentissage" de ses divers contenus ne résout évidemment pas le problème du double caractère a priori attaché à l'intersubjectivité, d'un côté, et au "partage d'un monde commun", de l'autre, ces deux côtés étant bien entendu absolument solidaires l'un de l'autre dans la constitution du moment transcendantal en même temps formel et matériel qui représente la condition même du langage symbolique. Or, les "a priori quasi transcendants" formels que Habermas va invoquer dans sa recherche d'un fondement de la normativité postulent déjà l'existence conjointe et réciproque d'un tel moment transcendantal de la reconnaissance intersubjective (la structure pronominale du langage et le "Je" compris réflexivement comme "autrui généralisé", conformément à la définition qu'en donne Mead) et du partage d'un univers de re-présentations symboliques communes (intégrées alors minimalement dans un langage naturel commun compris comme culture à valeur cognitive, normative et expressive). À défaut, l'"intériorisation" comme l'"apprentissage" restent purement empiriques (les animaux aussi apprennent et intériorisent, par exemple dans le modèle pavlovien du réflexe conditionné), et la "communication", à défaut de confronter des sujets déjà "transcendantalisés" par leur reconnaissance "universelle" (au moins dans le champ d'une communauté identitaire de culture) et déjà confrontés à un même monde représenté communément par la médiation d'une même structure de référence symbolique - y compris en l'absence de toute expérience individuelle directe des "objets" de cette représentation - ne diffère pas

de celle qui s'opère à l'intérieur des machines, ou entre elles¹⁰⁵. Ainsi, on voit ici, une deuxième fois, Habermas concéder la nécessité d'inclure un contenu (cognitif, normatif et expressif) dans le moment transcendantal, pour aboutir néanmoins ensuite à la dissolution de ce contenu a priori dans l'invocation des mécanismes purement empiriques qui président à sa transmission individuelle dans le procès de socialisation, mais qui ne sauraient rendre compte de sa constitution propre. Je vais en donner encore un troisième exemple.

Toujours dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas commence par récupérer le concept durkheimien de "conscience collective". Je le cite à nouveau:

"Le coeur de la conscience collective est constitué par un consensus normatif qui se crée et se régénère dans la pratique rituelle d'une communauté de croyance. Ses membres vivent selon une symbolique religieuse; ils se représentent l'unité intersubjective du groupe dans le concept du sacré. Cette identité collective détermine la sphère de ceux qui se comprennent comme membres du même groupe social et qui permet de parler de soi au pluriel, dans la catégorie de la première personne." (Vol. 2., p.71)

On pourrait penser qu'il s'agit là d'une belle récupération, en fin de course, de quelque chose contre quoi on a lutté théoriquement toute sa vie. Or la suite montre qu'il n'en est rien! En effet, Habermas présente ensuite une conception évolutive qui prend appui sur l'histoire des sociétés occidentales, dans laquelle les normes élaborées par le consensus religieux ont fini par (pouvoir) être dépassées par les normes élaborées selon la rationalité propre à l'agir communicationnel. Le problème, c'est qu'à nouveau, tout le contenu normatif concret du moment transcendantal, qui était compris¹⁰⁶ dans le "consensus" durkheimien, et dont la validité transcendantale était assurée par la différenciation rituelle du "sacré" et du "profane", et par la communauté non de "communication" mais de "croyance", se trouve perdu en chemin. Habermas cherche bien ensuite à rétablir une "distance" (à valeur elle aussi sans doute "quasi transcendantale") entre le niveau de l'agir communicationnel purement empirique ou quotidien, et celui où la "mise en discours" des prétentions à la validité normative bénéficierait des vertus inhérentes à une "situation idéale de langage", elle-même associée à une utilisation purement réflexive du langage, dans laquelle la communication s'effectuerait "rationnellement", à l'abri de toute contrainte. Mais la seule "situation idéale de langage" qu'on puisse se représenter, si l'on fait abstraction de tout contenu

¹⁰⁵ À ce sujet, on peut justement se reporter à l'excellent livre de L. Quéré: *Des Miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne.*

¹⁰⁶ Au double sens d'"inclus" et d'"interprété de manière critique".

cognitif, normatif et expressif donné a priori comme condition d'une communication d'ores et déjà engagée (ou compromise) dans des contenus sémantiques déterminés qui correspondent alors justement à la notion d'un monde commun, social ou naturel, est celle que crée artificiellement la logique formelle¹⁰⁷. Mais là, il ne s'agit plus de communication significative, mais de l'application d'algorithmes.

Et il faudrait enfin ajouter encore, comme à propos de la famille, que la référence faite à une telle "situation idéale de langage", même si elle était conceptuellement, ontologiquement et épistémologiquement pertinente, est elle aussi singulièrement "anachronique" pratiquement (normativement-politiquement) dans une société où l'essentiel de la communication "sociétale" est de nature médiatique, et où la communication "sociale" est d'autant plus systématiquement "colonisée" par la précédente qu'elle consent à abandonner ses contenus synthétiques dans un vain effort de reconstruction purement formel. Toute la théorisation d'Habermas témoigne sans doute d'une perception aiguë des problèmes fondamentaux que soulève le déclin de la modernité, mais elle ne nous conduit pas vers la résolution de ces problèmes: elle nous plonge dedans, et nous y enferme.

Pour résumer tout cela, je dirais que, dès le départ, Habermas se donne une conception erronée du langage comme moyen de communication, alors qu'il est d'abord un mode de re-présentation, dans lequel la "forme", tant au niveau empirique que transcendantal, ne peut jamais être séparée du "contenu", sous peine de n'être plus la forme d'un langage significatif, mais seulement, éventuellement, comme dans la logique, celle d'un mode de transfert de la signification toujours déjà donnée par ailleurs. Et alors, avec ceci, les solutions ou les issues que propose Habermas au problème du fondement normatif qui se pose à la "pratique" en cette fin de la modernité "ne marchent pas", parce qu'elles oublient ou dissolvent le problème dans la manière même dont elles définissent l'horizon de sa solution.

*

Annexe II Notes critiques sur la pragmatique transcendantale de K. O. Apel

¹⁰⁷Cf. à ce sujet J.-L. Cossette, "Raison et Communication. Critique d'Habermas", *Société*, N° 2., hiver 1988.

(Ces notes ont déjà été "éditées" dans le N° 7 des précédents Cahiers de recherche.)

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario De Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «*L'idéologie des juges*»;

remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.

13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.

14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.

15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.

16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Gorgio Agamben* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.

17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.

18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.

20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.

21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama). Présentation par les membres de la revue Conjoncture et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.

22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion).

