

Cours de Jean-Marc Ferry
Professeur ordinaire à l'Université libre de Bruxelles

Épistémologie des sciences politiques

Droits d'édition réservés à l'a.s.b.l. « Humanités »
2005-2006

SOMMAIRE

Introduction. Monisme et dualisme épistémologiques	1
I.- Le monisme épistémologique	5
1. Le monisme substantiel ou matériel	5
2. Le monisme formel ou légal	6
3. Le monisme méthodique ou procédural	7
II.- enjeux généraux d'une critique du monisme épistémologique	11
1. L'enjeu théorique	11
A. Pour la compréhension du monde social	11
B. Pour la compréhension du monde historique	12
2. L'enjeu pratique	13
A. Pour l'action morale	14
B. Pour l'action politique	15
III.- Limites de l'épistémologie poppérienne	17
1. Les principes généraux	17
2. Éléments de critique	20
A. L'hypothèse critique	20
B. Illustration	21
3. Les niveaux de l'explication rationnelle en sciences sociales	22
IV.- Explication et compréhension	27
1. Qu'est-ce que le « monde de l'esprit » ?	29
2. Qu'est-ce que la « compréhension du sens » ?	30
A. Pourquoi « comprendre » plutôt qu'« expliquer » ?	30
B. Comment procède-t-on pour « comprendre » ?	30
3. La méthode herméneutique	31
4. Les cadres « praxéologiques » de référence	33
V.- L'historisme de Dilthey	37
1. La structure architectonique des sciences de l'esprit	40
2. La constitution génétique des sciences de l'esprit	43
3. La procédure méthodologique des sciences de l'esprit	47
VI.- Max Weber : expliquer <i>et</i> comprendre	52
1. Présentation	52
2. La méthodologie de Max Weber	53

INTRODUCTION

Monisme et dualisme épistémologiques

Étymologiquement, le mot « épistémologie » est construit sur le grec *épistémê* qui veut dire connaissance, science, et *logos* qui signifie discours rationnel. Suivant l'étymologie, l'épistémologie est ainsi le discours rationnel *sur* la connaissance et la science. L'épistémologie n'est pas une science, mais une réflexion sur la science, une théorie de la connaissance ou encore, comme disaient les penseurs allemands, de Fichte (vers 1800) à Weber (vers 1900), une « doctrine de la science ».

En cela, l'épistémologie peut aussi être regardée comme une branche (spécialisée) de la philosophie. Cependant, il est de plus en plus courant que les scientifiques eux-mêmes fassent la théorie de leur propre science ou, plus modestement, contribuent à élaborer la méthodologie de leur propre discipline. C'est surtout le cas, aujourd'hui, dans le domaine des sciences de la nature, bien que des philosophes comme, par exemple, Karl Popper, se soient occupés de la logique de la recherche dans les sciences exactes.

Des expressions comme « logique de la recherche », « théorie de la connaissance », « doctrine de la science », « épistémologie », « méthodologie », voire « gnoséologie » sont apparentées quant au sens. Ici, il n'est pas très utile de gloser bien longuement sur la différence de sens entre « gnoséologie », « épistémologie », « méthodologie ». Disons que la gnoséologie renvoie plutôt à des théories du pouvoir général de connaître, y compris dans des domaines (mystique, métaphysique) qui ne sont pas considérés comme scientifiques ; que l'épistémologie renvoie à des théories de la connaissance scientifique (ces théories pouvant être soit générales, soit régionales) ; et que la méthodologie renvoie plutôt à une théorie de la pratique de la recherche scientifique et des méthodes utilisées dans les différentes disciplines.

À ce sujet, on peut dire que l'épistémologie contemporaine est plus proche de la méthodologie que de la gnoséologie. Pourquoi ? Parce que, tout d'abord, on a aujourd'hui tendance à considérer qu'il n'y a pas de connaissance digne de ce nom en dehors de la science. Ensuite, parce que l'on admet généralement que le modèle de la science ou de la « scientificité » est préférentiellement fourni par les sciences dites « exactes » ou « dures » ; et là, dans les sciences exactes, il y a des méthodes très précises et contraignantes. Enfin, et peut-être surtout, parce que l'on assiste depuis environ deux siècles et plus à une différenciation progressive, au sein de la connaissance scientifique, de disciplines spécialisées ayant chacune leurs méthodes propres.

Arrêtons-nous sur ce dernier point : le phénomène de *différenciation*. Ce phénomène affecte la connaissance d'une double façon ou sous un double aspect :

1) Au niveau de nos représentations communes de la réalité

Par exemple, on a coutume de dire que la pensée moderne a fortement différencié deux aspects du monde ambiant : la *nature* d'un côté, la *culture* de l'autre. Cela est surtout vrai, lorsque l'on compare les sociétés modernes aux sociétés dites « de tradition orale », et plus encore, parmi ces dernières, aux communautés tribales, dites naguère « archaïques », « primitives » ou « sauvages », qui ne connaissent pas de division sociale (classes, castes, ordres) ni de division politique (État / société civile) ; qui n'ont pas d'économie monétaire, et dont l'« image du monde » n'est pas « scientifique » (au sens des Modernes) mais « magique » ou encore « magico-animiste ».

Explication

Dans ces sociétés, en effet, le rapport de l'homme à la nature est très peu technicisé : la nature est plutôt considérée comme un monde d'êtres avec qui une forme de communication est possible. Dans les sociétés animistes, l'homme s'adresse aux plantes, aux animaux ou à l'esprit qui les habite. Dans ce cas, il s'adresse à la nature à la deuxième personne (*tu*), plutôt qu'à la troisième personne (un *il* neutre, objectivé, réifié, chosifié). Dans ces contextes culturels différents des nôtres, l'attitude dominante à l'égard de la nature n'est pas « objectivante » mais « performative » (on s'adresse à la nature comme à une autre personne que l'on peut invoquer, interpeller, etc.).

En revanche, dans nos sociétés marqués par une image scientifique du monde, le rapport dominant de l'homme à l'égard de la nature est, en revanche, instrumental, technique : on ne communique pas avec la nature (sauf le poète), on la travaille comme une matière. Pour les Modernes, le monde physique, la nature, est un monde de choses et seul le monde social, la culture au sens large, est un monde de personnes. Dans le contexte moderne, l'attitude à l'égard du monde physique (la nature) est « objectivante » et non « performative », tandis que cette dernière (l'attitude performative) est réservée au monde social.

Donc, au niveau des *attitudes de base*, les Modernes différencient fortement le monde physique du monde social, la nature de la culture (au sens large), tandis que les sociétés tribales de croyance animiste n'ont pas fortement différencié les attitudes de base : même s'ils savent distinguer ce qui est naturel de ce qui est culturel ou social, ils se rapportent au monde naturel plutôt comme à un monde de personnes (attitude performative, communicationnelle) que comme à un monde de choses (attitude objectivante, instrumentale).

Ajoutons que les Modernes poursuivent le processus de différenciation à l'intérieur, cette fois, de ces deux grands domaines distingués ou séparés (pour eux) que sont la nature et la culture. D'ailleurs, les premiers sociologues, les « pères fondateurs » de la sociologie, comme Émile Durkheim et Max Weber, caractérisent la modernisation comme un processus de différenciation des fonctions, des activités, des régions de sens, des ordres de validité, dans les différents domaines du travail et de l'économie, de l'État et de l'administration publique, mais aussi de la morale, du droit, de l'art, de la critique, de la science, de la technique, et encore, du vrai, du beau, du bien – qu'à la différence des Classiques (Platon, Aristote), les Modernes « autonomisent » : une chose peut être belle et fautive, bonne et laide, etc. (*cf.* de Charles Baudelaire, l'ensemble au titre suggestif : *Les Fleurs du Mal*).

2) Au niveau de nos méthodes de connaissance scientifique

Il s'agit d'un phénomène de spécialisation des méthodes adaptées à la connaissance spécifique de chacun des aspects différenciés de la réalité.

Ici, ce qui nous intéresse, c'est la méthode de connaissance utilisée ou requise dans le domaine des sciences dites « humaines », et non pas dans le domaine des sciences de la nature, dites « exactes ». En même temps, ce qui peut nous intéresser ou nous tenir à cœur, c'est de savoir si et dans quelle mesure la méthodologie des sciences « humaines » se laisse ramener à la méthodologie des sciences « exactes ».

Il y a là un enjeu important. En effet, on peut concevoir (au moins) deux positions distinctes en réponse à cette question :

a) Le premier type de réponse est le monisme épistémologique.

Le monisme épistémologique est une conception selon laquelle il y aurait fondamentalement une et une seule façon pour une discipline d'être scientifique : la méthode expérimentale fondée sur l'observation et la mesure et caractérisée par la prédictibilité des effets, la reproductibilité des expériences, la falsifiabilité des hypothèses scientifiques en forme de lois ou « hypothèses nomologiques ».

Ces caractéristiques, le monisme épistémologique les juge constitutives de la « scientificité » en général. Cela signifie qu'il n'y aurait pas d'autres voies que celle de la méthode expérimentale (qui a fait ses preuves dans les sciences de la nature) – avec les caractères de prédictibilité, de reproductibilité et de falsifiabilité respectivement attachés aux faits, aux expériences et aux énoncés – afin qu'une discipline puisse être considérée comme scientifique.

L'idéal de tout savoir se voulant scientifique est donc de se régler et se constituer sur la méthode des sciences exactes. Ainsi, Karl Popper, grand théoricien contemporain de la connaissance et des sciences, peut-il, sous ces prémisses, développer une critique de la sociologie marxienne et de la psychanalyse freudienne comme étant des théories « pseudo scientifiques » du fait qu'elles ne satisfont pas aux critères désignés de la scientificité : prédictibilité des effets (dans des conditions initiales décrites), reproductibilité des expériences (ou stabilité des faits mis en évidence) et, surtout, falsifiabilité des théories scientifiques (notion sur laquelle on reviendra pour l'explicitier).

b) Le deuxième type de réponse est le dualisme épistémologique.

C'est l'idée que les sciences humaines, d'une part, les sciences exactes, d'autre part, correspondent à deux régions distinctes du savoir ou de la connaissance et qu'elles relèvent en conséquence de méthodologies fondamentalement différentes.

Par exemple, de ce point de vue, il serait illégitime de requérir des sciences humaines qu'elles se conforment aux méthodes des sciences exactes au nom d'une scientificité dont l'image

(le concept) est dérivée de la méthodologie des sciences expérimentales (observation, mesure), avec les caractéristiques (de reproductibilité, de prédictibilité, de falsifiabilité) inhérentes à ce type de méthode.

N. On peut faire remonter cette idée du dualisme épistémologique au dualisme ontologique de Kant. Chez Kant, en effet, nous avons deux « domaines de législation » : celui de la nature, dont les lois (la « législation ») valent pour le « champ phénoménal », ce que nous appelons ordinairement le monde et qui est proprement le monde sensible ; celui de la liberté, dont les lois valent dans le « champ nouménal », le monde intelligible des idées de la raison. Chez Kant, le « champ » n'est pas identique au « domaine », mais les deux domaines occupent respectivement un champ différent. Chez les néo-kantiens, les deux domaines coexisteront dans un seul champ : le champ phénoménal. Cela vient de l'idéalisme allemand (Fichte et surtout Hegel).

Donc, la thèse du dualisme épistémologique est d'abord qu'il y a *deux* domaines d'objets (scientifiques) distincts, autonomes. Les phénomènes de la nature ne se laissent pas « construire » (scientifiquement) comme « objets » de la même façon que les phénomènes de la culture.

C'est, par conséquent, l'idée qu'il y a deux types d'objectivité distincts, deux méthodes différentes de « constitution des objets ». Chez Kant, comme chez les néo-kantiens, la réalité connaissable est « construite » par un « *sujet de la connaissance* », lequel est un sujet parfaitement abstrait : il s'agit d'un ensemble de règles et de principes définissant notre faculté de connaître. Ainsi, les objets de connaissance sont construits ou constitués par un sujet de la connaissance suivant des règles ou « *lois de l'expérience* ». A défaut de suivre ces lois de l'expérience, qui sont postulées universelles, la connaissance n'est pas objective ; il n'y aurait qu'un amas confus et informe d'impressions et de représentations (dans son essai intitulé *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant parle de l'ivrogne comme de quelqu'un mis provisoirement dans l'incapacité d'« *ordonner ses représentations suivant les lois de l'expérience* »).

Toute la question est de savoir dans quelle mesure le domaine de la culture et de la société se laisse « objectiver » à l'instar du domaine de la nature – dans quelle mesure, par exemple, l'objectivité dans les sciences sociales renvoie au même modèle épistémologique que l'objectivité dans les sciences physiques. Autrement dit, l'important est de savoir si la constitution scientifique de la réalité sociale se laisse comprendre sur le modèle d'un « sujet de la connaissance » qui constitue son « objet ».

C'est ce qu'implicitement contestent des philosophes qui, comme Dilthey, se sont penchés sur la question des sciences humaines¹. Ainsi qu'on le verra, Dilthey présente les sciences humaines, qu'il appelle « sciences de l'esprit », comme le résultat formalisé d'un savoir social qui s'est constitué dans le milieu de l'expérience vécue partagée par les membres d'une communauté – ce qui suppose le langage et la communication. L'interprétation, non l'observation ; la compréhension, non l'explication, deviennent alors les méthodes propres à la connaissance

¹ Wilhelm DILTHEY, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. par Sylvie Mesure, Paris, Ed. du Cerf, 1988.

du monde social, tandis que le « sujet » de la connaissance est plutôt la communauté des individus qui, dans l'intersubjectivité, élaborent ce que Dilthey nommait « *expérience universelle de la vie* », un savoir social partagé et comme sédimenté dans un corpus historique de maxims, sentences, dictons, proverbes, qui sont des *topoi* du sens commun.

*

I

LE MONISME ÉPISTÉMOLOGIQUE

Ce n'est pas exactement la conception dite « unitaire » de la connaissance. Cette conception était, par exemple, représentée chez Karl Marx. Elle fut ensuite reprise par certaines formes de scientisme. Plus systématiquement, il conviendrait, pour clarifier le concept, de distinguer entre trois formes distinctes de monisme épistémologique :

1. le monisme substantiel ou matériel (Marx) ;
2. le monisme formel ou légal (Kant) ;
3. le monisme procédural ou méthodique (Popper).

1. Chez Marx, il y a l'idée que les deux grands types de science moderne, d'une part les sciences de la nature, comme la physique, et d'autre part les sciences de la société, comme l'économie politique, ne feront, à terme, qu'une seule science. C'est l'idée selon laquelle, dès lors que le travail sera libéré, affranchi des rapports aliénants d'exploitation de l'homme par l'homme, les lois de la production ne feront qu'exprimer les lois de la nature.

Cela tient au matérialisme de Marx. Pour lui, l'étant fondamental est la matière. La matière est, chez lui, conçue comme un processus vivant, un métabolisme naturel. (Marx parle du « *tourment de la matière* » en se référant au mystique protestant, Jacob Bœhme). Il s'ensuit que les lois de l'histoire (qui sont aussi, chez Marx, celles des sociétés ou de leur développement) sont également à penser comme des lois de la nature que l'activité humaine, ou « travail vivant », aidée de la machinerie, du capital technique, ou « travail mort », met au jour.

Plus profondément, Marx partait d'une intuition réflexive ou critique selon laquelle la nature ne possède pas en soi des lois que l'on pourrait déchiffrer, lire de façon purement théorique, par une attitude contemplative. Contre ce platonisme, Marx considérait sans doute (il ne s'est jamais expliqué dans des considérations proprement épistémologiques) que la nature n'est connaissable que par la médiation de l'activité humaine, à vrai dire par l'activité maté-

rielle qui consiste à la travailler. C'est par l'outil, la machine, les techniques et toute l'industrie que la nature est « questionnée ». C'est donc *par la médiation du travail* qu'elle nous révèle ses lois. Questionner la nature, c'est ici, comme, jadis, on soumettait des hommes à la question, une sorte de torture dont l'idée est d'ailleurs présente dans l'étymologie du mot « travail ». Puisque, alors, nous ne connaissons des lois de la nature que ce qui se découvre dans le processus de travail, c'est en étudiant les lois de ce mouvement de la médiation technique et économique que l'on découvrira à la fois les lois de la nature et celles de la société. En effet, Marx admettait un concept très large de travail, si large qu'il englobait, outre le mouvement des forces productives, la transformation des rapports de production, c'est-à-dire du cadre institutionnel à l'intérieur duquel le travail est organisé. Dit autrement, le travail n'est connaissable lui-même que comme travail social, socialement organisé selon des modes historiquement évolutifs (esclavage, servage, salariat). Il s'ensuit qu'en étudiant le procès de travail dans toute sa largeur, on accède, à travers les lois de l'économie politique, à la connaissance de la nature ainsi qu'à celle de l'histoire et de la société. C'est pourquoi Marx pensait qu'il n'y aurait finalement qu'une seule science.

2. Chez Kant, ce n'est pas l'activité matérielle sensible (le travail vivant) qui dévoile le monde, mais l'activité intellectuelle soumise aux lois de l'entendement. Le « sujet » de la connaissance n'est pas ici le sujet concret (le prolétariat) de Marx mais un « *sujet transcendantal* », c'est-à-dire une *compétence cognitive à base de règles*.

Cependant, Kant considère que le monde que l'on peut connaître est le monde des phénomènes. La réalité phénoménale est le « *champ* » où ne règne qu'une seule « *légalité* » ou « *législation* » : la législation de la nature. Kant appelle « *nature* » l'ensemble des phénomènes que l'on peut subsumer sous des lois, par exemple dans un rapport cause / effet (causalité). Il est essentiel que ces lois valent universellement pour la connaissance, sinon il n'y aurait pas d'objectivité possible.

A ce propos, il convient de lever une difficulté. On peut dire que, d'une certaine manière, Kant est largement l'inspirateur du dualisme épistémologique, en particulier chez les néo-kantiens qui, tels Rickert, Max Weber ou Emil Lask, se sont tous intéressés à l'autonomie méthodologique des sciences humaines. Cela vient de ce que Kant admettait deux domaines de législation : *nature* et *liberté*. Le premier, appelé « *nature* », vaut pour toute connaissance scientifique, tandis que le second, appelé « *liberté* », vaut pour les maximes d'action moralement bonnes ainsi que pour les normes de droit politiquement justes. Mais, pour Kant, il s'agit, dans le domaine de législation de la liberté, de ce qui est idéal, de l'Idée pure du devoir, qui appartient au champ dit nouménal, mais non pas de ce qui est, et correspond à la réalité connaissable. Celle-ci est dépendante du mécanisme (qui n'est cependant pas le déterminisme) et, plus généralement, elle se trouve soumise au principe de causalité (efficiente ou finale). *Il s'ensuit que tout ce qui appartient au champ dit phénoménal (la réalité observable) relève de la même légalité, même lorsque les phénomènes considérés sont les actions humaines, socia-*

les ou politiques. Kant dit en substance, dans son *Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), que, quelles que soient les idées que l'on se fasse sur la liberté de l'homme et de son vouloir, d'un point de vue métaphysique, les actions humaines, qui sont des manifestations de cette liberté ou de ce vouloir, doivent être regardées comme des phénomènes, comme tout autre phénomène de la nature. Il s'agit d'un principe épistémologique absolu. Par conséquent, chez Kant, nous avons affaire à un *dualisme ontologique* (deux domaines de législation) assorti d'un *monisme épistémologique*.

3. En référence à Popper, cependant, on peut parler aujourd'hui d'un « monisme épistémologique » en un sens *procédural* pour désigner une position selon laquelle, même s'il y a plusieurs sciences, voire plusieurs types de connaissance, il n'y a *fondamentalement* qu'une seule façon pour des énoncés de pouvoir prétendre à une validité scientifique, à la scientificité. Il n'y a qu'une *méthode* pour s'assurer de la validité des énoncés scientifiques et une seule *procédure* pour les réfuter valablement.

Dans l'épistémologie contemporaine d'orientation moniste, cette méthode fondamentale est basée sur l'*observation* et la *mesure* tandis que le principe auquel doivent se soumettre les théories scientifiques, afin d'être vraiment scientifiques, est le principe de *falsifiabilité*, ou « *falsificationnisme* », suivant des procédures argumentatives et, plus généralement, discursives (interprétation, argumentation). C'est le philosophe, Karl R. Popper (XX^e siècle), qui a élaboré la théorie de la falsifiabilité, ou « doctrine falsificationniste ». Cette doctrine peut être présentée de la façon suivante :

a) En science comme ailleurs, il n'y a pas de vérité définitive. Même les dites « vérités sanctionnées » dont parle Bachelard (XX^e siècle) peuvent toujours par principe faire l'objet d'un doute. Nous devons penser que tout énoncé est par principe *faillible*. C'est ce que l'on appelle « *principe du faillibilisme* ».

N. Il faut se méfier d'une interprétation triviale de ce principe. Il ne procède pas d'un sens commun tel que, par exemple, l'exprime le vieux dicton : « *errare humanum est sed perserverare diabolicum* » (« *l'erreur est humaine...* »). Ce n'est pas non plus l'idée que l'entendement humain étant « fini » (limité), à la différence de l'entendement divin, il est sujet à l'erreur à moins que, comme chez Descartes et Spinoza (XVII^e siècle), Dieu, sa « véracité » (Descartes) ou sa « bonté » (Spinoza), ne garantisse la connaissance humaine. Ici, la « finitude » de la connaissance humaine n'est pas un obstacle à la vérité (en cela Popper est kantien). Dire que « la connaissance est faillible parce qu'elle est humaine » signifie non pas qu'elle est faible, impuissante ou sujette à l'erreur mais qu'elle est fondamentalement *historique*. La connaissance progresse, « croît » et se modifie historiquement, non seulement sous l'effet de nouvelles expériences mais aussi et surtout sous l'effet de *nouvelles interprétations de mêmes expériences*. Sur ce dernier point, il semble que Popper ait été influencé par l'historien des sciences Th. Kuhn (XX^e siècle). Pour Kuhn, l'histoire des sciences manifeste moins un progrès cumulatif du savoir que des changements radicaux et soudains dans la compréhension des problèmes, ces sauts qualitatifs étant liés à l'avènement de nouveaux modes de pensée ou « paradigmes ».

b) Ensuite, et en conséquence du principe faillibiliste, on admet que les sciences progressent non pas par *accumulation de vérités* (toujours réfutables et faillibles) mais par *élimination des erreurs*. Pour cela, il faut une méthode de *mise à l'épreuve critique*, développée à l'aide d'arguments sur la base de contre-expériences. C'est le principe dit de la « *critique permanente* » ou « *principe criticiste* ».

N. C'est là que Popper établit le lien entre théorie de la connaissance et théorie de la société, entre critique épistémologique et critique politique. C'est l'idée d'une nécessaire ouverture critique (qui est aussi ouverture à la critique) valant pour les énoncés prétendant à la vérité (dans la communauté scientifique) ainsi que pour les normes prétendant à la justesse (dans la communauté politique). Une « *société ouverte* » – c'est le titre d'un des ouvrages les plus célèbres de Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis* – est une société qui accepte de mettre en cause ses propres lois et institutions au sein d'un espace public de discussion (idéalement) illimitée. Ainsi, chez les anciens Grecs existait bien un espace public de discussion et de critique ; dans les Cités démocratiques comme Corinthe ou Athènes, les citoyens se réunissaient sur la place publique, l'*agora* (équivalent au *forum* romain), pour discuter des décisions engageant l'avenir de la Cité. Mais les possibilités critiques ou autocritiques étaient cependant limitées du fait qu'avant de prendre des décisions importantes, les citoyens consultaient l'Oracle ou la Pythie pour savoir si les dieux leur seraient favorables. (C'est notamment Hegel (XIX^e siècle) qui a montré que la liberté communautaire des anciens Grecs, ainsi que leur rationalité critique étaient limitées par l'Oracle, lequel maintient l'institution correspondant à l'idée d'une vérité qui n'est pas produite dans l'exercice public de la raison mais qui se donne plutôt comme révélation, sur le modèle traditionnel et non pas moderne.) Ainsi, une société « fermée » est une société qui, structurellement, empêche la critique publique. Dans les sociétés traditionnelles, c'est la religion qui limite ainsi l'exercice de la raison critique ; dans les sociétés modernes, c'est l'idéologie qui peut réaliser la fermeture, ainsi qu'il en va dans les formes totalitaires (stalinisme, nazisme).

c) Enfin, et en conséquence du principe criticiste, on appellera « scientifique » un énoncé ou une théorie formée de telle sorte qu'elle autorise *expressément* une réfutation fondée sur des arguments rationnels qui eux-mêmes se réfèrent à des expériences dont les résultats sont constatables selon l'observation et la mesure. « Expressément » signifie qu'une théorie scientifique n'a pas besoin d'être vraie ; *elle ne doit pas être vraie pour être scientifique*. Une théorie scientifique est plutôt une théorie qui, vraie ou fausse, laisse connaître – c'est ce qui importe – les conditions d'expérimentation sous lesquelles on pourrait tenter de la réfuter, de la « falsifier ». C'est le « *principe falsificationniste* ».

D'où une équation entre scientificité et falsifiabilité : *une théorie n'est scientifique que si elle est falsifiable*. Pour illustrer cela, je prendrai deux exemples opposés : celui d'une théorie falsifiable et celui d'une théorie non falsifiable.

1) Exemple de théorie falsifiable : la théorie de la relativité restreinte chez Einstein.

Celui-ci a formulé sa théorie de telle sorte qu'il en a exposé très clairement les implications que l'on pourrait contrôler expérimentalement. Parmi ces implications, il y a la thèse selon laquelle la vitesse de la lumière est la vitesse maximale physiquement possible. Pour contrôler cette hypothèse, il suffit alors de comparer, en le chronométrant, le temps que met un rayon lumineux pour atteindre sa cible à partir d'un point d'émission donné lorsque ce rayon lumineux est émis d'un foyer immobile et lorsqu'il est émis d'un foyer mobile se dirigeant vers la cible. Si le rayon lumineux atteint plus rapidement la cible dans le deuxième cas que dans le

premier cas, tandis que, au départ, le point d'émission est, dans les deux cas, à même distance du point d'impact, alors cela signifie que la vitesse de la lumière n'est pas la vitesse maximale physiquement possible. De fait, cette expérience a révélé que le temps d'impact était le même dans les deux cas, ce qui vérifie la théorie d'Einstein (en attendant une contre-expérience ou une contre-argumentation toujours possibles).

2) Exemple opposé d'une théorie non falsifiable (donc, pour Popper, non scientifique) : la théorie des rêves chez Freud.

Freud soutenait que le rêve est toujours une réalisation fantasmatique d'un désir inconscient (chez le sujet qui rêve). On rapporte que, à l'époque où il exerçait lui-même et où il devait faire accepter sa théorie révolutionnaire de la psyché, Freud aurait eu tendance à vouloir convaincre ses patients de la pertinence de ses interprétations mettant en jeu ses thèses théoriques, dont celle-là. Ainsi se serait-il sur ce point heurté à une patiente qui refusait cette conception de Freud, selon laquelle les rêves – et donc, ses rêves à elle – seraient la manifestation de son désir inconscient. Le psychanalyste pourra prendre ce refus comme une « résistance » du patient à l'analyse ou à l'aveu de certaines révélations de son inconscient. Dans le cas rapporté, la patiente de Freud lui livra donc, un jour, un rêve qu'elle avait fait la veille et qui, à l'évidence, ne pouvait, quant à son contenu, même latent, attester la thèse de Freud. Ce dernier, sans s'en ébranler, aurait fait au contraire valoir à sa patiente que son rêve manifestait précisément son désir inconscient... de le contredire. A la vérité, cette anecdote ne rapporte pas fidèlement le contexte et l'enjeu de l'échange entre Freud et sa patiente. Mais ce qui importe, c'est le cas de figure.

Pour Popper, on a là affaire à un cas typique de théorie qui s'immunise elle-même de façon rhétorique contre la réfutation de contre-arguments renvoyant à des expériences. C'est ce que Popper nomme « *stratégies d'auto-immunisation* » de théories non falsifiables. Il se peut que la thèse de Freud sur les rêves soit *vraie*. Mais elle n'est pas *scientifique* pour Popper étant donné qu'elle n'est pas *falsifiable* (réfutable) : elle ne donne pas les conditions d'expériences auxquelles on pourrait la réfuter ; au contraire, on nie la pertinence de toute expérience pouvant servir d'argument pour réfuter la théorie.

Ainsi s'explique le principe falsificationniste. Popper nomme « pseudo-science » toute théorie à prétention scientifique qui, comme (selon Popper) la critique marxiste et la psychanalyse freudienne, ne se soumet pas aux critères de la « scientificité » suivant les principes du faillibilisme, du criticisme, du falsificationnisme.

Ceux-ci ne sont certes pas mauvais en soi ; ils sont même excellents. C'est plutôt les pré-supposés de cette doctrine qui, chez Popper, seraient contestables ou problématiques. Il s'agit notamment du pré-supposé selon lequel une théorie n'est scientifique que si elle est falsifiable *sur les bases expérimentales correspondant, en fait, à la méthodologie des sciences exactes* (par exemple, Popper estime que *Le Capital* de Marx devrait pouvoir être lu comme une *physique* du monde social ; dans ce cas seulement, il pourrait prétendre à la scientificité).

Car il faut en effet distinguer deux questions :

1) Comment construire un énoncé scientifique ? C'est la question de l'objectivité.

2) Comment valider cet énoncé ? C'est la question de la validité.

Ces deux questions correspondent à deux problèmes logiques distincts. Dans les termes de K. - O. Apel, le premier (1) renvoie à la définition des « a priori de l'expérience », le second (2), à celle des « a priori de l'argumentation ».

On constate alors que les principes de Popper valent pour le second problème, celui de la validation. Mais le problème reste posé quant aux bases de construction des hypothèses scientifiques : chez Popper, l'objectivité scientifique reste calquée sur la méthode expérimentale de l'observation et de la mesure des sciences exactes.

Précisons, cependant, que le monisme épistémologique ne nie pas qu'il puisse y avoir autant de méthodologies particulières que de disciplines différentes. Ainsi, il est clair que la méthodologie ne sera pas la même en physique atomique, en biologie moléculaire, en chimie organique, en anthropologie culturelle, en économie financière, en sociologie électorale, etc. Mais, fondamentalement, les conditions auxquelles ces disciplines pourront être dites « scientifiques » (au sens de la « scientificité » popperienne) renvoient aux mêmes critères épistémologiques.

Pourtant, il n'est pas évident que, par exemple, les énoncés des sciences de la culture puissent être réfutés sur les bases de l'observation et de la mesure, lesquelles sont, en revanche, pertinentes pour contrôler la validité des énoncés propres aux sciences de la nature. On peut, en effet, faire valoir que les énoncés des *sciences de la culture*, qui portent sur des *relations internes de sens*, ne peuvent, pour cette raison, relever de la même épistémologie que les *sciences de la nature*, dont les énoncés portent sur des *relations externes de choses*.

Justement, des philosophes intéressés par l'épistémologie des « sciences humaines » contestent que les critères de scientificité valant pour ces disciplines puissent être les mêmes que pour les « sciences exactes ». Ils soutiennent que la différence entre les sciences de la culture et les sciences de la nature ne se réduit pas à une différence dans le degré d'« exactitude » ou de « dureté » (les premières étant parfois dites « molles » par opposition aux secondes réputées « dures »). D'autant que cette différence d'exactitude ou de dureté joue systématiquement en faveur des sciences de la nature et au détriment des sciences de la culture (et, à un moindre degré, au détriment des sciences de la société). Des épistémologues « humanistes » veulent, au contraire, montrer que les sciences humaines relèvent d'une épistémologie propre, et qu'elles ne doivent pas chercher à décalquer leur méthode sur celle des sciences exactes.

C'est sur la base de cette intuition critique, que se constitue la position dite du « dualisme épistémologique ». Mais avant d'aborder les thèses du dualisme épistémologique, il convient de voir comment elles s'étayaient sur une critique du monisme.

Plusieurs chapitres seront consacrés à cette critique. Le prochain se contente d'en cadrer les enjeux généraux.

II

ENJEUX GÉNÉRAUX D'UNE CRITIQUE DU MONISME ÉPISTÉMOLOGIQUE.

Il existe deux types d'enjeux : un *enjeu théorique* (pour la compréhension du monde social et du monde historique) et un *enjeu pratique* (pour l'action morale et l'action politique).

1. L'enjeu théorique

A.- *Pour la compréhension du monde social*, c'est-à-dire, du monde des institutions et des relations communautaires entre les personnes.

Il s'agit de l'idée d'un dilemme de principe entre, d'une part, la façon dont on accède à la connaissance des *relations entre les choses* et, d'autre part, la façon dont on comprend les *relations entre les personnes*. Cette différence se laisse exprimer soit négativement, soit positivement.

1) Négativement : impossibilité d'affirmer des lois ou régularités *invariantes* de cause à effet.

Par exemple, si je donne un impact sur une boule de billard, celle-ci décrit une trajectoire prévisible et calculable (en droit). En principe, je peux reproduire indéfiniment cette interaction entre force et mouvement. Il y a prédictibilité et reproductibilité de principe de la relation cause / effet qui met en jeu les notions de force, de mouvement, d'énergie potentielle et cinétique, etc. Tout cela est mesurable et calculable.

Il en va différemment si je donne un coup à quelqu'un. D'un point de vue physique ou physicaliste, cela produira toujours le même effet mesurable (impact, déformation, etc.) ; en revanche, d'un point de vue comportemental ou psychologique, les réactions de la personne agressée ne peuvent être prédites à coup sûr. Il n'y a pas de *réaction mécanique absolue* des comportements sociaux (pas de loi causale absolue ou invariante).

Dans cet exemple, il est clair que la *réaction comportementale d'une personne* n'est pas calculable à la manière et au même titre que la *réaction physique d'une chose*. De là, il est intéressant de se demander en quoi ou en raison de quoi cette différence intervient, entre le monde des choses (monde physique) et le monde des personnes (monde social). Or, cette différence n'est pas due seulement au fait que les personnes ont une composante *psychique* de leur nature, tandis que les choses n'auraient qu'une nature *physique*.

La différence n'est pas seulement d'ordre *psychologique*, car, si tel était le cas, on pourrait encore réduire la compréhension du monde social à une explication psychologique de comportements observables et mesurables, ainsi qu'il en va dans la psychologie animale (éthologie). La différence tient aussi au fait que les comportements des personnes ne sont pas de simples *réactions*, mais (peut-être) avant tout des *actions*.

Dans ce cas, la différence pertinente est d'ordre *éthique*. Des personnes peuvent réagir différemment (à une insulte ou à un coup), en fonction de valeurs morales ou de convictions (religieuses, philosophiques, idéologiques) qui varient suivant les contextes historiques (les cultures) et suivant les conduites de vie supposant une orientation axiologique (par des « valeurs ») liée éventuellement à un choix éthique. Ainsi les chrétiens avaient-ils le devoir de ne pas répondre aux insultes ou aux coups, et de les endurer, par sacrifice, tout en pardonnant l'offense, alors que d'autres cultures font de la vengeance un devoir sacré, lié à l'honneur des familles.

La reconstruction du sens des actions sociales passe en fait par plusieurs niveaux qui sont, tout d'abord, celui des *motivations psychologiques* (l'« esprit subjectif » au sens de Hegel), ensuite, celui des *contraintes normatives* (obligations morales et juridiques, ou « esprit objectif » au sens de Hegel), enfin, celui des *orientations axiologiques* et symboliques (les visions du monde, croyances, représentations, ou « esprit absolu » au sens de Hegel).

La différence méthodologique entre sciences de la nature et science de la culture ou de la société pouvait être appréciée non seulement de façon négative mais aussi de façon positive.

2) Positivement : l'observateur en sciences humaines ne comprend tout simplement pas le sens d'une action sociale s'il se fonde pour cela sur les seules méthodes des sciences exactes. Les sciences positives expérimentales, dites « empirico-analytiques », sont, en effet, *impuissantes à comprendre le sens des actions sociales*. En revanche, les sciences sociales compréhensives, dites « historico-herméneutiques », ont, par principe, accès au domaine d'objets constitué par les actions et relations sociales.

En fait, la méthode empirico-analytique des sciences exactes n'a tout simplement pas accès à la catégorie d'*action*.

N. « Action » diffère de « geste » ou « mouvement ». Une action suppose une intention, une finalité subjective ; on doit en outre en comprendre les motivations et reconnaître, troisièmement, le *cadre d'intelligibilité* qui fait que l'on peut dire, par exemple, qu'il s'agit d'un acte de chasse.

La critique du monisme épistémologique comporte des enjeux théoriques et des enjeux pratiques ; nous sommes toujours ici dans les enjeux théoriques. Jusqu'alors, nous avons considéré l'enjeu théorique pour la compréhension du monde social. A présent, nous examinons l'enjeu théorique pour la compréhension du monde historique.

B.- *Pour la compréhension du « monde historique »*, c'est-à-dire du monde des valeurs, significations, représentations collectives, images du monde, qui constituent la *culture* considé-

rée sous l'aspect où elle est structurée comme un *langage*. Là, la différence sur laquelle on met l'accent est la différence entre des *relations externes de choses* et des *relations internes de sens*.

Pour le monde physique, on admet l'idée d'un système de forces équilibrées comme, par exemple, notre système solaire. Pour le monde historique, on considère que la culture forme un système cohérent de *significations* qui se « répondent ».

Le modèle n'est plus le système solaire ou l'organisme vivant mais l'œuvre d'art, ou encore un système religieux, philosophique. Dans un système philosophique « bien fait », chaque élément de signification, chaque idée, chaque thèse partielle, doit être en « *relation interne de sens* » avec chaque autre idée du système, sans quoi ce dernier risque d'être incohérent ou contradictoire (illogique ou incompréhensible).

Cependant, ici, l'ordre de connexion n'est pas physique mais *sémantique* (c'est-à-dire de l'ordre de la signification, du sens). Or, pour comprendre cet ordre sémantique comme intelligible, il n'est pas possible d'observer la forme des mots écrits ou d'enregistrer le spectre des sons émis dans les mots prononcés (s'il s'agit d'un discours). On ne *comprend* rien à un texte écrit si l'on mesure la taille des lettres, analyse l'encre, mesure les espacements entre les signes, etc. Nous devons mettre en relation du *sens* et non des *choses*. On dit de ces relations qu'elles sont « sémantiques » et « grammaticales », et non pas « mécaniques » et « causales ».

Récapitulatif

Monde physique	Monde social	Monde historique
Système de relations entre les choses	Système de relations entre les personnes	Système de relations entre les symboles
Rapports mécaniques	Rapports pragmatiques	Rapports sémantiques
Ordre causal	Ordre moral	Ordre grammatical
Faits	Normes	Valeurs

2. L'enjeu pratique (d'une critique du monisme épistémologique)

Après avoir envisagé l'enjeu théorique d'une critique du monisme épistémologique, examinons à présent son enjeu pratique ; celui-ci concerne, d'une part, l'action morale et, d'autre part, l'action politique.

A.- Pour l'action morale.

En apparence, le monisme épistémologique n'a de compétence qu'au niveau de la théorie de la connaissance, et non pas au niveau de la théorie de l'action. Il ne touche, en principe, qu'à la question de la science, et non pas à celle de la morale.

En fait, c'est seulement de façon implicite que le monisme épistémologique met en question le *statut des questions pratiques* en tendant à nier, au niveau de ses présupposés, soit la spécificité des questions de morale, soit la rationalité des actions et décisions morales.

Le monisme épistémologique, en effet, ne se contente pas d'affirmer qu'il n'y a qu'une seule forme de scientificité – celle qui, ultimement, présuppose la mise en évidence de relations causales falsifiables sur la base de l'observation et de la mesure. Il suppose en outre, implicitement, que tout ce qui ne peut prétendre à la *scientificité* entendue en ce sens n'est pas à la hauteur d'une conception moderne de la *rationalité*. Il s'ensuit que ce ne sont pas seulement d'autres *régions du savoir* – telles que l'herméneutique des traditions et la critique des idéologies – qui se trouvent réprimées. Ce sont également d'autres *formes de rationalité* (outre la rationalité scientifique) qui se trouvent ainsi contestées ou déclassées.

Or, parmi les autres formes de rationalité, il y a ce que l'on nomme depuis Kant la « raison pratique ». Kant distinguait entre la *raison théorique*, qui vaut dans l'ordre de la connaissance et du savoir, et la *raison pratique*, qui vaut pour l'action et les commandements de la moralité. Tandis que la raison théorique est supposée à la *connaissance de ce qui est* et a donc une fonction *descriptive* et *explicative*, la raison pratique est supposée à la *volonté* moralement bonne, c'est-à-dire orientée vers *ce qui doit être* ; la raison pratique a donc une fonction *normative* et *prescriptive*.

Pour Kant, ces deux aspects de la raison, l'aspect théorique / cognitif et l'aspect pratique / normatif, correspondent à des « domaines » et des « lois » bien distincts. Mais la raison pratique n'est pas moins rationnelle que la raison théorique. Simplement elle n'a pas de pouvoir *explicatif* pour les « lois de la nature » ; elle a en revanche un pouvoir *prescriptif* pour les « lois de la liberté », qui sont celles de la moralité.

Pour le monisme épistémologique, en revanche, la rationalité tend à se réduire à la scientificité, c'est-à-dire au seul aspect de la raison théorique. Plus exactement, le « scientisme » résiduel du monisme épistémologique porte à refuser ce que l'on nomme « cognitivisme éthique », c'est-à-dire l'idée que, notamment, il est possible d'établir rationnellement la préférence de valeurs sur d'autres valeurs, ou encore, de démontrer le caractère juste ou injuste d'une norme. Dans la mesure où l'on se tient à distance du cognitivisme éthique – dans la mesure, autrement dit, où l'on considère que seules les théories scientifiques (mais non pas les choix moraux) peuvent être fondées –, n'apparaît, dans ce cas, comme rationnel que ce qui est scientifiquement démontrable. De là, deux positions sont possibles par rapport au statut des questions pratiques :

1) ou bien on dit que tous les aspects de la vie peuvent être rendus rationnels sur une base scientifique, y compris les questions de morale (touchant au devoir), et dans ce cas la spécificité de la raison pratique disparaît, se résorbe au sein de la rationalité scientifique : c'est la position scientiste du positivisme primitif ;

2) ou bien on dit que certains aspects de la vie, en particulier les questions pratiques, ne peuvent être démontrées scientifiquement mais peuvent seulement faire l'objet d'une décision irrationnelle, dépendante de croyances ou résultant d'actes de foi, et dans ce cas il n'y a tout simplement plus de *raison* pratique, les actions morales sont abandonnées à l'irrationnel : c'est la position du positivisme moderne qui, en cela, rejoint l'existentialisme.

On voit que le statut rationnel des questions pratiques, la raison pratique, est directement atteint par la réduction de la rationalité à la scientificité. Cette conséquence apparaît chez Popper lui-même qui, bien qu'il soit attaché à la moralité (au sens de Kant), considère que les actions morales procèdent d'une décision qui ne saurait être fondée en raison. On peut décider d'agir en raison, mais cette décision n'est pas elle-même raisonnable.

Difficulté :

Il est vrai que l'on ne peut fonder en raison le choix en faveur de la raison. Popper tient ici une position forte, anti-circulaire. Mais ce n'est pas une raison pour considérer que les valeurs qui orientent l'action ne peuvent faire l'objet d'une argumentation rationnelle visant à établir la préférence de valeurs sur certaines autres – ce que fait par exemple J. Rawls dans sa *Théorie de la justice*.

Il y a donc une possibilité de fonder en raison les questions pratiques (valeurs, normes) dans le cadre d'une argumentation morale. Autrement dit, les questions morales (comme les questions scientifiques) peuvent être soumises à une épreuve critique et sont en ce sens rationnelles.

Après avoir considéré l'enjeu pratique que représente la critique du monisme épistémologique pour l'action morale, examinons l'enjeu pratique de cette même critique en ce qui concerne l'action politique.

B.- Pour l'action politique.

Si les questions pratiques ne sont donc pas *scientifiquement démontrables*, cela ne veut pas dire qu'elles ne soient pas rationnelles du moment qu'elles sont, en revanche, *moralement argumentables*. Simplement, l'*argumentation morale* requise pour fonder les normes éthiques renvoie à un *type de rationalité différent* de celui qui est supposé à l'*explication scientifique* requise pour fonder les règles techniques.

Nous avons alors *deux ordres distincts de rationalité*. Dans la mesure où le monisme épistémologique ne reconnaît qu'un seul ordre, celui de la rationalité scientifique, il justifie et alimente ce phénomène de civilisation que, depuis Marcuse, on nomme « *idéologie de la technique et de la science* ». On vise par là l'impérialisme d'une rationalité techno-scientifique. Cela vaut dans le discours de l'idéologie dominante mais aussi, et surtout, dans la vie elle-même – c'est ce que Jürgen Habermas entend par l'idée d'une « *colonisation du monde vécu* » par le « système ».

Cela relève d'une critique sociologique et politique. Mais ici, nous nous cantonnons à une critique épistémologique. Dans ce cas nous ne nous intéressons qu'aux conséquences pour la conception de l'action et de la décision politique.

Dans le domaine de l'action morale, on a vu que le monisme épistémologique aboutissait à une polarisation : le *scientisme*, d'un côté, l'*existentialisme*, de l'autre, qui, pour des motifs différents, se rejoignent pour contester ou dénier la rationalité des choix moraux individuels. Dans le domaine de l'action politique, cette opposition / complémentarité se retrouve sous la forme du *technocratisme* et du *décisionnisme*.

1) Pour le technocratisme, toutes les questions politiques peuvent être réduites à des problèmes techniques. La politique pourrait donc être entièrement « rationalisée » (mais de façon bureaucratique) par le savoir spécialisé des experts. Cette attitude correspond à celle du scientisme pour lequel toutes les questions existentielles peuvent être par principe résolues scientifiquement.

2) Pour le décisionnisme, le savoir spécialisé des experts (technocrates) est, au contraire, limité à la préparation et à l'exécution des décisions. Mais les décisions restent au pouvoir du politique parce qu'elles dépendent de choix ultimes, de préférences axiologiques, qui ne sont pas rationalisables. Pour le décisionnisme, ce moment du choix est proprement irrationnel, et c'est cela, cette irrationalité des choix politiques ultimes, qui limite en droit le pouvoir technocratique. Cette attitude correspond à celle du positivisme contemporain et de son adversaire direct, l'existentialisme, pour qui les choix dépendent d'une décision irrationnelle, que l'on ne peut fonder.

Dans les deux cas, il y a directement menace pour la démocratie : tandis que le technocratisme soumet le choix politique à la compétence d'experts, le décisionnisme le remet à la décision du chef (Carl Schmitt). Dans les deux cas, la souveraineté populaire perd toute justification, de même que la participation de l'opinion publique aux processus de la décision politique.

Voici donc la critique – très globale – que l'on peut adresser au monisme épistémologique en général. Maintenant, il existe des critiques beaucoup plus pointues et spécifiques. Elles appellent une discussion interne avec, en particulier, l'épistémologie de Karl Popper.

*

III

LIMITES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE POPPÉRIENNE

1. Les principes généraux.

Commençons par rappeler le sens des principes de Popper :

1. Le principe faillibiliste ;
2. Le principe falsificationniste ;
3. Le principe criticiste.

Ad (1). Le principe faillibiliste.

Il signifie qu'aucune vérité n'est définitive. Cela présuppose la différence entre certitude et vérité.. Il n'existe aucune théorie infaillible, ni même aucun énoncé infaillible en général.

Ad (2). Le principe falsificationniste.

C'est le principe selon lequel un énoncé ou une théorie ne méritent l'appellation « scientifique » que si cet énoncé ou cette théorie est « falsifiable ».

« Falsifiable » veut dire : réfutable. Une théorie « infalsifiable » est une théorie qui, vraie ou fausse, n'offre aucun moyen de la contrôler, de la mettre à l'épreuve, de la contester.

Cela renvoie à ce que Popper nomme « stratégies d'auto-immunisation ».

Ad (3). Le principe criticiste.

C'est le principe selon lequel les énoncés et théories doivent être passés au crible de la critique. On parle de « mise à l'épreuve critique ». Les énoncés qui se veulent scientifiques sont en perpétuel procès et en éventuel devenir (leur avenir est toujours réputé incertain).

On parle encore du « principe de la critique permanente ».

Quelques remarques, à présent, sur ces trois principes.

Première remarque : ils envoient à des attitudes éthiques.

- a. Au principe faillibiliste correspond une attitude hypothétique (jamais assertorique ou catégorique). Ainsi, on ne parle plus de « lois » scientifiques, mais d'« hypothèses en forme de lois », ou encore : « hypothèses nomologiques ».

- b. Au principe falsificationniste correspond une attitude positive ou positiviste (sans connotation péjorative). En effet, l'auteur d'une théorie doit, suivant ce principe, rechercher les points sensibles de ses hypothèses, c'est-à-dire ceux qui se prêtent au contrôle et donc à la réfutation possible. Pour cela, le scientifique doit s'efforcer de désigner des implications de sa théorie, qui sont testables : si je soutiens P , alors cela implique Q , qu'il est possible de tester, de contrôler à l'aide de contre-expériences. Par conséquent, au lieu de « bétonner » sa théorie, le scientifique doit prendre des risques, en mettant même en exergue les points de falsification possible.
- c. Au principe criticiste correspond une attitude autocritique. Cela veut dire :
- 1) Reconnaître les faits comme des démentis possibles de la théorie ;
 - 2) Accepter les contre-arguments sans chercher à avoir le dernier mot (réfléchir sérieusement aux objections) ;
 - 3) Savoir apprendre par les erreurs. Être rationnel, ce n'est pas ne jamais se tromper. Être rationnel n'est pas être infaillible. C'est reconnaître que l'on est faillible ; éventuellement, que l'on s'est trompé. C'est donc apprendre de ses propres erreurs, et savoir *réviser* ses positions. Il est plus rationnel de savoir opérer, comme on dit, des « révisions déchirantes », que d'avoir toujours raison.

Deuxième remarque. Ces trois principes semblent plus qu'estimables : incontestables. Qui songerait à les mettre en question ? Or, justement : que signifierait mettre en question le principe de la mise en question ?

Cela nous révèle un « point aveugle » du criticisme poppérien.

Un principe, notamment, fait problème : celui de la critique permanente et de sa maxime : *tout énoncé, quel qu'il soit, doit fondamentalement pouvoir être mis en doute.*

De même, le principe faillibiliste a pour maxime : *il n'existe aucun énoncé infaillible.*

Or, cela pose un problème logique. N'existe-t-il pas une *limite* « transcendantale » aux principes criticiste et faillibiliste ? C'est la question que pose Karl-Otto Apel à Karl Raymund Popper.

Par exemple : peut-on *logiquement* mettre tout en doute ?

N. Il ne s'agit pas de dire que, *psychologiquement*, il existe pour nous des certitudes telles que nous ne saurions en douter (par exemple: la terre tourne autour du soleil). Il s'agit là d'un point logique et non pas psychologique.

Le point logique, quel est-il ?

Imaginez que je mette en doute le principe criticiste lui-même.

En effet, ce principe appartient bien à une théorie ; il se formule dans un énoncé ; il est donc en principe « faillible ».

Bien évidemment, il s'agirait d'une mise en doute rationnelle, qui procède suivant l'examen critique. Ce n'est pas un rejet affectif.

Dans ce cas, je retourne le principe criticiste contre lui-même : je critique le principe de la critique. Mais, ce faisant, je mobilise ce même principe. Je le tiens donc pour valable « *in actu exercito* », sinon ma démarche n'aurait pas de sens.

J'entre alors dans une « contradiction pragmatique » (ou encore : « contradiction performative »). En effet, je recours à l'argumentation pour contester la validité de la procédure argumentative. Ce faisant j'implique pratiquement la validité de cette même procédure dont, pourtant, je conteste la validité.

Il y a donc contradiction entre :

- 1) ce que je dis, et :
- 2) ce que je fais en disant ce que je dis.

C'est pourquoi on parle de contradiction « pragmatique » ou « performative » : mon énoncé est contredit par les présupposés de mon énonciation.

Que tire-t-on de cette objection ? – Que le principe de la critique doit être *limité*, auto-limité par une réflexion sur les conditions de son propre exercice.

Quelle est cette limite ? – Pour Karl-Otto Apel, ce sont les normes de l'argumentation rationnelle. Sans elles, la critique serait impossible.

N. Attention ! Ces « normes » argumentatives, dont parle Apel, ne préjugent aucun *contenu* d'argument. Elles ne permettent pas de désigner par avance les « bons » et les « mauvais » arguments. Non. Il s'agit de normes tout à fait formelles, qui consistent dans des attitudes d'ouverture, certains schèmes de raisonnements, certains présupposés grammaticaux ou ontologiques (moi, toi, lui, le monde, etc.), ainsi que des conditions générales de pertinence et de cohérence.

Donc, le principe criticiste ne serait pas absolu. Il trouverait sa limite dans les conditions qui rendent son exercice possible ; et ces conditions, il ne saurait les contester sans se nier lui-même.

De là il suit que le principe faillibiliste a lui aussi ses limites. Karl-Otto Apel estime que certains énoncés sont *logiquement* « infaillibles ». Ce sont les énoncés dits « transcendants », qui énoncent les conditions générales d'une critique possible, ou encore, qui en formulent les principes logiques de base [tels que le principe de contradiction ($A \neq \neg A$), sans lesquels nos propos seraient absurdes].

Sur ce point, la discussion reste ouverte.

Troisième remarque : le principe falsificationniste pose lui aussi problème.

En effet, que veut dire pratiquement « falsifier » un énoncé ou une théorie ? Sur quelles bases peut-on ou doit-on entreprendre une réfutation ? En quoi la mise à l'épreuve doit-elle consister ? Sur quoi les contre-arguments doivent-ils s'appuyer ? Bref : ce principe vaut-il de la même façon pour toutes les disciplines ? Doit-il s'énoncer dans les mêmes termes méthodologiques ?

Pour comprendre ce problème, considérons les conséquences méthodologiques que Popper tire de sa critique de Marx et du marxisme comme « pseudo-science ».

Popper avait pu, on l'a dit, déclarer que *Le Capital* devrait pouvoir « être lu comme un traité de Physique ».

Cela sous-entend que la théorie de Marx devrait, afin d'être « scientifique », pouvoir être falsifiée fondamentalement de la même façon que l'on devrait pouvoir falsifier une théorie physique, une science de la nature en général.

Le problème est que les « objets » des sciences de la nature peuvent être expérimentés en laboratoire, suivant des critères de reproductibilité des expériences et de prédictibilité des effets. Ce n'est pas le cas des sciences humaines, et il ne pourra jamais en être ainsi.

Donc, ou bien les sciences humaines souffriront toujours d'un déficit de scientificité ; ou bien elles devront limiter leur ambition explicative et compréhensive, en se contentant d'énoncer des hypothèses testables sur les bases méthodologiques de l'observation et de la mesure. Elles seraient, autrement dit, condamnées au quantitativisme et à l'objectivisme.

Ce problème est particulièrement complexe, car le principe falsificationniste de Popper est excellent et universel à *un certain niveau*. Cependant, il devient douteux et contestable à un autre niveau.

Cette ambivalence vient de ce que Popper n'a pas clairement distingué entre *logique de constitution* des « objets » scientifiques, et *procédure de validation* des énoncés scientifiques.

Cette distinction entre niveau de constitution et niveau de validation nous renvoie à la distinction entre *a priori* d'expérience et *a priori* d'argumentation. Cette distinction conceptuelle est stratégiquement centrale, si l'on veut situer précisément le « problème critique » de l'épistémologie poppérienne.

*

2.- Éléments de critique.

A.- L'hypothèse critique.

Si l'on veut élaborer une critique véritablement ajustée à l'ambivalence de la position poppérienne, il semble que l'on doive partir de la distinction conceptuelle, proposée par Karl-Otto Apel, entre *a priori* d'expérience et *a priori* d'argumentation.

Cette distinction conceptuelle en recouvre une autre : entre *logique de la constitution* et *logique de la validation* (des hypothèses et théories).

Pour Apel, les *a priori* d'argumentation ont une valeur universelle : ils sont présumés à tout exercice de la critique en général, de la mise à l'épreuve critique des énoncés et théories, *quel que soit* le « domaine d'objets » scientifique (science exacte ou science humaine) auquel on a affaire. En cela, le principe criticiste poppérien est parfaitement valable – même si ce principe doit lui-même être limité par une réflexion sur ses conditions « transcendantales » d'exercice possible (les normes ou aprioris de l'argumentation).

En revanche, les aprioris d'expérience mériteraient d'être différenciés en fonction des grands types de savoir scientifique. Dit autrement : chaque grand domaine du savoir scientifi-

que renvoie à des bases méthodologiques, ou aprioris d'expérience, à chaque fois spécifiques. En cela, le principe falsificationniste de Popper mériterait d'être révisé.

L'idée centrale est que *l'universalité des aprioris d'argumentation doit être compatible avec une pluralité des aprioris d'expérience.*

Autrement dit : le fait que *toute* science digne de ce nom doive satisfaire aux exigences de mise à l'épreuve critique (= test argumentatif) n'entraîne *pas* que les arguments opposés à la théorie mise à l'épreuve doivent toujours se référer à une même base d'expérience.

Ainsi, on ne saurait falsifier des hypothèses de science politique, par exemple, comme on falsifie des hypothèses de science physique (c'est-à-dire en exigeant des tests expérimentaux fondés sur l'observation et la mesure).

B.- Illustrations de l'hypothèse critique.

Prenons comme pierre de touche, à cet égard, l'objet central des sciences de la société : les actions humaines, afin de montrer que l'approche méthodologique des sciences exactes ne permet pas de comprendre le sens des actions sociales.

Nous suivrons ici une progression logique dans l'exposition de la problématique.

A.- Contre le naturalisme : de l'explication causale à l'explication motivationnelle.

- 1) Les actions ne peuvent être réduites à des comportements naturels, à l'instar des phénomènes physiques. En effet, l'explication des actions sociales ne relève pas d'un simple mécanisme causal, même s'il est vrai qu'une part des comportements humains peut nous sembler « mécanique », et partant, relever d'une causalité naturelle, comme les réactions pulsionnelles ou instinctuelles. Mais, dans ce cas, il s'agit de *réactions comportementales* (primaires), et non pas d'*actions sociales*.
- 2) Pour comprendre les actions humaines, l'explication *mécaniste* doit déjà faire place à une explication *finaliste*. À la différence, en effet, des réactions mécaniques, les actions se comprennent par rapport à une *finalité interne* : l'objectif poursuivi. L'acteur (social, politique) se donne un objectif ; et son action est en principe organisée, agencée en vue de la réalisation de cet objectif. Nous avons à ce niveau un modèle intentionnel de l'action en général.
- 3) À un premier niveau d'explication, nous devons distinguer entre l'action proprement dite et les gestes servant à l'effectuation de l'action : l'action n'est pas réductible aux gestes qui servent à l'effectuer. Ce qui donne, en effet, à l'action son *sens* et sa *raison*, c'est tout d'abord l'intention manifeste de l'auteur de cette action (l'acteur social ou politique). Ce caractère intentionnel renvoie alors l'explication scientifique (du psychologue, du sociologue, du politologue ou de l'ethnologue) à la recherche de *motifs* de l'action. L'explication de l'action ne « tombe » alors plus sous la catégorie matérielle des *causes*, mais sous la catégorie matérielle des *motifs*. C'est ce que l'on nomme

« explication motivationnelle » – ou, selon l'expression utilisée par Max Weber : « compréhension conforme aux motivations »

D'un point de vue méthodologique, cette compréhension requiert, outre l'*observation*, surtout le *questionnement*. L'observation ne suffit pas. Le questionnement est indispensable pour comprendre les motifs de l'action.

Notons que le questionnement peut n'être que virtuel ou implicite. Le sociologue ou l'anthropologue (ou le politologue) n'a pas toujours en face de lui l'acteur social pour *répondre*. En outre, sa réponse ne fait pas loi. Il reste que l'attitude méthodologique de base est cependant le questionnement, ne serait-ce que mental. On parle alors d'« *attitude performative* », par différence avec l'« *attitude objectivante* » de la simple observation. On « questionne » au moins implicitement : a) les intentions d'action – pour connaître le « quoi » (quel but ?), et b) les motifs de l'action – pour connaître le « pourquoi ».

Souvent, l'interprète en sciences sociales doit « reconstruire » par lui-même, de façon « contrefactuelle », ce *quoi* et ce *pourquoi*. Cela pose le problème des *indices* qui, à défaut d'un dialogue effectif avec l'acteur, constituent le donné de la compréhension du sens des actions.

B.- Contre de psychologisme : de l'explication motivationnel à l'explication rationnelle.

Les psychologues s'intéressent aux motifs, et ils peuvent se contenter d'une « explication motivationnelle ». Cependant, ce niveau d'explication ne suffit pas au sociologue, au politologue ou à l'anthropologue.

Pourquoi ?

Parce que, pour l'interprète en sciences sociales (au sens large), l'action obéit en outre à des *raisons*.

Dans ce cas, on passe d'une *explication motivationnelle* à une explication dite *rationnelle*.

Plusieurs niveaux d'explication rationnelle méritent ici d'être distingués.

*

3. Les niveaux de l'explication rationnelle en sciences sociales.

Premier niveau. La rationalité des moyens utilisés pour réaliser le but [ce que Max Weber nomme « rationalité en finalité », ou « rationalité par rapport à une fin » (*Zweckrationalität*)]. On peut parler d'une rationalité adaptative des moyens en vue d'une fin. Il s'agit d'une rationalité technique, instrumentale ou stratégique. Cette rationalité est dite *téléologique*.

Deuxième niveau. C'est celui d'une rationalité consistant dans la conformité d'une action aux normes politiquement en vigueur. On parlera d'une rationalité *nomologique*.

Attention ! Il ne s'agit pas d'une conformité à des « lois » de la nature, comme lorsque l'on parle, en sciences physiques, d'« hypothèses nomologiques ». Ici, il s'agit des *normes sociales* et non pas des *lois physiques*. Les actions sociales obéissent en principe à des règles et des principes résultant de *conventions*, et renvoyant à des *institutions*. En outre, il se peut que des actions sociales ou poli-

tiques dérogent aux normes sans pour autant cesser d'être rationnelles. En effet, il est parfois « rationnel » de *désobéir* aux normes en vigueur. Justement, cela nous conduit au troisième niveau d'explication rationnelle.

Troisième niveau. C'est celui d'une rationalité consistant dans une consistance de l'action, une cohérence ou une conséquence à l'égard des *valeurs* choisies par l'acteur social.

L'acteur social est « rationnel », non seulement quand il fait ce qu'il faut pour réaliser son but (rationalité téléologique) tout en observant les normes socialement en vigueur (rationalité nomologique), mais aussi en agissant conformément à son système de valeurs, à ses idéaux.

On parle alors de *rationalité axiologique*.

Trois remarques à ce sujet :

1. On voit apparaître au total une rationalité complexe des actions sociales : ni simple mécanisme naturel, ni simple rationalité technique adaptative (rapport moyens / fin), ni simple aptitude à obéir aux normes sociales ; mais, en outre, capacité de *conduire sa vie* suivant des orientations *individuelles* renvoyant à des systèmes de valeurs.
2. Cette rationalité axiologique semble supérieure à la précédente (la rationalité nomologique), car elle permet de *déroger rationnellement aux normes*, sur la base de « bonnes raisons ». On juge les institutions en vigueur à l'aune de valeurs idéales (par exemple, la justice) ; et c'est cette capacité qui *fonde la différence entre légalité et légitimité* ; qui permet, partant, de faire évoluer les institutions et normes en vigueur.
3. Cela pose toutefois un problème, qui est caractéristique du « vivre-ensemble » dans les sociétés modernes individualistes : si, en effet, chacun ne fait plus qu'affirmer ses valeurs d'élection, c'est l'anarchie (cela renvoie au thème wébérien du « polythéisme des valeurs » et de la « guerre des dieux »). Dans cette extrémité, la cohésion sociale serait compromise, et l'on pourrait parler même d'irrationalité collective. D'où la question rémanente de la philosophie politique moderne et contemporaine, depuis Thomas Hobbes jusqu'à John Rawls, aujourd'hui : comment réaliser une communauté cohérente, un consensus politique dans les sociétés individualistes ? La solution à ce problème réside dans le principe d'une *rationalité procédurale*.

Quatrième niveau. C'est le plus difficile à comprendre. Le niveau de la *rationalité procédurale* présuppose quelque chose comme la distinction wébérienne entre une « éthique de la conviction » et une « éthique de la responsabilité ».

Selon l'*éthique de la conviction*, on suit ses valeurs sans se soucier des conséquences, suivant la maxime : *fiat veritas et pereat mundus !* (Que la vérité triomphe, le monde dût-il sombrer !).

Selon l'*éthique de la responsabilité*, l'homme politique se refuse à décider en fonction de ses seules convictions ou valeurs. Il doit tenir compte des autres, c'est-à-dire de toute la col-

lectivité qu'il engage par sa décision. Il doit tenir compte de convictions qui ne sont pas les siennes, par conséquent.

La rationalité pratique « suprême » est donc d'agir suivant *une loi valable pour tout un chacun*. La difficulté est alors, pour des gens (les co-sociétaires) qui, par hypothèse, ne partagent pas les mêmes valeurs ou visions du monde, de parvenir à un accord sur des règles et des principes communs.

C'est un problème, encore une fois, pour les sociétés modernes individualistes : comment pouvons-nous nous accorder sur les principes d'une vie en commun, sans pour autant partager le même fonds de convictions ?

Des réponses ont été données par la morale. Par exemple, ladite « Règle d'Or » (*Ne fais pas autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait*), ou encore, chez Kant, « l'impératif catégorique » (*N'agis que d'après la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle de la nature*).

La solution classique de la morale est donc de commander ou de recommander aux individus de suivre une maxime universalisable.

Mais cela reste trop théorique. Les acteurs sociaux doivent pouvoir former ensemble une volonté politique. Cependant, on ne saurait préjuger les intérêts d'autrui (c'est la limite de la Règle d'Or). Il s'ensuit que la seule façon, semble-t-il, de résoudre ce problème est la constitution d'un espace public de discussion, espace, ouvert à tout citoyen, de discussion publique, où puisse se former la volonté politique.

Cependant, le but de cette discussion publique n'est *pas* d'unifier les convictions morales et les visions du monde entre les co-sociétaires. Ce serait rechuter dans l'illusion unanimiste. Celle-ci se heurte de toute façon au « fait du pluralisme ».

Il s'agit donc, non pas d'une discussion « théorique » qui viserait à accorder entre elles, voire, à unifier toutes les « visions du monde », mais d'une *discussion pratique*. Son exercice présuppose au moins la tolérance et la reconnaissance des divergences, c'est-à-dire du droit pour chacun et pour tous d'avoir ses opinions et de les exprimer (d'où le présupposé nécessaire d'une « situation originelle » d'égalité de liberté des participants de la discussion).

Ce que poursuit la discussion pratique, menée publiquement, c'est cependant la réalisation d'un consensus, ou, à défaut, de compromis satisfaisants pour toutes les parties prenantes. Cependant, l'idéal de la discussion est de pouvoir réaliser un accord sur des arguments plutôt que sur un équilibre stratégique des forces en présence. En d'autres termes, on privilégiera la méthode ou la procédure de la *délibération* (rationalité communicationnelle) sur la *négociation* (rationalité stratégique).

L'*organon* en est la discussion rationnelle et la discussion publique. On parle alors d'une *éthique procédurale de la discussion* (Habermas).

La *rationalité procédurale*, de ce point de vue, consiste pour chaque sociétaire à accepter la « loi » de l'argument meilleur. Là, la « publicité » des débats est importante, car elle exerce sur les participants une contrainte non violente de respect des arguments élevés au cours de la discussion.

Récapitulons l'explication du quatrième niveau :

La rationalité de l'action ne consiste plus dans une conformité conventionnelle :

- Des moyens au but (rationalité téléologique) ;
- Des buts individuels aux normes sociales (rationalité nomologique) ;
- Des normes d'action aux valeurs choisies (rationalité axiologique).

Il s'agit d'une *pratique ouverte aux raisons d'autrui*. La rationalité consiste là pour l'action dans une conformité à la procédure d'une *éthique de la discussion*. C'est pourquoi on parle de *rationalité procédurale*.

On peut imaginer un scénario de questions-réponses, qui permettrait d'illustrer un peu concrètement la progression de la compréhension des actions humaines, depuis le « niveau 1 » jusqu'au « niveau 4 » de l'explication rationnelle :

- Pourquoi n'a-t-il pas suivi ses motifs affectifs ?
Parce qu'il doit tenir compte de la réalité objective. [Niveau 1 (rationalité téléologique)]
- Pourquoi ne s'est-il pas contenté de réunir les moyens techniques à sa disposition pour réaliser son but réaliste ?
Parce qu'il doit tenir compte des normes sociales en vigueur. [Niveau 2 (rationalité nomologique)]
- Pourquoi n'a-t-il pas dérogé à ces normes, alors qu'il le pouvait sans être sanctionné ? (Ou encore : pourquoi a-t-il dérogé à ces normes, alors qu'il n'y avait pas intérêt ?)
Parce qu'il a obéi à ses convictions, en se guidant sur ses valeurs. [Niveau 3 (rationalité axiologique selon l'éthique de la conviction)]
- Pourquoi a-t-il opté précisément pour ces valeurs, plutôt que pour d'autres ? (Ou encore : pourquoi n'a-t-il pas suivi obstinément sa conviction, c'est-à-dire ses valeurs personnelles ?)
Parce qu'il est responsable, et qu'il a conscience du fait qu'il n'est pas tout seul. [Niveau 4 (rationalité axiologique selon l'éthique de la responsabilité)]
- Pourquoi a-t-il finalement pris cette décision, c'est-à-dire opté pour cette formule ?
Parce que c'est cette formule qui exprime le mieux les conclusions auxquelles l'ensemble des participants est parvenu au terme d'une concertation raisonnable. [Niveau 4 (rationalité procédurale selon l'éthique de la discussion)]

Remarque.

Ce quatrième niveau correspond par construction au point logique où l'explication de l'action ne renvoie plus aux *causes*, ni aux *motifs*, ni même aux *raisons propres* à l'acteur, c'est-à-dire aux seules raisons qu'il invoque pour justifier ses orientations d'action face aux autres. L'explication de l'action (ou de la décision) doit ici intégrer *les raisons avancées de part et d'autre, dans le*

cours de la discussion pratique, et retenues par l'intéressé au niveau d'un consensus de l'ensemble.

C'est pourquoi, à ce niveau de rationalité, l'objectivation habituellement opérée par l'interprète ou le chercheur en sciences sociales, devient problématique. En effet, l'acteur social est, par construction, « équipé » maintenant des mêmes compétences « rationnelles » (cognitives et communicationnelles) que l'interprète. Ce dernier ne peut donc se situer en posture de surplomb intellectuel par rapport à l'acteur. Ou encore : l'acteur social ne peut plus être « réduit » à un sujet à propos duquel on pourrait sans plus conclure à un déficit de rationalité ; car il faudrait alors pouvoir établir que les raisons dont dispose l'interprète sont par principe supérieures à celles dont dispose l'acteur. Or, celui-ci est reconnu dans son aptitude à argumenter, c'est-à-dire à *contester*, le cas échéant, les raisons, arguments et jugements de l'interprète en sciences sociales (au sens large). Maintenant, ce dernier peut toujours « proposer » une évaluation de la rationalité manifestée par la pratique de l'acteur. Mais alors, il doit de toute façon abandonner l'attitude méthodique du *questionnement* (attitude dite « performative », à la deuxième personne) pour une attitude d'*évaluation* et de *jugement*, portant entre autres sur la validité des raisons elles-mêmes (attitude « réfléchissante » à la première personne).

On passe ainsi du points de vue des *faits* (causes) à celui du *sens* (motifs), et, finalement, à celui de la *validité* (raisons). Il s'agit de trois attitudes méthodologiques fondamentales (respectivement : à la 3^e, à la 2^e, à la 1^{ère} personne pronominale).

En même temps, plus l'explication rationnelle s'approfondit, et plus elle doit se faire largement « compréhensive ».

*

Que signifie « explication compréhensive », s'agissant de rendre compte à la fois du sens et de la validité possible des actions sociales ?

Cela signifie que, pour comprendre les actions sociales, on doit tenir compte des *contextes*.

S'agissant de reconstruire les motifs de l'action, on prendra en compte le contexte des *intérêts*.

Dès lors que l'on considère l'action sous l'aspect de sa rationalité nomologique, le contexte à reconstruire est celui des *normes* socialement en vigueur.

Lorsque, ensuite, il s'agit de rendre compte d'une rationalité axiologique de l'action, le contexte pertinent est celui des *valeurs culturelles* ou « significations » historiquement disponibles.

Quand, enfin, on doit rendre compte de la rationalité procédurale de l'action, le contexte pertinent est celui que définit un espace d'interlocution en tant qu'espace public de discussion, ou espace de la « raison publique ». À cet égard, il importe d'évaluer ce qui, dans un contexte politique donné, délimite l'espace logique des arguments « recevables » en vue d'élaborer des normes communes.

Dans tous les cas, on ne peut *expliquer l'action* qu'à la condition de pouvoir *reconstruire les contextes*. Cela relève, dans un premier temps, de ce que, dans l'épistémologie « dualiste », on nomme « compréhension du sens ».

*

IV

EXPLICATION ET COMPRÉHENSION

Dans la leçon précédente, on avait distingué trois ordres d'explication : explication *causale*, explication *motivationnelle*, explication *rationnelle* – cette dernière : l'explication rationnelle, admettant elle-même quatre niveaux d'approfondissement, correspondant à quatre types de rationalité (téléologique, nomologique, axiologique, procédurale).

On a vu aussi que seuls les ordres d'explication motivationnelle et rationnelle ouvrent à ce qui est proprement humain. L'explication causale renvoie quant à elle à l'idée d'un mécanisme naturel. Cela intéresse donc directement les sciences de la nature, plutôt que les sciences dites humaines.

Toutefois, cela ne veut pas dire que les sciences humaines doivent se désintéresser des explications causales. Les sciences humaines doivent aussi pouvoir établir des *faits*, et mettre au jour des connexions causales ou quasi causales entre les faits.

À cet endroit, nous devons alors distinguer entre un aspect *formel* et un aspect *matériel* ou substantiel de l'explication en sciences humaines.

Sous l'aspect formel, on considère seulement les actions sociales comme des faits. On ne se demande pas ce qui motive ces faits : les faits sont « ce qui est fait » par les acteurs sociaux, en conséquence de leurs actions ; et l'on ne demande pas davantage ce qui justifierait ces faits : ils sont seulement, encore une fois, le résultat objectif des actions ; on se contente donc de constater les résultats des actions comme des faits accomplis, objectifs.

Dans ce cas, on se demande comment ces faits peuvent être reliés causalement à d'autres faits antérieurs.

On forme alors des *hypothèses causalistes*. Cela vaut notamment pour les sciences historiques.

Par exemple, on se demande ce qu'il se serait passé si les anciens Grecs avaient perdu la guerre contre les Mèdes ; ou encore, si Prinzip et Tchabrinovitch, les nationalistes serbes, n'avaient pas assassiné l'Archiduc héritier, François-Ferdinand d'Autriche (avant la guerre de 1914), etc.

Ce sont des « expériences de pensée » ; car, évidemment, on ne peut pas refaire l'Histoire. On ne peut pas procéder avec l'histoire des sociétés comme on procède avec la nature, soit, par tests expérimentaux.

Donc, que fait-on ? Comment ces expériences de pensée procèdent-elles ?

On dira que, très probablement, si les Perses avaient vaincu les Grecs, le monde occidental n'aurait pas connu la démocratie. L'empire, le « despotisme oriental » aurait triomphé sur toute la Méditerranée, et la philosophie, telle que nous la connaissons, n'aurait pas vu le jour, ni les idées de la raison, de la science, de la Constitution, etc ; et la question que l'on pose ici même n'aurait sans doute jamais été posée...

Donc, on raisonne toujours de façon *probabiliste* en matière d'explication causale appliquée à l'histoire des sociétés.

De plus, on ne peut pas à proprement parler énoncer des causes, mais des *conditions de possibilité*, et, qui plus est, de façon essentiellement négative : sans la victoire des Grecs sur les Mèdes, nous n'aurions sans doute *pas* connu la démocratie, la philosophie, etc. Mais on ne saurait dire ce que nous serions aujourd'hui. On peut surtout évaluer ce qui serait *impossible*.

Même chose pour expliquer le capitalisme, par exemple, ainsi que la révolution industrielle et la modernisation. Une thèse audacieuse de Max Weber, à cet égard, est de suggérer que, sans une certaine éthique : l'éthique calviniste, qui elle-même renvoie à une certaine croyance religieuse (la prédestination), il n'y aurait probablement pas eu cette accumulation du capital, ainsi que la méthode rationnelle qui ont permis l'essor industriel et technologique de l'Angleterre, d'abord, puis de l'Europe continentale et de l'Amérique du Nord.

Dans les sciences historiques, donc, l'explication est quasi causale, et seulement « quasi », parce que, d'une part, elle ne peut être que probabiliste et, d'autre part, elle ne peut raisonner que sur des conditions de possibilité (ou une « conscience d'impossibilité ») : sans tel événement *A*, il n'y aurait sans doute pas eu *B*. Mais cela ne signifie pas que *A* soit une cause suffisante de *B*.

Dans les sciences économiques, l'explications est quasi causale, également, mais pour d'autres raisons. On constate que certaines grandeurs ou « agrégats » statistiques (F.B.C.F., Importations, etc.) varient ensemble suivant une certaine « raison » susceptible d'être représentée par un « coefficient » mathématique, et en fonction d'autres variables (par exemple, monétaire) qui, elles-mêmes, peuvent varier en fonction des grandeurs qu'elles font varier... de sorte que nous avons affaire, en Économie, à des corrélations en boucles, qui tombent sous la catégorie kantienne de la « mutualité » ou « communauté » : un système de relations causales, dans lequel la cause est aussi, au moins pour partie, l'effet de sa propre cause. Il est, dans cette mesure, impossible de raisonner sur un schéma causal linéaire. Immédiatement, nous sommes en effet mis devant des *corrélations*, non des causes. Quant aux causes, elles ne peuvent être dégagées, « isolées », que de façon toujours problématique, à l'issue d'éliminations de variables, et moyennant, au demeurant, certaines idéalizations artificielles – par exemple, que les données de la situation demeurent stables.

Dans tous les cas – qu'il s'agisse des sciences historiques ou des sciences systématiques (comme l'Économie) –, *l'explication causale demeure formelle*, parce que l'on ne cherche pas à *comprendre de l'intérieur* les déterminations des actions ou des systèmes d'actions.

C'est pourquoi on distingue un aspect formel et un aspect substantiel ou matériel de l'explication causale en général.

L'explication causale est admise et requise dans les sciences humaines, tant qu'elle reste formelle, extérieure à la *compréhension* des phénomènes eux-mêmes.

Mais dès lors que l'on passe des *causes* aux *motifs*, et, au-delà, aux *raisons*, on entre alors dans une explication à la fois interne et substantielle. On se tourne vers les intentions d'un « sujet » de l'action, vers ses motivations intérieures, lesquelles peuvent porter jusqu'à des « idées » qui forment la volonté, ainsi que par des représentations de valeurs et d'interdits – bref : un ensemble de déterminations renvoyant à un « monde » qui n'est *pas* physique : un *monde social*, culturel, historique, *monde symbolique* en général.

C'est ce que, dans la tradition « dualiste » d'une épistémologie intéressée à l'autonomie méthodologique des sciences humaines, on a appelé « monde de l'esprit ». En même temps, cette tradition : *l'historisme*, a introduit le concept de « sciences de l'esprit », tout en les opposant aux « sciences de la nature ».

Or, puisque l'explication, dans les *sciences de l'esprit* (les sciences dites « humaines »), doit donc être *interne* et *substantielle*, c'est-à-dire intéressée à la saisie des motifs et raisons, on a alors posé le principe épistémologique selon lequel les sciences de l'esprit reposeraient fondamentalement sur la *compréhension du sens*, et non sur *l'explication des faits*.

C'est dans cette proposition de base que se manifeste le *dualisme épistémologique*.

Deux questions se posent :

- 1) Qu'est-ce que le « monde de l'esprit » ?
- 2) Qu'est-ce que la « compréhension du sens » ?

*

1.- Qu'est-ce que le « monde de l'esprit » ?

Le concept d'« esprit », tel qu'il est utilisé dans des expressions comme « sciences de l'esprit », « vie de l'esprit », « monde de l'esprit », dans la tradition dite « dualiste » de l'épistémologie, et singulièrement, dans l'historisme (Dilthey, Misch) et le néo-kantisme (Rickert, Cassirer) allemands, remonte à la philosophie hégélienne. Dans sa « philosophie de l'esprit », Hegel distinguait trois niveaux :

- L'esprit subjectif, qui correspond à la conscience individuelle ; c'est le milieu des intuitions, des émotions, des représentations privées.
- L'esprit objectif, qui correspond à la société politique ; c'est le milieu des institutions et des normes qui permettent la coordination des actions sociales.
- L'esprit absolu, qui correspond à la culture historique ; c'est le milieu des valeurs admises socialement, des symboles culturels, des idéaux, qui fondent l'acceptabilité publique des actions, des décisions, des institutions.

Comprendre le monde de l'esprit sur ces trois niveaux est l'affaire des sciences de l'esprit.

Ces trois niveaux de réalité sont aussi trois niveaux du « sens » qu'il s'agit pour les sciences de l'esprit de « comprendre ».

D'où la question : qu'est-ce que la « compréhension du sens » (*Sinnverstehen*) ?

2.- Qu'est-ce que la « compréhension du sens » ?

Pour répondre à cette question, je la subdivise en deux sous-questions :

- a) Pourquoi « comprendre », plutôt qu'« expliquer » ?
- b) Comment procède-t-on, méthodologiquement parlant, pour « comprendre » ?

Ad (a). Il faut comprendre avant d'expliquer.

Cela veut dire que, à la différence de ce qui se passe dans les sciences de la nature, les sciences de l'esprit requièrent au départ une *participation* de l'interprète au « monde » qu'il doit interpréter (l'*interpretandum*).

Cette participation supposée au départ serait quasiment intuitive. On parle d'« empathie », ou d'« intropathie », ou encore, de « compréhension actuelle ».

Exemple : je vois un chasseur qui épaulé, vise, tue un gibier. Si je « comprends » immédiatement ce que cela signifie, c'est parce que le monde dans lequel je vis, le « monde vécu » dispose en « arrière-plan » de significations stabilisées intersubjectivement : j'ai alors l'impression de savoir « intuitivement » ce que signifient ces gestes (épauler, viser, tirer), car cette signification est « instituée » socialement. Maintenant, à défaut de cette signification socialement instituée, je n'aurais pas accès à une « compréhension actuelle » de l'*acte* indiqué par ces *gestes*. La compréhension actuelle du sens d'une action est donc conditionnée par un contexte culturel (ou « monde historique ») auquel j'appartiens d'une façon ou d'une autre (c'est-à-dire : que je partage plus ou moins avec l'acteur considéré). Maintenant, imaginons que l'on doive rendre compte de cet acte « simple » *uniquement* selon les méthodes des sciences de la nature. Imaginons que le « sujet » de la compréhension soit abstrait de tout contexte de socialisation, et qu'il ne soit « constitué » *que* par l'appareil cognitif qui correspond aux méthodes des sciences exactes : un tel sujet ne parviendrait alors *jamais* à une compréhension de ce qui se joue à travers les « phénomènes » observés – soit : ce qui se passe au niveau des mouvements musculaires accompagnant les gestes du chasseur, des mécanismes physiques mis en jeu par le tir lui-même, et de ses conséquences sur l'anatomie de l'animal, etc. Le « sujet » de la science pourrait en effet accumuler une quantité quasiment infinie de protocoles d'observation, sans que cette somme impressionnante de savoir permette de faire connaître ce dont il est question : un chasseur épaulé, vise, tue un gibier. À noter que, si le chasseur *manque* sa cible, l'approche objectivante des sciences de la nature serait encore plus en peine de le faire connaître...

Donc, la *compréhension du sens*, même et surtout lorsqu'il s'agit de comprendre les actes les plus simples de la vie ordinaire, *ne va pas de soi* du point de vue d'une théorie de la connaissance. Il est clair qu'elle obéit à d'autres conditions que celles qui président à l'*explication des faits*, dans les sciences de la nature.

Comment procède-t-elle ?

Ad (b). Comment procède-t-on, méthodologiquement parlant, pour « comprendre » ?

On saisit d'abord un *ensemble significatif* (*Sinnzusammenhang*). Ensuite seulement on peut le décomposer analytiquement, et procéder à une description explicative. Mais, pour expliquer la succession des gestes servant à effectuer l'action, il faut avoir compris *préalablement* le « sens » de l'action.

C'est la démarche inverse dans les sciences de la nature : on commence par les éléments, et l'on construit ensuite un « objet » (une séquence significative) en faisant varier expérimentalement ces éléments.

On dit par conséquent que les sciences de la nature procèdent de façon *élémentariste*, tandis que les sciences de l'esprit procèdent de façon *holistique*. Dans les sciences de l'esprit, en effet, on ne part pas des éléments pour « construire » un ensemble ; on part de l'ensemble (une « totalité ») pour en distinguer les composantes significatives.

Cela nous conduit à un problème logique, qui est devenu un thème méthodologique classique dans les sciences de l'esprit. c'est le fameux thème du « *cercle herméneutique* ».

Pourquoi « cercle herméneutique » ?

Je ne peux connaître un ensemble, une totalité significative, qu'en en connaissant les éléments. Cependant, je ne peux repérer les éléments pertinents de cet ensemble significatif que moyennant une saisie préalable de la totalité qu'ils constituent.

Ce cercle logique, on le nomme « cercle herméneutique », parce qu'il concerne l'interprétation (l'herméneutique est l'art de l'interprétation). Le modèle « paradigmatique » est le *texte*. À l'origine de l'herméneutique, ces textes à interpréter étaient essentiellement les écrits « canoniques » (les Écritures saintes et les textes grecs anciens).

Le texte constitue lui-même un *contexte* pour la compréhension de chacune de ses composantes. Vous ne pouvez comprendre le sens ou la portée significative d'un passage du texte qu'en regard de l'ensemble du texte.

De plus, ce texte lui-même (par exemple, une œuvre littéraire ou artistique), vous ne le comprenez qu'en relation avec ce contexte, plus large, que constituent les *autres textes* de la même aire culturelle ; ce que l'on appelle « monde historique ».

Enfin, à la limite, ce monde historique n'est lui-même vraiment intelligible qu'en perspective de ses antécédents (les époques antérieures), voire de ses « succédents » (les cultures ultérieures) qui interpréteront ce monde historique à leur façon.

*

3.- La méthode herméneutique.

Donc, nous avons une infinité de « textes » et de « contextes ». Le cercle herméneutique (l'interprétation du tout par les parties et réciproquement) n'est jamais fermé.

Historiquement, les sciences de l'esprit sont une « invention » du XIXe siècle allemand, avec notamment :

- L'école historique allemande (Ranke, Droysen) ;
- L'historisme (Dilthey, Misch) ;
- Le néo-kantisme (Rickert, Cassirer, Nathorp et d'autres).

On en trouve une certaine préfiguration dans la tradition italienne dite du « sens commun » (de Dante à Vico). Mais les sciences de l'esprit sont essentiellement allemandes. Leur inspira-

tion herméneutique est sans doute un héritage de la tradition luthérienne (retraduire la Bible pour accéder directement à la Parole authentique, originaire).

C'est pourquoi le modèle paradigmatique est le texte. Le paradigme du texte vaut méthodologiquement pour toute interprétation du « sens » en général, y compris du sens des actions et des institutions sociales.

La méthode de la « compréhension du sens » dans lesdites « sciences de l'esprit » est donc la méthode herméneutique de l'interprétation.

C'est une différence radicale avec la méthode des sciences de la nature.

Cette différence *méthodologique* se fonde initialement sur la conviction qu'il existe une différence *ontologique* entre, d'un côté, la nature (le monde physique) et, de l'autre, la société et la culture (le monde historique).

Pourquoi cette différence ontologique ?

Le « sens » ne se voit pas. Il n'existe pas dans l'espace.

Les « objets » du monde historique ne sont *rien* en tant qu'objets du monde physique. L'État, la Constitution, le droit, les religions, les systèmes philosophiques, les théories scientifiques, les langues et les cultures, etc. *n'existent pas physiquement* ; et pourtant, ce sont bien des objets *réels*. Qui irait dire que le droit, l'État, n'existent pas ? Non seulement le droit, l'État, les cultures sont réels, mais ces réalités sont *objectives* : elles n'existent pas que dans notre tête.

Donc, l'accès à ce réel, à cette objectivité qui n'a pas d'existence physique – l'accès, par conséquent, au domaine d'objets des sciences de l'esprit – doit dépendre d'une toute autre méthode de connaissance que celle qui est requise pour l'accès au domaine des sciences de la nature.

Prenez un texte écrit, par exemple, un livre. Suivant l'approche cognitive des sciences de la nature, vous n'y verriez que des taches noires sur du papier blanc ; et ces taches noires, l'écriture, seraient pour vous à peine des choses (en admettant que vous ne sachiez pas ce qu'est l'écriture en général). Le « sujet » des sciences de la nature – non pas le sujet humain concret (comme vous et moi), mais le sujet abstrait, strictement doté des compétences correspondant à la méthodologie des sciences exactes – ne peut principiellement pas accéder au domaine d'objets des sciences de l'esprit.

En fait, ces réalités du monde historique ne sont pas, ou à peine, des *choses*. Ce sont des *signes*. Dans l'univers des sciences de l'esprit, toute réalité est *signe*. On parle d'un *univers sémiotique*.

D'où la différence *méthodologique*.

Nous avons d'emblée affaire avec des signes, rien que des signes.

Dans le monde social, ces signes ont un sens, une signification qui résulte de *conventions*.

Ces conventions sont le produit d'*actes* de langage au sens large. On parle (après John Langshaw Austin) d'*actes performatifs*, ou encore (après John Searle), de *règles constitutives*.

Exemple : les règles du jeu d'échec. « Il est entendu que » (le fou se déplace en diagonales ; la tour, en orthogonales ; la reine et le roi, en orthogonales et en diagonales, etc.). Il en va de même

dans le monde social : « tel acte *vaut comme...* » un baptême, un mariage, un divorce, un licenciement collectif, une motion de censure, un vote, etc.

Il s'ensuit que le monde humain est, du point de vue de la science, entièrement *pré-structuré symboliquement*. Les « objets » qu'étudie le chercheur en sciences sociales ont *déjà* été constitués par les acteurs sociaux.

C'est la situation inverse dans les sciences de la nature : là, c'est le scientifique qui construit ou constitue *entièrement* ses « objets », lesquels, avant cela, ne sont pas structurés par des symboles (mathématiques ou autres).

Donc, comprendre des « objets » comme les institutions politiques, les organisations sociales, le droit, l'État – tout ce qui constitue le monde sociale et politique – *ce n'est pas, fondamentalement, manipuler des objets, mais communiquer avec des sujets* : on doit pouvoir idéalement reconstruire les actes – actions et actes de langage – d'où résultent les faits du monde social ; et, pour ce faire, il faut « communiquer » avec ceux qui, avant nous, ont interagi et se sont entendus entre eux sur des motifs et des raisons dont l'expression ou l'énoncé définit une espèce de grand dialogue. Mais, dire cela, c'est aussi impliquer qu'il existerait un rapport de référence latente entre, d'une part, les activités constitutives du domaine d'objets et, d'autre part, le sens des énoncés scientifiques ayant trait à ce domaine.

C'est ainsi que l'épistémologie dualiste a intérêt à supposer que des activités humaines, et la rationalité qui leur est inhérente, fourniraient en quelque sorte le « code » des énoncés pertinents, dans les domaines respectifs des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. Les méthodes de connaissance devraient, suppose-t-on, entretenir un rapport de sens latent avec les activités constitutives de la réalité. Ainsi :

- Dans le domaine des sciences de la nature, l'activité de référence est l'*instrumentation* ;
- Dans le domaine des sciences de l'esprit, l'activité de référence est l'*interaction*.

Ce sont là, si l'on veut, des « relations-cadres » :

- À l'*instrumentation*, ou rapport instrumental de l'homme à la nature, dans la pratique, correspondent l'objectivation et l'expérimentation, dans la théorie ;
- À l'*interaction*, ou rapport communicationnel des hommes entre eux, dans la pratique, correspondent le questionnement et l'interprétation, dans la théorie.

Il s'agit de deux perspectives, deux rapports, deux attitudes de base qui définissent deux dimensions d'objectivité : celle des sciences de la nature et celle des sciences de l'esprit.

Ces activités de base : instrumentation (pour les sciences de la nature) et interaction (pour les sciences de l'esprit) représentent, avais-je dit, des « cadres ». On parlera de « cadres praxéologiques ».

*

5.- Les cadres praxéologiques de référence.

Deux questions :

- a) Qu'est-ce qui nous permet de renvoyer les logiques des sciences de la nature et des sciences de l'esprit à des « activités de base » ou « cadres praxéologiques », que représentent respectivement l'instrumentation et l'interaction ?
- b) Qu'est-ce que cette supposition nous apporte pour l'instruction de la question méthodologique ?

Ad (a). On considère que les sciences constituées : les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, expriment une certaine *perspective sur la réalité*, un certain point de vue.

On avait parlé, à cet égard, d'« attitudes de base ». Autrement dit, ce n'est pas la réalité elle-même qui nous « dicterait » directement la façon de connaître suivant les sciences. Les sciences ont un *sens* : elles n'interprètent pas le réel d'un point de vue quelconque. Par exemple, on peut théoriquement se rapporter à la nature de diverses façons. Ainsi les Anciens pensaient-ils connaître la nature sur le mode de la contemplation (la *theoria* de Platon) ; de là, s'élaborait une connaissance : la métaphysique, que les Anciens appelaient « science » (l'*épistémê* d'Aristote). De ce rapport contemplatif à la nature, ils tiraient bien des connaissances. Cependant, ce savoir n'avait *pas le même sens* que celui des sciences modernes de la nature. Le *sens de la connaissance* de la nature, chez les Anciens, se fondait sur une activité : la *contemplation*, qui déterminait une certaine perspective sur le monde. Ce n'était alors pas une perspective *technique*, mais une perspective *théorique*. L'activité de base, le cadre praxéologique de renvoi ou de référence n'était pas une *technê* mais une *theoria*.

Chez les Modernes, en revanche, la connaissance de la nature donne lieu à des énoncés dont le sens renvoie fondamentalement à un *rapport technique* à la nature, et non pas, comme chez les Anciens, à un rapport théorique ou théorétique. L'activité de base, le cadre praxéologique de référence n'est alors pas la *contemplation* mais l'*instrumentation*.

Parallèlement, les sciences modernes de la société et de la culture, comprises comme « sciences de l'esprit », renvoient, elles aussi, à une activité de base, qui « cadre » logiquement le point de vue sous lequel ces sciences interprètent le monde social et historique. À la différence des sciences modernes de la nature, l'activité de base, en ce qui concerne les sciences modernes de l'esprit, n'est pas l'instrumentation mais la *communication*¹.

L'idée centrale est que les sciences se sont formées sur la base pratique d'activités sociales concrètes : l'instrumentation, pour les sciences de la nature ; la communication, pour les sciences de l'esprit. Ces activités déterminent *a priori* le sens dans lequel les énoncés scientifiques peuvent être valides. On parle alors d'un « *sens de validité* ».

¹ On avait plus haut indiqué l'*interaction* comme activité de référence pour les sciences sociales. Ici, on parlera de *communication* ; d'une part, parce qu'il est question des « sciences de l'esprit » (incluant donc des disciplines comme la philologie, la linguistique, les sciences littéraires, etc.) ; d'autre part, parce que le concept d'interaction recouvre, outre la relation communicationnelle, la relation stratégique, et que cette dernière ne saurait être regardée comme proprement constitutive du social.

- Pour les sciences de la nature, il s'agit d'un sens *technique* de validité, parce que les énoncés qu'elles forment peuvent fondamentalement être rétro-traduits dans des technologies. On parle alors d'un *intérêt technique de connaissance*². On considère que le télos des sciences modernes de la nature est la puissance croissante de disposer des choses.
- Quant aux sciences de l'esprit, on parle plutôt d'un sens *pratique* de validité, et d'un *intérêt pratique de connaissance*. En effet, on oppose « pratique » et « technique ». La « technique », *techné*, concerne l'ajustement des moyens en vue d'une fin non discutée ; la « pratique », *praxis*, est l'idée de l'action commune concertée en ce qui concerne le but lui-même à atteindre. Cette *praxis* suppose alors le dialogue, *lexis*. De fait, les énoncés des sciences de l'esprit ne servent pas à accroître notre puissance de manipulation (du moins, en principe), mais à élargir notre capacité de compréhension réciproque entre des mondes culturels différents. Il s'agit donc, pour les sciences de l'esprit, d'une perspective *communicationnelle* et non pas (en principe) *instrumentale* – perspective qui, encore une fois, détermine le sens de validité des énoncés scientifiques dans ce domaine.

Ad (b). À quoi cela sert-il de renvoyer, quant à leur « sens de validité », des énoncés scientifiques à des activités de base ?

Cela sert :

- 1) à « défétichiser » la science, c'est-à-dire à mettre au jour son lien avec le monde de la vie, et à déjouer par conséquent l'illusion d'une neutralité par laquelle elle ne ferait qu'énoncer le réel tel qu'il est en lui-même, indépendamment de toute perspective « intéressée » sur le monde ;
- 2) à reconnaître les méthodes différentielles qui conviennent à chaque grand type de sciences. En effet, nous comprenons que, si les sciences de la nature sont cadrées par le type des activités instrumentales (intérêt technique pour une mise à disposition croissante des choses), il est normal que leur méthode repose sur l'observation et la mesure, afin de mettre au jour des connexions causales (l'explication des faits). Parallèlement, si les sciences de l'esprit sont cadrées par le type des activités communicationnelles (intérêt pratique pour une compréhension élargie entre les personnes), il est normal que leur méthode repose sur le questionnement et l'interprétation, afin de mettre au jour des ensembles significatifs (compréhension du sens).

On remarquera que, formellement, la logique des méthodes recoupe celle des activités : du côté, en effet, des sciences de la nature, l'activité de référence est l'instrumentation, qui est une *relation-il* (3^e personne) à un objet neutre, « réifié », et c'est cette *même* relation formelle qui est impliquée dans l'« attitude de l'observateur », qui conditionne la méthode objectivante de l'observation et de la mesure ; du côté, cependant, des sciences de l'esprit, l'activité de référence est la communication, qui est une *relation-tu* (2^e personne) à une autre personne ou

² À ce sujet, J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. par Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard, 1968.

« co-sujet », et c'est cette *même* relation formelle qui est impliquée dans l'« attitude du participant », qui conditionne la méthode performative du questionnement et de l'interprétation.

Donc, la logique – différentielle – de la méthode n'est pas arbitraire. Elle est pré-cadrée par les activités de base. De là on tire le principe selon lequel *les énoncés produits respectivement dans les sciences de la nature et dans les sciences de l'esprit auront d'autant plus de sens et de pertinence que la logique de leur méthode « retrouvera » la logique des activités auxquelles les énoncés se réfèrent de façon latente, quant à leur « sens de validité ».*

*

L'HISTORISME DE W. DILTHEY.
Un exemple de dualisme épistémologique

Tandis que le positivisme s'est essentiellement soucié d'universaliser la méthode des sciences expérimentales (en tentant de l'étendre aux sciences sociales), l'historisme a voulu, au contraire, définir une méthodologie propre à l'ensemble constitué par les « sciences morales » ou « sciences de l'esprit ».

Wilhelm Dilthey est le principal fondateur de l'épistémologie des sciences sociales dans la tradition de l'historisme. Ses principaux ouvrages sont *La Vie de l'esprit* et *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*.

Voilà ce qu'écrit notamment Dilthey :

A côté des sciences naturelles s'est développé spontanément, à partir des tâches de la vie elle-même, un groupe de connaissances qui sont reliées entre elles par un objet commun. Ce sont des sciences comme l'histoire, l'économie politique, les sciences juridiques et politiques, l'étude de la religion, de la littérature et de la poésie, de l'architecture et de la musique, des conceptions du monde et des systèmes philosophiques, enfin de la psychologie. Toutes ces sciences ont trait au même grand fait : le genre humain. Elles décrivent et racontent, forment des jugements et des théories en relation avec ce fait... Ainsi apparaît la possibilité de déterminer ce groupe de sciences par leur relation commune au même fait : l'humanité, et de le séparer des sciences de la nature.

Dilthey ajoute :

Ces méthodes au moyen desquelles nous étudions la vie mentale, l'histoire et la société, sont très différentes de celles qui ont conduit à la connaissance de la nature.

L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit peut être lu comme une sorte de « manifeste » du dualisme épistémologique. On a pu reprocher à Dilthey le caractère trop « englobant » des « sciences de l'esprit » telles qu'il les définit, c'est-à-dire comprenant non seulement des disciplines comme l'histoire, la politique, le droit mais aussi des domaines peut-être très différents comme la musique ou la religion. Mais l'important ici est de comprendre comment les sciences de l'esprit de Dilthey réfèrent à la conception hégélienne : pour Dilthey, en effet, toutes ces matières sont des productions propres de l'esprit. Le dualisme épistémologique d'inspiration néo-kantienne de Dilthey repose ainsi sur la distinction *ontologique* entre les phénomènes de la nature et les phénomènes de l'esprit.

Il est important de rappeler que, selon Kant, il existe aussi deux domaines de réalité : la nature et la liberté. Or, tandis que les lois de la nature concernent la réalité phénoménale, les lois de la liberté se rapportent à la réalité nouménale et seuls les phénomènes sont accessibles à une connaissance scientifique : il n'y a donc qu'un seul domaine de connaissance. C'est en cela que, chez Kant, *il y a à la fois dualisme ontologique et monisme épistémologique*.

En remplaçant la liberté par l'esprit, les néo-kantiens suivent le chemin tracé par la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Ils soutiennent que les manifestations de l'esprit sont « sensibles » : l'État, les lois, les institutions, les classes sociales ou encore la littérature, la philosophie, les sciences existent bien réellement, même si, contrairement aux phénomènes naturels, on ne peut les voir ou les toucher. Les manifestations de l'esprit sont donc des phénomènes spécifiques tout à fait accessibles à la connaissance.

A ce dualisme ontologique correspond un dualisme *méthodologique* : la distinction entre « expliquer » (en allemand, *erklären*) et « comprendre » (*verstehen*) est en effet une condition cardinale du dualisme épistémologique. L'explication réfère à l'extériorité des phénomènes naturels ; la compréhension réfère au vécu des hommes.

Sur le plan *métathéorique*, qui relie le plan ontologique au plan méthodologique, le dualisme distingue deux donnés primitifs : d'une part, les « états de choses matériels » (du côté des phénomènes de la nature à expliquer) et, d'autre part, les expressions, les actions et les manifestations de l'expérience vécue (du côté des phénomènes de l'esprit à comprendre). Ces trois éléments (expressions, actions, expériences vécues) constituent le donné primitif à construire en vue de l'élaboration des sciences de l'esprit.

Explication

1° *Les expressions* : il s'agit essentiellement des expressions symboliques, celles qui sont articulées dans le langage. Mais, d'une part, ce langage n'est pas formalisé comme dans la logique ou les mathématiques et, d'autre part, les expressions ne peuvent être comprises par l'interprète qu'au regard du contexte où elles sont produites. En outre, il ne s'agit pas seulement de comprendre le *contenu sémantique* des expressions langagières, c'est-à-dire la signification de ce qui est dit par un acteur social ou un texte juridique mais il s'agit aussi de comprendre la *performance pragmatique* à laquelle correspond cette expression, c'est-à-dire la visée de l'acte de parole (promettre, ordonner, avouer, affirmer, contester, baptiser, etc.).

2° *Les actions* : ainsi qu'on l'avait déjà indiqué précédemment, les actions humaines sont différentes des gestes qui servent à effectuer ces actions ; elles renvoient à une intention qui prend sens socialement en fonction du contexte. Elles sont d'abord compréhensibles de façon intuitive et immédiate (par exemple, lorsqu'un homme frappe sur un arbre avec une hache, on comprend spontanément quel est le sens et le but de cette action). Cette compréhension spontanée, intuitive ou immédiate est dite « *compréhension actuelle* ».

La compréhension actuelle des actions sociales doit ensuite s'approfondir dans une « *compréhension explicative* » : il ne s'agit plus cette fois de comprendre ce qui est fait mais de comprendre le pourquoi de ce qui est fait, c'est-à-dire les motivations de l'acteur. Cela sup-

pose de la part de l'interprète en sciences sociales une orientation méthodique fondamentalement différente de celle des sciences de la nature : il ne suffit pas d'*observer*, il faut également *questionner*.

3° *Les manifestations d'expériences vécues* : il s'agit de toutes les expressions infra-verbales (mimiques, rictus, gestes expressifs, attitudes, onomatopées, etc.) exprimant des états psychiques : émotion, tension, agression, salutation, soulagement, etc. Ces manifestations forment le tissu non verbal de l'intercompréhension entre acteurs sociaux.

Dilthey étant un auteur difficile, parfois obscur, une sorte de reconstruction se recommande pour clarifier l'exposition de sa pensée épistémologique.

Implicitement, Dilthey fonde le *sens de validité* propre aux énoncés des « sciences de l'esprit » en regard d'un *intérêt pratique de connaissance* : l'élargissement indéfini de la compréhension interpersonnelle et interculturelle.

Cependant, son explication s'en tient à rendre compte de la façon dont les sciences de la société et de la culture, *d'une part*, se répartissent en deux « espèces » distinctes : les sciences de l'esprit « historiques » et les sciences de l'esprit « systématiques », *d'autre part*, s'élaborent sur la base d'un savoir social partagé entre les membres d'une même communauté culturelle, ou « monde historique ».

Il s'ensuit que, dans les faits, Dilthey ne parvient pas à fonder la « compréhension du sens dans les sciences de l'esprit » au-delà de ce qui caractérise *un* « monde historique » singulier, sans pouvoir exhiber les relations que *les* cultures et époques différentes entretiennent *entre* elles. Ces relations sont pourtant, surtout en ce qui concerne notre époque, décisives pour la compréhension de notre propre identité : celle-ci se marque en effet de plus en plus par l'aptitude de se relier à d'autres identités¹.

Quoi qu'il en soit, nous suivrons l'explication de Dilthey sur les deux versants principaux de sa théorie, lesquels se laissent situer sous deux questions :

- 1) Comment les sciences de l'esprit se présentent-elles dans leur structure différenciés (en sciences de l'esprit historiques et sciences de l'esprit systématiques) ? C'est la question de la *structure architectonique des sciences de l'esprit*.
- 2) Comment ces sciences s'élaborent-elles, se forment-elles, à partir du monde vécu social ? C'est la question de la *constitution génétique des sciences de l'esprit*.

Après avoir étudié ces deux aspects, nous aborderons la question de la *procédure méthodologique des sciences de l'esprit* (3).

*

¹ J.-M. FERRY, *La Question de l'Histoire*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002 (Introduction).

I.- LA STRUCTURE ARCHITECTONIQUE DES SCIENCES DE L'ESPRIT.

Partons d'une distinction épistémologique qui était couramment admise dans le contexte où Dilthey a élaboré son œuvre : le XIX^e siècle allemand.

C'est la distinction entre *sciences idiographiques* et *sciences nomologiques*.

Les sciences dites « nomologiques » sont celles dont les énoncés se réfèrent à des régularités invariantes, c'est-à-dire à des « lois » – ou encore, selon Popper, à des hypothèses en forme de loi (hypothèses « nomologiques »). Ainsi en va-t-il des *sciences de la nature* dont le prototype est la Physique.

Quant aux sciences dites « idiographiques », ce sont les sciences qui, à l'opposé des sciences nomologiques, ne se réfèrent à aucune loi générale, à aucun « invariant », car elles ont uniquement affaire avec le « *singulier* », l'« *individuel* ».

N. en allemand, c'est le même mot. Le singulier, c'est l'individu. Pourquoi ? Parce qu'il est *unique*. Il n'est donc pas un représentant *particulier* d'une classe *générale*. Le Singulier n'est *pas* le Particulier. Le Singulier est un « absolu », un *universel* incarné, concret, ainsi qu'on l'admet, depuis l'Antiquité chrétienne, à propos de la *personne* humaine. À travers *une* personne singulière, on a aussi toute l'humanité, c'est-à-dire l'idée d'humanité, pour autant que cette personne soit regardée comme un sujet moral. Cependant, la notion d'individu et d'individualité recouvre, au-delà de la seule personne humaine (irremplaçable en raison d'une biographie unique), toute réalité spirituelle ou morale, dotée d'une identité absolument singulière – on dit parfois : « incommensurable » à toute autre réalité du même type. Ainsi en va-t-il des œuvres d'art, par exemple, mais également des cultures anthropologiques, des systèmes religieux, des traditions philosophiques, etc. ; bref : de tout ce qui relève de l'*herméneutique* en général.

On parle alors de sciences « idiographiques », car le mot grec ancien, *idia*, signifie « singularité ». En français cela a donné des dérivés tels que « idiotisme », « idiosyncrasie », « idiolecte », « idiome », etc., qui renvoient toujours à l'idée d'éléments de sens propres à un individu, une culture, inaccessibles à la compréhension ordinaire, hermétiques à tout un chacun et presque absurdes, tant que l'on n'entre pas dans le « monde » d'où sont produites de telles expressions.

Tandis donc que les *sciences empirico-analytiques*, telles que la *Physique*, sont nomologiques, les *sciences historico-herméneutiques*, telles que la *Philologie*, seraient, estimait-on, idiographiques. Telle était la conception admise à l'époque de Dilthey. De là, on considérerait que les sciences de la nature *en général* sont nomologiques, tandis que les sciences de l'esprit *en général* seraient idiographiques.

Or, Dilthey a remanié cette vue des choses, en ce qui concerne les sciences de l'esprit : *elles ne sont pas toutes « idiographiques »*. à côté des sciences idiographiques, il y a place, *au sein des sciences de l'esprit*, pour des sciences dites « systématiques ».

Dilthey semble alors réserver l'appellation « idiographiques » pour les sciences qui doivent reconstruire une histoire *singulière*, par exemple, une *biographie* – mais ce peut être aussi bien l'histoire d'une tradition philosophique, d'un mouvement idéologique, d'une doctrine religieuse, *du moment* que cette « histoire » n'a aucun équivalent ; qu'elle est unique ; qu'elle ne peut être regardée comme le cas particulier d'un schéma ou modèle général, comme l'occurrence d'un type invariant dont elle ne serait qu'une illustration parmi d'autres.

Remarque. En effet, on peut *aussi* regarder l'histoire d'un individu *du point de vue* d'un développement typique de l'espèce – par exemple, en considérant que ce qui, dans cette histoire pourtant individuelle, est « significatif », intéressant, c'est la façon dont elle confirmerait (ou, le cas échéant, infirmerait) une théorie du développement supposant, comme chez Jean Piaget, des stades typiques d'intelligence, ou, comme chez Sigmund Freud, des stades de la sexualité. Même chose pour l'histoire d'un peuple ou d'une civilisation, considérée du point de vue d'une théorie générale de l'évolution (comme chez Marx, Durkheim, Wallerstein, Rostow). Mais, dans ce cas, on tend à sortir *méthodologiquement* des sciences de l'esprit pour entrer dans l'univers épistémique des sciences de la nature.

Les sciences de l'esprit dites (par Dilthey) « historiques » sont donc, au fond, les sciences idiographiques, intéressées par conséquent à la saisie compréhensive de ce qui *singularise* une histoire, et la rend unique.

Cependant, qu'est-ce que Dilthey entend par « systématique », lorsqu'il avance la notion de sciences de l'esprit systématiques ?

Dilthey n'est pas vraiment explicite à cet égard. Mais on peut aisément préciser ce que pourrait normalement recouvrir cette expression. Il s'agit, d'une part, de ce que nous appelons aujourd'hui « science des organisations ». Là, les formations sociales, économiques ou politiques, telles que les sociétés industrielles et leurs unités de production, ou encore, les systèmes monétaires et bancaires, les administrations publiques, etc. sont envisagées sous l'aspect du système fonctionnel (organisationnel) qu'elles constituent. Cela justifie des approches cognitives organicistes et / ou fonctionnalistes ou systémistes. On considère la façon dont les composantes du « système » sont agencées de façon à réaliser certains buts, certaines finalités ou fonctions. Le point de vue qui reconstruit le sens d'une formation sociale en regard de l'objectif poursuivi par son organisation est dit « téléologique », ou encore, « téléonomique ».

N. On remarquera que le mot « téléonomique » contient la dénotation de « lois » (du grec ancien : *telos*, qui signifie « but », et *nomos* qui signifie « loi »). Ce sont en effet des lois de finalité interne, homologues à celles que l'on découvre en biologie (constitution d'un œil « fait pour » la vision, etc.). Les biologiques reconnaissent qu'ils sont obligés de porter des jugements « téléonomiques ». Ceci marque en quelque sorte une frontière-charnière entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit.

Dilthey considérerait donc implicitement que le point de vue, au fond, *fonctionnaliste* (ou systémiste), voire *organiciste* peut être admis dans les sciences de l'esprit, ou certaines d'entre elles, bien que ce point de vue les rapproche des sciences de la nature. Cependant, les *organisations sociales* (au sens large) ne sont pas des *organismes naturels*. Dans les deux cas, certes, nous avons affaire à un « système », en principe, « fonctionnel ». Mais, dans le cas des organisations sociales, ce système fonctionnel est un système d'actions et de prestations réciproques. Il suppose une coordination plus ou moins consciente. Ainsi en va-t-il des entreprises économiques qui doivent combiner en leur sein les facteurs de production, organiser une certaine répartition des tâches, une division technique du travail, moyennant une définition différentielle de fonctions (fonctions de conception et fonctions d'exécution, par exemple), un contrôle périodique, etc.

Dilthey parle alors de « *systèmes interactifs* » (*Wirkungszusammenhänge*).

Cependant, les sciences de l'esprit systématiques ne se limitent pas à l'étude des systèmes interactifs (que l'on pourrait aussi nommer « systèmes praxéologiques », car il s'agit d'activités). Les sciences de l'esprit ont, en effet, également affaire avec des systèmes d'un tout autre genre : des ensembles symboliques, nommés (par les traducteurs de Dilthey) « *systèmes significatifs* » (*Bedeutungszusammenhänge*). On pourrait aussi parler de « systèmes sémantiques », car il s'agit de systèmes de significations.

Qu'entend-on par « système significatif » ?

Il s'agit de formations complexes, elles aussi, mais qui, à la différence des systèmes interactifs, présentent une organisation qui n'est pas formée dans une *logique de l'interaction* (ou coordination des actions individuelles en vue d'une fin collective), mais dans une *logique de la symbolisation*.

Le meilleur exemple, le plus paradigmatique, est le *langage* lui-même, en tant que système d'une langue. Chez les linguistes, en particulier chez Ferdinand de Saussure et son école de Linguistique structurale, on a en effet considéré le langage en général et chaque langue singulière comme un système de significations, un système dont la nature est donc *sémantique* et non pas *pragmatique* (ou praxéologique).

Du point de vue, alors, d'un système sémantique, la réalité de référence (par exemple, une langue vivante) justifierait une approche *structuraliste*. Méthodologiquement parlant, *l'approche structuraliste est aux systèmes significatifs ce que l'approche fonctionnaliste est aux systèmes interactifs*.

Maintenant, le langage, si paradigmatique soit-il des « systèmes significatifs », n'est qu'un parmi beaucoup d'autres. Entrent également dans cette catégorie tout système idéal ou symbolique, qu'il s'agisse de théories scientifiques, de doctrines religieuses, philosophiques, du moment qu'un tel corpus forme une *totalité systématique*, une totalité qui, à vrai dire, bien que *singulière*, est caractérisée par une cohérence systématique interne ; par quoi – et c'est une difficulté de la typologie diltheyenne des sciences de l'esprit – les sciences de l'esprit dites « systématiques » n'en sont pas moins quelque part aussi « idiographiques »...

Plusieurs remarques se recommandent à cet endroit :

- a) Les sciences de l'esprit dites « historiques » n'ont pas le monopole du Singulier. Toutes les sciences de l'esprit, qu'elles soient historiques ou systématiques, ont en principe, bien qu'à des titres et des degrés divers, affaire au Singulier, à l'Individuel. C'est vrai, évidemment, pour les sciences historiques *stricto sensu*. Mais c'est vrai aussi pour les sciences systématiques, du moins, pour celles d'entre elles qui traitent d'ensembles significatifs. Celles qui traitent des ensembles interactifs se rapprochent davantage, on l'a vu, des sciences de la nature : elles sont quasi nomologiques, plus qu'idiographiques.
- b) Le structuralisme oppose traditionnellement la « synchronie » et la « diachronie ». Son approche est plutôt orientée vers la synchronie que vers la diachronie. Il considère, en d'autres termes, les ensembles significatifs plutôt sous l'aspect de la *structure* que du *pro-*

cessus. Cependant, certaines sciences de l'esprit sont autant intéressées à la synchronie structurale qu'à la diachronie processuelle. *Elles sont, dans cette mesure, à la fois systématiques et historiques*. Ainsi en va-t-il d'une certaine philologie (celle d'Émile Benveniste, par exemple) et d'une certaine linguistique (celle de Gustave Guillaume). Quant à la théorie psychanalytique de Freud, moins structuraliste que celle de Lacan, elle s'intéresse autant et plus au processus qu'à la structure, tandis qu'elle *se réfère tout à la fois*, dans ses présupposés métathéoriques, *à des ensembles significatifs et à des ensembles interactifs*. Là, une biographie singulière est interprétée à la lumière d'un processus typique qui, lui-même, présente certaines structures stables, et doit d'ailleurs, en tant que modèle d'interprétation, pouvoir lui-même être révisé à la lumière des récits d'histoires singulières. Dans son *Épistémologie génétique*, également, Jean Piaget refuse de séparer processus et structure. Mais dans le cas de Freud et de Piaget (non de Benveniste et de Guillaume), l'orientation de la recherche, obérée par une auto-compréhension naturaliste, se rapproche davantage, *méthodologiquement parlant*, des sciences de la nature que des sciences de l'esprit.

Chez Dilthey, cependant, ce qui prévient la confusion entre sciences de l'esprit et sciences de la nature, ou l'assimilation de celles-là à celles-ci – et cela, même lorsqu'il s'agit d'étudier des ensembles interactifs suscitant la tentation de l'organicisme –, c'est l'explication qu'il donne pour la constitution génétique des sciences de l'esprit. Il y mobilise certes, et de façon centrale, un concept de « vie ». Mais cette « vie de l'esprit », sur laquelle Dilthey appuyait son explication ; autrement dit : ce que l'on nomme son « vitalisme », n'est pas assimilable à un naturalisme biologique ou autre.

II.- LA CONSTITUTION GÉNÉTIQUE DES SCIENCES DE L'ESPRIT.

Idée de base : les sciences de l'esprit s'élaborent dans la continuité de l'expérience vécue sociale, c'est-à-dire dans la continuité de ce que Dilthey désignait comme « *expérience de la vie* ».

L'expérience de la vie est le milieu concret dans lequel se forment les identités personnelles. C'est le milieu dans lequel se réalise tout à la fois l'individuation et la socialisation des personnes.

Explication. On entend par « individuation » l'intégration ou l'intériorisation des structures de la personnalité. On entend par « socialisation » l'acquisition d'aptitudes permettant au sujet d'interagir de façon socialement pertinente avec ses co-sociétaires, sur la base d'une reconnaissance réciproque. Hegel considérait que l'individuation est inséparable de la socialisation : l'identité personnelle se forme dans la logique de la reconnaissance sociale. Dilthey partageait ces prémisses. Elles sont aujourd'hui reprises par des philosophes tels que Charles Taylor (au Canada), Paul Ricœur (en France), Jürgen Habermas (en Allemagne).

Maintenant, ce qui est original, chez Dilthey, c'est l'idée que les sciences sociales au sens large, ou encore, les sciences historiques (non systématiques) ne sauraient être scientifiquement productives que sur une base d'expérience, pourrait-on dire, « naturelle », et non pas sur

la base d'expériences « artificielles », telles que les expérimentations des sciences de la nature. Cette base naturelle, encore une fois, est l'expérience vécue sociale.

Fondamentalement, le « sujet » de la recherche en sciences humaines ne saurait trouver que dans son propre processus de socialisation les ressources cognitives indispensables. Pour le dire autrement : le savoir propre aux sciences de l'esprit n'est autre qu'une élaboration formalisée s'appuyant sur l'expérience sociale elle-même. Le « savoir social » partagé par tout un chacun, et constitué dans la pratique, est par conséquent, le « tremplin » obligé des sciences sociales.

On pourrait, à cet endroit, objecter : mais quelle est la différence avec le sujet de la recherche en sciences exactes ? Celui-ci ne doit-il pas, lui aussi, être « socialisé » ?

Si, bien sûr. Sinon il n'aurait pas les compétences requises pour l'observation, l'analyse, l'induction, et toutes opérations intellectuelles élaborées, qui sont requises par la science. Cependant, la méthodologie à laquelle a recours le chercheur des sciences de la nature ne saurait être regardée comme une élaboration réflexive de la logique suivant laquelle il a été socialisé. En revanche, il y aurait (selon Dilthey) *continuité logique* entre le « savoir pratique » de l'individu socialisé et le « savoir théorique » du chercheur en sciences sociales.

Il s'ensuit que, selon Dilthey, afin de rendre compte de la constitution générique des sciences de l'esprit, il convient d'entreprendre l'explication bien en amont de la méthodologie elle-même, en montrant comment se constitue *préalablement* l'« expérience de la vie », ou, si l'on préfère, le savoir pratique qui résulte spontanément, « naturellement », de la socialisation elle-même.

Décrivons-en les principaux « moments logiques ».

1.- *Relation vitale*. C'est le moment premier du vécu (de la vie) : la réalité m'affecte. Je vis les événements d'une certaine façon. À ce niveau, tout ce qu'éprouve la subjectivité (l'individu en formation) constitue un ensemble fort peu différencié, où se mêlent perceptions et impressions, émotions et intentions, attentes et exigences.

Déjà nous apercevons une première différence logique avec les sciences de la nature : ce qui compte, en effet, ce n'est pas l'événement (connaître l'événement comme ceci ou cela), mais le *vécu* de l'événement, la façon dont il m'affecte, et non pas la façon dont il se produit.

2.- *Expérience vitale*, ou expérience vécue, ou encore, *expérience singulière de la vie*. Dans le souvenir, l'individu peut rappeler des impressions liées aux premières relations vitales. Ces relations vitales premières apparaissent alors, de ce point de vue (déjà plus réflexif), comme autant d'épisodes (auto)biographiques qui prennent sens et valeur dans la mesure où, par le souvenir, le sujet peut associer certains épisodes (ou relations vitales) à d'autres. Les relations vitales, par cette association même, peuvent ainsi commencer à être *qualifiées* différenciellement. Le monde psychique commence de se structurer. Certaines impressions, émotions, aspirations sont renvoyées à d'autres, apparentées, « rangées » en quelque sorte, en fonction du renvoi qu'elles effectuent spontanément (mais jamais n'importe comment) les unes aux au-

tres : tel souvenir « renvoie » à tel autre qui renvoie à tel autre, etc. D'où résultent des chaînes associatives qui, de ce fait, sont « significatives ». Ces chaînes associatives ont leur « personnalité » ; elles se distinguent affectivement les unes des autres. Le monde intérieur psychique s'enrichit et se différencie par là même. De là, la mémoire individuelle peut entreprendre ce que Dilthey nommait « connexion de la vie » (*Lebenszusammenhang*).

3.- La *connexion de la vie* est le résultat d'une organisation de l'expérience vécue dans la mémoire. Le sujet peut commencer de se raconter sa propre vie. Il accède à une compréhension historique de lui-même. Il est virtuellement en mesure de faire de sa vie un récit. Là, déjà, nous apercevons ce que Dilthey nomme « compréhension du sens » (*Sinnverstehen*).

Cependant, une difficulté théorique surgit à ce point de l'explication.

En effet, le sujet, *isolé*, ne saurait comprendre le sens de son expérience vitale. Il doit interpréter son expérience vécue à l'aide de « ressources » sociales ou culturelles d'expressions et de langage, chose qu'il ne saurait produire lui-même. Pour mettre donc son vécu en forme et en sens ; pour entreprendre un récit, même intérieur, autobiographique (ce qui est indispensable à son identité de personne), il doit « puiser » dans des ressources de sens, qui sont, quant à elles, constituées socialement. La question est donc : comment les ressources de sens, sociales, transsubjectives, peuvent-elles se constituer ? D'un côté, en effet, elles sont indispensables à l'articulation de récits de vie individuels ; elles conditionnent, dans cette mesure l'accès symbolique de l'intéressé à son expérience vécue singulière ; d'un autre côté, ces ressources sociales de compréhension et d'expression de soi ne « tombent pas du ciel » : il faut bien les comprendre comme un résultat sédimenté des récits d'expériences vécues singulières... On voit ici le cercle logique, repéré par l'historisme sous le titre de « *cercle herméneutique* ». C'est là une difficulté que Dilthey entreprend de résoudre à l'aide du concept d'« expérience universelle de la vie ».

4.- *L'expérience universelle de la vie*. Tout d'abord, qu'est-ce que cela recouvre concrètement, du moins, dans la version de Dilthey ? – C'est l'ensemble des *topoi* ou lieux communs qui nous permettent de nous comprendre entre nous et de nous repérer socialement dans l'existence.

Dans les contextes traditionnels, il s'agit notamment de cet ensemble de dictons, adages, maximes, proverbes, sentences, préceptes, conseils, un corpus sapientiel qui constitue au fond le thésaurus des communautés (surtout) pré-modernes. Au-delà, c'est aussi l'ensemble des dispositions sémantiques qui, incorporées dans le langage social, nous font participer à une certaine compréhension du monde (la Phénoménologie parle de « compréhension préalable », ou encore, de « précompréhension »). Il s'agit de significations partagées qui sont « dès toujours » disponibles à l'« arrière-plan » du « monde de la vie ».

Mais d'où viennent ces « dispositions sémantiques », c'est-à-dire ces façons de voir le monde, qui sont autant de références communes, d'évidences partagées non problématiques – telles que le « ici », le « là-bas », le « toi », le « moi », le « ceci », le « hier », le « demain »,

etc. (ce que la théorie pragmatique du langage nomme « indexicaux »), ou encore, la conviction que tout ce qui survient dans le monde se relie à un autre événement dans le monde comme l'effet se rapporte à sa cause (les « analogies de l'expérience », chez Kant), et tout ce qui en général ne saurait être ébranlé, déstabilisé, sans qu'il en résulte une perturbation profonde dans notre compréhension du réel ?

Ces évidences, encore une fois, ne tombent pas du ciel. Elles sont plutôt stabilisées, « entendues » dans la pratique des communications ordinaires. Chacun exprime son vécu comme il peut. Il le communique à d'autres qui répondent par l'expression de leurs expériences propres. L'expérience vécue singulière, ainsi, se partage intersubjectivement ; et, ce faisant, elle prend forme et sens pour l'individu. *En même temps*, le langage social se stabilise au sein d'une communauté. Le modèle en est l'interaction sociale des récits de vie. Cette interaction forme la base narrative d'un savoir social partagé. Sur cette base narrative (l'entrecroisement des récits) peuvent ensuite se former des *topoi* normatifs (adages, sentences, maximes, proverbes, dictons, etc.) qui sont au fond comme des « morales de l'histoire ». On tire les leçons générales de l'expérience. Cette performance n'est alors plus proprement narrative, mais interprétative.

Dilthey ne va guère au-delà dans son explication génétique. Il estime sans doute avoir déjà ainsi montré comment se forme ce « tremplin » naturel des sciences de l'esprit, qu'est censément l'expérience universelle de la vie. Il s'agit donc du savoir social partagé, savoir de soi d'une communauté, sans lequel nous ne pourrions accéder à la moindre *compréhension du sens* des « réalités » qui constituent le « monde de l'esprit ».

Quelles sont ces « réalités » ?

Pour Dilthey, ce sont primitivement :

- Les actions ;
- Les expressions (langagières) ;
- Les « manifestations de la vie » (gestes, attitudes, mimiques, intonations, etc.).

Tout cela doit pouvoir faire l'objet d'une compréhension spontanée, quasi intuitive. C'est la base. Mais, ensuite, la compréhension du sens est, bien entendu, appelée à se « sophistiquer » considérablement ; déjà, lorsqu'il s'agit pour vous et moi de comprendre le sens d'un texte écrit, par exemple, une Constitution, un règlement administratif, un roman, une déclaration politique, un exposé académique. Là, il s'agit de comprendre des « systèmes significatifs ».

Également, nous devons, dans la vie de tous les jours, comprendre des « systèmes interactifs », afin de pouvoir nous débrouiller dans un monde social de plus en plus complexe.

C'est là toujours, cependant, un savoir pratique, un « *know how* ». La fonction des sciences de l'esprit est d'élaborer ce savoir pratique en savoir théorique approfondi ; autrement dit : développer le *know how* sous forme de « *know that* » ou « savoir propositionnel ».

Cela suppose alors une certaine méthodologie de la compréhension du sens. C'est le troisième grand point. Après la structure architectonique des sciences de l'esprit, puis la constitu-

tion génétique, il s'agit à présent de prendre un aperçu sur la *procédure méthodologique des sciences de l'esprit*.

3.- LA PROCÉDURE MÉTHODOLOGIQUE DES SCIENCES DE L'ESPRIT.

Le noyau méthodologique des sciences de l'esprit, selon Dilthey, est la *compréhension du sens*. La compréhension du sens est à l'œuvre dès le départ du processus « vital » présidant à la fois à l'individuation des personnes et à l'édification des sociétés.

Ce processus vital – que Dilthey résume par cette formule : « la vie se saisit elle-même » – met fondamentalement en jeu la communication avec soi-même et avec autrui.

Dans cette communication, l'expérience singulière de la vie se forme en interaction logique étroite avec l'expérience universelle de la vie.

Autrement dit : je ne me comprends moi-même, dans ma biographie, mes projets, que pour autant que je dispose de ressources de sens partagées au sein d'une communauté à laquelle j'appartiens : « l'expérience universelle de la vie » représente l'ensemble de des ressources socialement disponibles, grâce auxquelles je peux comprendre mon expérience individuelle et la faire partager à autrui. Mais, réciproquement, c'est en pouvant ainsi former mon expérience individuelle (grâce aux ressources de sens communautaires) que je peux alors, comme on l'a dit plus haut, articuler cette expérience individuelle, privée, dans un langage social, public ; la confronter avec celle de mes co-sociétaires, de sorte que, dans cette interaction, se constitue et s'enrichit *en retour* l'expérience universelle ou générale de la vie.

On ne peut dire, par conséquent, que l'expérience universelle de la vie soit unilatéralement à la source de l'expérience singulière, non plus que l'inverse. Le processus est *dialectique*.

Cette « dialectique » de l'expérience singulière et de l'expérience universelle se manifeste dans la pratique vécue.

Cependant, la structure logique s'en retrouve au niveau théorique de la méthodologie de la compréhension du sens dans les sciences de l'esprit.

Cette structure logique est celle du *cercle herméneutique*. Cela se relie à la notion de *contexte*. Pour comprendre le sens d'une action, d'un comportement ou d'une « expression » individuels, l'interprète doit sans cesse confronter ses observations à un contexte de renvoi qui engage virtuellement la totalité du monde de l'acteur.

Le contexte objectif des croyances intersubjectivement partagées dans une communauté doit être systématiquement pris en vue et en compte pour prévenir les contresens d'interprétations relatives à une action singulière ou à une pratique sociale déterminée.

Le risque de contresens interprétatif (herméneutique) est souvent associé au problème de l'*ethnocentrisme* ; et cet ethnocentrisme lui-même est couramment imputé à ce que l'on nomme parfois « européocentrisme ».

Explication. Ethnocentrique ou « européocentrique » est, par exemple, une tendance à interpréter des pratiques étrangères par projection de standards propres à la culture occidentale. Ainsi, comme le dénonçait, par exemple, Cornelius Castoriadis, dans *L'Institution imaginaire de la société*, la culture du riz chez certains Indiens d'Amérique centrale serait spontanément interprétée par le « théoricien » comme une activité *économique* ayant pour signification, donc, de produire en vue

de l'échange, de la consommation ou de l'investissement (semence), *alors que, pour les intéressés*, la signification de la culture du riz, en l'occurrence, n'est pas d'abord économique, mais d'abord religieuse. Par cette critique, Castoriadis faisait au fond valoir la signification vécue contre une signification supposée « objective », tout en dénonçant un réductionnisme, c'est-à-dire la réduction systématique de la *signification* à la *fonction*.

L'idée générale de l'approche herméneutique, « compréhensive », repose ainsi sur le *principe holistique*, selon lequel tout « phénomène » du monde social-historique doit impérativement être compris en perspective du *système de cohérence* sémantique (*Sinnzusammenhang*) que constitue en principe le monde social-historique pris comme une *totalité indivise*. Pour « comprendre » une action ou une pratique singulière, il convient d'avoir préalablement pris en vue et reconstruit la totalité systématique du contexte culturel.

Ce contexte global, encore une fois, est regardé comme un système qui articule des « significations » suivant un certain agencement qui n'appartient qu'à lui, qui l'« individualise » comme totalité singulière et unique, incommensurable aux autres.

Chaque « monde historique » se différencie des autres, se « singularise » non pas tant par le fait qu'il consacrerait des significations, valeurs ou croyances, que l'on ne trouverait nulle part ailleurs, mais par la façon dont ces significations, valeurs ou croyances sont agencées les unes par rapport aux autres. À peu près les mêmes croyances, valeurs, significations se retrouvent d'un monde culturel à l'autre. Mais ce qui singularise chaque culture, la différencie des autres, de toute autre, c'est la situation relative qu'occupent ces significations les unes par rapport aux autres. Ce qui compte, par conséquent, pour une saisie adéquate du contexte, c'est la *place* qu'occupe chaque signification par rapport à l'ensemble, c'est-à-dire sa « valeur de position ». Quelle place les significations ou valeurs religieuses occupent-elles, dans le contexte considéré, par rapport aux significations ou valeurs économiques, domestiques, politiques ? Quel degré de différenciation ces significations admettent-elles ? Où les lignes de partage passent-elles, entre le licite et l'illicite, le permis et le défendu, le privé et le public, l'économique et le domestique, le religieux et le politique, etc. ? C'est avec ce genre d'interrogations que l'on apprend à connaître, à reconnaître l'identité propre à un monde culturel.

De là, et seulement à partir de cette reconnaissance préalable de l'articulation « catégoriale » ou structurale du contexte de vie des intéressés, suivant l'agencement spécifique des valeurs, qui singularise ce contexte, la signification d'une action individuelle peut être adéquatement interprétée, son sens, correctement « compris ».

Deux remarques :

Première remarque. J'avais parlé du « cercle herméneutique » comme du noyau méthodologique de la compréhension du sens dans les sciences de l'esprit.

Cela veut dire *non seulement* qu'un « texte », quel qu'il soit (action, expression, pratique sociale, œuvre littéraire, institution) ne peut être compris que sous la présupposition d'une reconstruction du contexte, mais *en outre* que cette reconstruction demeure fragile, hypothéti-

que, éminemment faillible, tant qu'elle n'est pas testée ou mise à l'épreuve (herméneutique) de ce dont elle autorise en principe la compréhension (le texte).

Autrement dit : la reconstruction, supposée préalable, du contexte censé permettre de comprendre une action singulière (ou toute autre expression sociale de la « vie ») doit pouvoir elle-même être sans cesse révisée à la lumière de cette compréhension – si, par exemple, le sens de l'action paraît « résister », demeurer opaque, réfractaire, à celui qu'on lui imputerait en conséquence directe de ce que l'on croit savoir quant au contexte global. Une action jugée déviante ou « dissonante » ne l'est pas nécessairement. Elle ne l'est que par rapport à l'idée que nous nous faisons préalablement, peut-être à tort, de la norme socialement en vigueur dans le contexte considéré.

Cela signifie aussi que l'on ne peut par conséquent pas s'en tenir à une observation extérieure. Il faut, au moins de façon « contrefactuelle » (virtuelle), pouvoir interroger, questionner l'intéressé sur la façon dont lui-même comprend la signification de son action. Il faut ainsi que l'interprète consent à *comprendre de l'intérieur* le sens de cette action.

L'approche structuraliste reste trop extérieure, à cet égard, tandis que l'approche compréhensive, proprement herméneutique, doit entrer dans la considération des *motifs*, et plus encore, des *raisons* qui, aux yeux de l'intéressé lui-même, seraient susceptibles d'*expliquer* (en ce qui concerne les motifs) et de *justifier* (en ce qui concerne les raisons) son action.

Ce faisant, on crédite l'intéressé (l'acteur social) d'une savoir social spontané *plus sûr* que le savoir théorique de l'interprète. L'acteur est crédité par l'interprète de pouvoir *répondre* de son action et, partant, d'une connaissance intuitive du contexte normatif où son action prend place. Autrement dit : l'acteur social est crédité d'une *familiarité* avec le contexte, que l'interprète est loin de posséder.

Donc, il ne saurait y avoir de place pour l'interprétation « sauvage » – l'imputation externe est toujours dogmatique – et l'accès de l'interprète à son domaine d'objets passe toujours nécessairement par un *dialogue* au moins virtuel.

N. Ainsi qu'on l'avait déjà fait remarquer, le dialogue n'est pas toujours possible, loin s'en faut, en tant que dialogue *actuel* de l'interprète avec l'acteur. Le plus souvent, il s'agit donc d'un dialogue *virtuel*. On parle de dialogue « contrefactuel ». On tente de *reconstruire les raisons plausibles*, ainsi que les motifs plausibles de l'acteur. À défaut de pouvoir les recevoir de sa bouche, l'interprète doit alors postuler que l'acteur a eu de *bonnes raisons* d'agir comme il l'a fait. Lorsqu'une action ou une expression semble absurde à l'interprète, celui-ci se devrait, par méthode, de considérer que l'absurdité n'est pas *a priori* à imputer à l'action considérée, mais à un défaut d'information incombant à l'interprète. On parle alors de « charité herméneutique ». On pose par principe que l'*interpretandum* (ce qui est à interpréter) a du sens, et que ce sens pourrait être compris et reconnu *si* on parvenait aux hypothèses interprétatives adéquates. Au principe de « charité herméneutique » (notion surtout avancée dans le contexte de la philosophie analytique, anglo-saxonne) correspond de ce que l'on nomme (dans le contexte de la philosophie herméneutique, « continentale ») « anticipation de perfection ». C'est là un aspect remarquable par lequel la méthode des sciences de l'esprit rejoint quelque part les exigences « faillibilistes », développées par Popper, essentiellement, en référence à la méthodologie des sciences exactes.

Deuxième remarque. La nécessité méthodologique d'« itérations » permanentes, réalisées par l'interprète, entre le « texte » et le « contexte », revêt l'allure d'une exercice logique qui,

déjà complexe par nature (on ne peut comprendre l'élément qu'à partir de l'ensemble, la partie qu'en regard de la totalité, le texte qu'à l'aune du contexte, et réciproquement), est d'autant plus complexe ; cet exercice tend d'autant plus à se formaliser qu'est grand l'éloignement culturel entre le monde de l'interprète et le monde de l'acteur.

Lorsque, en effet, l'acteur appartient au même monde que l'interprète, ce dernier se trouve d'emblée, normalement, dans la même familiarité que lui avec le contexte. La compréhension du sens ne fait alors guère problème. C'est là que l'on peut parler de « compréhension actuelle ».

C'est, si l'on veut, l'exotisme de l'*interpretandum* qui détermine par conséquent le passage de la compréhension actuelle à une « compréhension explicative » mobilisant des opérations interprétatives sophistiquées.

Dans nos contextes, les cas limites paradigmatiques sont, par exemple, les enquêtes policières ou psychanalytiques, là où l'on pense avoir affaire à des « énigmes ». C'est aussi le cas des enquêtes d'archéologues. Là, tout est à reconstruire à partir de traces ou d'indices qui ne parlent pas directement d'eux-mêmes. (De même en paléo-anatomie, ce problème « herméneutique » se pose, pour la reconstitution d'animaux disparus, à partir de quelques ossements. Du strict point de vue d'une logique « opérative » ou « computationnelle », la difficulté est comparable à celle que rencontre l'interprète face à des cultures étrangères à la sienne).

Contentons-nous simplement d'indiquer, en partie, pour rappel, trois niveaux logiques de « compréhension explicative » ou, ce qui revient au même, d'« explication compréhensive ».

- 1) *Compréhension psychologique motivationnelle* : on tente de reconstruire le sens (d'une action, d'une histoire individuelle) sur la base d'hypothèses portant sur ce que l'on nomme (depuis Brentano) « états intentionnels » de l'acteur : désirs, craintes, croyances en général.
- 2) *Compréhension systématique fonctionnelle* : on tente de reconstruire le sens (d'actions individuelles ou collectives) non plus en regard d'états intentionnels supposés des acteurs, c'est-à-dire en regard de leur vécu subjectif, mais en regard des fonctions objectives que réalisent apparemment ces actions dans l'économie d'un système – par exemple, la pratique de la momification dans l'Égypte ancienne aurait contribué à assurer la reproduction d'un système social hiérarchique fondé sur le pouvoir des prêtres.
- 3) *Compréhension axiologique rationnelle* : on tente de reconstruire le sens (d'une action ou d'une institution) du point de vue des raisons qui en fondent la validité (la justifient) en regard d'un arrière-plan normatif et axiologique d'idéaux, de croyances, de valeurs qui sont (étaient) en vigueur dans le contexte – par exemple, des actes de suicide chez des généraux, à la suite d'une défaite, le martyre consenti des premiers chrétiens, le sacrifice volontaire de leur bétail par des paysans indiens pour le repeuplement des lions d'Asie dans la forêt de Gir, ou le vote massif de la gauche française en faveur du candidat de droite, lors du second tour des élections présidentielles de 2002. Le critère est, en effet, chaque fois, la cohérence axiologique entre des comportements sociaux et un système de valeurs de référence.

Lorsque la méthode des sciences de l'esprit doit se dégager de la compréhension actuelle, c'est-à-dire d'une compréhension spontanée, quasi naturelle, de la vie, alors la compréhension du sens devient inséparable d'une *explication* (motivationnelle ou fonctionnelle ou rationnelle), mais *non causale*.

Entre les trois niveaux d'explication compréhensive (ou de compréhension explicative) les « passerelles » logiques sont difficiles à établir. Il semble que l'on ne puisse pas vraiment « synthétiser » dans une compréhension globale exhaustive l'explication motivationnelle, l'explication fonctionnelle et l'explication rationnelle. Cette difficulté se laisse cependant éclairer à un niveau plus fondamental, du fait que ces trois ordres d'explications renvoient à des attitudes de base – respectivement, en deuxième, troisième, et première personne, qui sont irréductibles.

*

MAX WEBER : COMPRENDRE ET EXPLIQUER
(Leçon élaborée par Florence Delmotte)

I. PRÉSENTATION.

Max Weber (1864-1920) est souvent considéré comme l'un des pères fondateurs de la sociologie en tant que discipline autonome. Mais son œuvre est surtout celle d'un érudit qui s'est intéressé à de multiples aspects du monde humain - la religion, l'économie, la domination, la bureaucratie - et elle pourrait aussi bien être lue comme celle d'un historien de l'Occident ou d'un philosophe de la modernité. La pensée de Max Weber a d'ailleurs marqué de façon considérable non seulement différentes branches de la sociologie, de la sociologie des religions à celle du droit, mais aussi la réflexion épistémologique, l'analyse politique ou encore la philosophie du droit. Et Weber est toujours un auteur incontournable pour la pensée contemporaine, alors que les ambiguïtés et, pour certains, les contradictions de son œuvre, demeurée inachevée, le placent aujourd'hui encore au centre de nombreuses controverses.

Ses écrits ne sont que partiellement traduits en français. Les plus connus sont : *Le Savant et le Politique* (1919), Paris, 10/18 (Plon, 1959) ; *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), Paris, Presses Pocket (Plon, 1964) ; *Économie et société* (1922), 2 vol., Paris, Presses Pocket (Plon, 1971) ; *Essais sur la théorie de la science* (1922), Paris, Presses Pocket (Plon, 1965).

Ici, nous nous arrêterons sur un des aspects illustrant l'originalité de Max Weber au sein du courant que nous avons appelé « dualisme épistémologique » : l'idée d'une *complémentarité fondamentale entre la compréhension et l'explication* en ce qui concerne l'étude scientifique des phénomènes historiques et sociaux. En effet, parmi les auteurs que l'on peut placer dans la lignée du dualisme néo-kantien, Max Weber est peut-être un de ceux qui ont le plus insisté sur l'idée d'une telle complémentarité des méthodes. C'est-à-dire que chez Max Weber, la distinction entre les sciences historiques et sociologiques, d'une part, et les sciences de la nature, d'autre part, ne se laisse pas ramener à une opposition méthodologique entre sciences « compréhensives » et sciences « explicatives ».

Il faut aussi souligner d'emblée que les conceptions épistémologiques et les propositions méthodologiques de Weber ne paraissent pas pouvoir être abstraites de ses travaux d'historien et de sociologue¹. En effet, à la différence, peut-être, d'un Dilthey, Weber ne semble pas vou-

¹ Autrement dit, on ne pourrait saisir ce que Weber entend par « compréhension » et « explication » sans évoquer, même très succinctement, l'ambition qui donne à l'œuvre sa cohérence et son unité : reconstruire l'évolution historique de la société occidentale moderne à l'aune d'une théorie originale de la rationalisation.

loir donner à ses réflexions théoriques la dimension d'une « fondation » pour les sciences humaines. En tous les cas, pour Weber, comme d'ailleurs pour Dilthey, l'épistémologie ne saurait déterminer « du dehors » les normes de la recherche. Au contraire, insiste Weber, toute réflexion sur les méthodes doit partir de la pratique de la recherche : sa tâche est de mettre à jour les présupposés souvent implicites du travail scientifique dans le but d'éliminer les représentations qui l'entravent.

En ce sens, l'épistémologie weberienne porte davantage sur les limites des sciences historiques et sociologiques, plus exactement sur les *limites de l'objectivité de la connaissance* dans leur domaine d'objet. Plus largement, on pourrait dire que Weber nous enseigne avant tout ce que la science des phénomènes humains n'est pas, ne doit pas être et ne saurait être.

*

II. LA MÉTHODOLOGIE DE MAX WEBER.

1. Comme pour Dilthey et les néokantiens, ces sciences sont certes pour Max Weber des disciplines autonomes, au sens où leurs tâches et leurs méthodes ne peuvent être calquées sur les modèles et les outils forgés par les sciences naturelles².

Mais cela n'empêche aucunement que l'explication causale existe dans les disciplines historiques, quand bien même celles-ci sont d'abord des sciences compréhensives. En effet, les sciences historiques et sociologiques, les sciences « humaines » ou « de la culture », ont aussi pour tâche d'« expliquer » les phénomènes qu'elles étudient. Car « connaître » les phénomènes sociaux, culturels et historiques ne signifie pas seulement les « comprendre », ou interpréter leur signification. Simplement, dans ces domaines, précise Weber, « expliquer », c'est-à-dire rechercher des causes, signifie tout autre chose que « déduire » les phénomènes de « lois ». Nous y reviendrons.

De ce point de vue, la pensée de Weber apparaît comme l'héritière des philosophies de l'histoire du 19^{ème} siècle. Cependant, Weber refuse de réduire l'histoire réelle à l'accomplissement d'un « destin » ou de la déduire de la réalisation d'un « concept ». Il n'a d'ailleurs cessé de dénoncer « l'illusion spéculative » sous ses différentes formes : par-delà sa critique de l'idéalisme hégélien, il vise plus largement l'appauvrissement que les grandes synthèses théoriques font subir à la connaissance historique en tâchant de faire rentrer la réalité historique et sociale dans un système de lois qui prétend expliquer intégralement son développement. Weber parle bien plutôt d'une tendance, historiquement observable, à la rationalisation des représentations et des pratiques dans les diverses sphères de l'activité humaine (la religion, l'économie, le droit, la politique, l'art). Plus précisément, l'originalité de Weber serait d'avoir pensé la rationalité dans le cadre d'une sociologie de l'activité.

² Il faut néanmoins souligner que dans le courant que nous avons appelé « dualiste », Weber est certainement celui qui a le plus insisté sur les similitudes qui existent entre les difficultés rencontrées par les sciences exactes et celles qui entravent le développement des sciences humaines...

2. Contrairement à ce que défendaient Auguste Comte, voire Emile Durkheim - deux autres « pères fondateurs » de la sociologie - le but n'est plus chez Weber de subordonner la morale et la politique aux exigences de l'esprit positif.

La science ne peut dicter aux hommes comment ils doivent vivre, ni aux sociétés comment elles doivent s'organiser : ses résultats n'ont pas vocation à être traduits, appliqués dans la pratique, même s'ils peuvent éclairer certains problèmes concrets en mettant à jour ce qui échappe aux acteurs (sociaux, politiques, économiques). Le scientifique, dans l'exercice de son métier, doit surtout s'abstenir de porter des jugements de valeur, même si certaines valeurs orientent son intérêt vers certaines questions plutôt que d'autres. Enfin, le scientifique ne peut décider à la place de l'homme d'action, par exemple de l'homme politique, quelles fins il faut poursuivre, quels moyens il faut mettre en œuvre ou quelles valeurs il faut défendre. Voici ce qu'écrit Weber à ce sujet :

Nous ne pensons pas que le rôle d'une science de l'expérience puisse jamais consister en une découverte de normes et d'idéaux à caractère impératif d'où l'on pourrait déduire des recettes pour la pratique³ ;

Et, ajoute-t-il :

une science empirique, ajoute-t-il plus loin, ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il doit faire, mais seulement ce qu'il peut faire et - le cas échéant - ce qu'il veut faire⁴.

Pourquoi ? Parce que dans le monde moderne rationalisé, il existe un pluralisme irréductible des valeurs, lesquelles s'opposent les unes aux autres. L'autre « face » de la rationalisation du monde, des conduites et des connaissances serait en effet « la perte de sens » qui marque le « désenchantement du monde », celui-ci correspondant à l'effacement de la croyance - croyance « prémoderne », « préscientifique », « prérationalnelle » si l'on veut - en une finalité éthique de l'existence. Ce qui nous importe ici, c'est que dans ce monde moderne rationalisé et privé de sens, le choix entre les valeurs ne peut être que le fait de l'individu qui décide : il ne peut être fondé rationnellement par un discours scientifique, lequel doit au contraire respecter ce pluralisme « axiologique » et donc affirmer sa *neutralité par rapport aux valeurs*.

3. D'autre part, contrairement à ce que semblaient induire le matérialisme historique de Karl Marx ou encore les travaux d'Auguste Comte, les sciences de l'homme ne peuvent selon Weber connaître l'intégralité de l'histoire humaine ni dévoiler l'avenir de celle-ci.

³ « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Presses Pocket, p. 122.

⁴ *Ibid.*, p. 125.

Pourquoi ? Parce que la réalité historique et sociale est infinie dans sa diversité, et toujours en mouvement, perpétuellement en train de changer, d'évoluer. Il ne saurait donc exister de point de vue privilégié à partir duquel on pourrait l'appréhender dans sa totalité, comme finie. En conséquence, on ne peut prétendre qu'il existe ou qu'il existera jamais une science « achevée » du social et de l'histoire, consistant en un système définitivement élaboré de lois du fonctionnement social et du développement historique.

Max Weber critique ainsi « l'illusion spéculative » empreignant les grandes synthèses historiques du 19^{ème} siècle, et non seulement la philosophie hégélienne de l'histoire ; il dénonce par-là la prétention de certains systèmes de pensée à faire rentrer une réalité historique, pourtant toujours mouvante et infiniment riche, dans une théorie finie, complète, dont on pourrait à nouveau « déduire » la réalité et prédire son futur en s'appuyant sur des propositions ayant forme de lois.

Pour Weber, on ne peut réifier les concepts, transformer des hypothèses d'interprétation en lois, absolutiser ce qui doit rester un point de vue parmi d'autres sur le monde. Il faut au contraire avant tout reconnaître la pluralité potentiellement indéfinie des angles d'approche, des manières d'appréhender le réel. Le matérialisme historique de Marx, par exemple, n'est pas principalement contesté par Weber à cause de la prééminence qu'il accorde aux facteurs économiques : c'est bien plutôt au statut que revendiquerait la théorie marxienne que Weber s'en prend. Pour Weber, cette approche est dangereuse en tant qu'elle prétend embrasser toute l'histoire et dévoiler les lois de son évolution. Mais la même théorie est précieuse si on l'utilise pour ce qu'elle est : un modèle d'interprétation *parmi d'autres* de *certain aspects* du développement historique.

4. Pour Max Weber, on ne peut donc concevoir la science sociale autrement que comme « inachevée ».

Si l'on préfère, il est impératif de commencer par reconnaître que la connaissance de l'histoire et des sociétés sera toujours « partielle » ou qu'elle ne sera jamais « complète ». On pourrait même dire qu'il s'agit là de l'un des traits constitutifs de ce type de connaissance. Et ce, en raison même de l'infinité des points de vue qu'on peut adopter pour appréhender une réalité historique toujours en mouvement.

A ce sujet, Weber écrit ceci :

Il n'existe absolument pas d'analyse scientifique « objective » de la vie culturelle ou (...) des manifestations sociales qui serait indépendante des points de vue spéciaux et unilatéraux grâce auxquels ces manifestations se laissent explicitement ou implicitement,

latéraux grâce auxquels ces manifestations se laissent explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment sélectionner pour devenir l'objet de la recherche (...) ⁵.

Or cette sélection que le chercheur est bien obligé de faire, pour construire son objet d'étude, s'opère en fonction de ses propres intérêts, lesquels dépendent de ses « valeurs », de ses convictions. Mais un tel procédé ne menace pas forcément la scientificité des résultats. La scientificité des résultats d'une étude menée en sciences humaines n'est pas en effet menacée par l'indispensable travail de sélection de l'objet, si toutefois deux conditions sont remplies : d'abord, il faut que le savant expose clairement les valeurs qui commandent la sélection des événements ou des phénomènes qu'il juge importants (c'est-à-dire dignes d'être étudiés selon lui) ; ensuite, il faut que dans le moment de l'étude scientifique à proprement parler, le même savant prenne ses distances par rapport aux valeurs qui ont orienté son intérêt initial.

Car pour Weber, rappelons-le, les résultats de la science empirique doivent être « objectifs » : les propositions scientifiques doivent (au moins prétendre) valoir universellement, pour tous ceux qui recherchent la vérité, c'est-à-dire indépendamment de leurs convictions, de leurs valeurs.

Si les deux caractéristiques semblent peu conciliables, ce n'est qu'en apparence. A première vue, on peut certes se demander comment une connaissance nécessairement subordonnée aux questions que le chercheur pose à la réalité - infiniment diverse, d'où la nécessité de sélectionner les individualités historiques ou les singularités sociales qu'on veut connaître - en fonction de ses intérêts et donc de ses propres valeurs peut seulement prétendre à l'objectivité, c'est-à-dire à la validité universelle de ses résultats. Néanmoins, pour Weber, il n'existe aucune incompatibilité entre ces deux aspects de la recherche. Si l'intérêt de la connaissance - donc des réponses, des résultats de la science - dépend de l'intérêt des questions posées par le savant - et donc de l'intérêt de ces questions *pour* celui, le savant, le chercheur, qui les pose - la validité « objective » de ces réponses dépend quant à elle de la validité objective des méthodes mises en œuvre. La connaissance est en même temps toujours « partielle » et en même temps universellement valide *à partir du point de vue* initialement adopté⁶.

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ Raymond Aron, un des premiers auteurs à avoir fait connaître l'œuvre de Weber en France, propose sur cette question une lecture qui nous apparaît particulièrement éclairante et à laquelle nous empruntons beaucoup : « Ce renouvellement des sciences historiques grâce aux questions posées peut sembler mettre en question la validité universelle de la science. Mais selon Max Weber, il n'en est rien. La validité universelle de la science exige que le savant ne projette pas dans sa recherche ses jugements de valeurs, c'est-à-dire ses préférences esthétiques ou politiques. Que ses préférences s'expriment dans l'orientation de sa curiosité n'exclut pas la validité universelles des sciences historiques et sociologiques. Celles-ci sont des réponses universellement valables, au moins en théorie, à des questions légitimement orientées par nos intérêts et nos valeurs ».

(*Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 503-504).

Plus loin, Aron poursuit : « En distinguant ainsi les questions et les réponses, Weber trouve une issue. Il faut avoir le sens de l'intérêt de ce que les hommes ont vécu pour les comprendre authentiquement, mais il faut se

Mais quelle est justement cette « méthode » garantissant l'objectivité des sciences historiques ?

5. Pour Max Weber, il est clair que les sciences historiques ou de la culture sont avant tout des sciences compréhensives, et il définit la sociologie comme « la science compréhensive de l'activité sociale ».

Pourquoi ? Parce que le monde historique se distingue selon lui par l'existence de systèmes symboliques (images religieuses du monde, conceptions morales, etc.). Weber donne d'ailleurs à ceux-ci une sorte de prééminence. Et c'est pourquoi bien souvent on oppose Weber à Marx – en tant qu'il aurait donné une importance symétrique et opposée aux facteurs de type culturels, par opposition aux facteurs économiques. Néanmoins, ce n'est pas en ce sens que la conception weberienne peut être considérée comme une « réplique » au marxisme ou plutôt au matérialisme historique. Car il n'y a pas « d'idéologisme » chez Weber, pas de déterminisme (« inversé ») par les idées ou les valeurs culturelles : « (...) Notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement "matérialiste", une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale⁷ », écrit-il. Il s'agit bien plutôt de faire droit à des facteurs très spécifiquement humains (les religions, les idéologies, etc.) et d'évaluer leur importance.

Comme il s'agit donc entre autres d'étudier des systèmes symboliques - que l'on songe à « l'éthique protestante » et à « l'esprit du capitalisme » -, les appréhender signifie en premier lieu mettre à jour leur cohérence interne, tâche spécifique de la méthode des sciences historiques : « l'interprétation du sens ». C'est en quelque sorte une tâche « première » et spécifique des sciences historiques et elle ne peut se faire qu'en référence ou en rapport à des idées de valeurs : celles de l'historien, vivant à une certaine époque.

De même, la spécificité du monde social appelle d'une certaine manière une science compréhensive. Parallèlement à ce que nous avons dit du « monde historique », on pourrait dire que la spécificité du monde social, c'est la capacité d'agir propre à l'homme. L'individu est le seul être capable de donner un « sens », une signification à ses actions (que celles-ci soient définies par l'affectif, la tradition, la rationalité par rapport à des valeurs, ou par rapport à une fin nécessitant de déployer des moyens adaptés). La tâche première de la sociologie est donc de comprendre ce sens, cette signification que l'homme donne, parfois, à ses comportements.

détacher de son propre intérêt pour trouver une réponse universellement valable à une question inspirée par les passions de l'homme historique » (p. 509).

⁷ *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses Pocket, p. 226.

Remarquons que, dans les deux cas, la réalité historique ou sociale n'est pas réductible à des significations, des représentations, des idées, des valeurs, etc. Sans doute, écrit Weber, la plupart des comportements humains sont-ils réflexes, inconscients, prédéterminés par les pulsions ou les habitudes (et donc *non* porteurs d'un « sens subjectif »)... comme une « seconde nature ». Dire que la sociologie est la science compréhensive de l'activité sociale ne signifie donc pas « la » connaissance du monde social - ce qui, nous l'avons vu, ne veut strictement rien dire pour Weber - se laisse réduire à celle des actions rationnelles. Bien plutôt, l'action est pour ainsi dire l'objet « idéal typique » de la sociologie.

De même, lorsque Weber pose que l'individu, seul porteur d'une « action significative », fût-elle collective ou orientée vers autrui, constitue « l'unité de base » de la sociologie compréhensive, la proposition est strictement d'ordre méthodologique, et non « ontologique » : elle n'implique pas une conception atomiste ou atomisante du social.

6. D'un autre côté, si la tâche première de la science sociale est de reconstruire des relations de sens entre des systèmes symboliques - par exemple entre un système symbolique religieux, l'éthique protestante, caractérisée entre autres par l'ascétisme intramondain, et un système symbolique social, l'esprit du capitalisme, fondé sur l'accumulation et le réinvestissement - Weber n'en reste pas là. Son but est de découvrir si et comment ces systèmes symboliques influencent l'action des hommes. Le but est en effet de comprendre la réalité de ce qui se passe ou s'est passé, concrètement.

La sociologie, écrit Weber, est une « science de la réalité » et, en tant que telle, elle ne saurait s'en tenir à une herméneutique des significations. La reconstruction scientifique du réel doit ainsi intégrer le principe de causalité car c'est ce principe qui conditionne véritablement l'objectivité possible des résultats des sciences historiques et sociales. Autrement dit, *quelle que soit l'évidence d'une interprétation, elle doit toujours être vérifiée par l'imputation causale*. Les interrogations de Weber portent donc sur l'existence de liens de causalité, c'est-à-dire, pour lui, de connexions causales partielles, entre certains aspects des individualités historiques qu'on étudie.

Dans l'exemple donné par *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, l'hypothèse est que les systèmes symboliques (moraux ou religieux) peuvent avoir une portée axiologique, c'est-à-dire devenir des valeurs susceptibles d'être « activées » et donc d'orienter l'action, lorsque certaines idées que ces systèmes symboliques comprennent « rencontrent » certains intérêts sociaux. Or cette activation de certaines idées de valeurs en fonction des intérêts peut être « expliquée » par des « motivations » de divers ordres.

Mais, attention, il s'agit toujours d'établir « des » liens de causalité, des connexions causales. Ces liens et connexions ne sont que potentiels et doivent à leur tour être vérifiés par la

méthode « probabiliste ». Celle-ci consiste alors à se demander, par hypothèse, « ce qui se serait passé » si l'élément sur lequel on s'interroge quant à son importance causale avait été absent. C'est par cette procédure comparative que Weber parvient à établir le caractère causal de certains éléments de l'éthique protestante pour le développement du capitalisme occidental.

En ce sens, la recherche des causes n'implique aucun déterminisme. En effet, les connexions causales n'ont aucun caractère de nécessité. Dans notre exemple, il s'agit de savoir si l'on peut relier certains traits du capitalisme à certaines représentations religieuses, propres à la seule société dans laquelle ce système économique s'est développé. Il ne s'agit donc pas d'établir que ces mêmes représentations impliquaient nécessairement le développement d'un tel système. En outre, répétons-le, les connexions causales sont toujours partielles : la méthode wébérienne ne vise pas à expliquer intégralement un phénomène par un autre, à faire d'un événement la conséquence d'un autre. Enfin, ces connexions causales ne sont pas généralisables sous formes de lois.

Cela ne veut pas dire que la science telle que la conçoit Weber nie l'existence de régularités en ce qui concerne les phénomènes historiques et sociaux, ni même qu'elle ignore l'importance explicative de telles régularités. Cela signifie par contre que l'objectif de la science qui étudie de tels phénomènes est la compréhension et l'explication de ce que chaque phénomène de ce genre a d'unique et de particulier.

Ainsi, selon Max Weber, la question méthodologique de la causalité et la question « métaphysique » de la nécessité historique doivent rester bien distinctes. Pour lui, le refus de tout déterminisme n'entraîne donc en rien le rejet de la notion de causalité. Car dans l'épistémologie wébérienne, la recherche des causes, l'explication causale, n'empêche pas de laisser sa place à l'intervention d'éléments singuliers, à savoir l'action des hommes, qui peuvent toujours changer le cours de l'histoire. Bien loin de rejeter l'explication causale hors du champ des sciences compréhensives, Weber prône plutôt un usage « critique », au sens de limité, de la notion de causalité dans les sciences de la société.