

L'espace wébérien des sciences sociales

In: Genèses, 10, 1993. pp. 146-160.

Citer ce document / Cite this document :

de Sardan Jean-Pierre Olivier. L'espace wébérien des sciences sociales. In: Genèses, 10, 1993. pp. 146-160.

doi : 10.3406/genes.1993.1165

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1993_num_10_1_1165

L'espace wébérien des sciences sociales

Jean-Pierre Olivier de Sardan

Persée
BY:
\$
= creative commons



Principaux ouvrages commentés

Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique : l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1992.

Antony Giddens, *Social theory and modern sociology*, Stanford, 1987.

Jean-Claude Milner, *Introduction à une science du langage*, Paris, Seuil, 1989.

Alain Testart, *Pour les sciences sociales : essai d'épistémologie*, Paris, Christian Bourgois, 1991.

Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

1. G. Duby, G. Landreau, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1980.

2. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

Face aux sciences dites «exactes» ou «dures», qui servent pour l'essentiel de référence à l'épistémologie des sciences, les sciences sociales ont toujours eu une certaine difficulté à se définir. On a pu noter en France ces dernières années quelques tentatives intéressantes pour jeter les bases d'une épistémologie qui leur soit propre, tentatives qui portaient soit sur des disciplines particulières (Milner 1989, dans un registre systématique, pour la linguistique ; Duby & Lardreau¹ dans un registre essayiste, pour l'histoire), soit sur des aspects particuliers de disciplines particulières (Sperber², en ce qui concerne les modes interprétatifs en anthropologie). Le récent travail de Jean-Claude Passeron, sous-titré *l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, s'attaque quant à lui de plein pied au statut épistémologique des *sciences sociales en général*, c'est-à-dire pour l'essentiel aux trois disciplines cousines que sont la sociologie, l'anthropologie et l'histoire. Il focalise son propos sur leur socle commun, en deçà donc de ce qui les distingue éventuellement. Aussi Passeron ne s'intéresse-t-il pas ici à leurs traditions savantes respectives, à leur particularités méthodologiques, à leurs frontières institutionnelles, pas plus qu'aux paradigmes qui les ont traversées ou divisées. Il vise ailleurs, très exactement au point précis où la sociologie, l'anthropologie et l'histoire s'ancrent dans une seule et même épistémologie, qui leur appartient en propre.

Le régime scientifique des sciences sociales

Au cœur de la démonstration, il y a une proposition fondamentale, que l'on pourrait formuler ainsi : *les sciences sociales sont des sciences dotées d'un régime particulier de scientificité*. Ce régime leur est dicté par la nature même de leur objet, et il les distingue inéluctablement des sciences dites «dures», galiléennes. *Le social, c'est en effet de l'historique*,

autrement dit du non-reproductible, qu'on ne peut appréhender empiriquement qu'à travers des situations irréductiblement singulières, selon des coordonnées spatio-temporelles incommensurables. Pour comparer le singulier ou mesurer l'incommensurable, il faut recourir à des *paris interprétatifs*, qui, aussi rigoureux et contrôlés soient-ils (et il convient qu'ils le soient, sinon les sciences sociales ne seraient pas des sciences), relèvent en dernière analyse du langage naturel, et ne peuvent donc prétendre rentrer dans le droit commun des sciences «expérimentales» qui, quant à elles, s'appuient sur des langages formalisés. Il serait illusoire de vouloir soumettre les sciences sociales aux normes et aux méthodes des sciences physiques ou biologiques : la falsifiabilité poppérienne (du moins dans son acception rigoureuse), comme la formalisation, ne peuvent être au cœur de leur démarche. Certes les sciences sociales peuvent (et doivent) recourir à des procédures de vérification empirique ou à des séquences de formalisation. Mais il ne s'agit jamais que de moments de leur activité, qui ne peuvent être au principe d'une logique scientifique condamnée par son objet même à relever de la *plausibilité*. Cependant, et c'est là je crois toute la force de la démonstration de Passeron, cette incapacité des sciences sociales à recourir de façon centrale à l'expérimentation comme à la mathématisation ne signifie pas pour autant démission face aux exigences de rigueur logique ou de validité empirique que suppose toute démarche scientifique.

Passeron lutte donc sur deux fronts : contre l'illusion scientiste, qui voudrait à tout prix faire rentrer les sciences sociales dans le registre épistémologique des sciences dites «exactes». Et contre la tentation herméneutique, qui abandonnerait volontiers toute prétention de scientificité pour se livrer aux plaisirs de l'interprétation libre et du commentaire inspiré. Passeron refuse donc le dilemme d'inspiration poppérienne de Jean-Claude Milner

(p. 12) : «Le choix incontournable s'impose : ou bien les sciences humaines sont des sciences ; alors elles le sont au même titre que le sont les sciences de la nature et relèvent de la même épistémologie (...) ; ou bien elles sont effectivement humaines (ou sociales ou autre chose), alors elles ne sont pas des sciences et n'ont pas d'épistémologie».

Nombreux sont ceux qui acceptent ce dilemme et en choisissent dès lors la première option, occupant ainsi la position qualifiée de «scientiste» par Passeron. C'est le cas du livre d'Alain Testart paru quasi simultanément, qui prêche pour l'épistémologie unique et appelle les sciences sociales à perdre leurs complexes : les sciences de la nature sont moins «dures» qu'on ne le dit, et les sciences sociales le deviendront plus qu'elles ne le sont. Bien qu'on soit plus dans l'acte de foi que dans la démonstration, A. Testart a le mérite de souligner que nombre des problèmes souvent présentés comme spécifiques aux sciences sociales se retrouvent en fait dans les sciences «exactes» : rapport sujet/objet, complexité du réel, relativité des points de vue, rupture/continuité par rapport au sens commun, relation structures non observables/réel observable...

Milner, quant à lui, adopte une position quelque peu différente. Il entend prouver que la linguistique, et la linguistique seulement (du moins une certaine linguistique), peut accéder à la dignité épistémologique des sciences de la nature. Pour ce faire il se livre à une véritable démonstration, très technique et argumentée, qui en arrive à procurer à la linguistique un statut de «quasi science expérimentale». Mais c'est au prix d'une coupure radicale entre cette linguistique là, qui est sauvée et rejoint le camp des sciences galiléennes, et les sciences humaines et sociales (y compris la socio-linguistique pour laquelle Milner ne cache pas son dédain) qui sont damnées et renvoyées dans le marais de la non-épistémologie. Milner rejoint donc la condamnation

poppérienne de *la misère de l'historicisme*³ : les sciences sociales (hors linguistique) ne sont que bavardages.

On sait que certains anthropologues et historiens assument volontiers de n'être que des bavards, acceptant ainsi à la fois le choix du tout ou rien et la position du rien. Ce qui est enfer pour les autres devient, paradoxalement, paradis pour eux-mêmes, et vice-versa : il leur suffit de dévaloriser l'épistémologie scientifique et de revendiquer le subjectivisme de leur démarche, l'ineffabilité de leur expérience, ou la textualité de leur écriture. Les courants déconstructionnistes ou post-modernistes ont produit souvent de telles professions de foi, qui se nourrissent de l'anti-scientisme tout en rejoignant parfois – c'est le propre des dilemmes – les présupposés latents du scientisme⁴.

L'intérêt de la position de Passeron, c'est justement qu'il refuse le dilemme milneropoppérien. Il se dresse simultanément contre «l'herméneutique inspirée et la myopie scientifique» (p. 8). Ce n'est pas pour adopter une position intermédiaire, hybride, et définir un compromis entre deux extrêmes. C'est au contraire pour définir un espace autre. C'est en effet *ailleurs*, ni dans l'espace poppérien (ou galiléen) des sciences expérimentales ni dans l'espace amorphe de l'interprétation libre, que se déploie *l'espace épistémologique spécifique commun à la sociologie, à l'histoire et à l'anthropologie*, qui est bel et bien celui dans lequel la plupart d'entre nous se situe spontanément ou pratiquement.

C'est là que la figure centrale de Max Weber se dresse. En effet on pourrait résumer toute la démarche de Passeron par trois mots-clés, qui sont d'ailleurs des leitmotiv de son ouvrage, et dont le wébérianisme est flagrant : sciences historiques, idéal-type, comparatisme. La configuration de sens constituée par ces trois termes intersécants fonde le projet même des sciences sociales selon Passeron.



3. Cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1988 (1^{re} éd. anglaise, 1956).

4. Cf. J. -P. Olivier de Sardan, «Occultism and the ethnographic (I). The exoticizing of magic from Durkheim to post-modern anthropology», *Critique of anthropology*, 12 (1), 1992, p. 5-25.

5. Je remercie T. Bierschenk d'avoir attiré mon attention sur cette question, comme sur celle de la «double herméneutique» d'A. Giddens. Par ailleurs G. Lenclud, dans une analyse à paraître de l'ouvrage de Passeron, reprend l'objection, en évoquant Paul Veyne.

Historicité et sciences sociales

Les sciences sociales sont des sciences historiques : on en conviendra volontiers. Mais la définition de l'historicité par Passeron pose problème : l'historicité en tant qu'irréversibilité... Les sciences sociales seraient des sciences historiques en ce que les faits sociaux dont elles traitent sont singuliers, ne se répètent jamais, et ne peuvent donner lieu à des expériences de laboratoire. Nous autres chercheurs n'avons affaire, écrit Passeron qu'«à des situations singulières, indécomposables et insubstituables stricto-sensu, qui sont autant d'individualités historiques» (p. 25).

On pourrait objecter à Passeron que les sciences physiques et naturelles ne sont pas sans avoir affaire elles aussi «à des situations singulières, indécomposables et insubstituables» (on pense à la climatologie ou à l'astronomie)⁵. Et on pourrait rejoindre Testart, pour qui le fossé postulé entre sciences sociales et sciences «dures» est souvent creusé à l'aide de faux arguments, les sciences sociales tendant à «idéaler» les sciences physiques ou naturelles ou à les croire plus «positivistes» qu'elles ne sont. Les sciences naturelles, en particulier, sont sans arrêt confrontées à des «objets en situation», et relèvent au bout du compte plus de l'observation que de l'expérimentation (Testart, 1991).

Aussi admettrons-nous que l'argument du «non-reproductible», sur lequel Passeron semble parfois fonder l'historicité des sciences sociales et donc leur spécificité par rapport aux sciences «dures», est insuffisant. Mais rien n'empêche d'insister plutôt sur ce que *l'historicité sociale* a de remarquable. Il semble en effet raisonnable de postuler que la complexité (faite d'historicité sociale) que traitent les sciences sociales est, à tout le moins, une complexité différente de la complexité (faite d'historicité non sociale) à laquelle s'affrontent les sciences physiques ou naturelles. Autrement dit, *l'historicité de l'objet des*

sciences sociales est d'un autre ordre que l'historicité des objets des sciences non sociales.

Scientisme et système de différences

Certes les sciences sociales ont un «projet scientifique» au sens le plus général qui est de même nature que celui des sciences dites exactes, en ce qu'il y a une ambition commune de connaissance qui entend rendre compte du réel le plus véridiquement possible, et l'interpréter le plus rigoureusement possible... Mais on sent bien que les «programmes de recherche» y sont d'un autre ordre. Même les auteurs qui dénie aux sciences sociales une épistémologie spécifique doivent reconnaître à quel point elles diffèrent «malgré tout» des sciences exactes. Testart souligne ainsi certaines de ces différences, qui rejoignent çà et là les argumentations de Passeron : le «mode d'adéquation aux faits» propre aux sciences sociales ne relève pas de l'expérimentation ou de la «falsifiabilité» ; les sciences sociales doivent, compte tenu de leur objet, recourir à des méthodes d'observation spécifiques ; les quantifications n'y sont que des «méthodes annexes» (Testart, p. 114) ; les sciences sociales n'ont pas les mêmes «lois» que les sciences physiques parce que le statut du particulier y est différent, et que la généralité y garde toujours trace du spécifique (Testart, p. 148-151).

Mais Testart, après bien d'autres, y voit là simple péché de jeunesse. Il souligne qu'à leurs débuts (Newton ou Galilée) les sciences modernes ne satisfaisaient guère aux règles poppériennes, et y voit donc un signe encourageant pour les sciences sociales, qui seraient appelées à leur tour à mûrir et à rejoindre ultérieurement leurs grandes sœurs dans le camp de la scientificité accomplie. Cette affirmation prophétique permet de résoudre par l'espérance ou l'incantation la contradiction entre l'exigence affirmée d'une épistémologie unique et la réalité rebelle des sciences

sociales contemporaines. A cet égard le point de vue de Passeron est évidemment plus réaliste. Il prend acte de ce que l'espérance nomologique, c'est-à-dire la croyance en la capacité des sciences sociales à produire elles aussi des «lois», n'est qu'«*illusion nomologique*». Il y voit tantôt une résurgence du positivisme et du scientisme, tantôt (ce qui n'est pas incompatible) une manifestation de la métaphysique hégélienne (et hégéliano-marxiste : les «lois de l'histoire»...).

Mais il faut reconnaître que la position ici qualifiée de «scientiste», celle qui défend la thèse de l'unicité épistémologique et qui ne renonce pas à l'espérance nomologique, est moins simpliste ou plus ambiguë qu'il n'y paraît : non seulement ses tenants ne sont jamais sans reconnaître une certaine spécificité aux sciences sociales (on l'a vu avec Testart), mais encore ils partagent le plus souvent l'opinion désormais établie dans nos disciplines qu'il n'est pas de données brutes ou d'empirie directement accessible, et que les sciences sociales «produisent» leurs faits. Le scientisme tel que le définit Passeron ne peut plus aujourd'hui être rabattu sur le positivisme naïf.

Raymond Boudon, par exemple, qui prétend discerner dans les sciences sociales des «théories dont le degré de scientificité n'est pas moindre que celui auquel aspirent normalement les théories des sciences de la nature»⁶, n'est pas sans reconnaître que, selon la distinction poppérienne, les sciences sociales produisent plus souvent des énoncés de type «conjectural» que de type «scientifique», et dénonce aussi bien le «préjugé nomologique» que «l'illusion réaliste»⁷.

Au fond chacun reconnaît l'existence, à l'état pratique tout au moins, d'un «système de différences» entre sciences sociales et sciences non-sociales. Le problème est de savoir comment caractériser ce système de différence ? Est-il plus productif de l'intégrer dans un même espace épistémologique, ou bien d'y voir



6. R. Boudon, *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1985, p. 203.

7. R. Boudon, *ibid*, 1985, p. 73 et p. 231.

deux espaces épistémologiques ? En postulant, comme Testart ou Boudon, un seul et même espace épistémologique, on va tendre à minimiser les différences. En postulant, avec Passeron, un espace épistémologique spécifique aux sciences sociales, on se donne la contrainte plus fructueuse d'explorer les conditions de connaissance propres à cet espace, dont on sait, par expérience, qu'il ne fonctionne pas par simple décalque des régimes de scientificité des sciences «dures».

L'hypothèse de l'espace propre aux sciences sociales me semble incontestablement une meilleure hypothèse épistémologique, même si la nature de la frontière entre cet espace et celui des sciences non-sociales reste à préciser, et si l'historicité de l'objet des sciences sociales ne peut se réduire à la caractérisation qu'en propose Passeron. *Le véritable apport de Passeron n'est pas dans son énoncé de la frontière, que l'on peut contester, mais dans son exploration de l'espace propre.*

A cet égard, affirmer, comme il le fait, que les sciences sociales sont des sciences historiques a non seulement la vertu d'un rappel à l'ordre, qui place sociologie, anthropologie et histoire devant l'évidence parfois oubliée que leur objet est le même, mais a aussi pour fonction d'introduire à des conséquences méthodologiques centrales découlant de ce qu'elles s'intéressent toutes trois à de l'historicité sociale : nos trois disciplines cousines travaillent avec les mêmes outils conceptuels et entretiennent le même rapport entre description empirique et généralisation comparative.

Type, comparatisme

Les procédures typologiques propres aux sciences sociales, *que l'on ne saurait confondre avec les typologies pratiquées par les sciences de la nature*, sont au cœur de cet espace épistémologique commun. C'est là le noyau dur de l'argumentation de Passeron.

Les concepts sociologiques ne peuvent se contenter d'être simplement «sténographiques», de s'épuiser dans une fonction purement «déictique», relevant d'opérations descriptives n'ayant d'autre projet que de rendre compte de séquences singulières du réel. Si leur ambition s'arrêtait là, on serait dans le registre de «ce que Paul Veyne appelle "idéographie", c'est-à-dire la chronique ou l'inventaire, conçus comme l'opposé de la recherche de régularités, de tendances ou de types capables, par la généralité des assertions qu'ils autorisent, de doter d'une intelligibilité construite la description ou l'explication des singularités» (Passeron, p. 79). Nulle comparaison ne serait alors possible. Et d'ailleurs il est désormais bien connu que les énoncés les plus descriptifs incorporent des notions, des schèmes ou des présupposés externes aux référents. Nous autres anthropologues savons particulièrement qu'il n'est pas nécessaire que la description se fasse «dense» à la Geertz pour être saturée de sens interprétatifs, et c'est un exercice de style bien souvent répété que de montrer que les données de terrain les plus proches semble-t-il du réel singulier dont elles cherchent à rendre compte, sont bel et bien construites par le chercheur.

Mais inversement toute conceptualisation, aussi théorique soit-elle, garde toujours quelque trace d'une expérience empirique, et l'on ne se débarrasse jamais complètement de situations, c'est-à-dire de coordonnées spatio-temporelles. Les concepts en sciences sociales ne peuvent être purement abstraits ou formels, désindexés de tout contexte. «Toute tentative pour enfermer de tels concepts dans les limites strictes d'une définition générique qui thésauriserait à toutes fins utiles leur valeur opératoire les réduit immédiatement à de pâles résidus scolaires» (Passeron, p. 38). Aussi «polymorphes» que puissent être certains concepts, ils incorporent toujours, pourrait-on dire, de la référence.

Ce caractère hybride des «mots de la sociologie», mi-référentiels, mi-abstraites, n'est-ce pas là en fait une définition du statut de l'idéal-type ? On peut plus ou moins s'éloigner ou se rapprocher de la description, on peut plus ou moins contextualiser ou décontextualiser, c'est-à-dire plus ou moins tirer l'idéal-type vers la généralité ou vers la particularité, on ne peut échapper à l'hybridation. Dans la formulation de Passeron, dire que «les concepts de la langue historique sont typologiques» (et tous le sont), c'est leur donner «le statut logique de semi-nom propre» (Passeron, p. 60), ou de «désignateur semi-rigide» : ils incorporent et de la description individualisante (à l'image du nom propre) et de la classification généralisante (à l'image du nom commun).

Passeron ici précise et approfondit Weber à bien des égards. Soit dit en passant, la définition comme l'utilisation de l'idéal-type sont chez Weber lui-même quelque peu flottantes. Les sciences sociales après lui n'ont guère arrangé les choses. Si elles se sont emparé du terme, c'est pour s'en servir bien souvent à tort et à travers. Mais si la «typification» n'est pas simplement une obsession classificatoire empiant typologie sur typologie, si ce n'est pas non plus une astuce rhétorique permettant de justifier tout écart entre un modèle et une réalité, si c'est encore moins une recherche de l'essence des phénomènes, alors qu'est-ce ? On pourrait certes répondre qu'il s'agit d'un artefact utile, d'un «truc de métier» permettant de mesurer les écarts entre différentes situations historiques offrant un «air de famille», par le biais d'une sélection de traits jugés pertinents. Mais Passeron voit dans la typification weberienne l'expression d'un processus plus fondamental, constitutif de l'espace épistémologique des sciences sociales. On pourrait dire qu'elle constitue le quotidien et la routine même de la pratique du sociologue, de l'anthropologue ou de l'historien. L'idéal-type weberien au sens strict, que l'on pourrait assimiler à une sorte de «modèle qualitatif», ne serait alors qu'une éla-



8. Fabiani relève bien cependant en quoi Passeron prend désormais de facto ses distances avec *Le métier de sociologue*, (P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron, Mouton/Bordas, Paris, 1968 et 1973), in J.-L. Fabiani, «La sociologie et le principe de réalité», *Critique*, n° 545, 1992, p. 790-801.

boration systématisée d'une opération spontanée au cœur même de toute analyse sociale du social, c'est-à-dire de l'historique.

Par là même on débouche sur la comparaison. Toute comparaison suppose la sélection de traits considérés comme pertinents. Sans typologie, il n'y aurait pas de comparatisme possible. Or les sciences sociales sont nécessairement comparatistes, que ce comparatisme soit explicite (établissant des relations contrôlées entre contextes différents) ou implicite (incorporé dans l'analyse d'un seul contexte). Pour que le comparatisme soit mené sur un mode raisonné, et ne soit pas «sauvage» (ou honteux, ou latent...) il convient d'établir un niveau minimum d'abstraction. Mais le risque surgit alors, évident, qu'à force d'abstraction on en vienne à ne plus parler d'histoire (c'est-à-dire, répétons-le, de social). Le discours deviendrait alors autoréférentiel. Cette tentation, notons-le au passage, est toujours présente dans les paradigmes «a-historiques» qui recherchent des invariants de la nature humaine ou de l'esprit humain. Mais il n'est paradoxalement pas absent non plus des paradigmes «méta-historiques» visant à dégager des «lois» de l'histoire (extérieures à elle-même).

Aussi les opérateurs de travail des sciences sociales (concepts ou notions) ne peuvent jamais, sauf à tomber dans le formalisme ou la métaphysique, décontextualiser totalement les comparaisons. Une part du singulier historique leur reste attaché.

On voit bien à quel point l'historicité des sciences sociales, leurs procédures typologiques et leur dimension comparatiste constituent trois caractéristiques «en boucle», renvoyant sans cesse l'une à l'autre. On pourrait à leur propos recourir à une métaphore spatiale souvent utilisée : le «cercle épistémologique» néo-wébérien de Passeron passe inlassablement par ces trois points. Et on le suivra volontiers dans cette ronde.

De la métaphore en sciences sociales

Parlons justement de métaphore. Les pages que consacre Passeron à ce problème sont révélatrices de son épistémologie. «Parfaitement impraticable jusqu'au bout, la proscription universelle des métaphores reste un sport qui n'est pratiqué dans toute sa sévérité par aucun sociologue, sauf, bien entendu, sur les textes d'autrui où il procure au critique malveillant un procédé infailible de disqualification» (p. 147). Si l'historicité de ses objets condamne les sciences sociales à la typologie, elle les condamne aussi, quels que soient les moments de formalisation qui s'insèrent dans le processus de recherche (par exemple les séquences statistiques), à l'usage du langage naturel, qui seul alimente le sens des énoncés finaux produits. Or «tout usage d'une langue naturelle met en œuvre la métaphore dans le plus simple de ses actes sémiologiques» (p. 147). Il ne peut donc être question d'échapper à la métaphore, mais bien d'en contrôler l'usage. Au fond, et pour reprendre la terminologie d'un ancien ouvrage dont Passeron fut un des auteurs⁸ on pourrait dire que le danger qui menace, c'est celui du «sens commun» (justement parce que sens commun et sens savant recourent tous deux au langage naturel), pour qui la métaphore tient lieu d'explication, et à qui elle donne l'illusion d'une compréhension immédiate. Le sens savant se doit quant à lui de construire ses métaphores, de les justifier et de les suspecter, et, bien sûr, d'en tracer les limites. Une métaphore en sciences sociales n'est donc pas disqualifiable en tant que métaphore (notre langage conceptuel en fourmille), mais elle peut être contestée dès lors qu'elle échappe à la vigilance de son auteur. Du fonctionnalisme (métaphore biologique) à la théorie des systèmes (métaphore cybernétique), de l'interactionnisme (métaphore théâtrale) à la sociologie de la domination (métaphore économique), nous connaissons tous divers dérapages et excès où la rhétorique

métaphorique se met à tourner en quelque sorte «à vide», versant tantôt dans la phraséologie tautologique, tantôt dans la prestidigitacion. Mais il n'y a pas que la dérive incantatoire qui menace l'usage sociologique de la métaphore. Il y a aussi l'obsolescence. Une métaphore en sciences sociales devient obsolette quand elle a épuisé ses effets de connaissance, ou lorsque les effets qu'elle a produits se trouvent démentis par des observations empiriques nouvelles associées à de nouveaux systèmes interprétatifs : on connaît le sort de l'évolutionnisme.

C'est donc à sa productivité quant à l'intelligibilité qu'elle fournit à des données empiriques, ou quant à sa capacité à poser au matériau socio-historique des questions inédites (et donc de recueillir de nouvelles données), que l'on peut évaluer l'intérêt d'une métaphore, ou d'un système de métaphores.

On aura deviné que nous venons de décrire un nouveau point de passage du «cercle épistémologique» de Passeron. La métaphore contrôlée est au cœur du processus de typification et donc débouche sur de la comparaison : «une théorie comparative n'est pas autre chose en sociologie qu'une métaphore filée qui réussit à produire des connaissances» (Passeron, p. 147).

La naturalisation, ou le réalisme classificatoire

Mais on pourrait aussi dire que l'opération même de typification suppose une métaphorisation sous-jacente. La zoologie ou la botanique fournissent en effet ce qu'on pourrait appeler un infra-modèle classifiant que tend à reproduire, ne serait-ce qu'à l'état latent, toute recherche de traits distinctifs et toute construction de catégories en sciences sociales. C'est à peu près ce à quoi Passeron nous amène à travers son analyse de la «définition» : «la définition zoologique doit son



9. J.-L. Amselle, E. M'bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.

10. Cf. J. Bazin, «A chacun son Bambara», in J.-L. Amselle, E. M'bokolo, *Au cœur...», op. cit.*

11. F. Barth, *Ethnic groups and boundaries : the social organisation of cultural difference*, Boston, Little Brown, 1975.

12. Ainsi, entre bien d'autres exemples: «Nous choisirons deux chefferies qui représentent des types politiques intermédiaires entre l'État et le segmentaire» (p. 119).

pouvoir de fascination logique à l'illusion de faire coïncider "l'univers du discours" avec l'univers réel» (Passeron, p. 164).

Le piège, ici, c'est évidemment celui de la *naturalisation*. *La métaphore devient réalité*. *L'idéal-type se transforme en «genre» social*. L'artefact est désormais vérité, substance, essence. La définition impute au réel les propriétés de sa construction. «Une définition tend toujours à transformer, par sa force linguistique d'objectivation, l'objectivité prêtée opératoirement aux phénomènes en réalisme philosophique de l'objet» (Passeron, p. 163).

Nous connaissons en anthropologie la charge de E.R. Leach contre les «collectionneurs de papillons», souvent reprise depuis comme arme commode pour tirer sur les typologies des autres. Il est vrai que l'anthropologie a une forte propension à «naturaliser» ou à «substantialiser» les catégories dont elle use (et souvent abuse) pour penser les sociétés et les cultures. Jean-Loup Amselle et Eliakia M'bokolo⁹ avaient ainsi pris à partie, non sans de solides arguments, la notion d'«ethnie», et la fâcheuse tendance des ethnologues à penser l'ethnie comme «essence réelle» ; on a pu lire dans leur ouvrage de fortes démonstrations sur l'ethnie comme produit historique colonial¹⁰. Mais l'on pressentait quelques excès dans cette entreprise, qui semblait parfois oublier que les processus de catégorisation ou d'identification ethnique sont aussi des données quotidiennes de toute vie sociale, et que l'ethnologue n'est pas seul à les «inventer», même si lui plus qu'un autre devrait s'en méfier. La «naturalisation» de l'ethnie est autant le fait du sens commun que du sens savant, des sociétés dites «traditionnelles» que des sociétés occidentales. En cela l'analyse déjà ancienne de Frédérik Barth¹¹ permettait d'éviter les pièges de la position «naturaliste/culturaliste» (l'ethnie comme essence culturelle) critiquée à juste titre par Amselle et M'bokolo tout en reconnaissant

l'importance et la permanence des processus d'identification collective et de «naturalisation» propres aux acteurs sociaux eux-même.

Dans *Logiques métisses*, J.-L. Amselle élargit aux autres catégories ethnologiques habituelles sa critique de l'ethnie. Pourquoi pas : toutes les notions du langage scientifique (et du langage naturel) ne sont-elles pas menacées de naturalisation ? Mais il glisse parallèlement de la critique de la substantialisation des catégories ethnologiques à la mise en accusation systématique de toute typologie : il entend remettre en cause la «raison ethnologique» (dont il ne voit pas qu'elle n'est en rien différente de la raison sociologique ou de la raison historique...), c'est-à-dire «la démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types, que ce soit dans le domaine politique (sociétés à État/sociétés sans État), économique (autosubsistance/marché), religieux (paganisme/islam), ethnique ou culturel» (p. 9). Bien évidemment, Amselle ne peut s'en tenir à cette position dure, et dès que son discours se fait descriptif il se trouve bien obligé de reprendre telles ou telles catégorisations qu'il vient de pourfendre¹². On ne peut en effet impunément jeter le bébé typologique avec l'eau du bain des typologies substantialisées ou essentialisées, ou encore des typologies inappropriées ou périmées. On peut admettre par exemple avec Amselle que l'opposition paganisme/christianisme est insuffisante et réductrice, sans pour autant renoncer, comme il nous y exhorte, à l'usage même du comparatisme typologique... Autant le risque de substantifier une typification est permanent, et implique une constante vigilance contre la tentation de transformer une construction méthodologique et conceptuelle en une entité «réelle», dotée qui plus est d'une «essence», autant il est impossible de récuser par principe toute typification : l'anthropologue serait condamné au silence, à la paraphrase ou au roman.

Des remarques analogues pourraient être faites à propos de l'effet d'homogénéité que produisent les typifications propres aux sciences sociales. La dérive «unificatrice» (ou «homogénéisante», ou «systématisante») est aussi inhérente à l'outillage conceptuel et à l'intellection sociologique (historique, anthropologique...), que la dérive «naturalisante». Les sciences sociales, parce qu'elles construisent leurs objets en mettant en œuvre une logique intellectuelle de la rationalité, recherchent de la cohérence et tendent à penser leurs objets comme des unités, et comme des unités organisées. Elles introduisent de ce fait souvent plus de cohérence dans leur objet que celui-ci n'en comporte. Mais c'est un risque que les sciences sociales sont condamnées à courir, car aucune recette magique ne permet de s'en prémunir une fois pour toutes. L'anthropologie connaît bien ce problème : là où les sociologues ont souvent «unifié» la classe sociale, les anthropologues ont souvent «unifié» la culture. Le fait même de construire un type (c'est-à-dire, si l'on accepte la démonstration de Passeron, d'utiliser un concept, voire une notion) tend à sous-estimer les différences internes à ce type et à surestimer les différences entre ce type et d'autres types. Là encore la solution n'est pas de partir en guerre contre la démarche typologique, elle est de redoubler de vigilance quant à ses effets pervers.

Le contrôle empirique

Mais la vigilance ne peut être simplement d'ordre conceptuel, théorique, logique, voire idéologique ou éthique. La vocation des sciences sociales est bien en dernière analyse de produire des connaissances sur le réel, aussi mouvant et inaccessible soit-il. Et donc de se confronter à l'empirie. Si les sciences sociales ne peuvent être des sciences expérimentales, elles prétendent être des sciences empiriques. Renoncer à ce caractère empi-



13. J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.

rique, ce serait renoncer à être des sciences, fussent-elles sociales et non-poppériennes. La mise en évidence des multiples «biais» qui hypothèquent le recueil des données en sociologie ou en anthropologie, et l'abandon désormais largement acquis des illusions positivistes selon lesquelles la science refléterait le réel, ne signifient pas qu'il faille abandonner toute «visée» empirique, bien au contraire. Mais comment donc, enfin libérés de l'empirisme naïf, et prévenus contre l'herméneutique sauvage, pouvons-nous rechercher un contrôle empirique en sciences sociales ?

C'est là que le livre de Passeron nous laisse parfois sur notre faim. Nous admettons avec lui que «l'administration de la preuve ne peut jamais revêtir complètement en sociologie la forme logique de la "falsification"» (p. 63). Nous admettons aussi que le registre principal des interprétations socio-historiques soit celui de la *plausibilité*. Cependant Passeron fait largement l'impasse quant aux modalités selon lesquelles les sciences sociales peuvent s'imposer un contrôle de l'adéquation de leurs énoncés aux référents empiriques. Il critique la proposition de Wittgenstein selon laquelle toute science empirique doit décomposer une proposition complexe en une combinaison logique de «propositions atomiques» qui soient en même temps des énoncés d'observation. Mais il ne fait pas la démonstration que supposerait une telle critique et n'avance pas de proposition alternative.

Il reprend en fait le langage des niveaux lié à la distinction célèbre et lévi-straussienne entre ethnographie, ethnologie et anthropologie (que Passeron appelle respectivement l'information, l'effet de connaissance et l'effet d'intelligibilité). Cette tri-partition est sans doute nécessaire en tant que commodité de langage, mais souffre d'une grave insuffisance. Prenons le niveau de l'ethnographie (ou de la sociographie, ou de l'historiographie), c'est-à-dire celui du recueil des infor-

mations et de leur mise en forme élémentaire. C'est celui entre autres de la *description*. Or il englobe en fait deux registres mêlés : ce qui relève de la «*vérifiabilité*» de données (la véracité d'un propos, la justesse d'une statistique, l'exactitude d'une date), et ce qui relève de «*l'interprétation minimale*» d'une situation (il est clair que des énoncés se voulant descriptifs incorporent cependant des «points de vue» et des interprétations : ce rituel exprime ceci, ce mythe dit cela...). Le niveau de l'ethnographie (de la sociographie, de l'historiographie) contient donc, *emmêlées*, des données en partie «vérifiables» (logique du vrai/faux, donc proche de la notion de falsificabilité : cette cérémonie a bien eu lieu, ce mythe a bien été raconté...), et des interprétations non directement vérifiables (logique du plausible), sans que, le plus souvent, on tente d'en faire le partage... Inversement, le niveau de l'ethnologie, qui «traite» les données ethnographiques et met en relation informations et énoncés descriptifs, n'est pas que d'ordre interprétatif. Il incorpore toujours des assertions d'ordre empirique plus ou moins cachées. Peut-être faudrait-il abandonner une hiérarchie des niveaux de la production de connaissance où l'empirie serait affectée à un niveau, la théorisation locale à un autre, et la généralisation comparative à un troisième, au profit d'une notion de la «variation d'échelles», *chaque niveau d'échelle contenant à la fois ses assertions empiriques plus ou moins vérifiables et ses interprétations savantes plus ou moins invérifiables (plus ou moins plausibles)*.

La mise à jour, derrière les énoncés à forme empirique (descriptions ethnographiques en particulier), de paradigmes latents, de présupposés idéologiques, ou de stratégies personnelles est un genre désormais couramment pratiqué, tant du côté de la sémiologie¹³ que du côté de l'anthropologie dite critique. *Mais la démarche inverse, mettant en évidence les présupposés empiriques*

des interprétations ethnologiques, et les soumettant à un contrôle non pas théorique mais empirique, est loin d'être aussi en vogue. Elle est pourtant tout aussi importante. Ce contrôle, qu'on pourrait appeler «contrôle empirique», seul l'exercice de la critique professionnelle mutuelle permet de le garantir, chacun d'entre nous étant à l'évidence plus exigeant envers les autres qu'envers lui-même. Mais la critique tend (hélas ?) plus à s'exercer relativement aux paradigmes en œuvre (et donc sur le sens) que relativement aux assertions empiriques sous-jacentes (et donc sous la forme d'un «contrôle empirique»), en particulier en anthropologie : si les historiens, travaillant sur des matériaux souvent déjà pâtures et surpâtures, sont de ce fait plus vigilants quant à la critique des sources, les ethnologues restent eux largement crus sur parole quant à leurs données de terrain, et le «contrôle empirique» des énoncés à pré-supposés empiriques est un genre peu pratiqué (on peut citer comme rare et remarquable exemple l'analyse par van Beek des travaux de Griaule sur les Dogons¹⁴).

Passeron n'est pas cependant sans évoquer le problème du contrôle empirique lorsqu'il propose une lecture des deux conditions de l'intelligibilité sociologique chez Weber. L'interprétation sociologique se doit d'être adéquate tant au sens des actions pour les acteurs («*adéquation significative*») qu'aux constats de corrélation historique («*adéquation causale*»). L'adéquation «*significative*» (la fameuse «compréhension» webérienne) est ainsi placée dans une perspective de garantie méthodologique. On sait que la compréhension webérienne est tirée à hue et à dia, invoquée tant par les points de vue herméneutiques que par l'individualisme méthodologique... Plutôt que ces utilisations rhétoriques, il est intéressant, en prolongeant Passeron, de considérer le sens «émique» comme d'abord un moyen de «contrôle empi-



14. W. van Beek, «Dogon restudied : a field evaluation of the work of Marcel Griaule», *Current Anthropology*, 32 (2), 1991, p. 139-158.

rique». C'est en anthropologie plus particulièrement que le recueil et la restitution raisonnés des représentations «indigènes» prend sa plus grande portée empirique.

L'autre face d'une épistémologie des sciences sociales

Mais les représentations des acteurs ne constituent pas seulement des garanties relevant du «contrôle empirique» en sciences sociales. Elles constituent aussi un signe distinctif de l'objet propre à ces sciences, et peut-être même le cœur de l'historicité sociale, la marque de sa spécificité, que Passeron passe curieusement sous silence alors que cet argument aurait pourtant apporté de l'eau à son moulin, et plaide mieux que tout autre pour l'existence d'un espace épistémologique propre aux sciences sociales. On pourrait parler de la «réflexivité» de l'histoire sociale (au sens de l'histoire des hommes en société), en jouant d'ailleurs sur les divers sens du mot. L'histoire sociale n'est ni l'histoire de la biologie, ni celle de la géologie, ni celle de l'astrophysique, non parce qu'elle n'est pas réversible mais parce que c'est une histoire «réflexive». C'est du côté d'Antony Giddens qu'il faut se tourner pour trouver une réflexion déjà avancée sur la question.

J'utiliserai à cet effet trois corrélats de ce que A. Giddens lui-même appelle la «double herméneutique» des sciences sociales. Par là Giddens se réfère au double procès de traduction et d'interprétation mis en jeu par les sciences sociales (p. 346) : les acteurs sociaux savent ce qu'ils font et interprètent leurs propres actions, et c'est sur la base de ces savoirs et de ces interprétations que les sciences sociales construisent leurs propres savoirs et interprétations.

En fait la démonstration de Giddens se fait en trois temps :

1. Tout d'abord les sciences sociales sont des représentations qui portent sur des pratiques historiques où les représentations des acteurs jouent elles-même un grand rôle. «*The subjects of study in social sciences are concept-using beings, whom concepts of their actions enter in a constitutive manner into what their actions are*» (p. 18). Il ne s'agit pas simplement de reconnaître que des représentations accompagnent les actions, il s'agit aussi d'admettre que les représentations des actions livrent une connaissance pertinente de ces actions et du sens qu'elles affectent pour les acteurs. L'histoire en tant qu'objet des sciences sociales est une histoire de faits sociaux gorgés de représentations (représentations qui de plus contribuent largement à produire ces faits sociaux), ce qui, on en conviendra, la distingue quelque peu de l'histoire des astres, ou de celle du quaternaire.

2. Il en découle que les concepts, conceptions et notions des sciences sociales s'alimentent sans cesse aux concepts, conceptions et notions des acteurs historiques qu'elles étudient. «*All social science is parasitic upon lay concepts, as a logical condition of its endeavour*» (p. 19). On touche par là à toute la constellation des représentations et significations «populaires» qui sont au principe même des représentations et significations savantes. Dans cette constellation figurent non seulement les idéologies, au sens classique, ou les idéologies «informelles», mais on y trouve aussi, évidemment, et sans doute au centre du dispositif, le «sens commun», et même, au-delà du sens commun ou au cœur du sens commun, le sens pratique, ce que Giddens nomme *practical consciousness*, où, se référant à Wittgenstein comme à l'ethnométhodologie, il voit l'origine même des interprétations de la vie sociale, sous la forme d'un «*methodological apparatus embedded in a practical consciousness of the routines of day-to-day social life*» (p. 64).

Prenons, par commodité de raisonnement, le sens commun comme support emblématique de cette constellation : il apparaît qu'il n'y a pas de différence *de nature* entre sens commun et sens savant. Giddens reprend ainsi P.Winch¹⁵ : «*technical science concepts are "logically tied" to those of "common-sense world"*» (Giddens, p. 70). Nous sommes exactement, on le voit, dans le même registre que Passeron, qui montre et démontre que les sciences sociales ne travaillent au bout du compte qu'en langage naturel.

3. En retour les connaissances produites par les sciences sociales sont sans cesse réappropriées par les acteurs et les institutions, jusqu'à devenir une partie de la routine quotidienne. «*Precisely because of its adoption within society itself, knowledge generated by the social sciences does not have a cumulative form*» (Giddens, p. 21). Certes ces effets de feed-back (qui mériteraient des analyses plus fines que celles que Giddens nous propose) sont liés à la contiguïté/continuité entre représentations savantes et représentations des acteurs. Mais on peut y voir aussi une expression de ce que je ne vois pas comment traduire autrement que par «*agencéité*» : le concept d'*agency* chez A. Giddens, qui traduit la capacité active et réactive des *agents* sociaux, leur «*productivité historique*» pourrait-on dire (c'est-à-dire le fait qu'ils produisent de l'histoire), s'articule avec la conscience pratique, le sens commun ou l'idéologie, en ce que les représentations se transforment autant qu'elles transforment.

La performativité des représentations est indissociable de l'agencéité des acteurs.

Et c'est sans doute à cette particularité de l'histoire humaine, pressentie par Weber, que l'anthropologie, l'histoire et la sociologie doivent d'occuper un espace épistémologique commun, distinct de celui des sciences naturelles, même s'il est fondé sur une même ambition de connaissance.



15. P. Winch, *The role of social science and its relation to philosophy*, Londres, RKP, 1958.