Document généré le 14 juil. 2025 16:57

Sociologie et sociétés

Herméneutique de la *texture sociale* : dialectique du texte en sociologie
A hermeneutic of social texture : The dialectics of text in sociology
Hermenéutica de la *textura social* : dialéctica del texto en sociología

Jean-François Côté

Volume 53, numéro 1-2, printemps–automne 2021

Une sociologie herméneutique ?
Hermeneutic sociology?

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1097746ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1097746ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Côté, J.-F. (2021). Herméneutique de la *texture sociale* : dialectique du texte en sociologie. *Sociologie et sociétés*, *53*(1-2), 135–156. https://doi.org/10.7202/1097746ar

Résumé de l'article

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

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2023

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

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

JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ
Université du Québec à Montréal

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

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

Sur ce plan, on le voit, la compréhension touche toute expression humaine, quelle qu'elle soit, et quel que soit son niveau de complexité ou son horizon de développement[1] ; or,

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

Sociologie et sociétés, vol. LIII, nº 1-2, printemps-automne 2021, p. 135-156

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

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

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

---

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

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

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

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

Quéré plaidait ainsi pour une ouverture radicale de l'analyse sociologique vers l'ethnométhodologie comme démarche pratiquement antithétique avec l'herméneutique, dans une veine proche de celle de la Théorie critique reformulée par Jürgen Habermas, en particulier sans doute dans l'irréductible opposition érigée par ce dernier entre « système » et « monde vécu », qui a en quelque sorte figé définitivement les possibilités de reconnaissance d'un rapport légitime entre des structures sociales objectivées (dans des institutions, par exemple, soutenues donc par des *textes*) et l'expression de la subjectivité[3]. Mais une partie de ces débats pourrait sans doute être résolue par une acception un peu plus large de ce que constitue justement un « *texte* », ainsi que par le constat de sa constante participation à la socialité humaine considérée du point de vue des formes symboliques de son auto-organisation, dans les termes relationnels que celles-ci mettent en scène. Je vais donc dans ce qui suit entreprendre ce trajet en situant la question du *texte* de manière élargie, pour le rendre à son acception dans l'ordre de ce que j'appellerai la « *texture sociale* », pour ensuite montrer comment celle-ci est reproduite en fonction du tiers exclu/inclus de l'*inter-dit*, avant de me pencher sur deux modalités relationnelles de l'analyse sociologique que constituent le récit et le concept ; cela me permettra de resituer, en fin de parcours, la place de l'herméneutique en sociologie comme mise en pratique d'une analytique qui fait de l'interprétation de la vie sociale le cœur d'une activité de tissage et de retissage, et ceci dans le contexte précis de la situation des relations aux populations autochtones au Canada, auquel le texte sociologique lui-même ne peut, réflexivement parlant, que se plier.

---

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

DE « LA SOCIÉTÉ COMME *TEXTE* » … À LA « *TEXTURE SOCIALE* »

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

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

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

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

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

ou même « l'agencement des parties, des éléments d'une œuvre, d'un tout[5] » ; l'action de « texturiser » ou de « texturer », de facture plus récente au 20e siècle, où l'on parle « d'appliquer aux fils de matières synthétiques des procédés propres à différencier leurs caractéristiques et leurs usages[6] ». C'est de ce point de vue que l'on accède à la texture de la vie sociale, voire à son épaisseur, sinon même à sa trame et à son étoffe ; selon les dispositions et arrangements des relations sociales, cette texture peut être appréhendée selon ses dimensions esthétiques (en termes de formes symboliques constituées, qui s'adressent aux sens), autant qu'éthiques (en termes de dispositions sociales) et logiques (en termes d'implications cognitives). On verra plus bas comment on peut considérer la trame et l'étoffe de cette texture sociale en fonction des modes analytiques en sociologie développés dans les horizons respectifs du récit et du concept.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> L'opération qui est ainsi apparue consiste à appréhender le monde de l'esprit comme un *ensemble interactif*, c'est-à-dire comme un ensemble inscrit dans les *productions* durables qui sont les siennes. Les sciences de l'esprit ont leur objet dans cet ensemble interactif, ou l'ensemble logique, esthétique, religieux qui se manifeste dans des productions bien déterminées et qui correspond au genre de ces productions, ou encore l'ensemble présent dans une constitution ou un code, lequel renvoie à son tour à l'ensemble interactif où il a surgi. […]
>
> Dans l'ensemble structurel est fondée en outre la manière dont chaque unité spirituelle est *centrée sur elle-même*. Tout comme l'individu, chaque système culturel, chaque communauté, ont aussi leur centre en eux-mêmes. Ici, l'appréhension de la réalité, valorisation, production de valeurs forment un tout.
>
> Mais une nouvelle relation fondamentale se manifeste dans l'ensemble interactif constituant l'objet des sciences de l'esprit. Les divers supports de l'activité créatrice sont étroitement imbriqués dans des ensembles historico-sociaux plus vastes, comme des nations, des époques, des périodes historiques. Ainsi naissent des formes plus complexes de l'ensemble historique (Dilthey, 1988 : 106-107).

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

---

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

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

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

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

C'est de nouveau aux travaux de Pierre Legendre que nous pouvons recourir pour éclaircir la manière par laquelle toute expression se réfère à un « tiers *exclu* », ce qui en viendra à saisir en réalité tout autant son statut de « tiers *inclus* » au sein des médiations symboliques dont est constituée la texture sociale. Avant de lui assigner le sens courant qu'on donne au terme « interdit », Legendre insiste pour le définir en tant que *dire d'interposition*, soit de ce qui se place « *entre* » les paroles et les gestes, afin de les sanctionner (positivement ou négativement) ; c'est là que l'*inter-dit* prend la mesure, en quelque sorte, de toute expression[9]. La limite que produit cet « *inter-dit* », ce « *dit-entre* », reçoit selon son acception psychanalytique et anthropologique la sanction qui limite les extrêmes que sont par exemple le meurtre et l'inceste au sein de la vie sociale, en tant que principes structurant les sociétés humaines et les relations sociales, dont l'expression dans la « loi » se tient en arrière-plan de toute expression langagière ou gestuelle : la parole et le geste sont ainsi toujours « sanctionnés », positivement ou néga-

---

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

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

tivement, dans leur référence implicite à cette « loi » à laquelle ils se rapportent. Et ici, nul besoin d'un exemple plus complexe que l'usage même de la langue dans le discours pour voir comment la « sanction grammaticale » détermine à l'avance le sens (ou le non-sens) d'un discours : les règles grammaticales, telles qu'elles sont apprises dans l'usage du langage chez l'enfant, en viennent graduellement à s'imposer par sa « manière naturelle » de parler ; ainsi, la grammaire sanctionne au départ la langue *à notre insu*, pour ainsi dire, puisque les règles qui la composent ne seront apprises explicitement que plus tard, en cours des scolarisations, dans le développement de l'enfant. Nous entrons ainsi dans le détail de la texture sociale, en tant qu'elle affirme et exprime, tout en les masquant sinon en niant leur présence implicite, les règles et les lois qui la composent, et dont la connaissance seule lève éventuellement le voile sur l'*insu* qu'elles représentent. C'est ce pouvoir de la représentation qui se loge au cœur des médiations symboliques instituées dans le tissu social, dont les relations de signification ne peuvent donc pas être tenues pour telles qu'elles se manifestent seulement, mais en tant qu'elles révèlent également cette présence du tiers, *à la fois exclu* (explicitement), *mais pourtant inclus* (implicitement) dans toute expression symbolique. Une autre illustration peut être aisément fournie par la présence du « code » auquel faisait référence Walter Ong plus haut, et qu'on peut traduire dans son registre de « *codex* » (livre) en tant que « recueil des lois », dont l'étendue aujourd'hui fait apparaître la myriade d'applications qui tissent l'ensemble des relations sociales — du Code civil au Code de la route, ou du Code du travail ou Code criminel, ou même des simples codes vestimentaires jusqu'aux codes informatiques complexes, pour ne pas parler des *textes constitutionnels* qui forment les États-nations. Tous ces codes sanctionnent les pratiques humaines, en donnant à la texture sociale son étoffe (par les concepts mis en place), voire sa trame (par l'histoire qui en découle) ; et si tout cela semble justement « se tramer à notre insu », il nous est donc impératif de saisir le rapport de toute expression au code qui la sanctionne, sinon la détermine, comme une herméneutique pleinement applicable en sociologie. Voilà en quoi le texte rejoint de manière intime le tissu social, et voilà en quoi la texture sociale révèle ce tissage symbolique intense à l'intérieur duquel nous prenons toujours place comme subjectivité individuelle — en tant que cette subjectivité est située non seulement comme « individu », mais bien comme *personne*, terme juridique si capital, formé en particulier par le montage symbolique hérité des sédimentations accumulées, au sein de la tradition occidentale, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes (Mauss, 1950), et au-delà, telle qu'elle est devenue aujourd'hui une référence symbolique cardinale de nos sociétés[10]. Toute la

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

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

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

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

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

---

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

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

L'ANALYTIQUE SOCIOLOGIQUE DES RELATIONS : RÉCITS ET CONCEPTS

C'est au sortir de la théologie (en particulier chez Schleiermacher) que l'herméneutique trouve chez Dilthey une voie d'application vers les « sciences de l'esprit », alors que le droit lui aussi s'est adossé au principe herméneutique dans son développement historique. Ces deux sources majeures de la textualité débouchent ainsi sur un horizon complexe d'une texture sociale rendue à son terme problématique du fait que la forme symbolique qui la détermine semble, plus elle s'approche du monde de la vie, de l'expérience vécue, s'éloigner du *texte*, si ce n'est dans le rapport de co-extension que celui-ci donne à l'expérience vécue (et pour Dilthey, dans la poésie particulièrement — Dilthey, 1995 ; Gens, 2002 : 121-123) ; or nous venons à l'inverse de nous pencher sur la manière par laquelle le *texte* intègre toujours l'expérience vivante dans l'interdit, dans la sanction institutionnelle, et cela témoigne d'un développement contemporain de l'herméneutique qui en prolonge les possibilités analytiques. Bien que la sociologie se soit rapidement — comme dans la sociologie du droit ou la sociologie de la religion chez Max Weber, tout comme dans la sociologie de la religion de Durkheim — trouvée à rencontrer l'herméneutique sur ce terrain pour ainsi dire nouveau de l'analyse « directe » des relations sociales, elle n'en a pas moins suivi ce développement contemporain, en inscrivant le texte dans le corps de ces relations[11].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Par rapport à la subjectivité moderne autocentrée, Mead a en effet introduit un concept de *soi* qui le définit explicitement dans son rapport aux autres individus, aux institutions et à la société dans son ensemble ; le *soi* est ici littéralement un tissu de relations, dont le développement ontogénétique situe tout autant un développement phylogénétique, processus qui le rattache de façon intrinsèque au processus complexe de la socialisation, où se nouent toutes les relations symboliques qui structurent son existence (Côté, 2015). Mead, qui suit en partie les enseignements de Dilthey dans sa volonté d'enracinement de la réflexion au sein de l'expérience vécue, dépasse cependant la position de ce dernier dans la nouvelle conceptualisation qu'il introduit[14]. La tradition sociologique a avalisé, en partie du moins, cette nouvelle conceptualisation (Holstein et Gubrium, 2000 ; Quéré et Cefaï, 2006), mais il reste que, du point de vue de l'analyse sociologique, l'unanimité n'est pas faite quant à la manière dont intervient cette nouvelle conceptualisation dans le contexte d'une analyse de la vie sociale. Je

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

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

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

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

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

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

tions subjectives des agents dans la vie sociale sont assumées par l'idée d'une « conscience de soi » réfléchie dans leur « conversation intérieure » qui leur permet, au-delà de ce que Archer perçoit comme les limites de la théorisation du soi élaborée par Mead, d'agir de manière à présenter des possibilités d'interprétation sociologique qui les insèrent dans un cadre d'interactions plus général avec les autres, avant que ce cadre soit lui-même assimilé à la réalité sociologique — ou, en d'autres mots, et en utilisant la terminologie de Johann Michel décrite antérieurement, de fournir des méta-interprétations à l'égard de ces interprétations (Archer, 2003)[16]. Dans ce sens, l'horizon des interactions sociales engageant les subjectivités individuelles dans des rapports à elles-mêmes, aux autres subjectivités individuelles et à leurs interactions réciproques, définit un tissu social relationnel où se déterminent les liens — avant tout empiriques, devrait-on dire — à « soi-même », aux « autres », et au « nous » formé par cet ensemble ; ce qu'elle veut retenir de cette perspective relationnelle, c'est que les subjectivités individuelles retiennent toujours un « sens de soi » (*sense of self*), exprimé sur le plan empirique, qui est différent du « concept de soi » (*concept of self*), défini sur le plan théorique, en prenant appui sur le fait, par exemple, que des différences apparaissent selon les cultures quant à la conceptualisation du « soi », alors qu'un « sens de soi » y apparaît tout de même[17]. Cette manière de saisir, par « méta-interprétation », la *relation* entre l'universalité d'une conception de soi et les manifestations empiriques découlant de l'auto-perception appelée par l'interprétation subjective individuelle, me

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

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

RÉSUMÉ

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

RESUMEN

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

Alexander, J. C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press.

Archer, M. S. (1988), *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Archer, M. S. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Borrows, J. (2010), *Canada's Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press.

Borrows, J. (2019), « Introduction », *in* Borrows, J., L. Chartrand, O. E. Fitzgerald et R. Schwartz (dir.), *Braiding Legal Orders. Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Waterloo, Center for International Governance Innovation, p. 1-9.

Borrows, J., L. Chartrand, O. E. Fitzgerald et R. Schwartz (dir.) (2019), *Braiding Legal Orders. Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Waterloo, Center for International Governance Innovation.

Brown, R. H. (1987), *Society as Text. Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, Chicago, University of Chicago Press.

Cefaï, D. et L. Quéré (2006), « Introduction. Naturalité du *self* et de l'esprit », *in* Mead, G. H., *L'esprit, le soi et la société*, trad. D. Cefaï et L. Quéré, Paris, Presses universitaires de France.

Côté, J.-F. (2015), *George Herbert Mead's Concept of Society : A Critical Reconstruction*, Boulder/New York, Paradigm/ Routledge.

Côté, J.-F. (2018), « G.H. Mead and Relational Sociology : the Case of Concepts », *in* Dépelteau, F. (dir.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, New York, Palgrave Macmillan, p. 101-117.

Côté, J.-F. (2021a), *La sociologie culturelle de Jeffrey C. Alexander*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Côté, J.-F. (2021b), « George Herbert Mead's Pragmatism and Wilhelm Dilthey's Hermeneutics : Similarities and Differences that Widen and Deepen Sociological Analysis », *The American Sociologist*, vol. 52, n° 4, p. 702-720.

Côté, J.-F. (2019), « Jeffrey C. Alexander on the Theatricality of Social Life : Deepening the Hermeneutics of Cultural Sociology », *Sociologi e Antropologia*, vol. 9, n° 1, p. 55-84.

Coulthard, G. S. (2014), *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Dilthey, W. (1988), *L'édification du monde historique et les sciences de l'esprit*, *Œuvres,* vol. 3, trad. S. Mesure, Paris, Éditions du Cerf.

Dilthey, W. (1992), *Introduction aux sciences de l'esprit*, *Œuvres* vol. 1. *Critique de la raison historique*, trad. S. Mesure, Paris, Éditions du Cerf.

Dilthey, W. (1995), *Écrits d'esthétique*, *Œuvres,* vol. 7, trad. D. Cohn et E. Lafon, Paris, Éditions du Cerf.

Dilthey, W. (1947), *Le monde de l'esprit*, t. 1, trad. M. Remy, Paris, Aubier.

Donati, P. et M. S. Archer (2015), *The Relational Subject*, Cambridge, Cambridge University Press.

Foucault, M. (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-82*, Paris, Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2018), *Histoire de la sexualité*, vol. 4, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard.

Gadamer, H.-G. (1992), *L'actualité du beau*, trad. E. Poulain, Aix-en-Provence, Alinéa.

Gadamer, H.-G. (1996), *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil.

Gehl, L. (2014), *The Truth that Wampum Tell. My Debwewin on the Algonquin Land Claims Process*, Halifax & Winnipeg, Fernwood Press.

Gens, J.-C. (2002), *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Lille, Septentrion.

Legendre, P. (1976), *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Éditions de Minuit.

Legendre, P. (1999), *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard.

Legendre, P. (2001), *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard.

Mauss, M. (1950), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *in Sociologie et anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 333-362.

Mead, G. H. (1934), *Mind, Self & Society*, Chicago, University of Chicago Press.

Mesure, S. (1990), *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, Presses universitaires de France.

Michel, J. (dir.) (2005), *Mémoires et histoires. Des identités personnelles aux politiques de reconnaissance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Michel, J. (2015), *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Michel, J. (2017), *Homo interpretans*, Paris, Éditions Hermann.

Ong, W. J. (2014), *Oralité et écriture*, trad. H. Hiessler, Paris, Les Belles Lettres.

Ong, W. J. (2017), *Language as Hermeneutic. A Primer on the Word and Digitization*, Ithaca, Cornell University Press.

Peirce, C. S. (1965), *Collected Papers*, vo. 1, Cambridge, Harvard University Press.

Quéré, L. (1999), *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan.

Ray, A. J. (2011), *Telling it to the Judge. Taking Native History to Court*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press.

Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.

Rıœur, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.

Ricœur, P. (1983), *Temps et récit*, Paris, Seuil.

Ricœur, P. (1984), *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.

Ricœur, P. (1985), *Le temps raconté*, Paris, Seuil.

Ricœur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil.

Ricœur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.