

JOHANN MICHEL
QU'EST-CE
QUE L'HERMÉ-
NEUTIQUE ?

PARIS, PRESSES
UNIVERSITAIRES DE
FRANCE, 2023

BENJAMIN TREMBLAY

INTRODUCTION : LE GESTE HERMÉNEUTIQUE

Dans un texte rédigé en hommage à Paul Ricœur, Olivier Abel compare la démarche du philosophe à celle de Pénélope : « on fait, on défait, on refait » (Abel, 2017 : 38). Qu'est-ce que l'herméneutique ? En première instance un geste, mouvement perpétuel d'effilages et de reprisages que Johann Michel pratique de longue date et qui constitue probablement le cœur le plus fondamental de son legs ricœurien. Les neuf textes qui composent cet ouvrage, publiés entre 2019 et 2022 sous forme d'articles et réagencés pour l'occasion, demandent en ce sens à être saisis comme un tricot au « caractère exploratoire » (p. 20).

Mais Pénélope agissait, nous dit-on, par ruse, pour tromper ses prétendants et éviter surtout « la fin, non désirable, de l'histoire, pour permettre à celle-ci de durer » (Kremer, 2022 : 163). Qu'est-ce que l'herméneutique ? Une question vouée à l'irrésolution ou, tout au moins, à ne trouver de réponses que partielles. Johann Michel nous propose ainsi des études qui « viennent par touches s'enrichir les unes les autres » (p. 20), mais qui surtout s'éprouvent mutuellement en réinterrogeant de page en page les contours de ce qu'interpréter signifie. Ce choix éditorial pose la question de la cohérence interne de l'ouvrage, dont la facture est bien différente de celle d'*Homo Interpretans* (Michel, 2017) : je tâcherai néanmoins de l'aborder sous une perspective proche de celle adoptée par Jean-François Côté à la parution de ce dernier, en considérant que « l'approche œcuménique de Johann Michel » (Côté, 2019 : 148) appelle des commentaires qui soient eux-mêmes formulés dans un « style interrogatif » (Abel, 2017 : 37).

Ce parcours visera donc à faire apparaître des lignes directrices, des interrogations transversales, tout en assumant le caractère situé et partiel de cette mise en relief. Elle se fera en l'occurrence depuis la perspective d'une sociologie pragmatiste, nourrie par un programme descriptiviste d'inspiration ethnométhodologique (Tremblay, 2020), et surtout fondée sur une pratique de l'ethnographie qui m'a rendu sensible tant à la question de l'interprétation telle qu'elle se pose

sous un format pratique aux acteurs de terrain (Malbois, Tremblay & Lambelet, 2024) qu'aux limites d'une discussion théorique condamnée à « “perdre” les phénomènes dont elle prétend rendre compte » (Watson, 2001 : 26) – *a fortiori* lorsque ces phénomènes sont des activités pratiques (saisir, déchiffrer, comprendre, s'orienter, etc., sont les verbes qui donnent leurs titres aux études).

UNE AMBITION PRAGMATISTE

C'est sous le patronage de Schleiermacher que l'auteur entame son propos et expose l'enjeu central de l'ouvrage : « L'herméneutique ne doit pas être simplement limitée aux productions littéraires ; car je me surprends très souvent au cours d'une conversation familière à réaliser des opérations herméneutiques, quand je ne me contente pas du degré ordinaire de compréhension » (p. 17). Dans le sillage direct de Ricoeur – pour qui l'herméneutique « ne saurait rester une technique de spécialistes » (Ricoeur, 1965/2013 : 24) – Johann Michel souhaite donc redéfinir l'herméneutique en étendant son champ d'investigation aux *opérations herméneutiques* et *activités interprétatives* que nous engageons dès lors qu'il nous faut « surmonter un sens problématique » (p. 21) et que les ressources de la compréhension immédiate sont épuisées. Ce déplacement de la tâche interprétative depuis le champ philosophique vers le champ pratique est caractéristique de la « transformation pragmatiste de l'herméneutique » (p. 21) engagée par l'auteur : nous sommes toutes et tous des herméneutes, des *homo interpretans* en ce sens, parce que nous faisons régulièrement « l'expérience de la mécompréhension » (p. 23), et parce qu'il nous faut adopter dans bien des situations « une attitude suspensive à l'égard de la compréhension spontanée » (Michel, 2017 : 45). L'interprétation est constitutive de nos enquêtes ordinaires sur le sens, et nous en avons à ce titre une expertise pratique.

Cette ligne de travail confère toute son originalité à la démarche, même si elle n'est peut-être pas aussi nouvelle que semble parfois le suggérer l'auteur : le « primat accordé à l'acte » (Quéré, 2024 : 22) est

précisément, et de longue date, au cœur du pragmatisme philosophique comme des sciences sociales qui s'en sont inspirées. Johann Michel fait donc naître d'emblée des attentes sur la façon dont il compte opérer ladite « transformation ». Que va devenir, par exemple, la figure de l'herméneute de métier, du spécialiste patenté de l'interprétation qui, désormais déplacé hors du seul univers des textes, se trouve être pris dans un monde d'interprètes « profanes » ? Johann Michel va-t-il adopter une perspective continuiste et renégocier les lignes qui partagent traditionnellement le « savant » du « commun », à l'instar des sociologues ayant (re)découvert le pragmatisme ou/et pris acte du « choc de l'ethnométhodologie » (Dodier, 2001 : 324) ? Va-t-il éviter l'intellectualisme (Quéré, 2024 : 280) caractéristique d'une certaine herméneutique philosophique ? Sans trop en dire pour l'instant, on verra que l'ouvrage est traversé par une tension constante entre un pragmatisme revendiqué et un style argumentatif qui fait régulièrement appel à des principes épistémologiques conventionnels, de sorte qu'est reconduite la différence entre un « pragmatisme [qui] est continuiste, alors que l'herméneutique tend à introduire plus de ruptures » (Quéré, 2017a : 31). Mais cette difficulté est probablement liée à un mode d'investigation qui est précisément celui de l'herméneute, et qui repose exclusivement sur des bases textuelles. Or, si cette méthode était de fait adéquate dans le cadre de l'herméneutique classique, il n'est pas certain qu'elle soit à la hauteur d'un programme dédié aux *activités* interprétatives.

(R)OUVRIR « L'HERMÉNEUTIQUE »

Les deux premières études visent à étendre la gamme des signes susceptibles d'intéresser l'herméneutique : « on peine à imaginer la variété et la quantité de signes qui parsèment le monde [...] parce que la plupart nous demeurent imperceptibles » (p. 32-33). Cette variété ne peut pas être pleinement saisie dans le cadre de la seule sémiotique peircienne – car « seul un “esprit”, pour Peirce, peut comprendre des signes » (p. 36). Or, s'il est vrai que « seuls les signes conscientisés peuvent faire l'objet d'une compréhension et d'une interprétation »

(p. 36), bien d'autres pourtant nous affectent. Ce sont notamment les *infrasignes*, eux-mêmes fondés sur des *subsignes* (substrats matériels), qui agissent « en deçà de toute conscience, soit au niveau de l'infrastructure sémiotique interne des organismes, soit au niveau du monde extérieur vers les organismes » (p. 36) : les ondes en seraient des exemples typiques. Parmi ces infrasignes, certains pourront cependant fonctionner comme des *présignes*, « signes en attente de devenir signes » (p. 38), à partir du moment où nous serons en mesure de leur prêter attention. Nous sommes par ailleurs instrumentés par des techniques qui assurent la conversion des infrasignes en signes : les limites de notre « échafaudage sémiotique » (p. 33) humain sont continuellement repoussées, et la gamme de signes qui s'offrent à nos enquêtes s'étoffe chaque jour davantage.

À cette première spécification de l'herméneutique par rapport à la sémiotique s'en ajoute une seconde, vis-à-vis de la sémantique. La polysémie des mots peut en effet être problématique « lorsque le contexte (ou l'absence de contexte) ne permet pas de déterminer l'une des significations d'un mot, voire d'une phrase ou d'un texte » (p. 46). C'est cette ambiguïté qui, pour Johann Michel, « constitue l'un des pivots de l'herméneutique » (p. 47), laquelle doit enfin s'atteler, à l'appui d'autres disciplines telles que la poétique ou l'esthétique, aux symboles qui sont « tellement sédimentés dans une culture qu'ils ont en partie perdu leur potentiel de problémativité, de surprise, d'imperitine, qu'ils nécessitent, par conséquent, moins d'interprétation que d'autres structures de signes à double sens plus novatrices » (p. 49).

Cette thémativité passionnante du devenir-signes doit permettre à l'herméneutique de s'ouvrir notamment à l'analyse des signes naturels (seconde étude), distingués des signes artificiels (conçus par les humains en vue de certaines finalités). Car même si « la nature elle-même n'a pas d'intention [...], les sociétés humaines n'ont pas cessé de la faire parler, et de lui prêter des intentions à travers ses grondements, ses rugissements, et autres frémissements » (p. 92). Étant donné que l'on ne voit pas quel signe dit naturel ne serait pas toujours

déjà culturellement interprété, cette distinction doit être « maniée avec précaution » (p. 73) : mais on pourrait même se demander dans quelle mesure elle a lieu d'être, puisqu'elle introduit des distinctions conceptuelles qui sont inutiles, voire contre-productives. Soit cette phrase : « une rivière ne ment point, pas plus qu'elle ne dit la vérité, sauf pour le poète ou le mystique » (p. 94). La nature serait, *en dernier lieu*, indifférente à la culture – la rivière serait une entité ontologiquement objective (Searle, 1995/1998). Contrairement à un texte ou à une peinture, elle ne porterait *en fait, et quoi que l'on en dise*, aucune intention. Mais une perspective pragmatiste n'aurait-elle pas laissé de côté cette « vérité ultime » (James, 1907/2007 : 117) de la rivière, pour s'en tenir exclusivement à l'examen de ses conséquences sur les affaires humaines ? Ce geste n'aurait-il pas permis d'éviter, au passage, de statuer sur la « qualité » des interprétations – puisque, si l'on comprend bien, celles-ci sont d'autant plus éloignées de la vérité « objective » d'une nature « sans intention » qu'elles lorgnent du côté de la poésie ou du mysticisme ?

Disant cela, il ne s'agit pas pour moi d'engager des discussions approfondies sur des aspects précis du texte, mais bien de pointer les tensions qui le traversent. À ce stade, la question se pose notamment de savoir en quoi consiste cette herméneutique qui nous est présentée comme une *discipline*, alors même que ses contours se font, au fil des pages, toujours plus labiles. « Si rien dans le domaine du sens n'échappe à l'herméneutique, le sens, en tant qu'il comporte une problématique, constitue un de ses terrains privilégiés d'investigation » (p. 66) : or cette problématique est susceptible d'apparaître n'importe où (dans un texte, un geste, une œuvre...), et avec elle son cortège d'activités interprétatives. Mais celles-ci n'apparaissent pourtant qu'en filigrane du propos, sous forme de mentions génériques, et après des séries de discussions théoriques et de subdivisions conceptuelles. On a donc le sentiment, tout au moins en sociologie, que Johann Michel peine à nous conduire véritablement au cœur des « opérations herméneutiques ».

COMPRENDRE, EXPLIQUER, APPLIQUER

La troisième étude semble promettre des développements sur les actes interprétatifs, l'interprétation étant une modalité du comprendre – une « compréhension *médiate* » (p.107) qui intervient lorsqu'il s'agit de « rétablir la compréhension du sens troublé ou interrompu, pour tendre vers un *mieux* comprendre » (p.114). Ce travail passe en outre par des opérations « de clarification, de contextualisation, d'explicitation, de catégorisation, d'explication, de dévoilement, de traduction » (*ibid.*): autant d'« *ethno-interpretatio* » (*ibid.*) déployées par les « agents ordinaires (non savants) pour répondre dans leur vie ordinaire (non scientifique) à des sens troubles, problématiques, confus, étranges » (*ibid.*).

Une distinction importante nous est proposée entre comprendre comme « saisie correcte d'un sens (grammaire du succès) » et comprendre comme « visée d'un sens (grammaire de l'intentionnalité) », avec l'idée que « mal comprendre, au sens d'une grammaire de l'intentionnalité, est encore comprendre. Chercher à comprendre sans parvenir au succès, au sens d'une grammaire de l'effort, est encore comprendre » (p.103). Mais jusqu'à quel point peut-on adhérer à cette redéfinition ? Définir le comprendre comme *visée* ou comme *effort* contredit, à un premier niveau, ce que le terme recouvre dans ladite « vie ordinaire ». Nous n'admettons avoir été compris que lorsque cette compréhension est manifeste et, pour le dire vite, socialement validée. Supposons que je veuille dire quelque chose à un ami, mais qu'il ne me comprenne pas (en termes de « saisie correcte ») : comment pourrais-je admettre qu'il me *comprend* tout de même ? Je peux certes le voir manifester son effort pour comprendre (à son air concentré, à ses demandes de clarification, etc.), et lui en savoir gré ; je peux espérer qu'il en vienne à me comprendre, et reconnaître ce succès (acquiescements, etc.). Mais s'il n'y arrive pas, toutes ses intentions n'y pourront rien : je m'estimerai, au bout du compte, incompris.

Il en va de même pour l'élève qui rend une copie blanche : « et pourtant nous ne pouvons pas douter ici que l'élève en question a bien *cherché* à comprendre le sens du texte. [...] Si comprendre répondait toujours à une grammaire du succès, il ne serait pas utile d'ajouter dans l'usage de la langue “mal” comprendre et “bien” comprendre » (p.103). Mais pour intéressante qu'elle soit, cette distinction entre-mêle plusieurs choses. D'une part, le « mal » comprendre est ordinairement compris en référence à une grammaire du succès, puisqu'il en est une des modalités (celle de l'échec). Si l'élève rend une copie blanche c'est parce qu'il aura, au mieux, compris qu'il n'a pas compris ce qu'il aurait dû comprendre, et l'enseignant ne le gratifiera pas d'un seul point sous prétexte qu'il aurait éventuellement cherché à comprendre – sous prétexte, donc, qu'il aurait compris *tout de même*, en référence cette fois-ci à la grammaire de l'intentionnalité telle que définie par Johann Michel. D'autre part et surtout, le point délicat touche à l'observabilité des intentions. Comment reconnaître la copie blanche de l'élève qui avait l'intention de comprendre de celle, tout aussi blanche, de l'élève qui ne l'avait pas ? Sans aller trop loin ici non plus, la distinction entre le comprendre comme « performance accomplie » et comme « acte en train de se faire » (p. 103) pose, en l'état, plus de difficultés qu'elle n'en résout. Elle est à ce titre exemplaire des « faux problèmes [et d]es alternatives infernales » (Debaïse & Stengers, 2016 : 83) qui naissent de la discussion théorique et qui entravent la transformation pragmatiste de l'herméneutique que vise l'auteur.

Cette problématique se retrouve autour de la question suivante : « comment être certain par ailleurs du “succès” de la compréhension ? » (p.104). La réponse de l'auteur consiste à dire, en résumé, que les succès sont temporaires et révisables, suivant l'idée d'une « tâche infinie » du comprendre reprise à Schleiermacher. Tâche qui concerne tant l'herméneute de métier dans sa « non-compréhension méthodologique radicale » (p.105) que n'importe lequel ou laquelle d'entre nous, dans la mesure où ce que nous pensons avoir compris à un moment T peut s'avérer être, plus tard, faux ou insatisfaisant. Mais cette perspective temporelle est loin d'être suffisante pour répondre

à la question de départ, pour autant qu'elle se pose précisément à nous quotidiennement (et parfois de façon extrêmement aiguë). La seule façon de la résoudre consisterait à se pencher sur les circonstances pratiques dans lesquelles le succès de la compréhension est un enjeu prioritaire (un problème de membre, dirait Garfinkel), et à décrire les procédures et opérations qui lui permettent d'être accompli, attesté et reconnu pour ce qu'il est.

Ce n'est pas dans cette direction que Johann Michel développe son analyse, préférant lui donner un tour épistémologique supplémentaire avec l'idée, reprise en outre à Ricoeur, qu'« expliquer plus, c'est comprendre mieux » (p. 123). De là l'idée que « renoncer à la meilleure compréhension n'est pas abandonner l'idéal régulateur d'une meilleure compréhension » (p. 107). La meilleure compréhension apparaît donc ici comme un horizon théorique, moralement souhaitable et potentiellement atteignable grâce à un dialogue entre méthodes et disciplines – les sciences humaines et sociales étant tenues pour en être les premières garantes, contre le relativisme d'un côté et l'absolutisme de l'autre. Reste que, dans le cadre d'une herméneutique pragmatiste, l'idéal régulateur en question aurait gagné à être appréhendé en tant qu'il est immanent à la pratique, plutôt que formulé depuis une position épistémologique externe et prescriptive. Cet idéal n'existe en effet que parce qu'il est accompli – ou, si l'on préfère, réactualisé – dans n'importe quelle situation où quelque chose doit être compris, et ce à toutes fins utiles (si je cherche à comprendre quelque chose, ce ne sera jamais pour mal comprendre, mais bien pour comprendre mieux, même si je n'y parviens pas). De ce point de vue, la question de son « abandon » est toute théorique car il ne saurait l'être en pratique.

Le troisième mouvement du chapitre autour du verbe « appliquer » pose encore d'autres questions. Johann Michel commence par pointer les limites de la thèse de Hans-Georg Gadamer selon laquelle « il n'y a pas de compréhension véritable sans application » (p. 131), en prenant le cas de l'historien du droit. Pour ce dernier, il s'agit bien de

comprendre les textes, mais pas d'en appliquer les préconisations : en ce sens, « toute compréhension n'est pas une application. Une compréhension n'est une application que lorsque la saisie du sens se fait en vue d'une adaptation à une situation concrète et présente » (p. 136). Mais cela ne signifie pas que la compréhension de l'historien ne porte pas à conséquences (sans quoi on ne voit pas pourquoi il essaierait de « comprendre » quoi que ce soit). Il en tire par exemple des enseignements typiques de son métier (du type « remettre le présent en perspective », « éclairer les lois d'aujourd'hui à partir de celles d'hier ») qui ont des incidences directes sur sa « situation concrète et présente » et, par ricochet, sur les publics de ses textes, ses auditoires universitaires, etc. Autrement dit, en ouvrant la définition du verbe « appliquer » au-delà de sa base formelle (appliquer une loi, respecter des prescriptions, etc.), Johann Michel aurait probablement pu en livrer une version plus pragmatiste, davantage orientée vers l'examen des conséquences observables de toute compréhension.

L'HERMÉNEUTIQUE À L'ÉPREUVE DE « L'EXPÉRIENCE »

La quatrième étude introduit (singulièrement ?) le pragmatisme comme une « discipline » (p. 137) ayant été tendanciellement opposée à l'herméneutique pour avoir accordé une importance fondamentale aux aspects non-langagiers de l'« expérience », là où la seconde, dévolue à la question du « sens », aurait octroyé un primat au langage. Mais cette opposition ne permet pas de saisir à leur pleine valeur des auteurs qui, de Paul Ricœur à Wilhelm Dilthey en passant par Richard Rorty et John Dewey, n'ont cessé de penser les articulations entre langage et expérience. Johann Michel se propose de prolonger ce dialogue en posant les bases d'une « herméneutique pragmatiste de l'expérience non verbale » (p. 140) – car « il peut y avoir du sens dans l'expérience sans qu'elle s'exprime sous une forme discursive » (p. 140). Trois variations autour de la notion d'expérience sont proposées : expérience immédiate, « avoir de l'expérience » et « faire une expérience ».

Pour développer la première, l'auteur se réfère à Dewey, mais aussi à George Herbert Mead : « il y a expérience dès qu'un organisme vivant répond aux *stimuli* de son environnement, le perçoit, l'éprouve et cherche à le modifier pour satisfaire ses besoins et ses impulsions primordiales » (p. 141). Cette lecture permet d'embrayer sur :

une perspective sémiotique, venant alors de Peirce : les stimuli sont des *signes*. En d'autres termes, l'expérience du vivant en tant qu'interaction continue avec un environnement peut se laisser penser comme une *sémiose*, c'est-à-dire comme un processus d'échanges de signes, de réception et de production de signes entre un organisme et son environnement. (p. 142-143)

Si ce raisonnement en termes de *stimulus/réponses* rejoint plutôt bien les termes de Mead, il est cependant discutable pour saisir avec finesse la perspective de Dewey, selon laquelle « l'organisme vit par le moyen d'un environnement, de son activité et de ses énergies, et pas simplement dans un environnement » (Quéré, 2022 : 78). Johann Michel rapatrie dans une certaine mesure la perspective écologique de Dewey (qui est pourtant à la base des propositions de Richard Shusterman reprises plus loin) vers une théorie de l'action qui met en scène des émetteurs et des récepteurs (de signes). Mais permet-elle de rendre véritablement compte de la « compréhension spontanée de l'expérience immédiate [qui] est tout entière enveloppée dans une logique sensorielle », de la « compréhension charnelle » (p. 146) ou de « l'interaction signifiante et charnelle entre un organisme et son environnement » (p. 148) ? Les termes, on le voit, tendent d'ailleurs à se chevaucher, accentuant le doute sur ce dont on parle au juste.

C'est dans le deuxième volet de l'étude que s'éclaircissent les enjeux de ce recalibrage de Dewey : Johann Michel y revient sur *l'avoir de* l'expérience, en considérant que cette « expérience acquise, c'est le passé qui enseigne et éclaire le présent » (p. 150). Chez Gadamer, la langue est le lieu de sédimentation par excellence des expériences de l'humanité au fil de son histoire : c'est pourquoi elle est centrale dans la

ressaisie des expériences « immédiates », en les rendant descriptibles sous des catégories socialement significatives. Or « le corps est aussi le siège d'expériences acquises, susceptibles elles-mêmes de modifier l'expérience immédiate » (p. 154) : après une vue rapide de quelques classiques en la matière (James, Bourdieu, Mauss), Johann Michel se concentre sur la soma-esthétique de Shusterman, en tant qu'elle prolonge l'attention portée par Dewey « à la conscience de l'expérience corporelle en vue de la transformer et de l'améliorer » (p. 157). Le programme de Shusterman (1994) consiste en effet à promouvoir un « travail soma-réflexif » (p. 160) visant à porter à la « conscience » ce qui, usuellement, ne l'est pas, c'est-à-dire le corps et ses habitudes (*i.e.*, les expériences qu'il « a »). Mais cette « prise de conscience » passe par une *méthode* somatique, par des *pratiques* corporelles (Shusterman, 2007), et donc ni uniquement, ni nécessairement, par une intellectualisation : le corps est, dans une certaine mesure, à la fois le thème et la ressource, le lieu d'où émergent des signes et le médium de leur interprétation.

Partant de là, Johann Michel considère que « la soma-esthétique est aussi une soma-sémiotique. Lorsque les signes corporels sont conscientisés, la précompréhension accède à la compréhension réfléchie, fût-elle non discursive. La soma-esthétique appelle alors une soma-herméneutique » (p. 161). Cet « appel », stimulant et novateur en sa qualité programmatique, pose toutefois plusieurs questions à propos de ce que l'auteur entend sous ces termes extrêmement chargés. Ainsi, s'il est vrai que « le corps se donne comme signes » (p. 161) si l'on pense à la compréhension immédiate de certaines attitudes (la joie, la tristesse), il n'est pas certain que cette affirmation soit valide dans la perspective de Shusterman, où le corps doit plutôt *devenir* le lieu d'une enquête pour être *fait* signe(s). Ensuite, à quoi ressemblerait une « compréhension réfléchie » qui ne soit pas discursive, mais qui traiterait tout de même de signes « conscientisés » ? Cette quatrième étude aurait peut-être gagné à être davantage approfondie à l'appui d'un Mead, chez qui la réflexivité est « strictement opérante ou pratique, et non pas discursive et représentationnelle » (Mead,

1997: 198), ou d'un Erwin Straus, que Johann Michel mentionne d'ailleurs dans la suite de l'ouvrage et dont la théorie du « sujet sentant » (Straus, 1935/2000: 26), intégralement bâtie contre la psychologie d'inspiration cartésienne et le schéma *stimulus/réponse*, a de fortes résonances avec les perspectives pragmatistes (Malbois & Tremblay, 2026).

Enfin, le troisième volet de l'étude est consacré au *faire une expérience*, via une jonction tout à fait intéressante entre le pragmatisme de Dewey et l'herméneutique de Heidegger. L'un et l'autre se retrouvent en effet autour du caractère imprédictible et troublant de l'expérience: c'est l'« expérience créatrice et nouvelle [qui] est une mise en cause, une mise en doute, une mise en suspens de l'expérience acquise » (p. 164). Elle se distingue ainsi de l'expérience immédiate (quoique celle-ci lui fournisse sa base organique et affective) dans la mesure où « l'expérience ne peut être qualifiée d'unique, singulière, créatrice que sous la condition qu'elle ait pu être *interprétée* comme telle » (p. 170-171). Mais cette socialisation de l'expérience ne passe pas nécessairement par le langage, de sorte que « l'expérience créatrice demande une soma-herméneutique » (p. 171). Reste à savoir en quoi consisterait précisément celle-ci, sans quoi le « retour réflexif sur [l]es expressions corporelles » d'autrui et sa « compréhension spontanée [qui] devient alors interprétation charnelle » (p. 172) demeurent des expressions assez énigmatiques. L'argument aurait, ici aussi, gagné à être développé à partir d'auteurs ayant déjà thématiqué les liens qui existent entre Dewey et Heidegger – autour de la condition corporelle et du primat donné aux affaires pratiques (Begby, 2014), ou encore autour de l'art et de l'expérience esthétique (Wood, 2013; Ramazzotto, 2022) sur lesquels Johann Michel se focalise d'ailleurs un peu plus loin.

L'INTERPRÉTATION DE « L'ESPACE »

La cinquième étude marque un léger décalage, puisque Johann Michel y propose une déclinaison thématique autour de l'espace en

tant qu'il « fait l'objet d'une interprétation dans nos activités ordinaires » (p.176). En dehors de cas spécifiques, comme celui de l'enfant qui doit découvrir à la fois comment se mouvoir et ce dans quoi il se meut, notre ancrage dans un espace est une condition existentielle plutôt qu'un objet de pensée. L'espace est ce dont « l'individu fait l'expérience comme noyau de sa réalité » (Schütz, 1987/2008 : 122). Ainsi, lorsque nous rencontrons des obstacles sur notre chemin, nos réflexions se portent sur la meilleure façon de les éviter, mais pas sur le fait de notre présence en tant que telle. Il nous arrive pourtant, nous dit Johann Michel, d'endurer des événements ou des situations qui nous plongent dans un « état suspensif » (p.189) du corps. De tels troubles peuvent être corrélés à des états pathologiques, comme le montre l'auteur au travers d'un beau dialogue avec Merleau-Ponty ; mais ils peuvent aussi advenir au hasard de nos vies, de façon imprédictible. Lorsque notre présence au monde devient vaporeuse, lorsque se dérobe le « sol ontologique » (p.183) qu'est notre ancrage corporel dans l'espace, il nous faut le reconquérir par des techniques interprétatives.

C'est un état de ce genre que le narrateur, chez Proust, connaît dans les premières lignes de la *Recherche* : scène où le sommeil et l'éveil s'alternent et s'entrelacent à la lumière d'une bougie, et où un doute s'instaure sur la « spatialité des choses du monde de la vie » (p.191). S'inaugure alors, pour le narrateur, un long parcours d'oscillations entre les deux figures d'interprétants que propose Johann Michel : d'un côté « l'interprétant reproducteur [qui] vit la désorientation des sens comme une suspension négative du sens [et pour qui] le *détour* interprétatif du sens est un passage obligé pour un *retour* au même, à la familiarité de la compréhension immédiate (revenir chez soi) » (p.199) ; de l'autre, « l'interprétant producteur [qui] vit la désorientation comme une suspension joyeuse du sens [...] [et qui] ne voudrait jamais revenir chez lui » (p.199). C'est entre ces deux régimes interprétatifs que nous oscillons nous-mêmes dans nos vies et que, en fonction de l'importance que nous accordons à l'un ou à l'autre, nous nous

aménagerons un espace policé ou, à l'inverse, un espace ouvert, fort « de virtualités non encore exploitées » (p. 203).

L'ART COMME LIEU DE L'ÉQUIVOCITÉ DU SENS

Poursuivant ses déclinaisons thématiques, Johann Michel s'attelle dans la sixième étude à l'art en tant qu'il aurait vocation à « rechercher la profusion des sens et susciter autant d'interprétations » (p. 220). Mais de quel art parle-t-on ? La profusion des sens en est-elle nécessairement la visée ? Pour démêler ces interrogations, le premier volet de l'étude discute la perspective de Danto selon laquelle « un objet n'est une œuvre d'art que sous la condition d'une certaine interprétation » (p. 221). Il n'y a pas, pour le dire vite, d'art en soi, mais un processus de qualification des choses en tant que relevant de « l'art ». L'interprétation renvoie donc chez Danto aux cadres normatifs généraux qui, à chaque époque et chaque lieu, permettent de distinguer ce qui est de l'art et ce qui n'en est pas. Mais cette perspective sociohistorique est pour l'auteur insuffisante, car elle ne permet pas de « démarcation entre compréhension immédiate et compréhension interprétative » (p. 225).

Avant de revenir sur cette (nouvelle) démarcation, il importe de citer en longueur l'« objection pragmatiste » (p. 227) que Johann Michel formule ici à Danto.

La propension à interpréter un objet comme une œuvre d'art ne se pose généralement pas, *a fortiori* pour le simple amateur d'art. Lorsque l'on pénètre dans un musée ou une galerie, lorsque l'on assiste à un concert, lorsque l'on regarde un film, on ne s'interroge pas sur le fait de savoir si ce sont des œuvres d'art. [...] Pourquoi le comprenons-nous spontanément sans avoir besoin de l'interpréter ? Parce que ces objets sont inscrits dans des espaces et des contextes de sens spécialement consacrés à l'art. [...] Dans ces conditions, quand l'interprétation d'un

objet X comme œuvre d'art se pose-t-elle? Quand sa catégorisation comme œuvre d'art ne va pas de soi, quand elle est soumise à des régimes de *problématicité du sens* [...]. Remarquons que ce mode de problématisation intervient rarement pour le simple amateur d'art, encore moins évidemment pour le profane. C'est un mode de problématisation qui concerne avant tout les professionnels de l'art. (p. 227-228)

Mais jusqu'à quel point peut-on suivre ce raisonnement? Johann Michel reprend le fond de l'argument de Danto (« l'art » est ce qui est tenu pour tel dans tel contexte), mais en y ajoutant cette idée selon laquelle le public de l'art (et *a fortiori* le « simple amateur ») prend pour acquis le fait que « l'art » est ce qui est montré dans les « lieux d'arts », ce qui est socialement reconnu pour être de l'art, etc. Or rien n'est moins sûr : le profane n'est-il pas le plus disposé à se demander si un urinoir – pour reprendre l'exemple de la *Fontaine* de Duchamp – est « de l'art »? N'est-il pas le premier à se demander ce qui justifie qu'une « tache de peinture noire » (p. 228) soit qualifiée d'« œuvre d'art »? Combien de fois entendons-nous, en parcourant les galeries, des visiteurs caustiques (*i.e.* réflexifs) qui, justement, requalifient ce qui leur est proposé en tant qu'« art » sous de nouvelles catégories – « tambouille » ou « escroquerie »? Il faudrait bien entendu mettre au travail ces questions à l'aide d'enquêtes empiriques : reste que la version de Johann Michel me semble en l'état discutable, parce qu'elle présume de l'incapacité desdits profanes à problématiser l'interprétation de tel objet en tant qu'œuvre d'art (ce qui ne signifie pas que leurs critiques ne soient pas, elles-mêmes, fondées sur des définitions normatives de l'art).

Aussi « le spécialiste de l'art est-il [pour l'auteur] plus enclin à interpréter que le simple amateur d'art [...] parce qu'il sait, par expérience, que la considération d'un objet ou d'une catégorie d'objets comme œuvres d'art ne va pas toujours de soi » (p. 229). Il emploie alors des « techniques interprétatives comme la clarification, la contextualisation, la comparaison, la catégorisation, le dévoilement,

l'explicitation...» (p. 230) lui permettant de dater les œuvres, d'identifier les styles, etc. Pourtant, et comme cela avait été amené dès les premières études, ces techniques sont loin d'être propres aux professionnels de l'art : ce sont des ethno-interprétations que l'amateurl déploie aussi, même dans ses jugements les plus « cavaliers » (qui ne se distinguent de ceux du professionnel qu'en termes de degré de complexité ou d'érudition). On ne voit donc pas en quoi le spécialiste serait plus « enclin » à interpréter, sauf de se référer à l'« idéal régulateur d'une meilleure compréhension » (p. 107) déjà évoqué et de considérer qu'en dernier lieu les experts sont les plus à même de « bien » interpréter une œuvre. Au demeurant, et si l'on prend au sérieux le geste inaugural de cette étude, le professionnel qui historicise, compare, vérifie l'œuvre, est peut-être surtout le plus enclin à *clorre* la pluralité de ses significations.

Les lignes qui précèdent font ressurgir (à dessein) la question du « relativisme ». Est-ce que toutes les interprétations se valent ? Les années de travail d'un expert peuvent-elles être rapprochées des jugements expéditifs du badaud ? Est-ce qu'il n'y a pas, tout de même, des *bonnes* façons d'interpréter qui conduisent à de *meilleures* interprétations ? Chez Danto, la « bonne » interprétation de l'œuvre est celle de l'artiste, de sorte qu'il revient au public de « s'élever » (p. 239) à sa hauteur. Mais cette thèse, outre qu'elle prédétermine la « bonne » réception (abstraction faite des réceptions effectives), ne fonctionne pas pour les œuvres dénuées d'indices permettant de documenter l'intention de l'artiste. Pour Johann Michel, c'est donc plutôt l'« interprétation réceptive » (p. 247), entendue comme travail collectif (mené par les spécialistes, les institutions, etc.) qui détermine la bonne interprétation d'une œuvre. Cette analyse pourrait rejoindre la question de la socialisation de l'enquête chez Dewey : comprendre « mieux » reviendrait alors, pour aller vite, à comprendre ensemble, en tant que public. La juste interprétation serait alors moins indexée à des critères fixes et hors-sol qu'à un consensus démocratique (lui-même révisable, et critiquable) résultant de l'enquête sociale (Cefaï, 2019). Ce n'est cependant pas véritablement en ces termes que raisonne

Johann Michel, comme en témoigne le traitement qu'il donne à la question du « relativisme » :

[...] ce sont ces méthodes d'investigation, honnies par Gadamer, qui font que toutes les interprétations, au moins chez les spécialistes, ne se valent pas. À cet égard, on ne saurait souscrire aux implications relativistes de l'herméneutique de Gadamer : « Comprendre, en vérité, n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement.* » La finitude de la compréhension, son inscription dans des traditions, interdit certes d'accéder à la meilleure compréhension, entendue comme une vérité absolue et définitive. Mais les méthodes d'investigation en sciences humaines et sociales permettent assurément d'espérer *une* meilleure interprétation, toujours révisable et soumise à critique. (p.250-251)

De telles incises laissent entendre que les spécialistes sont les plus aptes à interpréter et à donner de « meilleures » interprétations *parce qu'ils dispose(raie)nt de meilleures méthodes*. Cette façon d'indexer le « meilleur » à des critères savants me semble en partie contradictoire avec un certain pragmatisme qui aurait davantage placé l'accent sur l'examen des conséquences des interprétations (en tant qu'il est lui-même réalisé par les publics de l'art), et aurait surtout évité de distribuer les « compétences » ou « inclinaisons » des uns et des autres (profanes vs professionnels) en fonction de leur degré de maîtrise des principes et méthodes en question. Plus généralement, et au-delà du seul cas de l'art, plutôt que d'aborder la problématique et (plus loin) la « criticité » en tant qu'elles sont constitutives d'expériences publiques (Quéré & Terzi, 2015) irréductibles à des affaires de « réception » ou d'« interprétation réceptive », Johann Michel s'en tient (ici) à un registre épistémologique fondé sur une littérature essentiellement philosophique qui peine à nourrir la « perspective

de facture pragmatiste » (p. 254) qu'il revendique. On pourra cependant se référer à d'autres de ses textes (Michel, 2021 ; Michel, 2015) pour trouver des réflexions qui articulent remarquablement la théorie de l'enquête de Dewey avec la question de l'interprétation, saisie cette fois-ci comme activité menée en public et par un public qu'elle contribue à former (Dewey, 1927/2010).

Le quatrième volet de l'étude nuance les choses puisque Johann Michel s'y demande avec Sontag si « l'interprétation des œuvres d'art [ne] laisserait pas la part trop belle à l'intellect (qui se focaliserait sur le contenu), au détriment d'une "logique de la sensation" (qui remettrait les formes au premier plan) » (p. 263). Mais, au-delà de cette opposition classique entre le « penser » et le « (res)sentir », dont l'auteur montre bien les limites (le fait d'intellectualiser une œuvre pouvant contribuer à accroître la gamme des sensations nourries à son égard), cette fin de chapitre ouvre surtout de belles réflexions au sujet de la nécessité de prendre au sérieux les œuvres d'art, en évitant notamment de les dissoudre trop vite dans des théories du « sens caché » (p. 265), qui, au fond, n'ont besoin ni d'écouter ni de regarder les œuvres pour trancher sur ce qu'elles diraient ou seraient en dernier lieu. Et finalement, cette longue étude se clôt sur un genre d'humilité : l'œuvre d'art, parce qu'elle enferme des « registres multiples de signification » (p. 266), appelle le foisonnement des interprétations, des plus immédiates aux plus érudites, sans qu'aucune ne puisse être considérée, dans l'absolu, comme « la meilleure ».

HERMÉNEUTIQUE(S), SOCIOLOGIE(S) ET CRITIQUE(S)

Les trois dernières études de l'ouvrage peuvent être abordées dans un même mouvement dans la mesure où elles forment un cheminement au travers d'interrogations sociologiques fondamentales. La septième (« Répondre à l'étrangeté ») se focalise sur « la compréhension d'autrui, de ses signes, de ses expressions, mais aussi [sur] la manière de lui répondre » (p. 268) à partir d'une réflexion sur l'éthique

de l'hospitalité et sur une « éthique herméneutique [qui] repose à la fois sur une éthique de l'effort (et donc de la volonté), de l'ouverture et de la reconnaissance d'autrui comme *sujet* de discours sensé » (p. 269). Pour saisir plus finement ces modes de compréhension d'autrui dans la conversation courante, Johann Michel déploie à nouveau sa distinction entre un « *répondre compréhensif* lorsque la saisie du sens s'opère de manière immédiate [...] [et] un *répondre interprétatif*, inversement, lorsque la saisie du sens est problématique, suspensive, médiate » (p. 273-274). Si ces deux modes du répondre s'enchevêtrent dans les faits, Johann Michel suggère, avec Bernhard Waldenfels, que le recours à l'interprétation est tributaire du degré d'étrangeté auquel nous devons faire face. L'« étrangeté radicale » (p. 278), mettant en défaut nos schèmes d'interprétation courants, nous obligerait alors à l'accepter dans son irréductibilité – à moins de faire appel à un « tiers-interprétant » (p. 282) qui viendrait faire médiation entre le proche et le lointain, entre « nous » et « l'étranger ».

L'étude suivante (« Lire le social ») examine le social non plus au prisme d'une phénoménologie de la relation, mais à partir d'une réflexion sur « les conditions de possibilité d'une sociologie herméneutique » (p. 287) qui serait « en même temps structurale, historique et pragmatiste », et qui aurait pour ambition « d'analyser l'interprétation *en acte* dans des circonstances et des contextes donnés » (p. 289). Programme aussi réjouissant que chargé, puisqu'il s'agit de se pencher sur un ensemble de « courants (herméneutique, structuralisme, sociophénoménologie, pragmatisme) [qui] n'ont cessé, pour certains d'entre eux, de se heurter comme autant de paradigmes impossibles. Tous nos efforts consistent pourtant à les coordonner » (p. 304). Cette tentative passe par la mise au travail d'une analogie consistant à saisir le monde social comme texte, dont on sait qu'elle a été amplement discutée par le pragmatisme (Quéré, 2017a). Elle fonctionne, pour Johann Michel, si l'on considère qu'« un acte social n'est jamais purement émergent [et] dépend toujours, d'une manière ou d'une autre, d'un ordre de sens préalable » (p. 307) : l'acte en question peut être interprété comme application ou interprétation d'un système de

règles institutionnalisées, *i.e.* d'un « texte » social. Mais elle montre ses limites à partir du moment où l'on considère que « les acteurs sociaux ne sont point des automates qui joueraient à chaque fois et exactement de la même manière un texte et une mise en scène donnés à l'avance » (p. 309) : le texte social s'apparente alors moins à une série d'éléments figés qu'à une « activité de tresser » (p. 290). En termes garfinkeliens, on dirait que l'ordre social comme texte est « une réalisation pratique continue de chaque société, procédant uniquement et entièrement, toujours et partout, du travail des membres » (Garfinkel, 1967/2007 : 41). Mais Johann Michel passe à côté de l'argument ethnométhodologique (Quéré, 2017b) et, plus généralement, de réflexions pourtant développées de longue date autour des limites que présente la métaphore du texte, notamment dans l'enquête ethnographique (Cefaï, 2010), qui vise précisément à décrire des événements advenus et des activités accomplies en contexte. De la même manière, les travaux de Quéré (1999) dévolus aux liens qu'entretiennent la sociologie et l'herméneutique sont mentionnés sans être mis au travail. L'effort de « coordination » de l'auteur, probablement trop ambitieux, tend donc à tomber à plat, comme en témoigne la conclusion de l'étude qui boucle sur la partition de départ : « Il faut donc distinguer une macro-herméneutique (structurale) qui s'en tient aux agencements globaux des structures sociales du sens et une micro-herméneutique (pragmatiste) qui s'intéresse aux arrangements locaux et indexicaux des structures sociales du sens » (p. 312).

Ce cloisonnage de l'ethnométhodologie et d'un certain pragmatisme sociologique aux échelles dites « locales » se retrouve en partie dans les tensions qui traversent la neuvième et dernière étude (« Adresser une critique »). Elle débute, *a priori*, sur la réaffirmation d'une logique continuiste entre interprétations « ordinaires » et « savantes » (« les savants, à commencer par les philosophes, n'ont pas le monopole de la critique. La critique, comme mise à distance du sens reçu, est un mode de comprendre inscrit au cœur de la condition humaine », p. 322), mais pour mieux revenir sur ce qui les sépare. Johann Michel nous dit par exemple ceci : « l'accès à de nouvelles

sources, la critique interne et externe des archives, des témoignages, des textes, la comparaison des phénomènes sociohistoriques ne permettent-ils pas de *mieux* comprendre, mieux comprendre même que la manière dont les femmes et les hommes d'autrefois ont pu se comprendre ? » (p. 328). On retrouve ici la problématique déjà soulevée dans l'étude dédiée à l'art, puisque Johann Michel semble estimer que la distinction entre le « mal » comprendre et le « mieux » comprendre peut être opérée à partir de critères méthodologiques et scientifiques.

Or, jusqu'où peut-on dire que l'historien, typiquement, comprendrait « mieux » les gens d'autrefois qu'ils ne l'ont fait eux-mêmes ? Est-ce parce qu'il a accès à des sources qui lui permettent de refigurer un « contexte » auquel les gens en question n'avaient pas accès ? C'est là l'argument des approches sociohistoriques : les gens sont « dans » le contexte, mais ils n'ont pas les moyens de saisir celui-ci comme un tout organisé et objectif. Ils ont un rapport pratique à la pratique, et ne peuvent donc pas la « remettre en perspective » de façon satisfaisante (*i.e.* d'une « meilleure » façon). Il faut donc des historiens et des sociologues pour procéder à cette objectivation et ainsi « comprendre mieux ». Si ce genre de compréhension a des bénéfices évidents, on aurait cependant attendu de Johann Michel qu'il se montre plus sensible au fait que la contextualisation est (comme il le dit lui-même) une *ethno-interpretatio* permettant à tout un chacun de se comprendre en se situant dans un contexte plus large. Ce contexte est certes autre que celui que reconstruit le savant, mais il n'en est pas moins une ressource fondamentale (d'interprétation, y compris de soi) dans la vie courante. Dès lors le « mieux » comprendre, attribué au chercheur professionnel, ne tient plus, et le « comprendre autrement » de Gadamer serait plus adéquat (quitte à être affiné et amendé). Mais peut-être s'agit-il ici encore d'une limite propre à l'investigation textuelle et philosophique, comme je l'avais amenée en introduction : elle traite d'activités pratiques sans les documenter, sans les décrire, et surtout sans faire l'épreuve empirique de leur complexité. À ce titre, elle est probablement destinée à « spéculer sur des abstractions » (Quéré, 2004 : 133).

De fait, l'étude se développe moins autour de la critique saisie comme activité dans une veine pragmatique (Breviglieri, Lafaye & Trom, 2009) qu'autour d'une réflexion générale autour des « seuils de criticité » (p. 322), c'est-à-dire d'un affinement de l'articulation entre la compréhension immédiate (non réfléchie) et l'interprétation « forte » telle que la conçoit Johann Michel. L'herméneutique de Gadamer sur le comprendre « autrement » correspondrait ainsi à un « seuil minimal et pour tout dire insuffisant de criticité » (p. 327), ce qui suggère bel et bien une « criticité » mesurable à l'aune de celle que promeuvent les (vrais) scientifiques. C'est pourquoi « il faut franchir de nouveaux seuils » (p. 328), en allant voir du côté de Ricœur et notamment de l'insistance mise par ce dernier sur les « implications décisives de [la] puissance subversive et critique du poétique » (p. 329), et plus généralement du détour par la fiction. Le texte n'est plus ce qui fait autorité, mais ce qui fait médiation – y compris de soi à soi : il est le lieu d'une reconfiguration des temps, des expériences et des identités (Ricœur, 1984). Et parce qu'il s'en va « rouler à droite et à gauche, sans savoir à qui il faut ou il ne faut pas parler » (Rancière, 2000 : 15), il peut produire des effets proprement politiques. C'est en cela que l'approche de Ricœur, étayée par celles de Schleiermacher ou Szondi, permettrait d'aller « plus loin » que celle de Gadamer, lequel se contenterait donc de mettre en équivalence les interprétations, abstraction faite de leurs conséquences (réelles, possibles ou espérées).

Partant de là, Johann Michel prolonge son étude en tâchant d'opérer des liens entre ces différentes variations l'herméneutique critique et « les sciences sociales critiques » (p. 335), en proposant de nouvelles excursions bibliographiques. Chez Michael Walzer,

[...] il revient au critique, et notamment au philosophe social et politique, d'interpréter et de reconstituer la cohérence des valeurs partagées dans une société donnée et d'évaluer leur manquement, leur réalisation faussée ou incomplète dans les pratiques concrètes. Une mise à distance est bel et bien justifiée (ce en quoi il y a critique), mais à l'intérieur d'une sphère de

valeurs déjà instituées et sans que ce socle de valeurs fasse lui-même l'objet d'une critique. (p.339)

Mais ce « modèle de la critique interne se contente largement des valeurs existantes » (p.340-341) : se pose alors la question de savoir comment exercer une critique « externe » qui soit légitime, tant pour qui l'adresse que pour qui la reçoit. Question d'une actualité frappante à l'heure où ont régulièrement lieu des débats sur la question de savoir si les « personnes concernées » par un problème (dans un sens restreint et non deweyen du concernement, réduit au vécu en première personne) sont les seules légitimes à parler dudit problème (qui est « le leur » en tant qu'elles en font les frais directement, dans leur chair).

Une première voie de réponse se situe à nouveau du côté de Ricœur, à propos de l'utopie, qui, « dans sa fonction positive, empêche l'horizon d'attente de coïncider avec le champ d'expérience » (p.343). Mais ce report « dans l'imaginaire (social et politique) [de] l'instance de la critique » (p.344) semble insuffisant à Johann Michel, qui propose d'« élever encore le seuil de criticité de l'herméneutique [...] [en se référant à] certains courants très contemporains de philosophie sociale et politique qui ont en outre la particularité d'être fort reliés aux sciences sociales, notamment les études de genre et les études raciales » (p.346). La notion d'injustice épistémique popularisée par Miranda Fricker demande en effet à être comprise comme une « injustice herméneutique » (p.347) : elle correspond à un processus social par lequel « le sujet qui en est victime est rendu incapable de rendre intelligible quelque chose qu'il est particulièrement dans son intérêt de pouvoir rendre compréhensible (à lui-même et aux autres) » (p.348). L'auteur propose toutefois de nuancer Fricker en pointant, avec Medina, les « ressources herméneutiques méconnues » (p.350) ou insoupçonnées des groupes minorés, qui peuvent même être, au bout du compte, largement supérieures à celles dont disposent ceux qui occupent « des positions dominantes [...], au moins pour certains phénomènes » (p.352).

CONCLUSION : UNE HERMÉNEUTIQUE PRAGMATISTE EN DEMI-TEINTE ?

Les études qui composent *Qu'est-ce que l'herméneutique* balayent des champs thématiques et disciplinaires variés. En dépit de quelques formulations catégoriques, la plume de Johann Michel conjugue une érudition et un souci d'explicitation qui rendront le texte abordable et appréciable pour tous les lectorats. En revanche, malgré l'effort de liaison narrative effectué par l'auteur, le geste consistant à rassembler sous une même couverture plusieurs textes (jusque-là épars) ne suffit pas à former un livre à part entière. Celles et ceux qui avaient apprécié *Homo Interpretans* doivent donc s'attendre à être relativement déçus dans la mesure où les approfondissements théoriques sont ici moindres et moins précis (format « articles » oblige), notamment en ce qui concerne les liens qu'entretiennent l'herméneutique, le pragmatisme et la sociologie.

Au-delà de cette question éditoriale, le rapport qu'entretient Johann Michel avec la sociologie d'inspiration pragmatiste semble lui-même assez ambivalent. L'épilogue de l'ouvrage insiste en effet, et à nouveau, sur ce point :

C'est une intention manifeste qui parcourt l'ensemble de nos études que d'avoir donné une tonalité pragmatiste à l'herméneutique pour faire de l'interprétation une activité et un ensemble d'opérations réflexives lorsque l'environnement naturel ou culturel connaît des désajustements, des ruptures d'intelligibilité, des situations problématiques et nécessite en conséquence des réajustements, des redéfinitions, des re-problématisations du sens. (p. 361)

Or s'il s'agit de se pencher sur des *situations* problématiques, sur des *épreuves* de sens et sur les *opérations* et *activités* interprétatives qu'elles requièrent, n'aurait-il pas fallu partir précisément de ces éléments-là en les saisissant « au creux des situations, sans position de

survol » (Cefaï & Joseph, 2002 : 6), pour confectionner ensuite, pas à pas, une nouvelle méthode herméneutique ? Car à quoi ressemblent, au juste, une opération réflexive ou une difficulté de compréhension ? Comment les distinguer d'autres opérations ? Peut-on établir ces distinctions sur des bases exclusivement théoriques ? Ne risque-t-on pas, ce faisant, de succomber à la « tentation de l' "intellectualisme", qui consiste à projeter sur l'organisation de la pratique des entités et des processus qui relèvent de la rationalisation discursive de l'action » (Quéré, 1995 : 12) ? Et, au bout du compte, dans quelle mesure est-il encore pertinent de parler de l'herméneutique au singulier, comme « discipline », lorsque ses objets semblent être analogues à ceux qu'étudient déjà les sciences sociales (activités, opérations, épreuves, enquêtes sur le sens) ?

Ces dernières remarques ne sauraient toutefois être comprises comme des critiques d'un sociologue qui, parcourant un livre théorique à vocation de synthèse, aurait été déçu de ne pas y trouver d'enquête de terrain. Qu'est-ce que l'herméneutique ? La réponse tient peut-être moins à ce que nous apprenons à la lecture qu'à ce que le livre nous fait faire. Johann Michel nous propose un dispositif qui génère du doute, de l'insatisfaction parfois, de la curiosité toujours ; c'est pourquoi les questions que j'ai soulevées demandent à être comprises comme des conséquences attendues d'un texte qui vise, en dernier lieu, le foisonnement des sens. Son effet déstabilisant doit probablement beaucoup à la position originale que l'auteur occupe dans le champ académique : ses racines sont philosophiques, mais ses préoccupations sont sociologiques ; sa méthode est herméneutique, mais ses yeux sont rivés sur le monde de la vie quotidienne ; ses sources sont textuelles, mais ses ambitions sont empiriques. Il est de ces équilibristes qui œuvrent à la tenue d'un dialogue entre disciplines, quitte à ne pas satisfaire pleinement les exigences propres aux unes et aux autres. À cet égard, Johann Michel ne nous propose pas simplement un livre qui parle d'herméneutique, mais un assemblage de textes qui *fait* herméneutique en nous invitant à multiplier nos interprétations au gré des pages, et depuis nos propres amarres.

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL Olivier (2017), « La place de Paul Ricoeur dans la philosophie contemporaine », *Revue des deux mondes*, 10, p. 34-43.
- BEGBY Endre (2014), « Hermeneutics and Pragmatism », in Jeff Malpas & Hans-Helmuth Gander (dir.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Londres, Routledge, p. 612-622.
- BREVIGLIERI Marc, LAFAYE Claudette & Danny TROM (2009) (dir.), *Compétences critiques et sens de justice*, Paris, Economica.
- CEFAÏ Daniel (2010), « Postface. L'expérience ethnographique, l'enquête et ses publics », in Daniel Cefaï, Paul Costey, Edouard Gardella, Carole Gayet-Viaud, Philippe Gonzalez, Erwan Le Méner & Cédric Terzi (dir.), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 547-598.
- CEFAÏ Daniel (2019), « Les problèmes, leurs expériences et leurs publics. Une enquête pragmatiste », *Sociologie et sociétés*, 51 (1-2), p. 33-91.
- CEFAÏ Daniel & Isaac JOSEPH (2002) (dir.), *L'Héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- CÔTÉ Jean-François (2019), « À propos d'un ouvrage récent de Johann Michel », *Laval théologique et philosophique*, 75 (1), p. 143-149.
- DEBAISE Didier & Isabelle STENGERS (2016), « L'insistance des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif », *Multitudes*, 4 (65), p. 82-89.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. et présent. par Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DODIER Nicolas (2001), « Une éthique radicale de l'indexicalité », in Michel de Fornel, Albert Ogien & Louis Quéré (dir.), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, p. 315-330.
- GARFINKEL Harold (1967/2007), *Recherches en ethnométhodologie*, trad. par Michel Barthélémy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz & Louis Quéré, Paris, Presses universitaires de France.
- JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme*, éd. par Stéphane Madelrieux, trad. par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- KREMER Nathalie (2022), « Les fils invisibles de la toile de Pénélope dans les exemplaires illustrés de l'Odyssée », *Littératures classiques*, 109 (3), p. 157-173.
- MALBOIS Fabienne, TREMBLAY Benjamin & Alexandre LAMBELET (2024), « Behaving as a Person : Professionals' Arts of Doing when Dealing with Dementia in Nursing Homes », *European Social Work Research*, 2 (2), p. 123-135. En ligne : <https://doi.org/10.1332/27551768Y2024D000000013>.
- MALBOIS Fabienne & Benjamin TREMBLAY (2026), « Du sujet sentant au sujet cognitif. La double grammaire de la description ethnographique du sensible », in Johannes Samé (dir.), *Éclats d'ethnographie. Communication, éthique et corps sensible*, Paris, Le Lys Bleu, p. 41-60.
- MEAD George-Herbert (1997), « La chose physique », *Réseaux*, 15 (85), (trad. et présentation par Louis Quéré), p. 195-211.

- MICHEL Johann (2015), « Mémoire publique et mémoire collective de l'esclavage. L'apport de la sociologie pragmatiste », *EspacesTemps.net*. En ligne : <https://www.espacestems.net/articles/memoire-publique-et-memoire-collective-de-lesclavage/>.
- MICHEL Johann (2017), *Homo interpretans*, Paris, Hermann.
- MICHEL Johann (2021), « Pragmatism of Understanding and Intepretation », *The American Sociologist*, 52, p. 782-797.
- QUÉRÉ Louis (1995), « La valeur opératoire des catégories », *Cahiers de l'Urmis*, 1. En ligne : <https://doi.org/10.4000/urmis.435>.
- QUÉRÉ Louis (1999), *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan.
- QUÉRÉ Louis (2004), « Pour une sociologie qui "sauve les phénomènes" », *Revue du MAUSS*, 24 (2), p. 127-145.
- QUÉRÉ Louis (2017a), « Regards croisés (herméneutique/pragmatisme) sur la méthode de l'enquête sociale », *Forum*, 2017/4 (Hors-Série), p. 30-43.
- QUÉRÉ Louis (2017b), « De l'interprétation à la description. Discussion de l'ouvrage de Johann Michel *Homo interpretans*, Paris, Éditions Hermann, 2017 », *SociologieS*. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.13494>.
- QUÉRÉ Louis (2022), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
- QUÉRÉ Louis (2024), « Au commencement était l'acte ». *Pragmatisme et sociologie*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata, vol. 3. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/302-2/>.
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2015), « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique. Quelques apports mutuels de la philosophie pragmatiste et de l'ethnométhodologie », *SociologieS*. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.4949>.
- RAMAZZOTTO Nicola (2022), « Heidegger and Dewey : Art and the Horizons of Meaning », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XIV (1). En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpap.2754>.
- RANCIÈRE Jacques (2000), *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique.
- RICŒUR Paul (1965/2013), « Existence et herméneutique », in Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, p. 23-50.
- RICŒUR Paul (1984), *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.
- SCHÜTZ Alfred (1987/2008), *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck.
- SEARLE John Rogers (1995/1998), *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard.
- SHUSTERMAN Richard (1994), *Sous l'interprétation*, trad. fr. par Jean-Pierre Cometti, Paris, Éditions de l'Éclat.

- SHUSTERMAN Richard (2007), *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. fr. par Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions de L'Éclat.
- STRAUS Erwin (1935/2000), *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. fr. par Georges Thinès & Jean-Pierre Legrand, Paris, Millon.
- TREMBLAY Benjamin (2020), *Pragmatique de la mémoire. Une enquête villeurbannaise*, Thèse de doctorat (sociologie), sous la direction de Michel Peroni, Université Lumière Lyon 2.
- WATSON Rodney (2001), « Continuité et transformation de l'ethnométhodologie », in Michel de Fornel, Albert Ogien & Louis Quéré (dir.), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, p.15-29.
- WOOD Robert E. (2013), « Aesthetics: The Complementarity of, and Differences between, John Dewey and Martin Heidegger », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 87 (2), p.245-266.