

Laval théologique et philosophique



Conditions de possibilité d'une anthropologie totalisatrice et intégrative des diverses sciences de l'homme (I)

Jean-Dominique Robert

Volume 26, numéro 1, 1970

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020151ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020151ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robert, J.-D. (1970). Conditions de possibilité d'une anthropologie totalisatrice et intégrative des diverses sciences de l'homme (I). *Laval théologique et philosophique*, 26(1), 29–56. <https://doi.org/10.7202/1020151ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1970

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/>

érudit

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/>

CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UNE ANTHROPOLOGIE TOTALISATRICE ET INTÉGRATIVE DES DIVERSES SCIENCES DE L'HOMME

Jean-Dominique ROBERT, O.P.

PLAN DE L'ARTICLE

I. Le projet actuel d'une anthropologie totale de l'homme total.

- 1° Préliminaire : diversité de la terminologie relative aux disciplines de type anthropologique et ethnologique.
- 2° Enquête portant sur le vœu actuel d'une anthropologie générale, totalisante et intégrative, à l'égard des disciplines de l'homme.
 - A. État de la question d'après le volume : « Ethnologie générale » (La Pléiade 1968).
 - B. Sociologie et Psychologie d'après M. R. Duchac.
 - C. Science de l'homme et phénomènes totaux chez M. Gurvitch.
 - D. L'anthropologie totale chez M. P. Bourdieu.
 - E. Vœu d'unité et anthropologie historique chez M. Morazé.
- 3° Quelques réflexions sur le problème épistémologique de l'intégration.
 - A. Position de M. Granai.
 - B. Réflexions de M. E. Lévy.
 - C. Le problème à la lumière de l'épistémologie des sciences de l'homme de M. G. G. Granger.
- 4° Conclusions de l'enquête sur le projet actuel d'une science totale de l'homme total.

II. Réflexions sur quelques cas concrets de collaboration entre sciences de l'homme.

- 1° Ethnologie-Sociologie.
- 2° Ethnologie-Linguistique.
- 3° Ethnologie-Psychologie.
- 4° Ethnologie-Psychanalyse.

III. L'anthropologie, science de l'homme total et la philosophie.

I. LE PROJET ACTUEL D'UNE ANTHROPOLOGIE TOTALE DE L'HOMME TOTAL

Qu'il existe aujourd'hui des vœux portant sur la constitution progressive d'une science de l'homme, unique, intégrative, totalisante, est un fait. Avant d'aborder les problèmes qu'il pose, il faut d'abord en prendre acte.

1° Préliminaires : diversité de la terminologie relative aux disciplines de type anthropologique et ethnologique.

Si l'on ouvre l'encyclopédie la plus récente, toujours en cours de publication, d'ailleurs, au mot *anthropologie*, on peut croire — à première vue du moins — que tout est fort clair et bien mis en ordre ¹.

a) M. G. Durand, auteur de l'article, commence par souligner le retard, la répugnance même, avec lesquels nos sciences occidentales ont admis une « science de l'homme total », une « anthropologie générale ».

b) Il précise, ensuite, qu'elle se divise en *anthropologie biologique* et *anthropologie mentale*. Cette dernière se subdivise, à son tour, en *anthropologie psychologique* et *psychosociale* et *anthropologie sociale* et *culturelle*.

c) *L'anthropologie psychologique et psychosociale* « compare les comportements psychiques des individus isolés ou en relation avec leur entourage ».

d) *L'anthropologie sociale et culturelle* « compare les techniques d'adaptation de l'homme à son milieu (*écologie*), le comportement social de l'homme (*éthologie*) et les produits des différentes cultures et sociétés ».

e) On ajoute que, en France, les deux sciences : *écologie* et *éthologie*, qui sont les subdivisions de *l'anthropologie sociale et culturelle*, sont fréquemment appelées du nom de : *Ethnographie* (pp. 50-51).

f) Il n'est pas sans importance de souligner que, aux yeux de M. Durand, « toute anthropologie évolutionniste ou culturaliste débouche toujours, malgré toutes les prudences, sur une Herméneutique » ; que l'anthropologie fournit à la philosophie des dimensions nouvelles, particulièrement de l'ordre du *temps* et de *l'imaginaire* ; enfin, qu'une « herméneutique anthropologique de l'imaginaire constitue bien une *métaphysique* ». Cette métaphysique est orientée par ce qui fait le propre de l'homme : la « liberté imaginaire », fondement de l'ordre constitué par l'« *Homo symbolicus* » (p. 59).

Sans avoir trop l'air d'y toucher, les ultimes réflexions de M. Durand posent, en fait, un problème dont l'importance est capitale : celui des rapports entre la philosophie et l'« anthropologie générale » — laquelle est évidemment une discipline scientifique ; celui de l'éventuelle fusion des deux registres, philosophique et scien-

¹ *Encyclopaedia Universalis*, 1968, tome II.

tifique, en un seul, selon l'espoir de certains ; ou, tout simplement, celui de l'éviction pure et simple de la philosophie, désormais inutile et avantageusement remplacée par l'*anthropologie générale*.

De telles questions se reposeront plus loin en entendant parler un Lévi-Strauss ou un GUSDORF de ce qu'ils entendent par anthropologie, en tant qu'un rôle totalisateur et intégratif lui est dévolu. Mais revenons à nos remarques terminologiques.

Le *Dictionnaire de Sociologie* de E. WILLEMS, dans sa traduction française², fait remarquer, au mot *Anthropologie*, qu'il signifie : « science de l'homme comme être animal et social ». Mais il ajoute aussitôt : « En fait, le sens du terme est plus restreint ; car toutes les sciences de l'homme ne font pas partie de l'*anthropologie*. La division la plus commune admet deux branches : l'*anthropologie culturelle* et l'*anthropologie physique*. » Quant à l'*anthropologie sociale*, elle est plus restreinte que l'*anthropologie culturelle*, car le social est une partie du culturel. En tout cas, cette *anthropologie sociale* se rapproche toujours un peu plus de la *sociologie*.

Il faut surtout souligner enfin que le terme *ethnologie* est généralement synonyme d'« *anthropologie culturelle* ».

Donc, pour le *Dictionnaire de Sociologie*, « l'*anthropologie culturelle* ou *ethnologique* a pour objet l'étude de la civilisation totale, matérielle et non matérielle, tandis que l'*anthropologie sociale* se limite à l'étude des structures sociales ».

Le lecteur est à même de comparer les points communs et les divergences de terminologie de l'encyclopédie et du dictionnaire qui ont été jusqu'ici nos témoins. Les choses vont se compliquer si nous nous rapportons au volume de l'*Encyclopédie de la Pléiade* consacré à l'*Ethnologie*³. Il nous servira à poser le problème d'une anthropologie *générale, positive, totalisante* et *intégrative*, en faisant le point sur l'état actuel de la question. Mais, dès à présent, faisons appel à son témoignage touchant la complexité et la diversité de la terminologie relative aux mots : *anthropologie* et *ethnologie* :

« Une diversité persiste dans les terminologies » (p. 883) ; « La confusion des étiquettes reste grande » (p. 884). En gros, on peut dire : « L'*Anthropologie* — sans qualification —, en son sens originel préservé surtout par la tradition britannique et américaine, comprend deux grandes séries de sciences. »

La première, c'est l'*Anthropologie physique*, devenue, en France, souvent : *anthropologie*, tout court.

La seconde, plus malaisée à nommer, est parfois appelée : *Anthropologie sociale et culturelle*, ou l'une des deux seulement. Dans ce dernier cas, on « vise à souligner l'autonomie de disciplines comme la préhistoire ou la linguistique, sans

² Paris, Ed. Rivier, 1961.

³ *L'Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard, 1968. On peut voir également : J. SERVIER, *L'Ethnologie est-elle une science ?*, in *Panorama de la pensée scientifique*, Paris, F.N.S.I.C., 1967, pp. 67-87 ; M. DURFRENNE, *Entretiens avec M. Durfrenne*, in *Cahiers de Philosophie*, 1966, n° 1, pp. 5-16 ; A. LEROI-GOURBAN, *La position scientifique de l'ethnologie*, in *RPFE*, 1952, pp. 506-518.

pourtant minimiser leurs rapports avec l'anthropologie sociale et culturelle *stricto sensu* ».

Il faut noter que : « l'*anthropologie sociale et culturelle* reçoit parfois le nom d'*ethnologie* — ce, « quand le terme *anthropologie culturelle* est pris dans l'acception la plus large, englobant *préhistoire* et *linguistique*. C'est l'usage théorique américain le plus fréquent. Dans la tradition française, le mot *ethnologie* oscille entre ce sens restreint et un sens plus compréhensif et plus flou en même temps. Une certaine tradition terminologique américaine considère l'*anthropologie sociale* — et non l'*anthropologie culturelle* — comme une partie de l'*ethnologie*, tandis que l'usage britannique le plus fréquent en fait une discipline voisine de celle-ci et différemment orientée » (pp. 883-884).

2° *Enquête portant sur le vœu actuel d'une anthropologie générale, totalisante et intégrative, à l'égard des disciplines de l'homme.*

A. *État de la question d'après le volume : « Ethnologie générale »*
(La Pléiade, 1968)

a) La signification de l'ethnologie a beaucoup évolué. Seule discipline à essayer d'appréhender le phénomène humain *dans toutes ses dimensions*, elle est donc vraiment la science plénière de l'homme *total*. Ses dimensions sont à la fois, temporelle, spatiale, biologique, morale, génétique, etc., jusqu'à celles qu'impliquent les motivations psychiques (p. XVII). À un autre endroit, M. Poirier parle d'une « anthropologie générale, discipline *compréhensive* et *intégrante* », ou d'une « science anthropologique *générale* » (pp. 587-588).

b) M. Mercier, lui, parle de l'anthropologie comme de la science « soucieuse de *totalité*. Elle cherche à atteindre l'homme *sous toutes ses dimensions* ». « Elle a tendance à se poser comme la science humaine par excellence, *couronnement de toutes les autres*. » Il ajoute cependant que « cet impérialisme anthropologique s'est affirmé surtout en Grande-Bretagne et aux États-Unis ; tandis qu'en France, il se voyait opposer un « *impérialisme sociologique* ». Des prises de position récentes, comme celles de P. Murdock et C. Lévi-Strauss, montrent cependant que la première tendance est encore vivace » (pp. 887-888).

Il importe de souligner encore les difficultés qu'une telle anthropologie rencontre pour se définir comme science *autonome*. Problème qui se complique du fait que « les frontières qui séparent les diverses sciences qui ont l'homme pour objet ne sont pas fixées une fois pour toutes » (p. 889).

c) Le vœu d'une *intégration* progressive des diverses sciences de l'homme dans une science *totalisatrice* se manifeste à divers endroits de l'*Ethnologie générale*. Nous ne citerons ici que celui qui porte sur « l'intégration probable — plus ou moins proche — au sein d'une *Anthropologie compréhensive*, de la sociologie et de la psychologie sociale » (p. XIII).

d) Mais la chose peut-être la plus importante à retenir est la suivante. Elle vient apporter un correctif, ou mieux, une précision touchant le vœu d'*intégration* des diverses sciences de l'homme à une discipline *intégrative* et *totalisante* : Intégration « ne signifie pas que les diverses sciences humaines ne puissent garder leur *spécificité* — depuis la démographie jusqu'à la psychologie en passant par l'économie — mais cela *devrait* signifier que les sciences vouées à l'étude de l'homme groupé ne donneront leur plein rendement qu'en s'associant étroitement » (p. 547).

Maintenant, comment garder la *spécificité* des diverses sciences en question en les intégrant dans une science totalisante *autonome* ? C'est là une chose que trop d'auteurs, désireux de l'union étroite entre les disciplines, dans une discipline *intégrative autonome*, ne précisent que rarement. Un grand nombre n'aborde même pas ce problème *épistémologique* capital qui est cependant un *préalable indispensable* à une collaboration, pour qu'elle ne sombre pas dans la confusion ou le simple souhait inefficace. On le verra plus loin.

e) Le dernier témoin important que nous ayons à écouter encore est M. G. Gusdorf. Il rappelle à bon droit que « l'unité des sciences de l'homme ne peut être l'unité d'une *méthodologie* ou d'une *technicité* ». Il faudrait donc la chercher ailleurs. À ses yeux, une telle unité « est donnée, dès le départ, telle qu'elle doit se retrouver à l'arrivée, dans l'unité même de l'être humain » (p. 1811).

Il faut avouer que c'est là prétendre trop ou trop peu, puisque l'on enchaîne en disant que « l'ethnologie est moins une discipline particulière que le *lieu de convergence* de toutes les disciplines (psychologie, sociologie, économie, histoire, etc.) ». Dans ce cas, peut-on la croire encore *autonome* ? Et n'est-ce pas vœu purement gratuit que d'ajouter : « Dès lors, elle a moins de chance de perdre de vue qu'elle a pour objet l'homme réel et non pas tel ou tel schéma abstrait » ? Certes, on pourra être pleinement d'accord avec M. Gusdorf pour croire que « l'ethnologie occupe une position privilégiée *par rapport aux sciences de l'homme et par rapport à la philosophie* ». Mais les raisons de ce fait ne sont guère explicitées — et c'est grandement dommage (pp. 1811-1812).

B. *Sociologie et Psychologie* de M. R. Duchac.⁴

On a signalé plus haut l'intégration probable, au sein d'une anthropologie compréhensive, de la sociologie et de la psychologie sociale. Le petit volume de M. Duchac fait allusion, lui, « au rêve de l'anthropologie comprise comme une science *unitaire* de l'homme » et où, par exemple, psychologie et sociologie viendraient comme fusionner (p. 8). Dans ce processus d'intégration, la *psychologie sociale* aurait un rôle particulier à jouer, si, du moins, l'on devait se laisser aller à un espoir « d'une science de l'homme » auquel on ne se résigne pas, malgré tout, à renoncer (p. 124).

⁴ Paris, PUF, 1968.

Cependant, tout en se laissant aller, peut-être, à un tel espoir, il ne faut pas rester aveugle sur les dangers de « confusion » et de « paralysie de la recherche ». Tout le monde connaît en effet la « tentation permanente d'annexion d'une science par une autre », telle la tentation du *psychologisme* ou de son contraire le *sociologisme*. Ne faut-il pas craindre aussi les dangers que toute discipline court quand n'est pas respectée la *spécificité* qui la caractérise, tant du point de vue des méthodes ou des concepts qui lui sont propres, que du niveau qui commande les uns et les autres ? (pp. 8-9). Or, dans le cas d'une intégration des disciplines de l'homme à une science unitaire intégrative, de tels dangers ne sont-ils pas bien menaçants ? C'est pourquoi on ne peut que se féliciter de la manière avec laquelle M. Duchac insiste sur la nécessité — préalable à toute intégration hâtive — d'une réflexion épistémologique adéquate aux différentes sciences sociales et psychologiques, en vue de fonder leur *spécificité* (pp. 8-9). À cet égard, tout le chapitre premier : *Spécificité des sciences psychosociologiques* est à lire.

C. « Sciences de l'homme », « phénomènes sociaux totaux », et « phénomènes psychiques totaux » chez M. G. Gurvitch.

L'œuvre de M. Gurvitch est grande. Nous aborderons le problème qui est ici le nôtre dans : *La vocation actuelle de la sociologie* ⁵.

Posons tout d'abord le *principe de spécificité nécessaire* valable pour toutes les sciences de l'homme : « Ce qui caractérise toutes les sciences de l'homme, qu'elles s'appellent psychologie, économie, droit, sciences de mœurs, linguistique, anthropologie, géographie humaine, démographie, ethnographie, histoire, ethnologie ou sociologie, c'est que *la réalité qu'elles étudient est la même* : la condition humaine, considérée sous un *éclairage particulier* et devenant l'objet d'une méthode *spécifique* » (p. 15).

Ceci posé, il faut ajouter de suite que « le compartimentage des sciences humaines ne peut jamais être que relatif, car l'homme est un et les Nous, Groupes, Classes, Sociétés auxquels il participe ne se laissent pas découper par morceaux ! Le moins qu'on puisse dire, c'est que toutes les branches de la science de l'homme doivent collaborer aussi intimement que possible, faute de quoi elles risqueraient de laisser s'échapper entre leurs doigts la matière même de leur recherche ! » (pp. 15-16).

M. Gurvitch — mais il nous est impossible de le suivre ici dans sa démonstration — affirme ensuite : « il ne nous semble pas qu'il existe une meilleure démonstration de cette thèse que le recours aux *phénomènes sociaux totaux*, complété par celui de *phénomènes psychiques totaux* » (p. 16). Entre les deux, d'ailleurs, « il ne pourrait s'agir ni d'une identification complète, ni d'une séparation effective ». En effet, « les phénomènes psychiques totaux soit sont inscrits dans les cadres des

⁵ Paris, PUF, t. I, 1957.

phénomènes sociaux totaux, soit représentent des cercles sécants par rapport aux seconds ; la zone commune, dans la seconde hypothèse, peut aller en s'élargissant ou en se rétrécissant ».

En tout cas, ce qu'il importe de souligner, c'est que 1) surgit alors, une fois de plus, « la liaison profonde entre la science de l'homme et le phénomène social total » ; 2) la seconde hypothèse « correspond à l'état actuel des rapports de la sociologie et de la psychologie » ; 3) la première hypothèse « représente un idéal qui n'est pas encore atteint par le développement actuel des deux sciences ».

Quoi qu'il en soit, la conclusion est : la nécessité de la coopération intime entre sociologie et psychologie, et, plus largement, entre celles-ci et toutes les sciences humaines, indépendamment des différentes interprétations du mental et du social » (p. 22).

On voit que M. Gurvitch fait ici une nette allusion à un idéal de fusion de la sociologie et de la psychologie dans un sens que le reste du livre, croyons nous, permet de qualifier de sociologisme ; si l'on veut du moins s'en tenir à cette qualification en la dépouillant de son caractère péjoratif. Preuve, ou mieux, signe : M. Gurvitch ne commence-t-il pas une phrase comme suit : « La science de l'homme — ou les sciences sociales dans leur ensemble . . . » (p. 15). Une telle orientation de notre auteur est d'ailleurs, nous l'avons déjà vu, l'orientation qui fut dominante en France et qui est loin d'avoir disparu devant l'anthropologisme d'un Lévi-Strauss par exemple. Nous allons d'ailleurs en retrouver des traces dans le cas suivant.

D. La sociologie et le « projet anthropologique » ou « l'anthropologie totale » chez M. P. Bourdieu.

Dans un beau livre écrit en collaboration : « Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie. »⁶, M. Bourdieu pose le problème suivant : « Héritière d'une tradition de philosophie politique et d'action sociale, la sociologie doit-elle abandonner à d'autres sciences le projet anthropologique ? » (p. 17). Sa réponse est donnée dans les termes suivants :

1. On ne peut « se débarrasser de l'idée d'une anthropologie vraiment concrète parce que cette idée régulatrice apparaît comme un idéal inaccessible » (p. 18). La sociologie ne peut renier, en conséquence, sa « vocation proprement anthropologique » (p. 18).

2. Une « anthropologie totale » « ne peut s'en tenir à une description des relations objectives » ; il lui appartient, en effet, « de saisir la totalité concrète qui englobe et le sens objectif des conduites organisées selon des régularités mesurables et les rapports singuliers que les sujets entretiennent avec les conditions objectives de leur existence et avec le sens objectif de leur conduite, sens qui les possède

⁶ Paris, Ed. de Minuit, 1965.

parce qu'ils en sont dépossédés. Autrement dit, la description de la *subjectivité objectivée* renvoie à la description de l'*intérieurisation de l'objectivité* » (p. 20).

3. Dans de telles perspectives, « le comportement ne peut... se comprendre que comme une réponse à la situation objective qui suppose l'*intérieurisation* de cette situation par la médiation d'une expérience infra-consciente de la situation » (p. 20).

4. Ce qui précède n'est pas pure pétition de principe mais « exigence de méthode fondée en théorie » (p. 20).

5. En bref, donc, « une anthropologie totale doit s'achever dans l'analyse du processus selon lequel l'*objectivité* s'enracine dans et par l'expérience subjective ; autrement dit, elle doit englober le moment de l'*objectivisme* et le fonder dans une théorie de l'*extériorisation de l'intériorité* et de l'*intérieurisation de l'extériorité* » (p. 22).

Impossible d'en dire plus. Nous renvoyons le lecteur au remarquable ouvrage écrit par M. Bourdieu en collaboration avec MM. Chamboredon et Passeron : *Le métier de sociologue*⁷. Ce qu'il faut noter, pour terminer, c'est que la sociologie semble bien, à nouveau, comme chez M. Gurvitch, se poser comme la science *totalisante*, ou, au moins, *une science totalisante* à l'égard des sciences de l'homme.

Cependant, une telle affirmation ne doit pas faire soupçonner M. Bourdieu de *sociologisme* dans le sens péjoratif du mot. N'écrit-il pas en toutes lettres dans *Le métier de sociologue* : « Certes, le précepte de Durkheim exigeant que le social soit expliqué par le social et par le social seulement reste vrai », mais « à condition qu'il n'exprime ni la revendication d'un "objet réel", réellement distinct de celui des autres sciences de l'homme, ni la *prétention sociologiste* à rendre raison sociologiquement de tous les aspects de la réalité humaine, mais seulement le rappel *méthodologique* de ne pas abdiquer prématurément le droit à l'explication sociologique... tant que l'efficacité des méthodes d'explication proprement sociologique n'a pas été complètement éprouvée » (p. 42).

À d'autres endroits encore, M. Bourdieu insiste — et tout le volume n'est-il pas d'ordre épistémologique ? — sur le rôle indispensable et *préalable* d'une *épistémologie sociologique* authentique. Ainsi, dans le cas des rapports entre *ethnologie* et *sociologie* (p. 73). C'est alors, d'ailleurs, que le *projet* de leur union est posé en ces termes dont les premiers mots sont révélateurs pour l'enquête que nous menons ici :

« La restauration de l'*unité* de l'anthropologie sociale (entendue au sens plein du terme et non conçue comme synonyme d'ethnologie) suppose une réflexion épistémologique qui tendrait à déterminer ce que les deux méthodologies doivent en chaque cas aux traditions de chacune des disciplines et aux caractéristiques de fait des sociétés qu'elles prennent pour objet » (p. 73).

Nous reviendrons plus loin explicitement sur le sujet.

⁷ Paris, Mouton — Bordas, 1968.

E. *Vœu d'unité des sciences de l'homme et « anthropologie historique » chez M. Morazé.*

Dans une préface, fort révélatrice, de son livre : *La logique de l'Histoire*,⁸ M. Morazé met en lumière quelques idées qui sont dans l'axe de nos recherches. En voici un bref résumé :

1. Les « sciences de l'homme ne mériteront leur titre que lorsque l'humanité se montrera moins impuissante à *se connaître* et moins incapable de maîtriser l'entraînement technologique qui l'a conduite où nous sommes ».

2. Pour se mieux connaître, l'homme du XX^e siècle *devrait* faire en sorte que s'unissent « dans un essor commun, psychologies, sociologies, anthropologies et histoires ».

3. En fait, et malgré tant de désirs ou d'appels, « nulle connaissance certaine ne peut encore satisfaire... ni guérir l'anxiété » actuelle.

4. Certes, « de toutes nos études sur l'homme, il n'est aucune des branches *spécialisées* qui ne se soit signalée par d'importantes découvertes. Mais les plus avancées d'entre elles, celles qui ont le mieux assuré leurs postulats et aiguisé leur raison, *sont enfermées dans des vocabulaires aussi spécifiques que leurs systèmes* » (p. 10).

5. « Anthropologies et linguistiques ont le privilège, parmi les sciences de l'homme, d'être les plus capables de formuler en clair leurs *postulats*, et donc de *tromper le moins* » (pp. 12-13).

6. Cependant, et « en revanche, elles n'obtiennent ce résultat qu'en dépouillant le temps des ambiguïtés de la conscience morale ». En effet, « le temps linguistique pur, comme le temps mythique, ne devient *rationnel* qu'en cessant d'être l'auteur de ce qui advient aux hommes. Il n'y est pas chargé de vices comme la durée de l'histoire que Marx qualifiait de cruelle déesse » (p. 13).

7. Qui ne voit, dès lors, qu'il faudrait trouver *quelque chose*, une « entité », comme dit M. Morazé, qui réunirait le temps et du durée (p. 13) ?

8. Or, poursuit toujours M. Morazé, « achever cette identification serait découvrir les fondements *méthodologiques communs à toutes les sciences* de l'homme, constituer le *corps théorique indispensable à une morale* vraiment collective et à un *statut vraiment scientifique* » (p. 13).

9. Il est évident que pour arriver à pareil résultat, il faut tout d'abord que « physiologie, psychologie, anthropologie, linguistique, histoire et économie veuillent bien cesser de se considérer comme autant de disciplines autonomes, fermées, se suffisant chacune à elle-même » (p. 16).

10. De tels vœux ne doivent cependant pas faire prendre des désirs pour la réalité. En fait, les sciences de l'homme « *commencent* seulement à atteindre le point où quelques *fondements communs* s'imposent à l'esprit comme une nécessité ».

⁸ Paris, Gallimard, 1967.

11. Certes, il est trop évident, d'autre part, que « rien n'abolira jamais la diversité vivante de l'humain » dont la connaissance, d'ailleurs, « relève d'un tout autre modèle que celui de la nature ». Reste qu'il n'en faut pas moins chercher le « lieu axial » où les sciences de l'homme doivent se rencontrer (p. 17).

Nous ne suivrons pas M. Morazé dans les développements où il s'efforce de montrer que le *lieu axial* en question c'est l'*histoire*. Comme l'a écrit en effet M. P. Grappin dans un compte-rendu⁹ : pour M. Morazé, « La science des sciences, celle qui réunirait toutes les sciences de l'homme serait une *anthropologie historique* » (p. 874).

F. *L'anthropologie structurale de M. Claude Lévi-Strauss.*

Le dernier projet d'unification et de synthèse auquel nous allons nous référer est certes l'un des plus brillamment défendus et des plus largement connus actuellement.

Il est, en fait, l'un des plus délicats à exposer, dès là qu'on tente de n'en point trahir les différents aspects, parfois, à première vue du moins, contradictoires. Que dire, si l'on songe aux incidences polémiques très passionnées qui ne font rien pour éclairer les choses ! A cela, de surcroît, s'ajoutent évidemment les confusions terminologiques relatives aux termes ethnologie, ethnographie, anthropologie, signes, elles-mêmes, de la confusion et de la diversité des prises de position théoriques et méthodologiques actuelles.

Afin d'éviter toute équivoque et pour désigner déjà, d'une manière négative cependant, le projet de M. Lévi-Strauss, il est bon de mettre ici en exergue le texte suivant :

Tout se passe... comme si l'*unité factice* des sciences sociales et humaines, animées par le même désir de s'éprouver à la pierre de touche du savoir scientifique, ne résistait pas à la prise de contact avec les sciences exactes et naturelles. Elles se scindent, réussissant seulement à s'assimiler des aspects opposés de leur méthode : en deçà de la prévision, les sciences sociales régressent vers une forme assez basse de technologie (à laquelle on applique, pour cette raison sans doute, le terme mal gracieux de technocratie) ; au delà de l'explication, les sciences humaines tendent à se perdre dans le vague des spéculations philosophiques¹⁰.

En bref, donc, de telles sciences humaines ne parviennent ni à l'unité ni même à une véritable *scientificité*. On est loin des rêves de fusion des sciences dans une anthropologie autonome, unique, de quelque type qu'elle puisse être !

Ce n'est pas cependant que M. Lévi-Strauss nous laisse sans espoir. En effet : « Si le progrès de la connaissance doit démontrer un jour que les sciences sociales et humaines méritent d'être appelées sciences, la preuve viendra par l'expérience :

⁹ Cf. *Annales, Economie. Sociétés. Civilisation.*, 1968, n° 4, pp. 873-878.

¹⁰ Cf. *Alétheia*, 1966 (mai), p. 211.

en vérifiant que la terre de la connaissance scientifique est ronde, et que, croyant s'éloigner les unes des autres pour atteindre le statut de science positive bien que par des voies opposées, sans même s'en rendre compte, les sciences sociales et les sciences humaines iront se confondre avec les sciences exactes et naturelles, dont elles cesseront de se distinguer » ¹¹.

Donc, la « scientificité » n'est pas un rêve ; elle doit se prouver par la marche de la science elle-même, et M. Lévi-Strauss en indique le but. Cependant, c'est ici, entre autres lieux, que se montrent l'ambiguïté et les équilibres délicats d'une pensée toujours en transformation. Car, dans une interview datée de la même année que le texte précédent, il nous est confié ce qui suit : « En ce qui me concerne, je ne considère pas que l'anthropologie doive se fondre *totale*ment dans les sciences naturelles ». Certes, depuis l'époque où l'on croyait que les sciences naturelles et les sciences humaines étaient irréductibles, « il s'est passé beaucoup de choses... qui m'ont convaincu que le fossé était peut-être moins considérable que je ne le pensais jadis ». Mais il ne faudrait pas en conclure « que ma pensée ait évolué dans la direction du naturalisme. Je dirai que c'est le contraire, car on s'aperçoit que les modèles, que l'on pouvait croire purement culturels, existent déjà sur le plan de la nature ». En bref, donc, si la frontière est en train de se brouiller entre les deux types de sciences en question, « c'est parce qu'il y a beaucoup plus de culture dans la nature qu'on ne croyait, pas le contraire » ¹².

De tels textes sont évidemment de ceux qui se prêtent particulièrement à des interprétations plus ou moins tendancieuses. L'essentiel est, pour nous, qu'ils nous indiquent le genre d'unité prévue comme *possible* pour les sciences sociales et humaines, par M. Lévi-Strauss. Pour achever cependant de préciser le type d'unité auquel il se réfère dans son *Anthropologie structurale*, il faudrait entrer dans des déterminations qu'il nous est interdit d'apporter et qui seraient centrées sur la notion si équivoque de *structuralisme* ou de *méthode structurale*. Nous serions alors conduits presque nécessairement à évoquer la philosophie ou, si l'on préfère, les postulats implicitement philosophiques qui commandent une pensée qu'on a pu, à la fois, accuser d'idéalisme, de naturalisme, de matérialisme, de monisme, etc. Nous nous permettons de renvoyer à quelques pages que nous avons consacrées ailleurs à ce sujet : *Anthropologie - Philosophie chez M. Lévi-Strauss* ¹³. Il suffira donc de nous référer ici à deux affirmations à nouveau apparemment contradictoires et qu'il faut prendre ensemble pour les « dialectiser ».

« Je ne conteste pas du tout à la philosophie le droit d'intituler anthropologie une de ses branches. Mais cette anthropologie philosophique n'a pas ou peu de rapport avec celle des ethnologues, telle que nous essayons de la faire à partir d'une recherche empirique » ¹⁴.

¹¹ Cf. *op. cit.*, p. 212.

¹² Cf. *Philosophie et Anthropologie*, in *Les Cahiers de la Philosophie*, 1966, n° 1, pp. 50-51.

¹³ Où en sont les sciences de l'homme aujourd'hui ? in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1968, n° 2, pp. 376-400 ; cf. pp. 380-382 et 390-393.

¹⁴ Cf. *Philosophie et Anthropologie*, *op. cit. supra*, p. 47.

Une telle recherche empirique pourrait cependant bien un jour « retrouver » la philosophie. En effet, de multiples sciences, aujourd'hui, s'efforcent de déceler « les catégories universelles de la pensée humaine » ; or, par quelque biais qu'on aborde cette étude empirique, on sera amené à se « rejoindre un jour ou l'autre ». La différence d'avec les philosophies qui se sont posé les mêmes problèmes, c'est qu'on les aborde à présent, précisément, sur le mode *empirique* de recherche. Mais — et c'est ce qu'il nous faut souligner ici — M. Lévi-Strauss n'en pense pas moins que l'anthropologie, qui n'est elle aussi « qu'une des multiples tentatives pour dégager des catégories communes », finira par « coïncider » avec celle des philosophes. Pour reprendre ses propres termes : « Ce jour-là, l'anthropologie, celle des philosophes et celle des anthropologues, coïncideront complètement »¹⁵.

Pour achever de donner un bref aperçu de la position de M. Lévi-Strauss, il est sans doute utile d'écouter ce qu'il confiait il y a environ dix ans à un congrès réunissant des anthropologues et des linguistes :

« Le principal bénéficiaire de nos recherches ne sera ni l'anthropologie ni la linguistique, telles que nous les connaissons habituellement, (mais) une science très ancienne et très nouvelle, une anthropologie *entendue au sens large*, c'est-à-dire une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines, et qui nous révélera un jour les secrets ressorts qui meuvent cet hôte, présent sans avoir été convié à nos débats : l'esprit humain »¹⁶.

Inutile d'insister sur ce que comporte de très personnel la position que l'on vient d'évoquer si cavalièrement. Dans ce qu'elle nie ou met en question, on peut mieux apercevoir, par contraste, combien les vœux d'unité auxquels il a été fait allusion jusqu'ici posent de redoutables problèmes. Ils rencontreront inmanquablement et rencontrent déjà en effet des difficultés qui font reculer plus d'un chercheur ; que celui-ci refuse, d'ailleurs, l'anthropologie intégrative et totalisante au nom de la spécificité propre à chaque science ou au nom d'une option de type philosophique. C'est pourquoi, il est révélateur d'apporter encore quelques pièces au dossier de notre enquête. Nous prendrons la première à une interview de M. H. Lefèbre.

Comme il lui était demandé : « L'anthropologie peut-elle être une tâche proprement philosophique ? Sinon, que doit-elle être ? », il répondit ce qui suit :

« Ou bien l'anthropologie est une science. Dans ce cas, elle est une science *comme les autres* : fragmentaire, parcellaire. Elle n'a aucun droit de préséance sur l'histoire, l'économie politique, la sociologie, etc. Comme toute science particulière et *spécialisée*, elle procède par une réduction initiale qui écarte certains aspects de la réalité humaine pour bien *déterminer* son objet, son domaine, sa méthode. — Ou bien c'est une idéologie, qui procède par extrapolation, qui greffe des superfétations sur ses concepts, en oubliant ou en masquant la *réduction* initiale. Tout fait ou ensemble de faits humains relève de multiples sciences. On ne voit pas pourquoi l'anthropologie deviendrait *la* science de la réa-

¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶ Cf. *L'anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 91.

lité humaine, ou remplacerait la philosophie défaillante pour donner une synthèse de ces sciences. Les extrapolations prennent aisément l'allure philosophique. Il est d'ailleurs difficile de démêler sciences (concepts) et idéologies. Ce triage indispensable ne s'opère souvent qu'après coup, longtemps après la recherche »¹⁷.

Très révélatrice également nous semble être la réaction d'un pur scientifique, spécialiste bien connu des anthropologues, ou, si l'on préfère, des ethnologues. Dans un petit volume traduit en 1968, sous le titre *Critique de l'Anthropologie*¹⁸, M. E. R. Leach entend « repenser l'anthropologie » et « réévaluer les faits connus à la lumière d'hypothèses non orthodoxes » (p. 5). Il ajoute qu'il espère que le lecteur sera conduit à mettre en doute son « sentiment de certitude » ! Sur plusieurs points, enfin, il affirme son désaccord avec M. Lévi-Strauss à qui il reproche une « attitude décidément cavalière envers les faits de l'histoire et de l'ethnographie » (p. 133). Il lui semble que celui-ci est en effet « trop pressé d'en arriver à des questions plus vastes » (p. 134). Dernière accusation, enfin : idéalisme ! . . .

Tout ceci n'empêche pas M. Leach de dire combien il admire M. Lévi-Strauss, mais avec des réserves. Réserves et critiques générales qu'il exprimait par exemple en 1967 dans la revue *Raison Présente*¹⁹. Il y écrivait notamment : « Dans tous les pays, les Pères de l'anthropologie du XX^e siècle ont affectionné les généralisations grandioses. Ils ont pensé l'anthropologie comme la science de l'homme et de toute l'espèce humaine *homo sapiens*, et leur objectif était de découvrir des faits qui soient universellement valables pour tous les hommes dans le monde entier ou, du moins qui seraient vrais pour tous les hommes à un stade donné de développement » (p. 92). Or, devant cet état de choses, au début du XX^e siècle, l'anthropologie britannique a fait une volte-face. Elle se distingue surtout, à présent, par la très haute qualité de ses descriptions et analyses ethnographiques. Cependant, son empirisme ne va pas sans une limitation des objectifs. Un anthropologue britannique, pressé de définir l'objet de son travail, dira probablement aujourd'hui qu'il s'occupe « des principes d'organisation dans les sociétés de petites dimensions ». Pour lui, la *structure sociale* est un « fait » objectif au même titre que l'articulation du squelette ou l'interdépendance fonctionnelle des organes de l'anatomie humaine. Au contraire, Lévi-Strauss, lui, conserve le point de vue plus grandiose, plus « macroscopique » du 19^e siècle ; il ne s'occupe ni plus ni moins que de la « structure de l'esprit humain » (pp. 92-93.). Or c'est par là qu'il en arrive à « frôler » la métaphysique, comme tant d'auteurs le lui ont reproché ; à moins qu'ils ne l'en aient félicité ! Comme le dit M. Leach, l'influence de Mauss sur Lévi-Strauss est évidente et des critiques qui sont faites au premier peuvent également concerner le second. Ainsi, par exemple, la façon tout à fait originale dont Mauss traite le thème du *don* « touche au mysticisme, et les élaborations de Lévi-Strauss sur ce sujet, infiniment plus subtiles, évoluent toujours à la limite de la métaphysique. C'est peut-être inévitable » (p. 93).

¹⁷ Cf. *Philosophie et Anthropologie*, op. cit. supra, p. 82.

¹⁸ Paris, PUF, 1968.

¹⁹ Cf. Lévi-Strauss. *Anthropologie et Philosophie*, in *Raison Présente*, 1967, n° 3, pp. 91-106.

Terminons par l'appel d'un dernier témoin. Dans sa collaboration au *Traité de sociologie* dirigé par M. Gurvitch, M. Balandier rappelle que tout un courant de pensée s'attache « à assurer le développement d'une science sociale, réalisant l'intégration de sciences jusque là bien distinctes ». Or, il signale alors la réaction de L.A. Kroeber pour qui « le mot *intégration* révèle une sorte de *monisme infantile* qui est plus religieux que scientifique », car « l'impatience en matière d'*intégration* des sciences sociales est le meilleur révélateur de l'état d'*immaturité* de celles-ci »²⁰.

Ce dernier texte se passe de commentaire ! Mais, puisque nous venons de citer M. Balandier, laissons-lui la parole, à lui, personnellement, cette fois. Maintenant, en effet, que le lecteur connaît les prétentions « universalisantes » de l'anthropologie structurale et les réticences que certains lui opposent, la remarque d'un des plus brillants ethnologues français actuels pourra prendre pour lui tout son sens. La voici :

« Il faudrait s'entendre sur la signification accordée au terme "modèle". Il a acquis autant de sens qu'il y a d'écoles, voire d'auteurs. L'école *structuraliste* a ses propres interprétations, les *marxistes* ont la leur ; et en marge de ces deux courants, se situent les *anthropologues* et les *sociologues* qui cherchent à bâtir leurs propres modèles d'analyse ou de classification. Je n'ai pas le sentiment que les modèles dont nous disposons aujourd'hui puissent apparaître comme facilement *universalisables* »²¹.

Il faudra bien arrêter ici l'appel des témoins à charge ou des « avocats du diable » que nous avons fait paraître sur la scène d'un débat complexe et parfois passionné. Il est grand temps, en effet, de voir comment, *en principe*, d'aucuns croient pouvoir tourner les difficultés méthodologiques et épistémologiques les plus graves : celles, comme nous allons mieux le voir, qui viennent du caractère *spécifique, déterminatif*, et donc *limitateur*, comme le rappelait M. H. Lefèbvre, de chacune des disciplines *particulières*. Celles-ci ne risquent-elles pas en effet, nous l'avons déjà dit, de perdre leur efficacité et de sombrer dans la *confusion*, du fait des tentatives de fusion hâtive qui n'auraient pas, au préalable, examiné critique-ment tout vœu d'unité d'une recherche à la fois *méthodologique* et *épistémologique* ?

3° Quelques réflexions sur le problème épistémologique de l'intégration.

Il est trop évident que le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver ici le reflet d'un travail de synthèse achevé sur la question, pour l'excellente raison qu'on en est seulement aux premières approches et que personne ne prétend jusqu'ici avoir trouvé la solution aux difficultés inhérentes au domaine complexe que nous abordons.

²⁰ Paris, PUF, t. I, 1958, p. 100.

²¹ Cf. *Cahiers de Philosophie*, 1966, n° 1, Interview de M. Balandier, p. 60.

Nous avons cru trouver, chez trois auteurs surtout, des remarques essentielles que nous allons essayer de résumer le plus nettement et le plus brièvement possible après les avoir d'abord exposées dans leur contexte propre.

A. *La position de M. Granai.*

Dans un article intitulé *Remarques sur la définition et la méthode de l'ethnologie*²², l'auteur indique d'abord que la diversité des définitions de l'ethnologie ne tient pas à la jeunesse de cette discipline mais à sa nature et aux conceptions différentes que les ethnologues s'en font. Il faudra essayer de trouver une *perspective originale commune* aux divers spécialistes des sciences humaines en vue d'une *intégration future* de celles-ci sans quoi l'ethnologie n'aura plus rien de *scientifique*, telle est sa deuxième affirmation.

Après avoir fait remarquer que, chez Durkheim, l'ethnologie coïncide, en fait, avec la sociologie, M. Granai rappelle la tentative de M. Lévi-Strauss qui veut, dit-il, que l'ethnologie soit « l'étude comparée des groupes humains selon leur dimension socio-culturelle ». Or, dans cette perspective, il semble que l'indépendance de l'ethnologie soit purement « accidentelle », « provisoire » : « simple conséquence de l'actuelle impossibilité pour la sociologie de remplir son rôle de corpus des sciences ». En effet, si la sociologie devait y arriver un jour, « l'indépendance de l'ethnologie n'aurait plus de raison d'être » (pp. 520-521).

Tout ceci entraîne M. Granai à penser que la seule destinée originale de l'ethnologie, pour se réaliser dans son *autonomie*, est de viser à se muer en anthropologie *au sens littéral du mot*, de la manière même dont un Broca et un Quatrefages l'avaient défendu, bien qu'en fonction de postulats qui seraient aujourd'hui inacceptables. D'ailleurs, quelle que soit la définition que l'ethnologue puisse donner de sa discipline, c'est bien là le vœu qui l'anime secrètement (p. 525).

Mais, si l'on doit accepter une telle position, il faut de toute nécessité chercher « à quelles conditions l'ethnologie peut prétendre à une visée anthropologique » (p. 525).

Avant d'aborder le problème, M. Granai tient à évoquer Mauss et les notions capitales, qui furent si fécondes et si influentes par la suite, de : *fait social total* et *vision anthropologique du social*. Par son interprétation intégrale, Mauss s'éloignait ainsi du *sociologisme* et révélait déjà « le souci d'abolir les frontières entre les divers domaines de l'étude de l'homme ». Mauss, de plus, comme l'a fort bien souligné M. Lévi-Strauss, dans son introduction à *Sociologie et Anthropologie*, montrait la liaison du social et du biologique, comme il avait insisté sur le rapport entre groupe et individu ; lequel avait comme corrélatif le rapprochement entre sociologie et anthropologie (p. 525). Si bien que la démarche de Mauss « apparaît naturelle et inéluctable », puisqu'il s'interroge sur « la nature de la réalité offerte à l'ethnologue avant toute analyse interprétative » (p. 527).

²² Cf. *RPFE*, 1952, pp. 519-536.

Pour aborder de façon valable le problème de l'autonomie, de l'unité et de la spécificité de l'anthropologie, c'est sur ce dernier point qu'il est absolument nécessaire de s'arrêter avec M. Granai. C'est qu'en effet, on se trouve alors devant une espèce de dilemme.

D'une part, l'ethnologie est en présence non point d'un *donné pur, homogène*, mais bien d'une *synthèse spontanée d'éléments antérieure à toute interprétation scientifique*, c'est-à-dire, ici, à toute analyse scientifique faite à l'aide de concepts efficaces. Or, d'autre part, il est évident que la science n'a strictement aucune prise sur un tel donné synthétique, puisqu'il n'y a de science qu'au prix de l'analyse. Comme le dit M. Granai : à l'analyse, le donné phénoménologique synthétique initial se brise nécessairement selon deux aspects radicalement hétérogènes qui supposent des approches radicalement différentes : celle de l'homme en tant que devenir *biologique* et celle de l'homme en tant que devenir *culturel* (pp. 527-528). Dès lors aussi, on se trouve en face de deux réalités construites abstraitement l'une de l'autre par des disciplines scientifiques très diverses : d'un côté, la *race*, notion biologique, et, de l'autre, la *culture*, notion psychosociologique, notions qu'il est impossible de faire « coïncider » (p. 530).

En bref, l'anthropologie totale et intégrative que l'on veut construire va donc se trouver face à une multiplicité de concepts, obtenus par l'analyse des diverses disciplines particulières, en fonction de leur but, de leur objet et de leur méthode propres. Comment, dès lors, *accorder* entre elles des notions qui jouent chaque fois sur un plan et dans les perspectives d'un système *déterminé de savoir* ? Est-il possible d'obtenir une synthèse entre des éléments si divers, sans tomber dans l'éclectisme, la confusion, l'inefficacité, enfin, par la perte d'*opérationnalité* des concepts eux-mêmes ?

Nous y avons déjà insisté plusieurs fois et M. Granai s'en rend parfaitement compte. La chose ne l'empêche pas cependant de croire possible et réalisable « l'intention anthropologique » qui implique que l'*histoire naturelle et l'histoire tout court puissent coïncider*. Pour reprendre ses propres termes : « l'histoire naturelle de l'espèce coïncide avec l'histoire des hommes » (p. 534). À ses yeux, l'*intégration* tant souhaitée semble donc pouvoir se réaliser, et c'est pourquoi aussi il peut écrire : « L'intention anthropologique que manifeste l'ethnologie lui confère une destinée originale dans l'ensemble des sciences de l'homme » (p. 535).

Cependant, l'essentiel n'est pas pour nous d'enregistrer ici une conviction de plus, mais bien de voir qu'un auteur qui l'exprime si résolument a parfaitement décelé où se situait le vrai problème : la spécificité des concepts propres à chaque science particulière. Mais ce n'est pas tout, car il apporte, de plus, une précision méthodologique capitale qu'il expose pour terminer. En voici l'essentiel :

« Demeurer fidèle à l'ambivalence du *donné* signifie pour l'ethnologue non pas se refuser à une *analyse inéluctable*, mais donner à chaque aspect analysé une interprétation *intégrale*, c'est-à-dire la considérer comme l'expression d'un *fait humain total*. En d'autres termes, on ne saurait légitimement parler de *faits ethnologiques*, comme on admet des faits biologiques ou des faits sociaux. Disons plus précisément qu'aucun fait humain ne

possède, de soi, une signification ethnologique, mais, inversement, que tout fait humain est susceptible de recevoir une signification qui recompose l'unité première du donné » (p. 535).

Dans de telles perspectives, où l'on a distingué le *donné initial*, synthétique, pré-scientifique, du *construit des faits multiples* obtenus par les analyses des différentes sciences particulières, on réserve donc à l'ethnologie à *visée anthropologique totale* l'élaboration de l'*interprétation totalisante des faits*. Interprétation qui recompose donc, à sa manière, et *scientifiquement* l'unité première du donné. Or, c'est cette recombinaison qui, pour M. Granai, donne à l'ethnologie en question sa *spécificité* et, partant, son *autonomie* de science intégrative et totalisante.

L'important dans une pareille position, c'est qu'il y est répondu, *en principe*, à l'objection de la confusion qui naîtrait d'une synthèse intégrative précipitée, se croyant capable d'éviter l'analyse ou n'en respectant pas les différents niveaux. Si donc, une anthropologie totale est *possible*, elle ne peut s'effectuer que comme travail *second*, respectueux de l'acquis ainsi que de la *pluralité* des plans particuliers qu'elle entend assumer. Dans ce cas, il semblerait donc, en principe du moins, que l'on puisse éviter les dangers de confusion et d'inefficacité par manque d'*opérationnalité* des concepts employés. Le tout est évidemment d'organiser le travail intégratif et synthétique qui *recompose le donné initial* (pour reprendre l'expression de M. Granai) de manière à respecter, *à la fois*, un niveau scientifique authentique et la fidélité au donné initial que l'on tente de recomposer. Mais peut-être faut-il dire ici que la marche se prouve par son exercice même et que c'est à leurs fruits qu'il faudrait sans doute juger la validité des principes ou postulats épistémologiques de M. Granai.

Quoi qu'il en soit, nous allons retrouver la même idée du *caractère second de l'intégration* et donc, du *respect nécessaire des acquis de l'analyse et de ses niveaux* chez les deux auteurs dont il nous faut, à présent, résumer les positions.

B. *Réflexions de M. E. Lévy dans « Analyse structurale et méthodologie économique »*²³.

Les réflexions de M. Lévy sont commandées par l'idée de *totalité*. En voici les principaux éléments — du moins ceux qui regroupent le propos qui est ici le nôtre :

1. Des philosophes proposent une notion de *totalité ouverte*, à partir de laquelle peut se comprendre, à leurs yeux, tant la nature véritable d'une collaboration entre sciences sociales et philosophie que les rapports des diverses sciences sociales entre elles. Le premier problème est de savoir si les « social scientists », comme dit M. Lévy, ont adopté ce point de vue (p. 34).

2. À une telle interrogation, on peut certes répondre « que la notion de *totalité* a fait une apparition retentissante dans la plupart des sciences sociales dans les dernières décennies ». Et M. Lévy cite à la fois les noms de Mauss (en tout pre-

²³ Paris, Ed. Genin, 1960.

mier lieu, est évidemment évoqué : « Le phénomène social total », de M. Jean Marchal (qui s'efforce de retrouver, à partir du sujet économique, *l'homme dans sa totalité*) de M. G. Friedmann (pour qui l'histoire est une *totalité*), enfin de M. Ph. Ariès (historien pour lequel il n'existe rien qu'une *totalité humaine*) (pp. 34-35). Il ajoute d'ailleurs que ce ne sont là évidemment que quelques exemples entre bien d'autres.

3. Devant un tel état de faits il faut d'abord constater « le caractère un peu vague, imprécis, de la grande majorité de ces déclarations sur l'homme total ». On comprend, dès lors, que M. H. Lefèbvre, cité par M. Lévy lui-même, puisse poser des questions « que l'on doit méditer » : « les facteurs dont on conçoit l'action réciproque dans une *totalité* nous sont-ils donnés ? Ou résultent-ils d'une analyse ou d'une construction ? Quel est leur rapport avec la *totalité* ? Sont-ils eux-mêmes des « phénomènes totaux » ou au contraire, des éléments simples irréductibles ? » (p. 35).

4. La seconde remarque de M. Lévy qui nous intéresse ici a trait au fait que la notion de « *totalité de l'homme et de l'histoire* » amène logiquement au problème d'une « *science totale* ». En effet, puisque, à travers une incontestable diversité d'aspects, on peut viser une « *totalité humaine* », il faut aussi penser qu'en droit, sinon en fait, la connaissance va pouvoir rendre compte, *à la fois*, de cette diversité et de cette unité. Or, si cela fut l'ambition de toujours des grands systèmes philosophiques, ce qui est nouveau, c'est le désir actuel d'élaborer cette « *explication totale* » sur un plan *véritablement scientifique* (p. 36).

5. Il n'est pas sans importance de noter ensuite que l'aspiration de la science à retrouver cette « *totalité de l'homme* » est particulièrement manifeste dans le marxisme, dont on peut dire qu'il est, *à la fois*, science et philosophie. On doit cependant ajouter, pense M. Lévy, que s'il y a réussite du marxisme sur le plan philosophique, il y a échec sur le plan scientifique, *en ce qui concerne une « théorie de l'homme total »*. Or, cela, « on ne saurait trop le répéter », car cette théorie élabore des rapports de causalité en privilégiant certains aspects de l'homme, certaines de ses activités. C'est dire qu'elle organise ses matériaux, sélectionne, hiérarchise et reconstruit. Il faut donc affirmer, selon la formule de M. R. Aron, citée par M. Lévy : Cette théorie « *reste une entre d'autres, valable scientifiquement, à condition de rester consciente de ses limites* » (pp. 36-37).

6. La place de choix du marxisme dans le concert de ceux qui veulent accéder à une science de l'Homme ne doit pas faire oublier les autres tentatives et, parmi elles, celle de M. F. Perroux avec son ouvrage : *Science de l'homme et Science économique*, paru en 1943 (p. 37). En dehors du marxisme se présentent donc des chercheurs qui ont défini les objectifs à atteindre et mesuré leurs difficultés de réalisation. L'enquête que nous avons faite l'a bien montré. Inutile d'y revenir. Tout le problème est maintenant de voir comment il est possible de parvenir au but. Et c'est ce que nous allons approfondir quelque peu avec M. Lévy.

7. Ce qui s'impose en tout premier lieu, c'est d'éviter un danger qui n'est nullement illusoire et qui consiste en la volonté d'une science *particulière* d'obtenir la suprématie dans l'explication de la « *totalité la plus générale* ». Il est évident que

celui qui ne pare pas à ce péril s'enferme dans la sphère d'une connaissance *particulière* et risque d'y *résorber* toutes les autres acquisitions. Caractéristique d'une telle situation regrettable : la prétention de Comte au bénéfice de la sociologie. On a assez parlé du « sociologisme » ou de « l'impérialisme sociologique » pour qu'il ne soit pas besoin d'insister. Comme le note M. Lévy, à la limite, cet « unitarisme exigeant » fait naître le « mythe du savoir positif » dont parlait Merleau-Ponty ; lequel relève d'une notion de « totalité *close*, refermée sur elle-même et *excluant toutes les autres totalités* » (p. 37).

8. Un second point sur lequel M. Lévy attire l'attention vient rejoindre un de ceux qu'avait mis en avant M. Granai : pour que la notion de totalité puisse être féconde, il ne faut pas la mettre en avant, au début de la recherche. Elle risque alors de décourager et de priver le chercheur d'une « prise nécessaire sur le réel, qui est multiplicité, enchevêtrement de causes et d'effets ». On ne peut, enfin, s'en faire une idée *statique*, qui aboutirait au stérilisant « tout est dans tout », mais bien une conception essentiellement *dynamique*. La totalité est mouvante, en devenir. Elle est « exigence à *atteindre* » et peut alors jouer son rôle de *stimulant*. Sinon, elle devient *paralysante* et source de *confusion*, comme l'avait déjà noté — on l'a vu plus haut — M. Granai (p. 35).

9. Pour étayer son point de vue, M. Lévy fait appel au témoignage de MM. G. Granger et F. Perroux. Nous reviendrons *ex professo* plus loin sur les positions du premier, auquel nous consacrerons, vu son importance, quelques paragraphes spéciaux. Quant à M. Perroux, nous retiendrons seulement ce qui suit : une science totale de l'homme va à contre courant des sciences particulières qui atteignent l'homme d'un point de vue *limité* (p. 37). En fait, elle n'existe pas encore et la notion de totalité peut devenir paralysante si l'on se hâte d'y recourir trop vite. C'est pourquoi M. Perroux affirme qu'il faut s'en tenir, au moins provisoirement, à la *distinction des sciences de l'homme*. (p. 38).

10. Fort bien. Mais tout n'est pas dit, et M. Lévy pose alors une question : « Cette distinction est-elle seulement provisoire ? ». « Peut-on en espérer la suppression par une *opération de synthèse* ? ». Certes, les difficultés et les dangers sont là, mais l'avenir est-il pour autant à ce point bouché qu'on ne puisse aborder le « problème du *rapprochement progressif* des sciences particulières, de leur fusion à venir, d'une science humaine *future* ? ». Quelle que soit la réponse finale, il importe de donner quelques principes de méthode qui doivent présider à une préparation et à une élaboration d'un rapprochement éventuel des sciences de l'homme (p. 38). Les voici.

11. Il faut, en premier lieu, envisager deux étapes du processus : « l'élaboration de théories générales par chacune de ces disciplines », d'abord ; ensuite, « l'intégration de ces théories générales pour une explication de la totalité humaine ». Dans les deux cas, il est question de « synthèse ». D'où la nécessité de remarques indispensables sur l'idée de synthèse dans les perspectives du problème ici posé. (p. 38).

12. Il importe de souligner d'abord que « toute synthèse est *provisoire*, un palier vers une nouvelle analyse, et on n'en finit pas avec l'analyse » ! Une deuxième-

me remarque conduit ensuite au problème important de « la nature de l'opération synthétique ». Or, il faut dire que, non seulement cette dernière est provisoire, elle aussi, mais qu'elle est encore *partielle*. Tout dépend des cas devant lesquels on se trouve placé : tel « exige une synthèse entre psychologie sociale, anthropologie culturelle et science économique, tel autre une synthèse entre économie, droit, science de l'hygiène ». Ces synthèses seront plus ou moins heureuses *selon l'état d'avancement des connaissances* ; cependant, elles sont possibles. Et il faut commencer par ces synthèses d'abord *spécifiques et modestes* avant de se lancer dans la « synthèse générale qui fournirait les réponses à toutes les questions que nous posons aujourd'hui séparément à chacune des sciences qui ont l'homme pour objet » (pp. 38-39).

13. Les synthèses à l'intérieur d'une science *particulière* doivent évidemment précéder tout autre effort plus général de synthèse. Il importe donc de poser quelques principes touchant la synthèse au niveau d'une science spéciale, ayant son objet et ses méthodes propres. Or, ici, s'impose à nouveau un certain *pluralisme*, car il existe une multitude de modèles théoriques. Et l'on se heurte à de sérieuses difficultés si l'on se met à la recherche d'un « modèle synthétique qui contiendrait les enseignements de tous les modèles partiels employés au sein d'un champ donné de recherche ».

14. La difficulté essentielle réside ici dans ce qui suit : quand « on cherche à élaborer un modèle *synthétique* d'explication d'un phénomène (obstacle qui se multiplie pour une théorie totale qui tenterait d'intégrer les phénomènes de nature différente), on ne peut s'élever à un degré de généralisation suffisante *que* dans la mesure où l'on accepte de se priver d'un certain « réalisme ». Or, précisément, l'exigence d'une théorie totale du sujet économique (par exemple), ou, plus encore, de l'homme, est le plus souvent formulée dans le sens d'une approche plus réaliste. Explicitement ou implicitement, la campagne en faveur du « totalisme » méthodologique n'en est pas moins intimement liée à une offensive du réalisme scientifique. On croit en effet pouvoir élaborer une explication plus réaliste d'un phénomène humain en tenant compte de toutes les dimensions de l'homme. Or, il semble que jusqu'ici, on ait obtenu fort peu de résultats dans ce genre de recherches ; et comment en serait-il autrement d'une approche combinant deux exigences contradictoires ? » (p. 40).

15. En bref, les difficultés relatives à l'élaboration des « théories générales » sont donc les suivantes :

a) la coordination dans un même modèle de tous les principes théoriques d'explication d'un phénomène se révèle peu aisée et aboutit facilement à un appareil théorique extrêmement lourd et impraticable (p. 41) ;

b) pour obtenir une maniabilité plus grande, le degré de généralité nécessaire obtenu par le choix d'un nombre assez limité de données, trouve sa contrepartie dans un degré moindre de réalisme des hypothèses et des résultats obtenus (p. 41) ;

c) l'introduction « après coup » de considérations réalistes donne à l'explication un caractère hétérogène et ne modifie pas toujours les résultats de façon significative (p. 41).

16. La conclusion des précédentes propositions est la suivante : « Une des acquisitions de la méthodologie générale des sciences sociales nous semble être la suivante : chacune de ces sciences a *nécessairement* un caractère "partiel" d'explication. Chacune reconstruit un aspect du phénomène social total, en fait donc une totalité "partielle" et n'épuise jamais la réalité. Son pouvoir explicatif est lié à cette décomposition et à cette reconstruction limitée ». Et c'est pourquoi, ajoute M. Lévy, nous dirons avec M. R. Barre : « plus qu'à l'existence d'une science de l'homme, nous croyons à l'existence de sciences *particulières* dont les analyses convergentes peuvent conduire à une *interprétation* plus exacte de la réalité humaine » (p. 41).

17. Dans de telles perspectives, on peut se poser, pour finir, une question que nous laisserons ici sans réponse car nous sortirions par trop de notre propos : quel crédit peut-on accorder aux diverses « reconstructions du phénomène humain réel dans sa totalité » ? Ne peut-on pas craindre en effet que, selon la formule consacrée, la reconstruction *partielle* du fait observable ne soit aussi une reconstruction *partiale* ? (p. 41).

Quelle que soit la réponse donnée à cette ultime question de M. Lévy, il nous semble que ses remarques rencontrent en plusieurs points importants celles de M. Granai : la synthèse et les synthèses seront toujours partielles et de type dynamique. Elles ne viennent qu'après un temps obligatoire d'analyse spécifique et n'ont de valeur qu'à la condition d'en respecter les niveaux spécifiques. Dans la reconstruction « synthétisante » et « totalisatrice » il existe toujours une part d'*interprétation*, et le retour au donné *initial*, lui aussi de type *synthétique*, ne se situe aucunement au même plan que la reconstruction, puisque, pour reprendre les termes de M. Granai, l'un est du *donné* et l'autre du « construit », et du construit obtenu en fonction d'une *analyse* du donné initial synthétique. D'où, d'ailleurs, la part inéluctable du sujet *interpréteur* et *reconstructeur*, soulignée par M. Lévy, et l'ultime question qu'il a posée quant au crédit à conférer à de telles *reconstructions interprétatives*.

La différence, toutefois, entre les positions de M. Granai et de M. Lévy, c'est que le premier croit que son anthropologie générale et totalisatrice est une science autonome, alors que le second parle plutôt d'une multiplicité de disciplines *différentes* qui *convergent*. L'essentiel, toutefois, tient dans la volonté, chez l'un et chez l'autre, de maintenir à tout prix la *spécificité* et l'*autonomie* des sciences particulières, seul moyen de leur permettre aussi de garder leur efficacité et la valeur de leurs concepts opératoires propres. C'est précisément sur ce point que M. Lévy citait explicitement M. G. Granger dont il nous faut à présent envisager la pensée.

C. *Le problème à la lumière de l'épistémologie des sciences de l'homme de M. G. Granger.*

Philosophe des sciences, et tout particulièrement des sciences de l'homme, M. Granger travaille depuis de nombreuses années de la manière la plus rigoureuse

et la plus constructrice. Il est certainement, en France, l'un des meilleurs connaisseurs des problèmes impliqués par la question relative au projet et au vœu d'une science de l'homme qui soit la science de l'homme. Sa compétence donne à son avis un poids particulier.

Il est loisible de prendre comme point de départ des réflexions de M. Granger les remarques sur lesquelles se fondait M. Lévy pour signaler le danger d'une synthèse hâtive qui ne respecterait pas la spécificité des concepts propres à une science déterminée. Cet aspect des choses est en effet signalé de manière on ne peut plus pertinente dans une étude consacrée par M. Granger à l'évolution de la recherche économique s'efforçant d'acquiescer la « scientificité » qui lui est propre.

Un progrès décisif, affirme-t-il, se réalise dans une discipline par un travail lent, ingrat, modeste, visant à constituer peu à peu de véritables définitions *opérationnelles* qui devront permettre de savoir exactement de quoi on parle et de vérifier les assertions. Certes, de plus en plus, apparaît la nécessité pour l'économie d'opérer des convergences efficaces avec la psychologie et la sociologie. Mais il s'agit de ne pas presser le processus de manière indue, car « ce n'est pas en proclamant l'unité du phénomène humain que l'on fait avancer la connaissance de l'homme. C'est cette unité même... qui peut être l'abstraction la plus dangereuse ». En effet, « connaître c'est d'abord *distinguer* et accepter de se placer résolument en dehors de tout absolu ». Cette unité de l'homme tant visée ne peut donc être la solution universelle d'une pensée paresseuse, mais le *problème* qu'il faudrait résoudre. C'est bien pourquoi, d'ailleurs, le psychologue, le sociologue, l'économiste doivent — et ne peuvent — la rencontrer qu'au bout de leur recherche, non au début. S'ils la rencontrent au terme, ce sera d'ailleurs sous la forme d'une *signification* qui s'exprimera progressivement par une articulation de leurs méthodes et une superposition des objets visés par elles.

Cependant, craignant l'équivoque toujours possible ici, M. Granger précise qu'il ne s'agit aucunement, pour chacun des spécialistes, d'abandonner son domaine et de s'improviser une compétence nouvelle. En effet, c'est plutôt en approfondissant les questions de sa propre discipline, en perfectionnant le portrait de l'homme selon la perspective choisie par lui, que chacun devrait rencontrer les problèmes communs. À quoi M. Granger ajoute encore — *chose capitale* — que la rencontre des disciplines aura à se réaliser le plus *spécifiquement* à l'occasion de *tentatives d'applications synthétiques des connaissances et des méthodes du psychologue, du sociologue, de l'économiste à la solution d'un problème pratique concret*. C'est qu'en effet, il faut avoir présente à l'esprit dans la question qui nous occupe, la « fécondité des démarches d'une science appliquée », puisque « c'est quand elle se reconnaît explicitement comme appliquée que la science fait apparaître à la fois l'unité de son objet et la nature véritable de sa démarche »²⁴.

Le lecteur aura pu noter au passage les points où les affirmations de M. Granger recoupent celles de MM. Lévy et Granai. Je ne retiendrai pour l'instant que celles où est mise en lumière l'urgence, préalable à tout effort de synthèse, de l'ana-

²⁴ Cf. *L'ancienne et la nouvelle économie*, in *Esprit*, 1956, octobre, pp. 522-524.

lyse et de la constitution de concepts propres, *spécifiques* aux sciences particulières, en vue d'éviter la confusion, l'inefficacité et l'impossibilité consécutive de vérification. L'analyse est l'intermédiaire obligé entre l'*immédiat synthétique du donné*, comme disait M. Granai, et la *synthèse interprétative des construits*. En d'autres termes, et qui sont ceux de M. Granger, il faut dire : toute science humaine doit d'abord parvenir à « des catégories qui assurent, de façon même provisoirement satisfaisante, l'*objectivation du vécu humain* », or, — il ne faut pas l'oublier — ni la psychologie, ni les sciences sociales n'ont réalisé un tel programme et l'on peut dire qu'elles sont encore des « sciences mal constituées », des « sciences naissantes » ! Ce n'est pas qu'il faille être injuste et nier ici ce qui a déjà été fait, et qui témoigne avec vigueur d'une maîtrise progressive de cet obstacle redoutable qu'est l'*objectivation du vécu humain*. Mais, quoi qu'il en soit, une telle objectivation ne pourra que précéder l'éventuel passage inversé de la ressaisie active du vécu. Sur l'*objectivation du vécu humain* par le dégagement de ses structures propres, est à lire avec soin tout le chapitre : « L'image de l'action dans la construction de l'objet scientifique » dans l'*Essai d'une philosophie du style*²⁵. Nous aurons à y revenir.

Il est impossible de continuer l'exposé de la pensée si riche et si nuancée de M. Granger sans préciser d'abord avec lui le sens et la portée de deux distinctions capitales dont les termes respectifs sont les suivants : une première distinction oppose l'*immédiateté* des événements *vécus* ainsi que les *faits* appelés *proto-scientifiques* à l'*objectivité* propre aux *structures construites* peu à peu par le travail laborieux de la pensée scientifique. La seconde distinction est celle qui s'institue entre le *sens* et la *signification*, tels que les prend ici M. Granger. Commençons par l'exposé de la première :

1. Les *événements* auxquels l'homme a part, se trouvent, dans chaque société, moulés *spontanément sur le langage*²⁶.

2. Le passage des événements *vécus* aux *faits proto-scientifiques* s'effectue, lui aussi, par l'intermédiaire du langage spontané.

3. De tels *faits originaux* sont donc soumis aux déterminations extrinsèques d'une culture concrètement vécue et d'une pratique dont l'*objectivité* n'est aucunement intentionnelle. Et c'est bien pourquoi ces faits auxquels se heurte comme à son *donné* une science *naissante* sont appelés *proto-scientifiques*.

4. L'*objet* proprement scientifique, au contraire, est le fruit d'une conquête de la pensée scientifique, laborieuse, qui doit s'instruire peu à peu des conditions des *phénomènes*. De la sorte, elle passe aux *concepts* scientifiques où les conditions initiales de présentation des faits *proto-scientifiques* sont dissociées par une *analyse scientifique* qui engendre un nouveau découpage des *faits*.

5. De la sorte, l'*objectivité* d'une notion n'est plus fondée sur l'*immédiateté de l'événement vécu*, mais sur un processus de plus en plus conscient et de plus en plus fin, où le langage et la pratique sont contrôlés et dominés.

²⁵ Paris, A. Colin, 1968, pp. 219-252. Notre citation est prise p. 219.

²⁶ Cf. *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 2^e éd. 1967, p. 62. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

6. On voit dès lors à quel point il est impossible que l'objet proprement scientifique et les structures qu'il implique soient donnés immédiatement et dans l'immuabilité. Il y a toujours nécessairement un progrès qui doit permettre de passer d'un premier découpage des faits (avec les interprétations qui lui sont liées) aux concepts scientifiques de plus en plus fins et adéquats, où les structures sont mises au jour d'une pensée rationnelle toujours en évolution (pp. 62-63).

7. Dans le cas des sciences de l'homme, le passage de l'état proto-scientifique à l'état scientifique du concept présente des difficultés toutes particulières, car, alors, tout ce qu'il y a d'orientations diffuses dans le langage spontané opère avec force. Si bien qu'on peut être profondément tenté de réduire l'observation du fait humain à une analyse du langage concret, sous prétexte que ce langage est le dépositaire de toute réalité humaine. Or, il faut dire avec force que, autre chose est de vouloir *philosopher* sur la condition de l'homme saisie à travers les traits du langage, autre chose est de *construire un objet* d'observation contrôlée et d'expérience scientifique.

8. En d'autres termes, la difficulté, dans le cas des sciences de l'homme, vient donc de ce que le fait humain *proto-scientifique* se présente déjà comme pourvu d'une structure, comme un *pseudo-objet* de science ; les phénomènes ont déjà un *sens* immédiat véhiculé par le langage et qui constitue, *pour des consciences d'hommes*, l'essence même du fait humain donné. Dans de telles conditions, une explicitation des significations de l'essence de ce fait humain, généralement retouchées d'ailleurs pour leur conférer une cohérence qui leur manque, arrive à procurer l'*illusion* d'une connaissance scientifique. Une telle organisation s'offre fallacieusement comme un *objet* de science (p. 64).

9. Les structures proprement scientifiques, impliquées dans l'objet spécifiquement scientifique, doué lui-même d'objectivité scientifique, doivent être conçues comme ne relevant donc pas de la *conscience immédiate du vécu*. Et c'est pourquoi la distinction développée ici d'après M. Granger peut s'énoncer comme la distinction entre « significations vécues » et « objet scientifique » (p. 65).

10. Il semble que nous puissions à présent aborder l'exposé de la distinction entre *sens* et *signification*. Nous le ferons grâce à un texte pris à *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Il pose en effet un problème dont les éléments et la portée exacte exigeront de bien comprendre ce que veulent dire pour M. Granger : *sens* et *signification*. Voici le texte :

« La difficulté radicale des sciences de l'homme vient justement de cette nécessité où se trouve pris le savant de viser des faits pourvus de *sens*, mais d'y parvenir à travers une élaboration de données qui sont déjà des *significations* au niveau de la *saisie immédiate*. La double tentation qui le guette est alors de s'en tenir simplement aux événements *vécus*, ou bien, dans un effort mal adapté pour atteindre à la positivité des sciences naturelles, de liquider toute *signification* pour réduire le fait humain sur le modèle des phénomènes physiques. Le problème constitutif des sciences de l'homme peut être dès lors décrit comme transmutation des *significations* vécues en un univers de *significations objectives* » (p. 66).

À quoi M. Granger ajoute dans la suite : la pensée proto-scientifique saisit le fait humain dans son apparence immédiate comme généralisation de l'événement

vécu, si bien que la connaissance qui en résulte oscille entre deux pôles : celui de la technique artisanale épousant directement le phénomène sans l'élever au *concept* qui l'objective et en dévoile les ressorts ; celui d'une sagesse issue de la méditation de *significations* au niveau de la pensée immédiate ; laquelle sagesse tend à s'épanouir en utopie (p. 67).

En d'autres termes, la recherche scientifique authentique aura à se garder de l'un et l'autre de ces pôles, pour suivre son chemin, qui n'est ni celui de cette « technique artisanale », ni celui de la philosophie. Elle devra donc réussir son travail d'*objectivation* scientifique s'épanouissant dans le *concept*, sans, pour autant, réduire les sciences de l'homme aux sciences de la nature en évacuant toute *signification*. Comme le disait plus haut M. Granger, il y a un problème crucial pour les sciences de l'homme : celui qui consiste à garder les *significations* sous un mode *objectif*, où, évidemment, elles se trouvent « transmuées ».

Cependant, pour mieux saisir la portée de la position de M. Granger, il est absolument nécessaire de voir ce qu'il entend par *signification* et *sens*, opposition pleinement explicitée dans son ouvrage : *Essai d'une philosophie du style*²⁷.

1. À noter tout d'abord que « l'opposition sens / signification est évidemment arbitraire quant aux termes choisis pour l'exprimer. Elle ne recouvre en aucune manière l'opposition *Sinn/Bedeutung* de Frege, parce qu'elle s'effectue sur un autre plan » (p. 103, n. 29).

2. La notion de *signification* concerne directement une expérience visée comme *totale*, sans l'intermédiaire analytique d'un référentiel permettant de découper des *unités délimitées*. Cette dernière opération, en effet, s'effectue au prix d'un abandon partiel du contenu vécu ; alors que la *signification* concerne la situation dans sa *globalité* (pp. 104-105).

3. À quelque niveau que l'on se place, donc, la *signification* ne pourra être décrite comme *objet structural*, sous peine de perdre son caractère essentiel, puisque l'objet structural est engendré précisément par l'*analyse* qui découpe des *unités délimitées* (p. 104).

4. Comme on l'a vu dans les textes cités plus haut, les deux niveaux de la *signification* sont respectivement celui du *vécu* et celui du mode *objectivé* sous lequel la science doit *conserver* les significations, *bien que transmuées*. Dans le premier cas, en effet, comme dit M. Granger dans *Pensée formelle*, on se trouve au niveau de l'objet perçu, et le fait humain y est alors toujours saisi comme « signification immédiate, ou tout au moins promesse de signification » (p. 131). Mais l'explication et l'interprétation de ces significations ne relèvent pas de la science. Elles constituent, d'une part, la pratique de la vie, d'autre part, la tâche du philosophe (p. 131. — On y reviendra plus loin). Dans le processus de la science, par contre, il faut que s'opère une *réduction* des significations, qui les conserve, mais *neutralisées, objectivées*. Dans ce cas, le fait humain devient *objet de science* (p. 131). Rappelons enfin que ce sont précisément les significations immédiates qui constituent le mode naturel de présentation des phénomènes qui, dans le domaine de l'homme, risquent toujours de masquer les *structures positives*, seules déterminantes

²⁷ *Essai* . . . , *op. cit. supra*. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

tions possibles d'un *objet de science* (pp. 178-179). Il faut, en effet, que la science, selon l'énergique formule de M. Granger, « tourne le dos à la saisie directe des significations immédiates » (p. 143).

5. La signification peut être immédiate — et nous venons d'en voir la portée. Elle peut également se réaliser d'une manière toute autre, et c'est d'elle, à présent, qu'il sera question, en nous référant à l'*Essai d'une philosophie du style*. La signification, alors, ne se réfère pas au vécu immédiat, *en tant qu'il est antérieur à la construction des concepts scientifiques* dont on a vu qu'ils avaient à s'édifier en tournant le dos, en quelque sorte, à un tel vécu immédiat et global. Au contraire, elle se situe par rapport à l'expérience globale immédiate et originaire du vécu, *en tant précisément que quelque chose a échappé* à l'opération par laquelle s'est constituée une structure positive grâce à l'édification du concept scientifique. Pour reprendre l'expression de M. Granger, la signification naît alors « des allusions à ce résidu que la conscience laborieuse saisit dans l'œuvre structurée et introduit comme imperfections de la structure » (p. 112). En d'autres termes, il y a donc, alors, saisie de l'hiatus entre la richesse du vécu comme totalité, globalité, et les limitations inhérentes aux concepts scientifiques, toujours déterminés à un niveau *spécifiques*. Et c'est précisément ce « quelque chose » qui a échappé à son regard, du fait même de son travail d'*objectivation*, que le scientifique des sciences de l'homme ne peut se résigner à abandonner *complètement*. Ne pourrait-il pas tourner la difficulté et récupérer le *surplus de signification* par une opération d'*objectivation* de ce surplus lui-même ; condition sans laquelle il lui est impossible de devenir *objet* scientifique ? C'est bien ce que croit M. Granger, et c'est ce qu'il nous dit dans le texte suivant :

« Si donc la science des faits humains doit, comme il semble, intégrer d'une certaine manière les significations, ce ne peut être qu'à la faveur d'un processus d'*objectivation* : en ce sens, elles sont donc rebelles à l'assimilation *directe* à laquelle aspire inconsidérément une fausse conception de la science » (p. 250).

En d'autres termes, la science ne peut vouloir jouer le rôle de la philosophie, qui consiste précisément à *interpréter les significations*, alors que la science doit *construire des structures d'objet* (p. 11). Et c'est dans cette opposition même des fonctions qu'apparaît le mieux la différence entre *signification* et *sens* chez M. Granger. D'un côté, en philosophie, il y a donc une *herméneutique* ou interprétation des *significations* de l'expérience, alors qu'en science, il y a dégagement de *sens* des éléments *structuraux*. En d'autres termes encore : à la philosophie revient donc, de droit, une « réflexion interprétative et valorisante du vécu, par opposition à la construction de *modèles structuraux* qui, en science, objectivent l'expérience » (p. 135).

Un exemple de cette herméneutique philosophique, nous dit M. Granger, est précisément « l'ouvrage magistral » de Paul Ricœur sur l'*Interprétation* (1965). Mais il est clair, précise-t-il, qu'il ne faudra pas confondre « cette tentative pour interpréter l'expérience comme *totalité signifiante*, avec les essais fragmentaires des sciences pour *construire l'objectivité* humaine comme « systèmes signifiants *objectivés* » (p. 135). De cet effort de reconstruction scientifique, M. Granger donne

comme exemple le travail de M. Lévi-Strauss dans ses ouvrages d'ethnologie du type des *Mythologiques*. Car il n'y vise pas une interprétation des *significations* des mythes — laquelle relèverait d'une *herméneutique philosophique* — mais bien une *science* des mythes. En effet, « la méthode structurale sémiologique établit le mythe, ou, plus exactement, le code qui le constitue en *système signifiant*, comme « objet doté d'une réalité propre *indépendante de tout sujet* » (selon les termes de M. Lévi-Strauss lui-même). Un tel code est *pensée-objet*, et l'analyse qui le révèle ne prétend nullement correspondre à l'expérience effective de ceux qui en vivent en tant que partie de leur culture.

Impossible de s'étendre plus longuement encore sur les distinctions entre *vécu immédiat* et *objet construit*, d'une part, *sens* et *signification* d'autre part, chez M. Granger. Le premier couple permet de distinguer efficacement le proto-scientifique du scientifique, comme le second situe fort bien le processus d'objectivation qui permet la création de l'objet scientifique en face de la fonction de réflexion interprétative de la philosophie à l'égard des significations globales du vécu. Comme dit M. Granger :

« Par opposition à la science qui construit des *modèles*, nous avons proposé de définir la philosophie comme *interprétation des significations*. Nous voulions désigner par là une discipline sans *objet*, dont le dessein n'est pas de fournir des schémas abstraits du phénomène, mais de replacer celui-ci, *en tant que vécu*, dans la perspective d'une *totalité*, visée comme réelle ou comme virtuelle, horizon présent, en tout cas, à l'expérience, par opposition à la *fragmentarité essentielle des modèles* par quoi la connaissance scientifique transforme le phénomène en *objets*. Philosopher, ce n'est donc pas constituer des *structures* » (p. 301).

4° *Conclusions de l'enquête sur le projet actuel d'une science totale de l'homme total, intégrative des diverses sciences de l'homme.*

Il semble bien qu'il soit possible d'indiquer, en conclusion, quelques-uns des points saillants de notre enquête. Les voici :

1. Volonté d'intégration des diverses sciences dans une science unique, tel est le but actuel d'un grand nombre de chercheurs travaillant dans un secteur déterminé des sciences de l'homme.

2. Respect absolument nécessaire de la spécificité de chaque science particulière, tel est le présupposé de toute intégration respectueuse de l'autonomie de chacune de celles-ci, la condition *sine qua non* pour éviter le « confusionnisme » et conserver aux concepts spécifiques l'efficacité qui vient de leur opérationnalité.

3. Nécessité de l'inter-disciplinarité, ou de la pluri-disciplinarité, comme préfèrent dire d'aucuns (cf. Guy Palmade, *L'unité des sciences humaines*, Paris, Dunod 1961). Tel est le moyen efficace et pratique qui permettra de prouver l'unité des sciences de l'homme *en la faisant*. Chose qui se réalisera concrètement, comme le soulignait M. Granger, à l'occasion de tentatives concrètes d'applications synthétiques de connaissances et de méthodes diverses de plusieurs sciences à la solution d'un problème *pratique concret*.

4. Nécessité parallèle et concomitante de la réflexion de type méthodologique et épistémologique médiatisant la pratique effective de l'inter-disciplinarité.

5. Nécessité d'avoir effectué *d'abord* un certain travail de synthèse au niveau des sciences particulières et avec les moyens du bord, avant de tenter des synthèses plus générales qui, sans cette précaution préliminaire, risquent toujours d'être hâtives et « confusionnistes ».

6. Parmi les auteurs abordant le problème d'une science unique et intégratrice, certains sont plus que d'autres optimistes sur la possibilité de sa réalisation. Il en est qui la mettent en doute ou même la nient catégoriquement, et de façon qui semble parfois définitive. Tous en soulignent les énormes difficultés et les dangers.

7. La pluralité des moyens de réalisation du projet de science unique se complique d'une pluralité touchant les pôles d'attraction en fonction desquels devrait se faire la rencontre. D'aucuns insistent sur le rôle de l'instrument mathématique comme langage unifiant ; d'autres sur la linguistique ; d'autres sur la philosophie ou la phénoménologie. Le danger d'impérialisme sociologique ou anthropologique (ethnologisme) est également à évoquer. Le rôle de l'histoire comme discipline centralisante et totalisante s'est également révélé, dans la synthèse de M. Morazé, par exemple.

8. La nature même de la science totale de l'homme total fait problème, car certains en parlent comme d'une discipline autonome, spécifique ; d'autres comme d'un simple *lieu de rencontre* de sciences *autonomes*. Mais alors, comment un simple lieu de rencontre garde-t-il encore, à *bon droit*, son nom de science, au sens fort du mot ?

9. Deux choses semblent en tout cas s'imposer à tous les chercheurs. La première est fort bien exprimée par M. G. Balandier en ces termes :

« Ce milieu du XX^e siècle est, pour les sciences sociales et humaines, le temps des " mises en questions ". Toutes cherchent, avec plus ou moins d'impatience, à multiplier les ouvertures vers les disciplines voisines. Chacune d'entre elles a pris, en s'affrontant surtout aux problèmes contemporains, une *meilleure conscience de ses limites* et de ses faiblesses ; elle tente d'y remédier en envisageant la collaboration avec les sciences les plus proches ; elle renonce, de bon ou de mauvais gré, à ses ambitions premières ou à son ancien impérialisme »²⁸.

La seconde chose que nous indiquerons enfin, en terminant ces conclusions, c'est que les problèmes posés par la volonté de transcender, d'une manière ou d'une autre, le « compartimentage » des différentes sciences de l'homme s'effectuent à l'heure où c'est tout le système d'enseignement et le *Système* de notre *civilisation de consommation* lui-même qui sont remis en cause de la manière que l'on sait et que plus personne ne peut ignorer aujourd'hui.

(à suivre)

²⁸ Cf. *Traité de Sociologie* (sous la direction de M. Gurvitch), Paris, PUF, t. I, 1958, p. 99.