



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

Jean-Dominique Robert

Volume 26, Number 2, 1970

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020167ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020167ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Robert, J.-D. (1970). Conditions de possibilité d'une anthropologie totalisatrice et intégrative des diverses sciences de l'homme (II). *Laval théologique et philosophique*, 26(2), 147–166. <https://doi.org/10.7202/1020167ar>

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

Jean-Dominique ROBERT, O.P.

## II. RÉFLEXIONS SUR QUELQUES CAS CONCRETS DE COLLABORATION ENTRE SCIENCES PARTICULIÈRES.

L'un des premiers principes méthodologiques sur lesquels la plupart des témoins de notre enquête ont insisté, c'est celui qui proclame la nécessité de synthèses à l'intérieur d'une même science et celle de l'effort d'inter-disciplinarité, avant qu'il soit possible et opportun de tenter le projet audacieux du rassemblement des sciences, en une science totalisatrice. Il nous a paru utile de concrétiser certaines difficultés que rencontrent les chercheurs dans leur effort de collaboration, en évoquant avec plusieurs d'entre eux des problèmes qui leur sont familiers et qui se situent à l'intersection de la recherche de quelques-unes des grandes disciplines de l'homme.

Nous avons choisi, car il faut bien se limiter, les cas suivants : Ethnologie-Sociologie ; Ethnologie-Linguistique ; Ethnologie-Psychologie ; Ethnologie-Psychanalyse. Ethnologie est pris ici dans son sens large d'Anthropologie.

### 1° *Ethnologie – Sociologie.*

Dans le contexte actuel de la mise en question des sciences de l'homme et de la volonté d'intégration des sciences diverses à *une* seule science, il est malaisé, dit M. Balandier, de définir les rapports entre sociologie et ethnologie. Une chose semble assurée : la fin de la domination impérialiste de la sociologie, en France, et de l'anthropologie aux États-Unis. « Les deux disciplines ont pris conscience de leurs limites et, dans une certaine mesure, elles commencent à se corriger mutuellement de leurs insuffisances, de leurs excès et de leurs ambitions sans lende-

\* Voir la première partie de cette étude dans *Laval théologique et philosophique*, vol. XXVI, no 1, février 1970, pp. 29-56.

main : elles s'imposent l'une à l'autre un regard plus critique vis-à-vis de leur dogmatisme respectif. Elles sont soumises à la même épreuve : aider à résoudre les problèmes qu'impose ce monde anxieux »<sup>29</sup>.

Une correction de la visée de l'anthropologie par celle de la sociologie peut apporter aux recherches la complémentarité qui risquerait sans cela de faire défaut à l'anthropologue. Pressé d'arriver à des synthèses, il postule une certaine homogénéité des types sociaux et culturels, passés et contemporains, dont on n'est pas encore *scientifiquement assuré*. De plus, bien que parti, avec l'ethnographie, de la diversité des réalisations humaines, l'anthropologue découvre des propriétés si générales et si abstraites qu'elles ont une insuffisante valeur explicative. Il finit alors par ne plus tenir compte de l'incidence des *situations*, des conditions *concrètes et historiques* sur les systèmes sociaux et culturels. On le voit bien dans le cas de l'anthropologie structurale. L'anthropologie ne finit-elle pas alors par éluder un problème : celui de l'explication des *différences* que révèle l'inventaire des « systèmes » poursuivi à travers l'espace et le temps ? C'est bien pourquoi le contact de l'anthropologue avec le sociologue et l'historien s'impose absolument<sup>30</sup>. Par contre, le sociologue, à fréquenter l'ethnologue, se guérira lui, de son *ethnocentrisme* !

Mais de tels vœux de collaboration ne pourront s'effectuer vraiment que dans la mesure où les rapports entre sociologie et ethnologie auront été éclaircis de manière à laisser jouer à plein et à leur niveau les méthodes respectives de ces deux sciences *en voie* de fusion progressive. M. Poirier nous semble avoir bien posé les problèmes dans son *Programme de l'Ethnologie*, collaboration méthodologique importante au volume de l'*Encyclopédie* de la Pléiade consacré à l'*Ethnologie générale*<sup>31</sup>. Il est utile de résumer ici quelques points de son exposé :

1. La situation de l'ethnologie parmi les sciences de l'homme est spéciale du fait même qu'elle est à la fois la plus *humaine* des sciences de l'homme et une science qui a le plus besoin du contact avec les sciences de la nature, comme géologie, géographie, agronomie et pédagogie (p. 527).

2. Actuellement, la position de l'ethnologie par rapport à la sociologie est encore en pleine ambiguïté : on cherche à mieux voir sur quelle base se fait leur distinction, au cas où elles sont deux sciences jumelles ou complémentaires ; à mieux définir leur unité, si elles ne sont que deux moments d'une même recherche qui doit aboutir un jour à une fusion. En bref, il existe ici un problème méthodologique (p. 528).

3. Deux questions se posent : *quelle est la définition de l'ethnologie ? Quels sont ses rapports avec les sciences sociales ?* (p. 528).

4. Fait paradoxal : la signification dernière de l'ethnologie est, *aujourd'hui*, de représenter la *science de l'unité humaine*, alors qu'elle est née de la diversité même des cultures (p. 529) !

<sup>29</sup> *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, t. I, pp. 99, 113.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 112.

<sup>31</sup> Paris, Gallimard, 1968, pp. 528-595. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

5. Bien des auteurs se sont accordés à voir dans la sociologie la science des sociétés « modernes », urbanisées, industrialisées, alors que l'ethnologie le serait des sociétés archaïques. Or, il y a là une distinction qui, si elle a valeur opératoire, doit être dépassée, comme fondatrice de différence entre ethnologie et sociologie.

6. Le fait essentiel — qui reste valable aujourd'hui — est que, dans le cas de l'ethnologie, on analyse des groupes démographiquement étroits ; tandis que la sociologie aborde d'énormes agrégats humains. Il s'agit donc là d'une différence du champ de recherche (p. 530).

7. Les premiers groupes obéissent à la tradition ; tandis que les autres sont dirigés par une raison logique (p. 531).

8. On dit parfois également que l'ethnologie appréhenderait le « fait social total », alors que la sociologie ne pourrait en cerner que des segments (p. 531).

9. En fait, la seule distinction valable est celle qui est due au champ de référence. C'est ce que M. Lévi-Strauss a bien mis en valeur en montrant que, dans le cas des groupes restreints, on est en face de rapports sociaux tout à fait différents de ceux des grands groupes sociaux. Dans le premier cas, en effet, les rapports sont essentiellement « inter-personnels », alors que dans le second, la réalité sociale des « émetteurs » et des « récepteurs » disparaît derrière les *codes* et les *relais* (p. 532). Ce qui permet d'ailleurs une telle dépersonnalisation des rapports entre hommes est évidemment l'écriture, qui demeure la grande révolution culturelle (p. 535).

10. Tout système social est en voie d'évolution constante, mais ce qui fera la différence entre les petits groupes sans écriture dont on vient de parler d'avec les grands groupes que constituent les sociétés modernes, c'est que, dans le premier cas, l'évolution est lente, inapparente et *surtout* inconsciente, tandis que dans le second, elle est rapide, visible, et *surtout* consciente, avec, alors, la possibilité de créer une prospective, c'est-à-dire que l'homme entend y prédéterminer et y contrôler son avenir (p. 541).

11. L'utilité de faire fusionner l'ethnologie et la sociologie (pp. 546ss.) se heurte à des difficultés multiples, mais l'une d'entre elles est sans doute que l'ethnologie, au sens classique que le terme a pris en France, intègre des disciplines qui se consacrent à l'étude des races, des techniques, des langues, et qui sortent du champ de la sociologie, quelque intéressant que puisse être leur apport (p. 556).

12. Quoi qu'il en soit, on sait bien aujourd'hui que l'évolution biologique est socialement déterminée et que, réciproquement, l'évolution sociale est, dans une certaine mesure, en dépendance de facteurs biologiques. Touchant la première affirmation, M. Lévi-Strauss n'a-t-il pas pu écrire : « Les hommes ne se sont pas moins faits eux-mêmes qu'ils n'ont fait les races de leurs animaux, avec cette seule différence que le processus a été moins conscient et volontaire dans le premier cas que dans le second » (p. 557). Et, quant à la dépendance du social à l'égard du biologique, on commence à mieux comprendre, sans revenir pour cela au racisme, que les possibilités psychologiques des différents types raciaux ne sont pas les mêmes et qu'elles réagissent sur le social (p. 558).

13. On sait que la vocation propre de l'ethnologie est de faire apparaître les homologues par-delà les disparités, de retrouver les récurrences au-delà des variations diachroniques. Or, l'essentiel, ici, est d'abord de dresser une typologie culturelle. C'est donc là une des tâches urgentes de l'ethnologie (p. 580). Et ce n'est que lorsque celle-ci aura été faite qu'il sera possible de dégager les constantes (p. 587).

14. Ce qui caractérise encore la recherche de l'ethnologie aujourd'hui, c'est évidemment la visée structuraliste, et c'est ici que se manifestent, entre chercheurs, des tensions du type de celles que l'on a vues entre l'« école » anthropologique de Lévi-Strauss et l'« école » britannique (p. 589).

15. Dernière caractéristique : la mathématisation envahissante de domaines qui jusqu'ici, n'y avaient guère été soumis. Cette caractéristique étant d'ailleurs liée, évidemment à la précédente, en ce qui concerne l'anthropologie structurale (p. 589).

16. En résumé, si la collaboration existe entre la sociologie et l'ethnologie (ou anthropologie), les difficultés sont loin d'être aplanies et la fusion totale des deux disciplines exigera encore bien des efforts d'ordre pratique et méthodologique.

## 2° Ethnologie – Linguistique.

M. Houis, dans *l'Ethnologie générale*, étudie les rapports complexes entre le langage et la culture, dans les perspectives actuelles et, en particulier, dans celles de l'anthropologie structurale de M. Lévi-Strauss<sup>32</sup>.

Les tensions, dans la très féconde collaboration entre la linguistique et l'ethnologie, se manifestent précisément de manière révélatrice entre certains linguistes et M. Lévi-Strauss. Les premiers reprochent au second d'aller au-delà des possibilités de la méthode qui est la leur et qui a été reprise par lui, à savoir l'analyse structurale. De plus « s'il y a bien un air de famille commun à toutes les descriptions structuralistes . . . , il n'existe pas encore de méthode explicative suffisamment convaincante pour entrevoir une unanimité aussi large que celle qui se manifeste en *phonologie* ». Il faudrait donc attendre. Il se pourrait que M. Lévi-Strauss y trouve alors un bénéfice. Mais l'essentiel est cependant que ce dernier, de par les implications philosophiques qui sont les siennes, est entraîné à « voir dans la linguistique structurale, plus que bien des linguistes sont disposés à y voir » (p. 1246). M. Lévi-Strauss, en effet, « semble fort prêt à admettre que les lois de la pensée sont rigoureusement adéquates et identiques aux lois du monde. On passe d'un conceptualisme à une position réaliste, non pas en postulant une réalité cachée derrière les formulations explicatives, mais en érigeant l'infrastructure opérationnelle elle-même en loi du monde. En d'autres termes, l'activité fondamentale de l'esprit humain qui transcende la plupart des aspects sociaux superficiels se ma-

<sup>32</sup> Cf. *L'ethnologie générale* (« La Pléiade »), Paris, Gallimard 1968, pp. 1393-1432. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

nifeste dans une réduction de ceux-ci aux niveaux sous-jacents, eux-mêmes identifiables à des relations logiques. Celles-ci, lois de l'esprit, sont aussi les lois mêmes de la réalité envisagée, puisque l'explication profonde des faits sociaux résulte de l'activité plénière de l'esprit dans ses démarches proprement scientifiques. Dès lors, on comprend que Lévi-Strauss ait été frappé par la visée de la phonologie à découvrir des lois générales, s'affirmant ainsi comme une science de l'homme capable enfin de formuler des relations nécessaires. Or, *en fait*, cela traduit seulement *un grand espoir des linguistes* » (pp. 1426-1427).

En d'autres termes : « l'étude d'une langue en particulier conduit inévitablement à la linguistique générale et par-delà celle-ci, elle nous entraîne d'un même mouvement jusqu'à la considération de *toutes les formes de communication*. Mais, voir les problèmes de linguistique *générale*, est une chose, les résoudre valablement en est une autre ; les plus audacieux n'en sont encore qu'au premier stade » (p. 1427). Dès lors, bien que langue et culture soient deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale de l'esprit humain dont la parenté pourrait donner l'espoir, par-delà la distinction actuelle entre linguistique et ethnologie, de construire une anthropologie structurale, on voit combien on est, en fait, loin de compte et que l'on se trouve encore en pleine « prospective ». Ce qui est, en tout cas, certain, c'est que le postulat de base est ici que « les faits sociaux sont des faits de langage, de communication » (p. 1424).

Quel que soit l'état de la recherche en ce domaine, où la linguistique et l'ethnologie semblent devoir se féconder mutuellement, il doit apparaître que les rapports entre culture et langage se posent désormais dans des termes *absolument renouvelés* (p. 1424).

Les trois moments logiquement successifs de la confrontation entre langage et culture sont les suivants : on passe du langage comme *partie* de la culture au langage comme *produit* et enfin comme *condition* (p. 1427).

Ce sont les deux stades qui sont les plus révélateurs. En effet, le langage comme produit, « après avoir été référé à une cause extérieure et générale, telle la race, le milieu ou une évolution biologique déterminée qui produirait des effets parallèles dans les divers domaines de l'activité sociale, a été conçu comme un produit essentiel et privilégié, à travers lequel on saisit un réceptacle où se sont accumulées les expériences passées d'un peuple et cristallisées les catégories par lesquelles il organise sa pensée et son comportement » (p. 1428).

Cependant, c'est le langage comme *condition* qui ouvre la voie aux problèmes les plus complexes. Il est, en effet, à travers l'histoire, une condition nécessaire qui assure la continuité de la culture. Il est également, avec d'autres aspects sociaux, d'ailleurs, un système de communication, mais d'autant plus privilégié qu'il bénéficie de l'application d'une méthode rigoureuse, à savoir celle de la phonologie (p. 1428).

C'est à partir de cette liaison constante et naturelle qu'on s'est donc efforcé de voir les relations exactes entre langage et culture. Il faut noter ici que l'importance qui est accordée au langage est plus le fait de savants comme Whorf ou

Lévi-Strauss qui se sont tournés vers la linguistique ou les faits de langue que celui des linguistes en tant que tels. Si bien que, malgré qu'il n'existe point « de relations avouées et directes entre les écoles, on entrevoit néanmoins une appréhension des problèmes de plus en plus satisfaisante pour la science et un appel pressant à des démarches interdisciplinaires ». Cependant, à mesure que les progrès s'affirment, la confrontation langage-culture débouche sur de nouvelles implications et pose de nouveaux problèmes (p. 1428).

C'est ainsi, par exemple, qu'il est absolument nécessaire de se rendre compte que l'explication *structuraliste*, dans les problèmes du langage au sens étroit comme au sens large (synonyme alors de « communication »), doit être *complémentarisée* par une autre attitude de recherche : celle qui, précisément, fait entrer en jeu le facteur *temps*, négligé volontairement et méthodologiquement dans l'explication de type structuraliste (p. 1429).

Dans le processus de réduction en profondeur des *données aux systèmes*, il se fait que l'explication structuraliste devient en effet inapte à rendre compte de deux propriétés générales des faits sociaux : l'*évolution* et la *diversité* (p. 1430). Car, en fait, des relations logiques permettent de *comprendre* les systèmes, elles ne les *constituent* pas. D'ailleurs, les « systèmes ne sont jamais en parfait équilibre » (p. 1430). Aucune société n'échappe à la dimension temporelle et ce n'est que par un défaut de perspective qu'on peut les croire stationnaires et sans histoire (p. 1431).

Les remarques par lesquelles M. Houis termine son exposé relatif aux rapports langage-culture et ethnologie-linguistique nous conduisent ainsi au seuil de graves problèmes que les polémiques récentes entre Sartre et Lévi-Strauss, par exemple, ont mis en pleine lumière. Elles ont passionné le débat de manière fort regrettable et qui n'aide pas au dialogue et à la clarification des positions en regard.

Cependant, plus que de questions portant sur les relations entre des *disciplines particulières*, il s'agit alors de l'opposition regrettable *entre méthodes d'analyse différentes* et qui *devraient* se compléter. Sous-jacents au conflit, se trouvent aussi, en travail, des postulats philosophiques explicites (dans le cas de Sartre) ou implicites (dans celui de Lévi-Strauss), et que d'aucuns qualifieront de postulats *idéologiques*. Si bien que, par-delà des problèmes de méthode, c'est toute la question de l'influence de la philosophie sur la recherche scientifique qui se pose, une fois de plus, avec insistance<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. J.-D. Robert : *Où en sont les sciences de l'homme ?*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1968, pp. 375-400 ; *La philosophie à l'heure des sciences de l'homme*, in *Archives de Philosophie*, 1968, pp. 72-124 ; *Le problème des « limites » respectives de la philosophie et de la science devant la montée actuelle des sciences de l'homme*, in *Science et Esprit*, 1968, pp. 195-222 et 409-431 ; *Sciences humaines et Phénoménologie*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1968, pp. 102-123 ; *Le sort de la philosophie à l'heure des sciences de l'homme*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1967, pp. 573-616 ; *Philosophie et Sciences de l'homme selon J.-P. Sartre*, in *Archives de Philosophie*, 1969, pp. 244-284.

3° *Ethnologie – Psychologie.*

M. R. Bastide, dans sa collaboration à l'*Ethnologie générale*, sera notre guide autorisé dans la question complexe des rapports entre l'ethnologie et la psychologie. Son très clair exposé peut se résumer comme suit :

1. La rencontre entre la psychologie et l'ethnologie a pris bien des aspects au cours du temps. Entre l'affirmation de W. Rivers : « L'ethnologie deviendra histoire ou elle ne sera pas » et celle de Lévi-Strauss : « L'ethnologie est d'abord une psychologie », que de chemin parcouru ! Voyons-en de plus près quelques étapes principales.

2. Si l'on fait de l'ethnologie l'étude des cultures, on constate qu'à un premier moment de la recherche, celles-ci ont été scrutées comme de l'extérieur. La culture est alors décrite comme supérieure aux *individus* ; elle varie selon les groupes dont elle est l'*expression* (p. 1624).

3. Dès 1910, avec Boas, l'ethnologie commence à s'orienter vers la psychologie. Ruth Benedict en vient à dire que la culture est un *style de vie* ; style qui influence les individus et détermine les aspects différentiels de leurs comportements. De la sorte, la psychologie s'introduit subrepticement dans l'ancienne ethnologie. Avec M. Maed l'insistance est mise sur les individus. Ce sont eux qui construisent ou qui reçoivent cette culture et qui la changent au cours des siècles. C'est l'homme qui en est la base et le fondement, c'est donc vers lui qu'il faut se tourner. Si bien qu'entre 1910 et 1930 on est passé d'une conception *objectiviste* de la culture à une conception *subjectiviste* : la réalité concrète est celle des comportements *individuels* (pp. 1626-1627). L'ethnologie anglaise connaît d'ailleurs, elle aussi, à la même époque, un tournant analogue (p. 1627). De même l'ethnologie française avec un Lévy-Bruhl (p. 1628). Mauss, bien que dans la ligne de Durkheim, est obligé de constater que lorsque la sociologie parle de « représentations collectives » et de « pratiques collectives », elle utilise nécessairement des concepts *psychologiques*. Si bien que, un peu partout dans le monde, et à peu près à la même époque, l'ethnologie est conduite à se séparer de l'histoire pour se rapprocher de la psychologie (p. 1629).

4. Ainsi donc, la psychologie qui arrivait d'ailleurs dans le cortège des sciences avec une forte avance, finit par imposer son modèle. Cependant, son application dans un champ nouveau posait des problèmes, car l'ethnologie, en évoluant à part, de son côté, s'était créé aussi un langage et il fallait bien arriver à une espèce de vocabulaire commun qui permît aux chercheurs de collaborer entre eux (p. 1630).

5. Dans cet effort pour construire un vocabulaire commun, il faut citer particulièrement Linton et son livre bien connu sur le *Fondement culturel de la*

<sup>34</sup> Cf. R. Bastide, *Psychologie et Ethnologie in Ethnologie générale*, pp. 1625-1679. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

*personnalité* (Trad. fr. en 1959). Des concepts comme ceux de « *modèle culturel* », de « *rôle* », de « *culture explicite et implicite* », par exemple, permettent au psychologue de se rendre compte que la personnalité est avant tout modelée par le milieu environnant, et à l'ethnologue de dépasser la simple description des faits pour comprendre la culture comme une réalité vivante. C'est ainsi que la psychologie et l'ethnologie se constituent donc en une réciprocité de perspective, la culture pouvant être saisie de l'intérieur, l'individu étant culturalisé, et de l'extérieur, la culture étant toujours humaine (pp. 1637-1638).

6. C'est de 1920 à 1950 que l'école nord-américaine joue le rôle qui vient d'être sommairement décrit. Mais, aujourd'hui, après le flux, vient le reflux. Il semble en effet que l'intérêt des ethnologues s'éloigne de plus en plus, dans les pays anglo-saxons, des perspectives psychologiques ; et c'est ainsi qu'on voit, en Angleterre, se constituer une anthropologie *sociale*, en opposition à l'anthropologie *culturelle* nord-américaine. Un Evans Pritchard, appartenant à l'école nouvelle, aujourd'hui en pleine expansion, ne craindra pas d'écrire : « Les tentatives pour construire l'ethnologie sur les fondations de la psychologie reviennent à construire une maison sur des sables mouvants » (p. 1638).

7. Aux États-Unis, d'autre part, l'évolutionnisme que l'on croyait mort renaît sur d'autres bases, et, avec un Kroeber, par exemple, retourne à l'histoire. L'on voit aussi un White lutter avec énergie contre un *réductionnisme* qu'on pourrait appeler un *psychologisme*, et qui consistait, avec l'école américaine dont il a été parlé plus haut, à expliquer la culture en termes psychologiques. C'est qu'en effet, l'ethnologie doit en arriver enfin à expliquer les faits culturels par des *faits culturels* et non par des faits tirés d'un domaine étranger à la culture comme telle (p. 1639).

8. En bref, on peut caractériser certaines tendances psycho-ethnologiques comme un effort allant de la *nature humaine* à la culture, de l'*universel* aux particularités contingentes ; alors qu'il existe une autre tendance qui serait précisément d'aller des *diversités culturelles* à la nature humaine. En d'autres termes, au lieu de partir de l'homme pour comprendre ses œuvres culturelles, il s'agirait de partir de ces dernières pour leur demander la route d'une anthropologie *scientifique* digne de ce nom (p. 1659). De la sorte, on retrouverait le vieux rêve de Kant, reposant cette fois sur la base d'une anthropologie comparative permettant d'éviter tout « *ethnocentrisme* », comme on se plaît à dire aujourd'hui (p. 1640).

9. Dans de pareilles perspectives, se développe la pensée de Lévi-Strauss ; pour lui, comme pour Mauss, tout phénomène psychologique est sociologique, puisque c'est sous la forme du fait social que les faits individuels peuvent acquérir une signification globale, mais, réciproquement, tous les faits culturels procèdent de l'homme, et sont, ainsi considérés, l'expression généralisée des lois de la pensée humaine. De tels faits culturels ne sont alors que la manifestation dans le temps et l'espace de règles universelles : celles de la logique symbolique. De telles lois sont les règles de l'activité *inconsciente* de l'esprit, et c'est cela même qui indique les voies de rapprochement entre l'ethnologue et le psychanalyste : l'un et l'autre

ne partent-ils pas de faits extérieurs, comme de symptômes d'*autre chose*, pour conduire ainsi dans le domaine du *caché* (p. 1641).

10. Si l'on accepte ces vues — en fait fortement discutées, nous l'avons vu plus haut — il apparaît que Lévi-Strauss « est psychologue dans ses démarches autant que dans le but qu'il donne à l'ethnologie : le but, nous faire connaître l'*homme* — sa démarche, insérer la *subjectivité* du savant dans l'observation pour en faire un instrument d'*objectivité* (par l'intermédiaire de notre *objectivation* des processus inconscients de l'esprit ») (p. 1642).

11. Ce trop bref résumé des diverses tendances en ethnologie nous a fait passer de sa collaboration avec l'histoire à sa collaboration avec la psychologie, pour, dans certains cas, revenir à l'histoire ; alors que, dans d'autres, on tient à en rester à un échange fécond avec la psychologie ! Il semble, en tout cas, que deux remarques importantes soient ici possibles, et nous les exprimerons comme suit avec M. R. Bastide :

12. « La première, c'est que chaque science, dans le dialogue, *reste elle-même*. L'ethnologue peut empêcher le psychologue de tomber dans l'ethnocentrisme ou il peut lui fournir des cadres de sa recherche, mais le psychologue accomplit cette dernière *avec ses concepts, ses techniques, et son esprit propres*. De même, le psychologue peut poser des questions à l'ethnologue, celui-ci les résoudra *avec sa méthode à lui* (observation participante, enquête, etc.) ; si l'ethnologue a à se servir personnellement de la psychologie (comme dans le cas de l'acculturation), il se servira alors des concepts offerts par le psychologue (motivations, pulsions, statuts, rôles, etc.) *sans leur faire subir un traitement spécial*, simplement pour éclairer (à une lumière étrangère) les problèmes qu'il a à résoudre » (pp. 1650-1651). Nous n'insisterons pas sur cette remarque bien qu'elle soit capitale, car elle ne fait que corroborer ce qui avait déjà été dit explicitement dans notre première partie.

13. La seconde remarque est que « le travail interdisciplinaire suppose une *méthodologie* préalable à la coopération ». On pourrait, en gros, dire l'essentiel comme suit : *il importe de rester toujours à un même niveau, si l'on veut rendre fécondes les contributions mutuelles*.

14. Une remarque ultime a trait à la possibilité d'existence d'un « terrain commun » à la psychologie et à l'ethnologie. Puisqu'il existe une « psychologie collective » (à ne pas confondre avec la psychologie sociale, évidemment), on peut penser que « tout un domaine de la psychologie est arraché à la psychologie traditionnelle pour devenir le centre de préoccupations sociologiques, et, dirions-nous ici, ethnologiques. Il n'en reste pas moins vrai que ce domaine est bien un domaine psychologique ; puisqu'il s'agit de « psychisme », de « conscience » ou d'« inconscient ». Nous pouvons donc l'envisager comme un domaine commun aux deux disciplines comme le point possible de leur intégration » (p. 1652). C'est en travaillant ensemble sur ce terrain commun que l'on peut espérer arriver un jour à une « théorie des représentations collectives » qui soit vraiment scientifique » (p. 1653).

4° *Ethnologie – Psychanalyse.*

La contribution de M. S. Nacht à l'*Ethnologie générale* nous servira de guide dans cette section<sup>35</sup>.

1. Il faut noter, pour commencer, que c'est comme thérapeute que Freud a fait ses découvertes psychologiques. S'il s'est intéressé aux mœurs des sociétés primitives, ce n'est que secondairement, afin de vérifier le caractère universellement humain de ses découvertes. On peut en conclure que la méthode psychanalytique n'est pas *directement* applicable aux faits sociaux. Cependant, en découvrant les mécanismes profonds qui régissent l'homme, Freud a permis de mieux comprendre la genèse et l'évolution de ces faits (pp. 1680-1681).

2. Ceci, posé *en principe*, ne doit pas empêcher de voir combien certaines vues de Freud ont été âprement discutées. Et, par exemple, celles qui voudraient rapprocher le développement des sociétés primitives de celui de l'enfant, pour bâtir une théorie explicative de la genèse des civilisations. Il a paru bien arbitraire à plus d'un chercheur de considérer *comme un fait établi* soit que les civilisations se développent à la manière des enfants, soit que l'enfant naît avec des traces inconscientes des faits marquants qui ont dominé l'histoire de sa race (pp. 1683-1684).

3. Dans l'explication du phénomène religieux, on s'est également demandé s'il n'est pas arbitraire d'enfermer toute croyance dans un cadre étroitement subjectif. Si certaines explications freudiennes sont donc ici acceptables, il ne faut pas croire qu'elles soient les *seules* explications possibles (p. 1689).

4. Les discussions sont tout aussi nombreuses en ce qui regarde le fameux complexe d'Oedipe. Devant les critiques des ethnologues, les psychanalystes ont, dans une certaine mesure, modifié leurs positions sur le rôle du dit complexe (pp. 1692-1694). Ainsi, par exemple, un G. Roheim a-t-il tenté d'assouplir l'interprétation psychanalytique en l'adaptant aux variations culturelles (p. 1697). D'autres chercheurs, cependant, refusent d'admettre que le conflit inconscient individuel soit l'élément déterminant dans l'évolution d'une civilisation (p. 1697). Il faut ajouter, en même temps, que la psychanalyse elle-même a suffisamment évolué depuis Freud pour que les critiques des ethnologues et des anthropologues modernes ne lui apparaissent pas comme totalement dénuées de vérité. Aujourd'hui, on en arrive à accepter que l'influence du psychologique sur le social se double d'une non moins réelle influence du social sur le psychologique (p. 1698).

5. Ce qu'il importe de noter tout particulièrement, c'est que « aucun ethnologue ou anthropologue, même ayant donné sa complète adhésion à la théorie psychanalytique, et si imprégné de concepts psychanalytiques soit-il, ne saurait à proprement parler utiliser la méthode psychanalytique — méthode ne s'appliquant que directement à l'individu, et basée sur une relation de caractère déterminé s'établissant entre le psychanalyste et son sujet » (p. 1698). En conséquence,

<sup>35</sup> Cf. *Psychanalyse et ethnologie*, in *Ethnologie générale*, pp. 1680-1705. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

« l'examen des données modernes de l'ethnologie ne se fonde donc que sur des *interprétations* ou des *déductions* orientées selon les concepts psychanalytiques, ou plus ou moins influencées par la « psychanalyse » de telle ou telle tribu ou peuplade, la psychanalyse n'étant pas, jusqu'ici du moins, une discipline applicable aux collectivités » (p. 1698).

6. La conclusion de M. Nacht nous paraît particulièrement révélatrice, car elle met en lumière deux postulats méthodologiques qui commandent toute volonté efficace de collaboration entre disciplines distinctes et, dans le cas présent, entre l'ethnologie et la psychanalyse :

Les débats qui ont parfois opposé l'ethnologie (ou l'anthropologie) et la psychanalyse leur ont du moins appris à mieux connaître *les limites respectives de leurs domaines*, grâce à quoi elles ont pu constater qu'il n'y avait pas d'opposition fondamentale entre elles. Chacune d'elles a ses *méthodes propres et son propre champ d'application*. Chacune d'elles a aidé aux progrès de l'autre, dans une interaction continue qui ne peut être que bénéfique à condition de respecter les spécificités (p. 1704)<sup>36</sup>.

Ainsi donc, dans le travail interdisciplinaire qui prépare un éventuel rapprochement des diverses disciplines dans une *science de l'homme total*, les conditions indispensables apparaissent une fois de plus comme étant les suivantes : sens des limites réciproques, respect des méthodes propres et des champs respectifs d'application, volonté incondionnelle de sauvegarder la *spécificité* des disciplines qui entrent en jeu dans le travail interdisciplinaire. C'est tout cet ensemble qui permet d'ailleurs, du fait même qu'on en accepte les données méthodologiques, de ne pas opposer ces sciences distinctes, mais, au contraire, d'en voir leur nécessaire *complémentarité*. C'est un tel ensemble de règles méthodologiques qui seul, peut donner aux chercheurs d'éviter le « confusionnisme » et de garder aux concepts propres leur *opérationnalité* et donc leur *efficacité*.

### III. L'ANTHROPOLOGIE, SCIENCE DE L'HOMME TOTAL, ET LA PHILOSOPHIE.

Notre intention n'est pas de revenir ici sur les données d'un problème que nous avons analysées ailleurs sous un angle particulier, à savoir celui des rapports qui peuvent encore *subsister* entre la philosophie et les sciences de l'homme. Ces

<sup>36</sup> Les réflexions de M. Nacht peuvent être comparées et complétées avantageusement par celles de M. R. Bastide in *Sociologie et Psychanalyse*, in *Traité de Sociologie*, (sous la dir. de M. Gurvitch), t. II, pp. 402-420. La nécessaire *complémentarisation* mutuelle de la sociologie et de la psychanalyse, par-delà, et en quelque sorte, du fait même de leurs conflits, est fort bien mise en valeur par l'auteur, surtout aux pp. 404-405, 411, 414-415, 418-419. « Ce qui nous a semblé ressortir de la confrontation de la psychanalyse avec la sociologie, ... c'est le caractère dialectique de leurs rapports qui s'établissent selon la ligne de conflits successifs, conflits qui sont chaque fois surmontés par une intégration plus radicale des données sociologiques dans la psychanalyse et par une meilleure interprétation de la psychanalyse par les sociologues, mais qui donnent naissance chaque fois, à des niveaux supérieurs, à de nouveaux conflits, qu'il faut encore surmonter. Ce qui fait que l'on peut se demander si, dans cette dialectique, le plus fécond pour la découverte, n'est pas l'opposition plus que le rapprochement » (p. 405).

dernières paraissent, en effet, ravir à la première toute possibilité de travail réel et toute fonction authentique, du fait de son expulsion progressive, non seulement du domaine de la nature, mais même du domaine de la *Subjectivité* par les sciences de l'homme appelées à dire de l'homme *tout* ce qu'il est possible d'en savoir <sup>37</sup>.

Le présent propos se résumera à exposer, en bref, quelques réflexions particulièrement importantes pour le problème : *science de l'homme total / philosophie*, que M. Granger nous confie dans son remarquable ouvrage : *Essai d'une philosophie du style*, déjà cité dans les pages précédentes.

Dans une section bien révélatrice intitulée : *Action et Significations* (pp. 249-252), l'auteur pose une question qui a déjà été évoquée plus haut avec lui : « Dans la mesure où la pensée scientifique, en attaquant le « fait humain » selon divers styles, parvient à le constituer partiellement en *objet*, faut-il dire que les *significations*, qui appartiennent de nécessité d'expérience au vécu humain, sont ainsi réduites et transposées dans l'objet, ou qu'au contraire, rebelles à toute *objectivation*, elles ne laissent sur cet objet aucune trace ? » (p. 249).

Point n'est besoin de rappeler ici les précisions relatives à l'emploi du concept de *signification* chez M. Granger, ou à celui de *vécu humain*, comme opposé à celui d'*objet scientifique construit* (impliquant des *structures*). Tout cela a été abondamment élucidé plus haut. Il est dès lors possible de passer, sans plus attendre, à la réponse de M. Granger à sa propre question. En voici quelques éléments aptes à éclairer, d'une lumière spécifique, le problème : *science de l'homme total / philosophie* :

1. Étant donné la *distinction radicale* entre le *vécu* et la *science*, tout chercheur conséquent avec de telles prémisses est forcé de récuser comme illusoire l'introduction *pure et simple* des *significations* comme aspects de l'*objet* de connaissance. D'où deux conséquences :

a) Les *significations* sont nécessairement rebelles à une assimilation *directe*, qui est cependant le rêve *inconsidéré* propre à une fausse conception de la science.

b) Si donc la science des faits humains doit, comme il le semble, intégrer cependant, d'une certaine manière, les *significations*, ce ne peut être qu'à la faveur d'un processus d'*objectivation* (p. 250).

2. Dans ce cas, il faudrait chercher si certains types d'*objectivation* ne sont pas possibles et nécessaires. Ce qui exige une étude spéciale que M. Granger fait porter sur deux domaines particulièrement révélateurs en la matière et qui sont : la psychanalyse et les recherches sociologiques ou économiques de type marxiste. Comme il le dit expressément : une telle étude « introduirait au cœur d'un domaine où la *caractérisation rigoureuse de l'approche scientifique* devient dans certains cas beaucoup plus délicate à définir ». Les difficultés tiendraient ici à deux raisons : a) la première est « l'extrême et immédiate collusion » qui, dans les deux domaines évoqués, est réalisée entre « le moment abstrait de l'*objecti-*

<sup>37</sup> Cf. la note renvoyant à mes articles.

vation et son moment *directement pratique* » ; b) « La seconde — étroitement liée du reste à la première — est le couplage souvent singulièrement rigide » qui s'institue « entre la connaissance *scientifique* et une *vision du monde* ».

Or, d'un tel rapprochement, dont on a déjà vu qu'il était double, ressort, avec évidence, « le risque constant de confusion entre connaissance *scientifique*, savoir *technologique* et idéologie ». Cette confusion est d'ailleurs, dans certains cas, particulièrement grossière ; alors que, dans d'autres, elle s'accomplit de manière fort subtile et qui rend l'examen méthodologique particulièrement délicat (p. 250).

3. Le problème qui se pose en fonction des deux domaines bien symptomatiques choisis par M. Granger exige un travail préliminaire : « fixer la pensée de Marx et de Freud par une analyse profonde et compréhensive de leur œuvre, qui les débarrasse de la gangue des faux ornements accumulés par leurs sectateurs ». Or, dans cette voie, un Althusser et un Ricœur viennent d'accomplir une étape décisive. Mais ce travail *exégétique* ne peut suffire à montrer « dans quelle mesure la psychanalyse et le marxisme décident effectivement d'un enrichissement et d'un renouvellement des styles d'*objectivation* du fait humain ». Il faut en effet se garder soigneusement « de confondre exégèse et épistémologie ». Aussi bien, « si la psychanalyse et le marxisme, outre les visions du monde qu'ils sous-tendent, apportent effectivement des points nouveaux à la science, il leur faut prouver le mouvement en marchant ». Et c'est pourquoi c'est d'une analyse des œuvres *scientifiques* que la psychanalyse et le marxisme *inspirent*, que doit ressortir leur véritable signification *épistémologique*, plutôt que de l'analyse même des textes *initiaux* qui leur ont donné le branle (p. 251). Ainsi, — allusion évidente à Althusser — « qui voudrait limiter à une analyse si pénétrante soit-elle du *Capital* la connaissance d'une économie et d'une sociologie marxistes, ferait penser à un exégète de Descartes voulant à tout prix exposer le sens du renouvellement cartésien de la physique en s'attachant à commenter au plus près le *Monde* et les *Principes* » (p. 251).

4. De ce qui précède, découle avec évidence qu'un travail reste à faire : « entreprendre une étude du style marxiste et psychanalytique dans les sciences de l'homme » et le faire « à travers les œuvres scientifiques elles-mêmes : celles de Marx et de Freud, ainsi que celles de leurs successeurs, qu'ils soient reconnus, méconnus ou même désavoués » (p. 251).

5. Il est bon de noter — ce que fait M. Granger non sans humour — que « ce ne serait pas toujours les "savants marxistes" ni les "psychanalystes orthodoxes" qui devraient alors fournir les matériaux de l'analyse (dont il a été question plus haut). En fin de compte, c'est *a posteriori* que se dessinerait une image de l'apport *scientifique* marxiste ou psychanalytique, et non pas en vertu de professions de foi, ou de décisions d'un Saint-Office » (p. 251, n. 37) !

6. Dès à présent, cependant, il est possible de souligner que la grande nouveauté des styles marxiste et psychanalytique est de réagir « contre une réduction

jugée trop brutale des *significations* dans l'objet d'une connaissance scientifique de l'homme », et de tendre « à instituer l'action comme catégorie *objective* fondamentale » (p. 251).

7. Si différentes que soient les intentions dans le cas de la recherche marxiste ou dans celle de la psychanalyse, un double mouvement leur est commun : « tendance à rapporter toujours explicitement les faits à une *histoire* ; tendance à les rapporter toujours explicitement à une *lutte* ».

8. Il existe donc, entre les deux, « une parenté générale dans les styles de détermination de l'objet humain », bien que celle-ci soit masquée par une profonde disparité dans les visions du monde qui sont propres, respectivement, à la psychanalyse et au marxisme.

9. Il est évident que l'historicité du *sujet psychanalytique*, individuel ou collectif, est très différente de celle de l'*humanité* marxiste ; de même qu'il saute aux yeux que les *conflits* de type *psychanalytique* se situent sur un tout autre plan que le *conflit de la lutte marxiste des classes* (p. 252).

10. On doit affirmer que, si une étude comparative des deux interprétations (et l'on sait la valeur que le mot comporte ici pour M. Granger) de l'homme que déploient respectivement psychanalyse et marxisme paraît accessible, par contre, une *analyse stylistique* des deux *objectivations* (même remarque que plus haut) de l'homme, que l'un et l'autre proposent, se présente actuellement comme une tâche désespérément ardue. Voyons cela de plus près.

11. Certes, de par le fait même qu'ils veulent tous deux réintroduire, d'une manière qui leur est propre, les *significations* dans la science ; qu'ils tendent à instituer l'action — on l'a vu — comme catégorie *objective* fondamentale ; qu'ils rapportent, enfin, explicitement, les faits humains à une *histoire* et à une *lutte*, marxisme et psychanalyse engagent la science dans ce que M. Granger appelle « la voie de l'avenir ». Il n'en reste pas moins vrai qu'au premier abord, on semble régresser, puisque le sacrifice des *significations*, pour parvenir à l'*objectivation*, semble *remis en cause*, et qu'il s'agit de réintroduire les *significations* de telle façon que — il faut l'avouer — c'est la distinction même de la recherche scientifique et de la philosophie (ou de l'idéologie) qui s'avère parfois impossible (p. 252).

12. Comment ne pas accepter le jugement sévère de M. Granger : « presque tous les travaux d'inspiration marxiste ou analytique *touchant les sciences humaines* se sont jusqu'ici présentés — non sans agressivité — comme entrecroisant la chaîne d'un exposé *scientifique* et la trame d'un manifeste *dogmatique* ». Si bien que « psychanalyse et marxisme, à cause des difficultés *épistémologiques* essentielles et des contextes sociaux de leur développement, n'ont produit jusqu'à présent (le livre de M. Granger est paru en 1968) que bien peu d'œuvres *proprement scientifiques* » ! Et comment, à certains égards, en faire grief au marxisme ou à la psychanalyse, puisque « les énergies et les dons des hommes qui s'en réclament ont été en majeure partie mobilisés par les tâches urgentes de la pratique immédiate, du combat et de « endoctrinement ? » (p. 252.)

À la lumière de ce qui précède, on comprend pourquoi M. Granger a voulu proposer à ses lecteurs un *Essai de Philosophie du style*. Et l'on ne saurait trop méditer ici quelques points essentiels de la conclusion de son remarquable travail :

Quand il s'agit des sciences de l'homme, l'idée d'une *stylistique*<sup>38</sup> lui a paru l'instrument essentiel d'interprétation et de diagnostic *épistémologique*. C'est qu'en effet, dans ces disciplines « où l'imprécision de l'objet même de la recherche est masquée souvent (nous l'avons vu plus haut) par la richesse de l'interprétation naïve du vécu véhiculée par les langages usuels, une épistémologie lucide ne pourrait se contenter d'une analyse des structures proposées par les psychologues, les sociologues, les économistes ».

En conséquence, il est clair qu'il faut savoir discerner le rapport exact du schéma abstrait et des contenus d'expérience, et apprécier éventuellement les *structurations latentes* de la partie officiellement non-pertinente de ces contenus. Et c'est là qu'aura à jouer l'*analyse stylistique* et que son rôle est irremplaçable (p. 298). En d'autres termes,

à mesure que la pensée scientifique prend vraiment possession de domaines de plus en plus proches du comportement humain, son progrès devient toujours de plus en plus *incertain*, de moins en moins lié avec sécurité au déploiement des propositions abstraites d'un modèle, de plus en plus dépendant des conditions complexes qui déterminent les rapports du modèle et du phénomène. Et c'est bien pourquoi une stylistique des sciences de l'homme « doit compléter toute analyse épistémologique des structures » (p. 299).

La nécessité d'une stylistique des sciences de l'homme, par ailleurs, n'est pas seulement un indice, parmi d'autres, du caractère encore *incertain* de ces sciences, mais bien la *marque intrinsèque de leur objet*. En effet,

dans la mesure où le phénomène dont elles partent est plus complet, plus concret que celui des autres sciences, le travail de *structuration* s'y trouve moins déterminé ; la multiplicité des modèles possibles ne signifie pas ici l'arbitraire, mais la *nécessité d'aborder le phénomène selon plusieurs angles, et en tous cas de le construire comme objet sur plusieurs niveaux*. Chaque théorie sera donc associée à un type de *réduction* déterminé qui définira son style, et la reconnaissance explicite des *modalités* de cette réduction du phénomène *en objet* peut seule permettre d'*interpréter* la connaissance qu'elle formule (p. 299).

Une des conséquences — et non la moindre — de l'ensemble des réflexions épistémologiques de M. Granger est de mettre en garde le chercheur qui risque souvent de se laisser fasciner par l'appareil logico-mathématique souvent fort subtil que les sciences de l'homme tentent de mettre en œuvre, dans un désordre encore évident d'ailleurs. C'est qu'il ne faut pas conférer à ces structures mathématiques elles-mêmes une sorte de pouvoir fétiche qui finirait par en faire les substituts des essences et des formes substantielles (pp. 298-299). Malgré le prin-

<sup>38</sup> Sur l'idée de *stylistique* et de *style*, au sens de M. G. Granger, cf. *Essai...*, pp. 5, 8, 11, 187ss., 221, 254-255, 297ss.

cipe universel de la démarche qui conduit à la mathématisation toutes les sciences, il faut en effet ne pas perdre de vue toute la différence qui sépare son application triomphante en physique, de l'emploi qui doit en être fait ailleurs, et surtout dans les sciences de l'homme (p. 299)<sup>39</sup>.

Deux remarques ultimes vont enfin permettre d'apprécier les positions de M. Granger ; et l'une d'elles, particulièrement, se référera au propos qui était plus spécialement le nôtre dans la troisième section du présent article.

La première de ces remarques porte sur l'histoire. Celle-ci comme toute science, construit aussi des modèles, dit M. Granger, mais

la construction du modèle historique, par-delà l'abstraction inéluctable, vise essentiellement à recomposer la vie, l'expérience elle-même, l'événement. Alors même que l'historien met en lumière une structuration stratifiée de son objet, usant des mêmes procédés d'articulation que le psychologue, ou l'économiste, ou l'ethnologue, son but est toujours de montrer comment ces organisations *partielles* ne sont que des *points de vue hiérarchisés* sur une *totalité* qui échappe autrement à une connaissance rationnelle (p. 300).

Et c'est bien pourquoi l'histoire structuraliste elle-même, ne peut jamais perdre de vue que « sa raison d'être est de montrer la convergence des structures vers l'événement, c'est-à-dire vers ce qui arrive en fait, le *singulier*, contenu d'une expérience vécue » (p. 300). Dans de telles perspectives, il faut bien voir que les types de *modèles* qu'utilise l'historien ne se distinguent en rien, en tant que schèmes abstraits, de ceux qu'élaborent les sciences sociales. La spécificité du travail historique consistera, précisément, dans la super-position et l'entrelacs des modèles en question et dans la détermination de ce qui, dans le phénomène, est rejeté comme non-pertinent pour l'explication historique. C'est de la sorte qu'il sera possible de parvenir à une « hiérarchisation des structures » où « le non-pertinent n'est jamais déterminé comme tel que pour une certaine échelle des temps ; constamment récupéré à un autre niveau, il apparaît alors comme élément d'une super-ou d'une infra-structure. De telle sorte qu'on pourrait dire à la limite, et pour un état supposé très avancé des sciences sociales, que l'œuvre historique n'est précisément rien d'autre que *l'expression d'un certain style dans l'application aux événements* des modèles que ces sciences ont fournis » (p. 301).

La position de M. Granger à l'égard de l'histoire devrait être éclairée par ce qu'il en dit dans *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Il faudra bien nous borner ici à ce qui suit, sous peine d'allonger vraiment trop cet article.

Le statut de la connaissance historique est « paradoxal ». L'histoire, en effet, définit bien un *pôle* de la connaissance scientifique, mais elle ne saurait constituer, dans sa réalisation, le *couronnement* d'une science de l'homme. À proprement parler, il ne faudrait même pas la compter au nombre des *sciences humaines*, car

<sup>39</sup> Cf. mes articles cités en note. Sur l'idéal de mathématisation des sciences, cf. J.-D. Robert, *L'idéal de mathématisation et de formalisation des sciences*, in *Archives de Philosophie*, 1965 : *Préliminaires*, pp. 424-438 ; 1966, pp. 109-133, 268-280, 397-429.

on ne peut, en fait, la considérer comme une science à l'égal des autres disciplines (p. 206). Bien mieux, « à ne considérer l'histoire que comme science, ajoute encore M. Granger, nous ne voyons pas qu'elle se développe à aucun moment en une connaissance appliquée ». Car, si l'histoire « *accompagne la praxis* politique, en fournissant les matériaux d'une *interprétation philosophique* du présent », elle ne peut apporter des éléments pour une technique d'action *tirée des exemples du passé* » (p. 206).

En bref, donc : « L'histoire, en tant que discipline autonome, n'est pas à proprement parler l'une des sciences de l'homme, si l'on veut donner à ce mot son sens plein ; on n'y peut parler que par abus de lois, de variables, de modèles. On la confond alors, ce faisant, avec la sociologie, la psychologie, l'économie, etc. . . » (p. 207). En d'autres termes : « Si l'on définit la science : construction de modèles efficaces des phénomènes, on voit que l'histoire nous échappe, dans la mesure où elle se propose non d'élaborer des modèles pour une manipulation des réalités, mais de *reconstituer* ces réalités mêmes, nécessairement vécues comme *individuelles* » (p. 207). Cependant,

si le passé humain en tant que passé *individuel* échappe essentiellement à une connaissance *scientifique*, le point de vue historique n'en est pas moins indispensable à l'articulation de la science et de la pratique. Ce n'est plus alors comme discipline *autonome spéculative* que se présente l'histoire, mais comme une attitude de *mise en place de l'objet dans le temps présent*. En ce sens, elle est *synthèse pratique* de la connaissance, qui est structurale, et de l'expérience de l'événement ; elle est un *art* de constitution du présent vécu comme moment de notre action dans un univers concret, et, comme telle, *objectivation de l'individuel*, mais non *objectivation scientifique* du passé . . . . L'histoire devient l'histoire du présent, c'est-à-dire *technique d'analyse appliquée* (pp. 209-210).

Le dilemme de M. Granger est donc le suivant : « Ou bien l'histoire est rétrospection pure, et elle se perd en *esthétique* ; ou bien elle est instrument d'analyse conjecturale et *prospective* ». Dans ce dernier cas, elle est donc, comme on l'a dit plus haut « *technique* indispensable d'insertion dans le temps des connaissances scientifiques » (p. 210).

Certes, comme le dit toujours M. Granger, les historiens refuseront un tel dilemme parce que précisément, « le mythe de l'histoire-science, depuis un siècle, l'emporte sur une juste idée de sa fonction et de ses limites » (p. 210).

On voit, dès lors, en quel sens il faudrait prendre le mot de Marx : « Il n'y a finalement qu'une seule science de l'homme, l'histoire ». Cela signifierait donc exactement ceci : que toutes les sciences de l'homme auraient à s'achever *concrètement* dans une technique historique qui les *appliquerait* au vécu (p. 210).

Par là, nous rejoignons le texte de l'*Essai* et nous nous arrêtons — car il faut bien le faire — au seuil même de tous les problèmes qui avaient été posés plus haut avec M. Morazé, lorsqu'il voulait réunir toutes les sciences de l'homme dans une *anthropologie historique*.

Le second groupe de réflexions sur lequel nous voudrions achever de caractériser ici la position de M. Granger touchant l'unification possible des sciences de l'homme a trait à leur rapport nécessaire à la philosophie.

Malgré le courant <sup>40</sup> qui entraîne aujourd'hui tant de scientifiques à rejeter radicalement les « prétentions » de philosophes se vouant à une interprétation de l'homme et de l'humain, M. Granger entend réserver encore à la philosophie un niveau de réflexion *spécifique* et des activités qui lui soient *propres*.

En fonction même des notions de *sens* et de *signification*, telles qu'elles ont été décrites plus haut, et donc aussi en fonction de l'implication modèle-sens-structure-objet, telle que M. Granger l'a soulignée, on peut résumer comme suit ce que doit être pour lui une philosophie dans ses rapports avec la science :

1. La science *construit* des modèles, alors que la philosophie *interprète* des significations.

2. La philosophie est sans *objet* et son dessein n'est pas de fournir des schémas *abstrait*s du phénomène, mais bien de replacer celui-ci, en tant que *vécu*, dans la perspective d'une *totalité*, visée, d'ailleurs, comme réelle ou virtuelle, mais en tout cas comme horizon présent à l'expérience, par *opposition à la fragmentarité essentielle des modèles*.

3. Philosopher n'est donc aucunement constituer des structures, dans le sens propre de ce mot. C'est cependant « déceler dans le vécu la possibilité de rapports, lesquels renvoient de l'un à l'autre de ses aspects, mais toujours sous la condition de renvoyer aussi à son caractère propre de *totalité* » (p. 301).

4. La philosophie est à la fois *créatrice* et *descriptive* :

a) *descriptive*. En effet, pour organiser son *système de significations*, le philosophe doit en emprunter les éléments à une *expérience*, suffisamment commune, d'ailleurs, pour pouvoir être vécue analogiquement, à travers l'expression qui lui aura été donnée.

b) *créatrice*. En effet, il y a nécessairement, en philosophie, une *pluralité* incessamment renouvelée de systèmes. Ce qui prouve bien que l'*organisation* des significations d'une philosophie est créée par son auteur (p. 301).

5. À proprement parler, le philosophe ne peut *prouver* les *choix* qui président à l'organisation de son propre système. Car « quelque indispensable que soit pour un philosophe le recours aux analyses et aux démonstrations logiques formalisables, celles-ci ne sont jamais qu'*auxiliaires* et subordonnées à son dessein d'ensemble » ; or, répétons-le, ce dernier n'est pas de « dire comment *s'applique* un modèle à un objet, mais ce que peuvent *signifier* pour l'homme les différents aspects qu'il a *choisi* de discerner et de lier dans le *tout* de son expérience » (p. 302).

Pour dire bref : comme la science, la philosophie *suppose* le *vécu*, mais, au lieu de l'*objectiver*, elle l'*interprète* en essayant de préserver son *intégrité* » (p. 302).

<sup>40</sup> Cf. mes articles cités en note.

Les fonctions de la philosophie sont certes multiples, et tout l'*Essai* de M. Granger montre excellemment la nécessité de l'une d'elles par la constitution d'une *philosophie du style* dans le sens précis où il l'entend. Nous voudrions, ici, souligner avec lui le rôle particulièrement important d'une philosophie dans sa fonction critique, *épistémologique*, à l'égard des disciplines scientifiques dont elle subit d'une manière ou d'une autre, mais *toujours*, l'impact — comme le montre l'histoire de la philosophie.

« Si le but dernier de l'analyse philosophique, en effet, est bien d'opérer au niveau du rapport entre l'expression et l'expérience vécue, il nous semble que son entreprise est mal fondée et toujours incertaine si elle ne se fait précéder d'un essai critique, à vrai dire indéfiniment remis en cause, pour déterminer le contour et le mécanisme de l'activité structurante » — c'est-à-dire celle de la science.

Une telle *propédeutique* est laborieuse et sans éclat : discipline ingrate, qui *sans être science*, suppose et implique un certain apprentissage des démarches et des contenus de la science ; philosophie, mais sans la saveur et « la *profondeur* des constructions doctrinales » (p. 144). Et, cependant, comment n'en pas sentir l'absolue nécessité à l'heure présente : celle-là même où les sciences de l'homme nourrissent des prétentions que l'on pourrait souvent qualifier d'*impérialistes* et de *terroristes* (!) ; celle où de telles sciences risquent de ne jamais suffisamment critiquer leurs propres postulats implicites ou explicites et où le grain équivoque des idéologies se mêle la plupart du temps au bon grain des acquis et des méthodes strictement scientifiques.

Tout ce conjugue donc aujourd'hui pour montrer à *tout homme de bonne volonté* l'urgence d'une telle philosophie critique. C'est elle — et elle seule — qui montrera au scientifique, d'une part, qu'il ne peut s'en passer sans dommages graves pour lui-même et sans risques des pires confusions idéologiques ; au philosophe, d'autre part, qu'il doit prendre les distances à l'égard des acquis et des méthodes scientifiques, s'il ne veut pas engendrer seulement leurs inutiles *doublets*.

Seule d'ailleurs, une authentique philosophie critique permettra d'assainir l'atmosphère lourdement polémique que l'on sent peser dans le débat qui oppose aujourd'hui les plus grands et, plus encore, leurs acolytes : les uns accusant les autres du péché de *positivisme* ou de celui de *structuralisme an-historique*, ou de la faute irrémissible de *philosophisme*, qu'il soit de type dogmatique ou idéologique. On l'a bien vu dans les querelles plus ou moins récentes qui ont opposé les partisans de Sartre à ceux de Lévi-Strauss, ou encore, des sociologues à Sartre lui-même dont la *Critique de la raison dialectique* n'aurait contenu selon eux, aucun élément authentiquement sociologique<sup>41</sup>.

C'est enfin, une philosophie critique, épistémologique, qui sera en mesure, de concert avec la méthodologie adéquate au travail interdisciplinaire, de poser les véritables *conditions de possibilité* d'une science de l'homme total, totalisante et intégratrice des diverses sciences de l'homme — s'il s'avère qu'elle est possible ; et — antérieurement — qui devra dirimer le débat entre ses partisans et ses né-

<sup>41</sup> Cf. mon article sur Sartre, in *Archives de Philosophie*, 1969, pp. 244-284.

gateurs. Il est vraisemblable, d'autre part, que le résultat des recherches conjuguées d'une épistémologie philosophique, d'une épistémologie positive et d'une méthodologie interdisciplinaire de type également scientifique sera de montrer les différentes attractions qui s'exercent, *en même temps*, sur les sciences de l'homme, et qui sont le fait, d'une manière toute particulière et capitale, d'un côté, de leur mathématisation et, de l'autre, de la phénoménologie en collaboration avec la philosophie. Ceci dit, d'ailleurs, sans oublier la double attraction en sens opposés de l'histoire et de l'analyse de type structuraliste.

Cependant, il ne s'agit là que d'une simple indication dont le développement exigerait à lui seul une multitude d'autres articles<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Nous préparons sur le sujet différents articles qui devraient normalement nous permettre de faire paraître un volume intitulé : *La philosophie à l'heure des sciences de l'homme*, et où le problème de la double attraction que subissent ces sciences devra occuper une place centrale.

Le présent article demanderait lui-même à être complété de différents points de vue, tant le sujet en est vaste et complexe. On a beaucoup écrit sur le travail inter — ou pluri — disciplinaire dans le domaine des sciences de l'homme. Nous avons déjà cité : Guy Palmade, *L'unité des sciences humaines*, Paris, Dunod, 1961. Pour ne pas surcharger encore notre exposé, nous nous y sommes peu référé, trop peu... ! Du point de vue qui est le sien, il serre les problèmes de la pluri-disciplinarité de façon technique et fort révélatrice. Que le lecteur pressé lise au moins son introduction (pp. 7-9) et sa conclusion sur *L'unité des sciences humaines* (pp. 341-357). Il est fort intéressant de voir comment il aborde le problème des « concepts trans-spécifiques », communs à plusieurs sciences de l'homme (cf. pp. 5-8).

D'un tout autre point de vue encore, un certain nombre de questions sont soulevées en fonction de recherches interdisciplinaires déterminées, par : Ch. Perelman, *Recherches interdisciplinaires sur l'argumentation*, in *Logique et Analyse*, 1968, n° 44, pp. 502-511 (il s'agit d'un rapport présenté en 1966 au *Congrès mondial de sociologie*). Notons cette affirmation : « Une condition indispensable à la fécondité des recherches interdisciplinaires est l'existence d'une *théorie* qui assure à la fois la *terminologie* et les *perspectives* des études empiriques ou expérimentales. Sans une telle théorie, chaque discipline risque d'examiner des phénomènes différents ou, du moins, des phénomènes dont il serait difficile de déterminer en quoi ils correspondent à ceux qu'étudie une autre discipline » (p. 502).

Nous avons évidemment fait abstraction dans notre article, des difficultés abondantes provenant d'incompréhensions mutuelles, et qui pourraient relever du psychologue de groupe ou du psychanalyste ! Comme on l'a écrit (avec ou sans humour ?) : « Le principal obstacle résiduel à la recherche interdisciplinaire est constitué par les réactions affectives ou de prestance des spécialistes ». (D. Anzieu, in *La science, les spécialistes, le public.*, in *Raison Présente*, 1967, n° 4, p. 124).

Un dernier aspect des choses pourrait encore être envisagé : l'angle *sociologique*. Dans la tentative de *décompartmentation* des sciences de l'homme à la recherche de leur unité, jouent évidemment de multiples conditionnements sociologiques et idéologiques. On connaît la thèse de H. Marcuse dans *L'Homme Unidimensionnel* (tr. M. Wittig), Paris, Éd. de Minuit, 1968, (voir surtout : *La pensée unidimensionnelle*, pp. 145-225). À cet égard, voir *Savoir et Société*, de M. de Certeau, in *Esprit*, 1968, n° 10, pp. 292-312.

N.B. Terminons cette note en signalant au lecteur que les textes soulignés dans les citations abondantes de notre article le sont par nous, sauf quelques rares exceptions.