

**L'ETHNOLOGIE A STRASBOURG**  
**DOCUMENTS PEDAGOGIQUES**

Pierre ERNY

**Introduction**  
**au(x) structuralisme(s)**

Cours donné en 1975 à l'Université Nationale du Rwanda  
et à l'Institut Pédagogique National du Butare

Institut d'Ethnologie de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg

Association des Etudiants et Amis de l'Institut d'Ethnologie

1995

## I. LA NOTION DE STRUCTURE

---

Le terme de structure (du latin struere, "construire") a été couramment utilisé de longue date dans les domaines les plus divers, bien avant que le structuralisme ne soit né en tant que courant théorique contemporain. La signification la plus immédiate en est: manière dont un édifice est construit, et par extension, manière dont une chose est disposée, arrangée, agencée. On parlera de la structure d'un immeuble, d'un réseau ferroviaire ou routier, aussi bien que de la structure d'un poème ou d'un roman.

Au XVIIe siècle, la notion de structure trouve son premier champ d'application en histoire naturelle, avec le sens d'organisation, d'agencement des parties. Au XIXe siècle, ce concept fait son apparition dans les sciences sociales avec Comte, Spencer et Marx. Spencer applique aux structures sociales un modèle biologique et organiciste dont on retrouvera les traces chez Durkheim et Radcliffe-Brown. Marx décrit la vie sociale tout entière en termes de structures et affirme l'existence de correspondances complexes entre infrastructures économiques et superstructures juridiques, politiques et idéologiques.

La "théorie de la forme" (Gestalttheorie), qui caractérise surtout la psychologie allemande du début du XXe siècle, représente une première forme de structuralisme. D'après Claparède, la Gestalttheorie "consiste à considérer les phénomènes non plus comme une somme d'éléments qu'il s'agit avant tout d'isoler, d'analyser, de disséquer, mais comme des ensembles (Zusammenhänge) constituant des unités autonomes, manifestant une solidarité interne, et ayant des lois propres. Il s'ensuit que la manière d'être de chaque élément dépend de la structure de l'ensemble et des lois qui le régissent."

Autrement dit, la théorie de la forme affirme que dans les mécanismes de la perception, les ensembles et les structures organisées sont appréhendés avant les détails isolés, et qu'en tous les domaines le tout exerce une influence sur les parties qui le composent. La connaissance d'un ensemble ne peut donc jamais être déduite de celle des parties; il faut, au contraire, pour comprendre la partie, une référence à l'ensemble. Par exemple, quand nous lisons, nous ne décomposons pas les mots en lettres, mais nous les saisissons globalement, comme des tous; on a déduit de cette constatation les méthodes de lecture dites "globales" qui partent, non des lettres puis des syllabes, mais d'emblée des mots, voire des phrases.

Ce courant psychologique s'attache à déceler des articulations entre tout ce qu'auparavant on avait tendance à isoler: organisme et

entourage, individu et société, maturation et apprentissage, psychique et somatique. La théorie du champ psychologique de Kurt Lewin prolonge la Gestalttheorie dans le domaine psycho-sociologique: le champ total ou champ psycho-social englobe le sujet avec ses tendances et ses besoins, et en s'inspirant de la topologie on peut l'analyser en termes de voisinage, de séparation, de frontière, d'enveloppement, etc. L'objet de la perception et de la connaissance est toujours une unitas multiplex.

Il y a cependant une nuance entre structure et forme. Quand on parle de forme, on considère l'objet dans sa configuration, comme de l'extérieur, en tant que placé dans un milieu hétérogène. Quand on parle de structure, on considère plutôt l'objet comme donné avec ses relations de cohésion interne et d'assemblage.

Au terme de cette première approche, nous pouvons donc dire avec Lalonde: "Structure désigne, par opposition à une simple combinaison d'éléments, un tout formé de phénomènes solidaires, tels que chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que dans sa relation avec eux."

La notion de structure se retrouve, ainsi comprise, dans les sciences les plus diverses:

- en géologie, elle désigne la nature des couches géologiques et l'agencement de ces couches les unes par rapport aux autres;
- en mathématiques, elle désigne le caractère d'un ensemble résultant des opérations qui y sont définies et de leurs propriétés;
- en droit ou en sciences politiques, on parle de structures administratives, économiques, sociales, de réformes de structure, etc;
- en biologie et biochimie, on parle de structures histologiques, cellulaires, moléculaires, atomiques, etc, dans une perspective morphologique (= étude de la forme et de la structure des êtres vivants);
- en géographie, on parle de structures dans la description morphologique d'un relief ou d'une population;
- en psychologie, l'emploi du mot structure est multiple:
  - +quand, dans une perspective topologique, Freud délimite au sein de l'appareil psychique des régions fictives (conscient-inconscient) ou des instances (ça-moi-surmoi), il en conçoit la structure comme un modèle conceptuel, issu de l'expérience, mais aussi à distance de l'expérience (le mot modèle est pris ici au sens où on l'entend en mathématiques: représentation d'un phénomène (physique, humain, etc) réalisée, à la manière d'une maquette, afin de pouvoir mieux étudier celui-ci);
  - +en Gestalttheorie, structure désigne un ensemble organique de formes perçu d'emblée avant que chaque détail ne soit isolé;
  - +en sociométrie, on désigne par structure latente d'un groupe la configuration des membres telle que l'analyse d'un test sociométrique permet de la mettre en évidence;

+en analyse factorielle, on désigne par structure la disposition des éléments d'un ensemble de variables ayant entre elles de fortes corrélations;

+les tests structuraux (comme le Rorschach) consistent à mettre entre les mains de la personne à tester un matériel sans formes précises et sans signification, afin qu'elle en dégage un ordre significatif, un message latent, une organisation consistante qui soit le reflet de ses propres structures mentales;

+en psycho-pathologie, on parle de structure pour désigner un ensemble cohérent et spécifique de symptômes (p. ex. une structure paranoïaque);

+en psychothérapie, il s'agit d'interpréter les paroles et les actes d'un patient, c'est-à-dire d'en dégager les significations latentes. Si du récit d'un rêve, p. ex., on peut dégager des significations qui au départ n'étaient pas conscientes, c'est que les éléments de ce récit étaient plus cohérents qu'il n'apparaissait, et étaient, dans leur interdépendance mutuelle, organisés selon une structure cachée qu'il s'agissait précisément de mettre en évidence. Par son interprétation, l'analyste invite l'analysé à un remaniement "structurel" de son matériel et à saisir ainsi de façon nouvelle les relations internes de ce qui a surgi dans le champ analytique.

En un sens très large, toute pensée méthodique et systématique est structuraliste dans la mesure où elle cherche à saisir et à dégager les relations des parties à l'intérieur d'un tout: "La notion de structure, écrivait l'anthropologue américain Kroeber, n'est probablement rien d'autre qu'une concession à la mode: un terme au sens bien défini exerce tout à coup un singulier attrait pendant une dizaine d'années, on se met à l'employer à tort et à travers parce qu'il sonne agréablement à l'oreille. N'importe quoi - à condition de n'être pas complètement amorphe - possède une structure."

Mais quand on parle de structuralisme au sens étroit pour désigner un courant de pensée théorique récent, il faut aller plus loin.

## II. LE STRUCTURALISME LINGUISTIQUE

---

Les divers structuralismes ont tous reconnu leur dette envers un linguiste de Genève, Ferdinand de Saussure (1857-1913) et son Cours de linguistique générale, ensemble de notes rassemblées par ses étudiants et éditées en 1916.

Pour comprendre le point de vue nouveau introduit par de Saussure, il faut se référer à ce qu'était la linguistique de l'époque. Elle pouvait déjà légitimement prétendre au statut de science. Les "néo-

grammairiens", p. ex., avaient travaillé à l'établissement de la notion de "loi phonétique". Une telle loi fixe une correspondance réglée entre tel son d'une langue donnée et tels autres sons des langues de la même famille ou du même groupe (p. ex. les lois de Bopp, de Grimm et de Verner réglant le passage des consonnes occlusives de l'indo-européen aux langues germaniques). On fondait sur de tels principes une classification généalogique des langues. Pour expliquer la cause des changements phonétiques, on n'avait cependant recours qu'à des considérations très vagues sur les habitudes articulatoires de tel pays, l'âme des peuples ou la tendance au moindre effort, et comme il y avait toujours des exceptions aux lois phonétiques les mieux établies, on faisait appel à des facteurs perturbants peu précis.

La linguistique donnait ainsi naissance à d'admirables travaux historiques et affectionnait la méthode comparative par laquelle on cherchait à traiter une matière énorme: toutes les langues vivantes parlées aujourd'hui et toutes les langues mortes conservées par des documents écrits. Elle était marquée par le positivisme assez plat de la fin du siècle dernier, décrivant le comment des processus observés, mais excluant le pourquoi. Parallèlement on cultivait la philosophie du langage en faisant appel à des données de la préhistoire, de l'histoire, de la physiologie, de la psychologie, de la sociologie, etc. La linguistique semblait irrémédiablement privée d'unité, le langage étant mêlé à toutes les actions humaines.

Dans ses cours professés à l'Université de Genève entre 1906 et 1911, de Saussure partait du fait fondamental que tout locuteur, pour parler, emploie une langue. Il séparait nettement, dans le langage, ce qui relève de la parole et ce qui relève de la langue; il a donné à la linguistique comme objet formel, homogène et restreint la langue en tant qu'objet empirique d'observation et en tant que système de signes vocaux.

La parole, c'est l'opération même des sujets parlants.

La langue, c'est l'ensemble des conventions adoptées par un corps social pour permettre l'exercice du langage chez les individus. Distinguée des sujets parlants, la langue se présente comme un système de signes pouvant être étudié pour lui-même.

"La langue est un tout en soi et un principe de classification. Dès que nous lui donnons la première place parmi les faits de langage, nous introduisons un ordre naturel dans un ensemble qui ne se prête à aucune autre classification... Il n'est donc pas chimérique de dire que c'est la langue qui fait l'unité du langage... La langue est un système de signes exprimant des idées, et par là comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux

formes de politesse, aux signaux militaires, etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes."

Le seconde grande distinction introduite par de Saussure résulte de son analyse du signe. Pour lui, le signe est une réalité intrinsèquement dédoublée, ou plus précisément la relation d'un signifiant et d'un signifié. "Pour certaines personnes, la langue ramenée à son principe essentiel est une nomenclature, c'est-à-dire une liste de termes correspondant à autant de choses... Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Le signe linguistique est donc une entité psychique à deux faces. Ces deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre... Nous proposons de conserver le mot signe pour désigner le total, et remplacer concept et image acoustique respectivement par signifié et signifiant; ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition pour les séparer soit entre eux, soit du total dont ils font partie."

Signifiant = image acoustique ou manifestation phonique du signe linguistique.

Signifié = valeur ou sens d'un signe linguistique.

De Saussure constate enfin qu'un signe ne signifie à peu près jamais à l'état isolé. Il ne prend de signification qu'au sein d'un système. L'auteur en conclut qu'il est de la nature même du signe de se présenter comme une somme de différences: "Ce qui importe dans le mot, ce n'est pas le son lui-même, mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification."

Ce principe aboutit à concevoir la langue comme un système de signes reliés entre eux par deux sortes de rapports:

- des rapports syntagmatiques: rapports de succession au sein de la chaîne parlée, les éléments du discours se succédant dans un ordre donné;
- des rapports paradigmatiques (de paradigme: ensemble des termes d'une même classe grammaticale qui peuvent être substitués l'un à l'autre): rapports de substitution ou d'association, car en chaque point de la chaîne vocale une unité signifiante apparaît de préférence à d'autres qui pourraient occuper la même place.

"A ce double point de vue, une unité linguistique est comparable à une partie déterminée d'un édifice, une colonne p. ex.: celle-ci se trouve, d'une part, dans un certain rapport avec l'architecture qu'elle supporte, cet agencement de deux unités également présentes dans l'espace fait penser au rapport syntagmatique; d'autre part, si cette colonne est d'ordre dorique, elle évoque la comparaison mentale avec les autres ordres (ionique, corinthien, etc) qui sont des

éléments non présents dans l'espace: le rapport est associatif... Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences."

Si tout état de langue se présente comme un système, la première tâche qui s'impose au linguiste est donc d'étudier ce système tel qu'il apparaît dans toute sa cohérence à un moment donné: c'est l'étude synchronique. L'étude diachronique, qui rend compte de son évolution "à travers (dia) le temps", est seconde: cette évolution ne peut d'ailleurs consister que dans le passage par des systèmes successifs, de sorte qu'aucun changement particulier ne peut être compris s'il n'est replacé dans le système où il intervient. P. ex., l'histoire d'un phonème ne peut être suivie isolément, sans tenir compte de ses relations avec les autres phonèmes dans les systèmes qui se réalisaient successivement dans l'évolution de la langue considérée.

Alors que dans l'historicisme ancien, comprendre, c'était déceler les sources, décrire la genèse et le sens de l'évolution, pour de Saussure ce sont les arrangements et les organisations systématiques qui sont d'abord intelligibles.

Entre l'idée saussurienne de système et la notion de structure telle qu'elle va apparaître quelques années plus tard chez les auteurs du Cercle de Prague, la filiation est évidente.

En effet, au premier congrès des philologues slaves en 1929, Mathesius, Roman Jacobson, Troubetzkoy et Karcewski présentèrent un ensemble de 9 thèses dont les premières offrent un intérêt méthodologique qui dépasse l'étude des langues slaves. La première propose de concevoir la langue comme un système fonctionnel. La seconde définit le phonème, fondement d'une nouvelle discipline linguistique, la phonologie, s'opposant à la phonétique traditionnelle.

"En partant de la nécessité de distinguer le son en tant que fait physique objectif, en tant que représentation et en tant qu'élément d'un système fonctionnel, il faut "caractériser" le système phonologique, c'est-à-dire établir le répertoire des images acoustico-motrices les plus simples, significatives dans une langue donnée ("phonèmes"), en spécifiant obligatoirement les relations qui existent entre les dits phonèmes. Autrement dit, en traçant le schéma de structure de la langue considérée: en particulier, il est important de définir les corrélations phonologiques comme type spécial de différences significatives. Une corrélation phonologique est constituée par une série de couples de phonèmes opposés qui se distinguent l'un de l'autre selon un même principe."

Par sa nature vocale, un phonème est bien entendu d'abord un son. Mais en tant que porteur de signification, en tant que signifiant (le

langage ayant pour but de "signifier"), il est rangé à une place déterminée dans une structure.

"Je puis comparer, écrit T. Vinaty, l'ensemble des phonèmes d'une langue à un jeu de cubes. Dans un assemblage de cubes, chaque cube occupe une position parfaitement définie par les rapports des cubes entre eux, à droite et à gauche, en avant, en arrière, au-dessus, au-dessous; du point de vue de l'équilibre de l'assemblage, les dessins qui illustrent les cubes ne jouent aucun rôle, ils sont dépourvus de valeur pertinente. De même, les phonèmes d'une langue s'ordonnent selon une distribution parfaitement déterminée à l'intérieur d'une structure qui caractérise cette langue; chacun se définit par une série d'oppositions, consonne-voyelle, sourde-sonore, discontinue-continue, etc, et du point de vue phonologique, les variantes individuelles ou combinatoires ne changent rien à leur identité à l'intérieur de la langue."

Les Principes de phonologie du prince Troubetzkoy (1939) ont défini quatre démarches fondamentales:

1. il faut passer de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure inconsciente;
2. il faut se refuser à traiter les termes comme des entités indépendantes, et prendre comme base de l'analyse les relations entre les termes;
3. il faut introduire la notion de système, en montrant comment concrètement les systèmes existent et quelles sont leurs structures;
4. il faut viser la découverte de lois générales.

Grâce à la théorie des oppositions et corrélations phonologiques, la notion de structure prenait un contenu précis et quasi mathématisable.

Par exemple, quand en français on remplace un r par un l, un p par un b, un t par un d, un i par un u, on change par le fait même le sens des mots:

rit : lit ; rot : lot ; raie : lait  
 peau : beau ; pan : banc ; pin : bain  
 thé : dé ; taux : dos ; teint : daim  
 vie : vue ; fille : fût ; mie : mue

On dit alors qu'entre ces phonèmes il y a opposition. Par contre, il n'y a pas, en français, opposition entre r antérieur et r postérieur, entre l sonore et l sourd, alors que dans d'autres langues cette distinction peut être pertinente, amenant un changement de sens. Les différentes langues n'utilisent ni le même nombre, ni les mêmes types d'oppositions. Beaucoup de langues, p. ex. ne font pas de distinction entre i et u, et leurs locuteurs éprouveront une difficulté particulière sur ce point en apprenant le français.

Dans la langue des Mossi de Haute-Volta, l'opposition entre r et d est très faible. La bière se dira aussi bien daam que raam. Mes élèves mossi orthographiaient indistinctement rédaction, réraction, déraction ou dédaction, et un Dieudonné devenait au fil des copies Rieuronné, Dieuronné ou Rieudonné... Dans la langue du Rwanda, c'est l'opposition entre r et l qui manque de pertinence: on dit aussi bien Habiarimana que Habialimana, muraho que mulaho (salutation).

On appelle donc phonologie (selon la terminologie de l'Ecole de Prague), ou phonétique fonctionnelle, ou phonématique, l'étude qui a pour but de déterminer les distinctions phonétiques qui, dans une langue donnée, ont une valeur différentielle et d'établir le système des phonèmes. Il s'agit d'une science linguistique (on pourrait presque dire d'une science sociale), et non d'une science "naturelle" comme la phonétique expérimentale: elle établit le nombre d'oppositions utilisées et leurs rapports mutuels, la fonction des différentes unités et la structure du système dont on se sert en parlant, fait social majeur.

La fonction différentiative qui en phonologie distingue les phonèmes d'une langue vaut également pour d'autres éléments. C'est ainsi que les catégories grammaticales se définissent elles aussi en s'opposant. P. ex., quand on se demande quelle est la fonction du subjonctif, il faut voir à quoi il s'oppose: en latin à l'indicatif; en grec à l'indicatif et à l'optatif; en français, à l'indicatif et au conditionnel. Cela n'aurait aucun sens de définir le subjonctif en lui-même, universellement: il faut le situer par rapport à d'autres modes.

Au niveau lexical aussi, la signification d'un terme est déterminée, dans chaque langue, par le champ de signification des autres termes de cette langue: le mot français "temps" recouvre à lui seul le champ de signification des mots anglais time et weather, mais le mot time déborde à son tour sur le champ de "heure", etc.

"L'ensemble de ces oppositions constitue dans chaque langue un système, ou plutôt un système de systèmes: système des sons, système grammatical, système lexical, système tonal... Chaque système repose sur un choix entre des possibilités illimitées de réalisation. Les éléments de ce choix se commandent plus ou moins nettement les uns les autres" (Perrot).

"Dans un état de langue donné, tout est systématique: une langue quelconque est constituée par des ensembles où tout se tient: système des sons (ou phonèmes), systèmes de formes et de mots (morphèmes et sémantèmes). Qui dit système, dit ensemble cohérent; si tout se tient, chaque terme doit dépendre de l'autre" (Brondal).

Au lieu d'étudier chaque élément du langage dans sa forme ou dans son histoire propre, la linguistique structurale montre que sa valeur dépend de sa place et de ses relations dans l'ensemble.

Si l'on décrit une langue comme un système cohérent où tout se tient, comment expliquer les changements qui surviennent ? En fait, l'équilibre intérieur n'est jamais parfait: c'est aux points faibles que vont s'effectuer les transformations. En effet, certaines oppositions n'ont qu'un faible rendement et tendent à disparaître: p. ex. celle entre in et un en français.

La comparaison entre les différentes langues sortait renouvelée de ces changements de perspective. Plutôt que de s'attacher à des correspondances isolées, on commençait à procéder à des confrontations globales, de système à système. Devançant l'observation des langues telles qu'elles fonctionnent concrètement, Roman Jakobson élaborait une théorie phonologique générale qui classe voyelles et consonnes selon un schéma universel applicable à toute langue. Il pensait être parvenu à fixer a priori la place d'un phonème quelconque dans une langue quelconque en lui assignant une case dans un tableau général où la liste des phonèmes est portée en ordonnée, tandis que la série formée de douze oppositions est portée en abscisse (vocalique-consonantique, compact-diffus, grave-aigu, tendu-relâché, nasal-vocal, continu-discontinu, sonore-sourd, etc).

Louis Hjelmslev, du Cercle linguistique de Copenhague, a poussé la réflexion sur les fondements théoriques de ces développements de la linguistique et dégagait une sorte d'axiomatique du structuralisme, c'est-à-dire le corps de postulats qui fixent ses thèses et guident ses déductions. Il ouvrit dans ses Prolégomènes à une théorie du langage la voie qui conduit du structuralisme linguistique à une théorie générale du savoir:

"Il se pourrait que ce soit une thèse de validité générale que pour chaque processus il y ait un système correspondant sur la base duquel le processus puisse être analysé et décrit avec un nombre limité de prémisses, ... un nombre limité d'éléments récurrents qui sont constamment reliés selon diverses combinaisons. En outre, il devrait être possible de construire un calcul général et exhaustif des combinaisons possibles. On élèverait une histoire ainsi construite du niveau de la pure description primitive à celui d'une science systématique, exacte et généralisante dont la théorie prévoit tous les événements (combinaisons possibles d'éléments) et établit les conditions de réalisation."

En collaboration avec H.J. Uldall, Hjelmslev travailla à définir les rapports mutuels entre système phonologique et système grammatical. La première partie de leur Esquisse de la glossématique consacrée à

la théorie générale porte comme sous-titre: "Méthodologie des sciences de l'homme avec référence spéciale à la linguistique".

### Éléments de vocabulaire hérités du structuralisme linguistique

Langage : recouvre

-la parole: langage en tant qu'il est concrètement parlé par un individu; donc en tant qu'acte concret et individuel;

-la langue: institution sociale de signes codifiables, résultant d'un "contrat", d'un ensemble de conventions qui doivent être respectées si on veut être entendu, et formant un système clos, autonome et organisé de signes exprimant des idées;

-l'usage, l'idiolecte (selon Hjelmslev): habitudes parlantes d'une région, écriture d'une époque, style d'un écrivain.

Métalangage: langage ayant pour objet un autre langage.

Signe: rapport entre un signifiant et un signifié (c.a.d. une donnée perceptible et un concept) de nature arbitraire et contractuelle, rien dans la nature obligeant p. ex. d'employer bois, legno, bosco ou Holz l'un plutôt que l'autre. Le signifiant et le signifié se recouvrent exactement, par "contrat".

Signal: il vise une action plus qu'une idée et provoque un réflexe immédiat.

Symbole: il comporte un rapport naturel et motivé entre signifiant et signifié. Le signifié, par sa richesse, déborde le signifiant.

Pertinence: au sens large, point de vue auquel on se place pour considérer un objet. P. ex., en face d'un arbre, le bûcheron, le forestier, le scieur, le propriétaire de la forêt, le sculpteur, le peintre, le poète, etc, n'ont pas le même point de vue; le prix du m<sup>3</sup> n'intéresse pas le botaniste comme tel, et n'est donc pas pertinent pour lui; les couleurs du feuillage ne sont pas pertinentes pour le scieur, etc.

Autre exemple: en face de la chaîne parlée, l'acousticien étudie la réalité du son, phénomène vibratoire et physique; le physiologiste étudie le jeu des organes émetteurs; le linguiste fait le départ parmi les faits physiques et physiologiques entre ceux qui contribuent directement à l'établissement de la communication; il ne relève que les traits que dans le contexte où on les trouve le locuteur a employés intentionnellement et auxquels l'auditeur réagit parce qu'il y reconnaît une intention communicative: ceux qui ne sont pas porteurs de signification ne sont pas pertinents pour lui.

Autre exemple: si j'entends klaxonner, cela ne m'intéresse pas, sauf si quelqu'un doit venir me chercher en klaxonnant devant ma porte; en ce cas, cela devient un appel pertinent pour moi, un message, porteur d'une information qui m'intéresse.

Au sens restreint, la pertinence devient ainsi un aspect selon lequel un trait supporte la signification: elle caractérise un certain type de choix, celui d'écart différentiels qui constituent les articulations du système, en vertu de leurs différences mêmes.

Structure: Au congrès de Prague en 1929, structure signifiait: "relation à l'intérieur d'un système", "dépendance réciproque de deux ou plusieurs éléments d'une langue". Hjelmslev la définit comme "une entité autonome de dépendances internes".

P. ex: quand on considère les deux mots "père" et "mère":  
 -une première structure apparaît au plan phonologique: p et m s'opposent comme une sourde et une nasale, et cette opposition-dépendance permet deux significations distinctes;  
 -une deuxième structure apparaît au plan du signifié: père et mère se distinguent de part et d'autre d'un axe commun: le sexe.

Structurel: adjectif désignant toute forme concrète d'organisation, directement perceptible dans la réalité, tout arrangement réel résultant de phénomènes naturels directement repérables (solidarités biologiques, cristallisations minérales, etc).

Structural: qualifie tout arrangement qui dans les langages et les signes humains produit de la signification (p. ex. l'opposition vert-rouge dans la signalisation routière). Ce qui est ainsi d'ordre structural ne peut être repéré et expliqué directement; pour en rendre compte, il faut utiliser des épreuves artificielles (quand dans la signalisation routière on remplace le vert par du bleu et le rouge par du violet, on s'aperçoit que cela ne veut plus rien dire).

Linguistique: pour de Saussure: étude de la langue en tant qu'institution sociale et système organisé par des règles. Il compare la langue à un jeu d'échecs où la valeur de chaque pièce dépend de sa position dans un ensemble fortement lié.

La linguistique externe se place à un point de vue surtout historique ou philologique (comme quand on étudie les migrations du jeu d'échecs de la Perse jusqu'en Europe, ce qui ne touche pas aux règles mêmes du jeu).

La linguistique interne étudie la langue en tant que système qui ne connaît que son ordre propre. Comme pour le jeu d'échecs, on étudie une langue à partir des règles qui en font un système différent des

autres et des combinaisons qu'engendreront nécessairement ces règles.

La tactique du joueur d'échecs relève de ce que Hjelmslev appelle l'usage.

Sémantique: science des signes du point de vue des signifiés; science des choses signifiées, des idées et représentations mentales des choses.

Sémiologie (ou séméiologie): de Saussure déjà écrivait: "On peut concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale... Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent."

Au sens large, la sémiologie est la science des signes en général, parlés ou non parlés.

Au sens étroit, elle est la science des signes du point de vue des signifiants, la science des "formes signifiantes", que ces formes appartiennent au langage parlé ou à d'autres langages tels que les gestes, les images, les vêtements, etc.

### III. LE STRUCTURALISME ANTHROPOLOGIQUE DE C. LEVI-STRAUSS

---

Le représentant le plus marquant du structuralisme de langue française est Claude Lévi-Strauss, né en 1908, philosophe de formation, professeur au Collège de France. Ses principales œuvres sont: La vie familiale et sociale des Indiens nambikwara (1948), Les structures élémentaires de la parenté (1949), "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" (1950), Race et histoire (1952), Tristes tropiques (1955), Anthropologie structurale (1958), Le totémisme aujourd'hui et La pensée sauvage (1962), Mythologiques (Le cru et le cuit, 1964; Du miel aux cendres, 1966; L'origine des manières de table, 1968; L'homme nu, 1971); Anthropologie structurale deux (1973); La voie des masques (1975); L'identité; séminaire interdisciplinaire (1978); Le regard éloigné (1983); Paroles données (1984); La potière jalouse (1985); De près et de loin (1988); Histoire de Lynx (1991); Saudades do Brasil (1995).

L'originalité du cheminement de L-S. réside dans le fait qu'à partir d'études sur des sociétés particulières il a su très rapidement se hisser au niveau de préoccupation le plus élevé et concevoir une anthropologie au sens le plus large. C'est surtout lui qui a vulgarisé l'usage de ce terme en France dans le sens quelque peu confusionnel qu'il a pris aux USA.

Malgré le caractère hautement abstrait que peut revêtir sa pensée et la généralité de ses conclusions, il nous semble qu'elle est cependant liée étroitement à la personnalité de ce penseur extrêmement ouvert à tous les courants de son temps, et que certaines de ses orientations et de ses limites doivent être éclairées en reliant l'oeuvre à l'homme. Lui-même nous invite d'ailleurs expressément à le faire. Tristes tropiques ne reprend pas seulement la tradition du voyage philosophique, mais constitue aussi dans une certaine mesure une autobiographie.

L-S. est né dans un milieu juif intellectuel et artiste, à la fois agnostique et traditionaliste. Il s'intéressera toujours intensément à la musique. Philosophe de formation, il reconnaîtra avoir eu trois maîtresses: la géologie, la psychanalyse et le marxisme, en d'autres termes des disciplines qui s'intéressent aux substructures non immédiatement perceptibles. Professeur à l'Université de Sao Paulo au Brésil, il entreprend un voyage d'exploration auprès des Indiens de la forêt amazonienne. Ayant dû quitter la France durant la guerre, il fit la connaissance aux Etats-Unis des grands représentants du structuralisme linguistique et en sera fortement marqué. Après sa thèse sur les structures élémentaires de la parenté, il fut nommé professeur au Collège de France où il dirigea le Laboratoire d'Anthropologie Sociale. La compréhension de cette oeuvre difficile exige du lecteur une bonne initiation, non seulement à l'anthropologie et à la sociologie, mais aussi à la linguistique structurale, à la logique mathématique, à la sémiologie et à la cybernétique.

### Un coup d'oeil sur l'histoire de l'anthropologie

L.S. se réfère constamment aux courants de pensée qui l'ont précédé:

1. En France, l'anthropologie s'est principalement développée sous le signe de la biologie au siècle dernier.
2. L'anthropologie évolutionniste se proposait de reconstituer une super-histoire décrivant les étapes que l'humanité a parcourues depuis ses origines jusqu'à la civilisation moderne conformément à une sorte de logique inéluctable, inscrite dans la nature même des choses. La civilisation qui se trouve à la pointe de l'évolution récapitulerait en quelque sorte toutes les autres, car elle a traversé elle-même dans le passé les stades antérieurs que l'on peut observer en étudiant des peuples plus ou moins primitifs.
3. L'approche spatio-temporelle ou historico-géographique (diffusionnisme, historicisme américain, école historico-culturelle allemande, école des cercles culturels, ologenèse culturelle en France) cherche à reconstituer, en étudiant les migrations des différents éléments

culturels, l'histoire des peuples sans écriture; elle tend à penser que l'éparpillement dans l'espace correspond à une stratigraphie historique. Les cultures sont vues comme des agrégats d'éléments sans unité.

4. Le fonctionnalisme, illustré surtout par B. Malinowski, montre que les cultures forment des tous fonctionnels, chaque élément ayant un rôle à jouer dans l'ensemble, chaque partie étant fonction du tout. Il réclame une mise entre parenthèses de l'histoire et une étude purement synchronique de chaque système culturel. Les civilisations s'expliquent essentiellement comme des réponses aux besoins de l'homme.

5. En France avec Emile Durkheim, Marcel Mauss ou Lucien Lévy-Bruhl, en Angleterre avec Radcliffe-Brown, l'ethnologie se développe largement sous le signe de la sociologie. Les idées de Mauss sur les phénomènes sociaux totaux et sur la réciprocité comme base de la vie sociale influenceront beaucoup L-S.

6. Le courant dit "humaniste" ou "symboliste" de Marcel Griaule ou de Maurice Lévi-Strauss cherche surtout à étudier comment les hommes des différentes sociétés voient eux-mêmes leurs cultures et à révéler la cohérence et l'étendue de leurs systèmes de pensée essentiellement symboliques.

7. Le culturalisme américain, et en son sein l'école dite "Culture et personnalité", accordent une large place à la psychologie et à la psychanalyse, montrant que c'est l'homme qui est porteur de culture et que celle-ci n'est rien d'autre que le côté appris de son comportement. C'est cette tendance qui a souligné le plus fortement à quel point toute donnée humaine est relative (relativisme culturel), qu'il s'agisse des rôles masculins et féminins, de pathologie mentale, de systèmes de pensée, etc, affirmant en conséquence qu'on n'avait pas le droit de juger une culture ou d'agir sur elle à partir de normes qui lui sont extérieures.

8. De nombreux ethnologues se sont orientés vers l'étude des sociétés en transformation rapide, de la rencontre et de l'interpénétration des cultures, perspective dynamique fortement marquée par la sociologie.

9. L'ethnophilosophie étudie les philosophies implicites, non conscientes d'elles-mêmes, que l'on a cru pouvoir déceler dans les systèmes de pensée traditionnels.

En même temps que la pensée de L-S. prenait son essor, d'autres courants se sont développés qui aujourd'hui s'imposent et auxquels il n'a pas été étranger:

- l'ethnologie sous le signe de l'écologie,
- l'ethnologie sous le signe de l'éthologie,

- l'ethnologie cognitivist,
- les ethnosciences, etc.

L'anthropologie structurale qui se place sous le signe de la linguistique vient donc au terme d'une évolution où des sciences diverses (biologie, histoire, géographie, psychologie, sociologie, philosophie) ont laissé de fortes empreintes et ont occasionné divers renversements de perspective.

#### La fascination du modèle linguistique

Ce n'est pas la première fois que les anthropologues se sont laissés fasciner par la linguistique. Evolutionnistes et diffusionnistes s'inspiraient largement des recherches en linguistique historique et comparée. M. Mauss n'a-t-il pas écrit de son côté: "La sociologie serait certes bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes."

De Saussure prévoyait lui-même une séméiologie débordant largement sur les sciences sociales, car de nombreuses activités humaines obéissent aux lois qui régissent les signes et leurs résultats sont donc susceptibles d'être traités comme des signifiants. On peut donc tenter de leur appliquer les principes de l'analyse structurale élaborés en linguistique et formuler l'hypothèse que des cultures, des civilisations, des ensembles d'institutions (tels que le droit successoral ou les systèmes familiaux et matrimoniaux) fonctionnent sur le modèle des langues. C'est ce que souligne L-S.:

"Le problème peut se formuler de la façon suivante: dans un autre ordre de réalité, les phénomènes de parenté sont des phénomènes de même type que les phénomènes linguistiques. Le sociologue peut-il, en utilisant une méthode analogue quant à la forme, sinon quant au contenu, à celle introduite par la phonologie, faire accomplir à sa science un progrès analogue à celui qui vient de prendre place dans les sciences linguistiques ?"

L-S. est en effet frappé par les conquêtes qui ont fait de la linguistique une discipline qu'il juge comparable d'un point de vue scientifique à la physique, à la biologie ou aux mathématiques, la science sociale la plus avancée et la plus rigoureuse. Ne pourrait-elle pas jouer vis-à-vis des autres un rôle propédeutique et remplir à leur endroit une fonction de science rectrice, leur indiquant la voie à suivre ? La phonologie n'est-elle pas appelée à jouer parmi les sciences sociales le même rôle rénovateur que la physique nucléaire a joué parmi les sciences exactes ?

Mais il faut aller plus loin: il y a des raisons de fond qui rapprochent anthropologie et linguistique.

Le psychanalyste néo-freudien Jacques Lacan parle du symbolique (non du symbolisme ou de la symbolique) comme de "l'ordre des phénomènes auxquels la psychanalyse a à faire en tant qu'ils sont structurés comme un langage", ou qu'ils sont coextensifs au langage.

Or, la langue en tant que système au sein de la culture n'a pas d'autre raison d'être que de signifier, de rendre possible l'échange, la communication, la réciprocité.

La fonction symbolique est alors ce qui permet au petit d'homme d'apprendre à communiquer avec autrui de manière signifiante, c'est-à-dire d'accéder à la culture.

Selon L-S. (Les structures élémentaires de la parenté), le symbolique repose sur trois structures fondamentales de l'esprit humain:

- l'exigence de la règle comme règle,
- la réciprocité,
- le caractère synthétique du don qui change les individus en partenaires.

Le symbolique désigne ainsi le rapport social d'échange; on peut le considérer d'un triple point de vue:

- au plan sociologique: comme processus de la réciprocité (don et contre-don),
- au plan psychanalytique: comme registre psychique de l'échange, de la réciprocité et de l'altérité (point de vue de J. Lacan),
- au plan anthropologique: comme système culturel rendant possible ce rapport d'échange (point de vue de L-S.).

Une culture est un système de représentations dont les différents niveaux et sous-systèmes (économique, politique, idéologique, social, éthique, religieux, juridique, linguistique, culinaire, etc) ont entre eux des rapports de cohérence et se répondent les uns aux autres dans un grand ensemble où tout se tient. Le symbolique n'est autre chose que cette cohérence structurale qui permet au groupe social et aux individus qui le composent de se situer dans l'espace et le temps de manière signifiante, et ainsi de "s'identifier", dans le sens d'acquérir une identité. Or, en tant que réseau culturel qui structure la réalité humaine, le symbolique ainsi compris est immédiatement de l'ordre du langage.

Nous pensons spontanément que nous percevons le monde de manière objective, que les choses (le "réel") viennent s'inscrire directement et à l'état brut dans notre esprit sous forme d'images et de

représentations mentales, et que notre langage vient exprimer après coup, et de manière fidèle, ce qui a ainsi été imprimé en nous, restituant à la manière d'un miroir le modèle originel du réel que nous avons perçu. Le langage viendrait "traduire" une expérience préalable dont l'homme serait en possession immédiate, à la manière dont un pinceau permet de "reproduire" un paysage.

Cette conception qui fait du langage et de la culture de simples instruments, des outils que l'homme inventerait pour les posséder et les utiliser à son profit, est récusée par toute l'anthropologie contemporaine.

Aux yeux de celle-ci, l'homme est par essence un être de langage. Il n'advient comme sujet qu'en parlant. L'échange de mots, mais aussi de gestes, de mimiques, d'oeuvres d'art, de biens, de femmes, etc, n'est pas un simple attribut de l'homme social, mais le lieu même de son avènement. La culture n'est pas simple secteur de l'activité sociale, mais ordre préétabli, milieu qui instaure un ensemble d'individus comme société humaine. Le langage n'est pas un instrument que l'homme possède, mais plutôt un milieu ("une médiation") au sein duquel il s'élabore et qui, lui, le possède. Le langage est toujours déjà là, constitutif de toute expérience comme expérience humaine. On n'est homme que dans le langage, que parlant.

"Nous parlons éveillés, dit Heidegger, nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ou lire... Constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre. Nous parlons parce que parler nous est naturel... Cette affirmation ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle."

Bien entendu, le langage n'existe pas en soi, mais seulement concrétisé dans une langue précise liée à des conditions socio-économiques et à un réseau culturel qui le constituent au plus intime comme tel langage particulier. Le "réel", les choses, les autres ne nous est présent que de manière médiatisée, c'est-à-dire comme construit et aménagé à travers le réseau symbolique de la culture qui nous façonne. Si l'homme parle, c'est que les êtres ne peuvent être signifiants de lui et pour lui que mis à distance. Il existe toujours un vide, une brèche entre soi et le monde, soi et autrui, soi et son propre désir, et c'est de cet écart que jaillit le langage. C'est parce que le réel ne nous est jamais directement présent qu'il nous faut le nommer, et ainsi "l'appeler" pour qu'il devienne pour nous présence. Par le langage, nous arrachons les êtres à leur statut de pures

choses brutes pour en faire des signifiants humains par le biais de notre culture et de notre désir.

Nous ne percevons jamais une pure objectivité, du fait qu'inévitablement nous nous projetons d'une manière ou d'une autre dans ce que nous percevons. La réalité matérielle existe certes indépendamment de la conscience que nous en prenons. Mais dès les débuts de notre vie, nous avons été confrontés à un monde déjà rempli de significations, déjà ordonné, déjà socialement aménagé. Nous avons été jetés dans un monde déjà habité par d'autres, et les êtres qui le composent ont pris un sens pour nous en fonction de la relation qui s'est établie entre eux et nous, alors que nous en dépendions totalement, physiquement et psychiquement. Quelle que soit notre activité, manger, habiter, nous vêtir, nous déplacer, travailler, trouver du plaisir, toujours elle nous plonge dans un monde de repères symboliques.

"Hors de l'ordre symbolique, je ne pourrais jamais me situer de manière signifiante dans le monde, la société, l'histoire; jamais je ne pourrais trouver mon identité de sujet. Sans la médiation du langage et de la trame symbolique que constitue la culture qui m'a façonné, je serais asservi à l'empire mortifère de la chose, dans une immédiateté close sur elle-même. Il faut que le langage opère "le meurtre de la chose" pour que je puisse advenir comme sujet dans un monde signifiant: un espace de respiration est ainsi dégagé où la vie humaine devient possible. Mais je renonce du même coup à croire que je peux atteindre le réel brut, illusion qui me vouerait à la mort: le symbole m'arrache ainsi à l'impérialisme de l'imaginaire" (L.M. Chauvet, Du symbolique au symbole).

En effet, à part les registres du symbolique et du réel, J. Lacan distingue celui de l'imaginaire, qui est par excellence celui du narcissisme, de la relation duelle, fermée et immédiate, de soi à soi. Narcisse ne tomba-t-il pas amoureux de sa propre image perçue dans l'eau au point de vouloir coïncider avec elle et de se noyer ?

"Ce registre fait l'économie de la médiation de l'Autre, de la culture, de l'échange réciproque; autrui n'est pas reconnu comme un autre; il est capté comme une partie et une image de soi-même, comme le "double" fascinant. Autrement dit, là où le symbolique travaille dans le champ de l'échange, de la réciprocité, de l'ouverture, c'est-à-dire de la structuration et du social, l'imaginaire travaille dans le champ de l'individuel, de l'isolement, de la fermeture. Il est constitué par des matériaux individuels hérités par chacun de ses parents et soumis aux avatars de l'histoire propre de son désir. Si ces matériaux ne sont pas suffisamment accrochés au cadre symbolique, ils conduisent fatalement à la mort, comme l'illustre le mythe de Narcisse... L'imaginaire tend à mettre le réel hors-jeu, c'est-à-dire à transférer les choses hors culture et hors social, à les isoler... C'est donc dans

le champ du symbolique, dont le langage est la pierre angulaire et le ciment, que le sujet advient. Enveloppé en lui, il n'atteint jamais le réel comme tel: il le filtre sans cesse, il le construit - et s'y construit simultanément. Il ne se laisse pas emporter à la confusion imaginaire entre soi et soi-même, soi et autrui, soi et le monde, bref entre le moi et tout ce qui n'est qu'image spéculaire du moi: il "fait la différence", il reconnaît la brèche qui le constitue. L'imaginaire qui le travaille et l'aiguillonne le laisserait volontiers aller au vagabondage confusionnel et à la fantaisie débridée. Mais le symbolique le structure de telle manière qu'il lui impose les règles du jeu, des règles communes à tout le groupe culturel... Grâce à ce pacte social, où l'économique, le politique, les règles de parenté, l'éthique, le religieux... se renvoient les uns aux autres de manière signifiante, il ne peut se fabriquer son monde, sa société, son histoire n'importe comment: il n'en est pas propriétaire, pas plus que de lui-même; il lui faut renoncer à l'imaginaire appropriation immédiate de soi, comme de tout le "réel": telle est la tâche qui lui est impartie s'il veut devenir un sujet" (Chauvet).

La culture peut donc être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques: langage, parenté, art, économie, religion, mythologie, morale, cuisine, etc, qui tous permettent à l'homme de communiquer à différents niveaux de la réalité sociale. Le langage étant le plus pur, le plus parfait, le plus important et le mieux connu de ces systèmes, il est normal que son étude puisse servir de modèle à celle des autres systèmes, d'autant plus qu'il pousse ses ramifications dans la totalité du champ des cultures humaines. D'une analogie des objets on peut conclure à une analogie des méthodes. Le but lointain que poursuit L-S. est aussi de constituer une sémiologie, une science des signes dans la vie sociale.

Mais si la linguistique peut être prise comme modèle, une transposition est nécessaire. Pour le linguiste, il y a connaissance immédiate de la fonction de la langue: c'est un instrument de communication et rien d'autre. Le linguiste cherche à remonter au système, à découvrir l'aspect systématique des faits de langue. La situation de l'ethnologue est souvent inverse: les faits de culture sur lesquels il travaille présentent immédiatement, en bien des cas, un aspect systématique, alors que leur fonction de communication est cachée.

Ce qui est intéressant dans la généralisation du modèle linguistique, c'est de pouvoir considérer les réalités sociales non comme des choses, mais comme des ensembles de signes que l'on peut traiter à la manière de codes indépendants des messages qu'ils permettent de véhiculer, comme des formes distinctes de leurs contenus.

## Du langage aux systèmes de parenté

Pour une première application des principes de la linguistique structurale à un problème anthropologique classique, L-S. a choisi les systèmes de parenté. Il se demande si leur étude ne révèle pas la possibilité d'insérer l'ethnologie dans une théorie générale de la communication. C'est ainsi qu'en 1949, dans Les structures élémentaires de la parenté, il reprend et généralise la théorie de la réciprocité de Mauss; en effet:

-de même que les règles linguistiques servent à la communication des messages,

-de même que les règles économiques assurent la circulation des biens et l'échange des services,

-les règles de la parenté et du mariage servent à assurer l'échange des femmes entre les groupes.

Ces signes d'échange que sont les biens et les femmes ne sont cependant pas eux-mêmes des éléments du discours: les hommes échangent les femmes et les biens comme ils le font des mots, mais (heureusement !) les femmes ne sont pas des mots.

L-S. commence par l'étude de la parenté parce qu'il estime qu'elle est l'analogue le plus proche du langage:

-Les systèmes de parenté s'établissent à l'étage inconscient de l'esprit: les hommes les vivent et en usent sans en connaître la grammaire (exactement comme ils parlent leur langue maternelle bien avant de connaître les règles qui la régissent).

-Ils sont construits sans égard à l'histoire; leur étude est essentiellement synchronique, bien qu'en liant des générations successives ils enveloppent une tranche de diachronie.

-Comme en phonologie, ce ne sont pas les termes qui sont signifiants, mais leurs oppositions par couples, leurs relations. Si l'on isole les termes de père, de mère, de frère, d'oncle, etc, on leur enlève toute signification; en effet, le terme de père ne prend de sens que par rapport à celui de fils, etc. Ce sont donc les couples d'oppositions qui sont seuls signifiants: mari-femme, frère-soeur, oncle maternel - neveu utérin, grand-père - petit-fils, etc. Le système ne se constitue pas au niveau des termes, mais des couples de relations.

-Comme la langue, la parenté est elle-même un système de communication régissant de manière diverse selon les sociétés l'échange des femmes entre clans, lignages et familles, et instaurant entre individus et groupes des modes de réciprocité. On ne peut évidemment percevoir cet aspect des choses que si l'on conçoit les règles de mariage et de parenté, non comme un système de relations d'origine biologique fondé sur la consanguinité, mais comme un système sociologique d'alliance.

-Comme la langue, un système de parenté est par nature arbitraire et conventionnel: il est ce qu'il est, mais pourrait être autre.

-L'essence et l'existence de la langue sont tout entières dans la signification: elle est faite uniquement pour signifier et ne peut pas

ne pas signifier. Quant à la valeur de signification de la parenté, elle est plus fragmentaire.

La thèse monumentale de L-S., qui lui a d'emblée valu un renom international et que l'on s'est plu à comparer à L'origine des espèces de Darwin, débute par une réflexion sur la prohibition de l'inceste. Celle-ci se retrouve partout, mais varie quant à son contenu de culture à culture. Dans toutes les cultures connues, il y a une règle qui interdit de prendre pour femme une proche parente, mais les femmes désignées par cette interdiction ne sont pas les mêmes dans toutes les sociétés. Ce qui dans une culture donnée est considéré comme inceste (par exemple le mariage entre cousins parallèles) peut au contraire être regardé dans une autre comme relation privilégiée. Alors que du côté de la biologie ou de la psychologie on n'arrivait pas à trouver d'explication satisfaisante, le fait de voir les systèmes de parenté dans une perspective sociologique comme des systèmes d'alliance fournit une clé nouvelle pour la compréhension de cet interdit.

La prohibition de l'inceste apparaît à L-S. comme l'envers, le négatif d'une règle positive d'alliance qui enjoint aux hommes de donner à autrui leurs filles et leurs soeurs. Grâce à elle, toute femme est, comme fille et comme soeur, cédée à d'autres, et comme épouse acquise auprès d'autres. La garder à l'intérieur du groupe ou, quand il s'agit d'un père ou d'un frère, se la réserver pour soi-même, arrêterait ces processus d'échange et de réciprocité qui sont à la base de la vie sociale. Cela équivaldrait, sur le plan du langage, à ne pas sortir du soliloque, à garder sa parole pour soi-même, à refuser la communication.

On peut dire que ces faits culturels majeurs que sont respectivement la prohibition de l'inceste, la règle d'exogamie et le complexe d'Oedipe, constituent en fait une seule et même réalité, seul le point de vue ou l'angle d'approche étant différents: la première interdit de garder pour soi ses "soeurs" ou ses "mères" et de bloquer ainsi l'échange; la seconde enjoint en conséquence de chercher ses partenaires ailleurs qu'auprès des femmes du groupe proches par le sang, et donc d'instaurer l'échange; le troisième n'est autre que le processus psychologique par lequel ces règles s'implantent au plan à la fois conscient et inconscient: d'après le schéma freudien, l'enfant a envie, à un âge donné, de s'accaparer le parent de l'autre sexe, et il est essentiel pour une saine évolution de sa personnalité qu'il réalise que ce n'est pas possible. Malinowski a cru pouvoir montrer qu'en contexte trobriandais matrilineaire c'est entre frère et soeur que tend à s'établir une telle fixation qu'il faut dépasser.

Mais si la prohibition de l'inceste explique la règle d'exogamie, qui contraint à pratiquer l'échange des femmes, elle ne rend pas compte de l'extrême diversité et complication des systèmes de parenté; elle

ne permet pas de comprendre pourquoi c'est tantôt telle parente et tantôt telle autre qui se trouve désignée positivement ou négativement. Le fonctionnalisme de Malinowski s'était déjà heurté à cette difficulté: en voulant expliquer les institutions familiales par des besoins (sexuels, éducatifs, économiques, etc), on arrive sans doute à rendre compte de l'existence de la famille, mais non de la diversité des différents types de familles.

La réponse de L-S. consiste à considérer les faits de parenté dans leur caractère systématique: en rapprochant les règles et les systèmes les uns des autres, on se rend compte que chaque système ou sous-système résulte du jeu logique de quelques principes simples. Malgré leur diversité, les systèmes de parenté peuvent être réduits à quelques types fondamentaux, à quelques structures élémentaires. A la fin de l'ouvrage, l'auteur arrive à un haut degré de généralisation en expliquant tous les systèmes à structure élémentaire par deux formules:

-la formule dite de l'échange simple: une société est composée de deux groupes d'échangistes, ou tout au moins de groupes en nombre pair, le groupe A cédant ses femmes au groupe B, et le groupe B les siennes au groupe A;

-la formule de l'échange généralisé: une classe cède ses femmes à une autre classe sans en recevoir.

P. ex., dans le système des Katchin, une population du Sud-Est asiatique, deux divisions se recourent:

+ d'une part, une division en 5 classes matrimoniales, de telle sorte qu'un individu de la classe A ne peut épouser qu'une femme B, un individu B une femme C, etc, le tout revêtant l'aspect d'un échange circulaire;

+ d'autre part, une division en 3 classes sociales, à l'intérieur desquelles les femmes circulent dans le même sens.

Mais chaque échange matrimonial donne lieu aussi à un échange économique, et le but de l'existence est de maximiser les avantages tout en respectant les règles. Le système serait stable si les trois cercles d'échanges n'avaient pas de relations entre eux. Mais dans le cercle supérieur, il y a possibilité de mariage polygamique. Or ceux-ci ne sont possibles que si le premier est endogamique (à l'intérieur de la classe) et les suivants exogamiques (à l'extérieur). Il y aura ainsi des biens qui passeront de la classe haute à la classe moyenne en échange des femmes acquises par la classe supérieure. Au terme du fonctionnement du système, il y a donc une certaine instabilité qui se manifeste, et qui explique les transformations structurelles qu'on décèle dans l'histoire de la société katchin.

Le problème de l'avunculat constitue un exemple typique de la manière dont L-S. traite des structures de parenté.

Quand on parle de systèmes de parenté, cela recouvre deux ordres différents de réalités:

- au plan du vocabulaire, de la nomenclature, des systèmes d'appellation, il faut tenir compte des termes par lesquels s'expriment les différentes relations familiales;
- au plan des attitudes, qui relèvent du niveau psychologique et social, les individus qui utilisent ces termes se sentent tenus les uns par rapport aux autres à des conduites déterminées.

Dans une étude intitulée "The mother's brother in South Africa", Radcliffe-Brown a décrit deux systèmes d'attitudes antithétiques:

-dans un premier cas, l'oncle maternel représente une autorité familiale qui possède des droits sur ses neveux; il est alors redouté et obéi;

-dans le deuxième cas, le neveu possède sur l'oncle des privilèges de familiarité, de sorte que ce dernier apparaît presque comme une victime.

D'autre part, l'auteur relève une corrélation entre l'attitude vis-à-vis de l'oncle maternel et celle par rapport au père:

-là où la relation père-fils est familière, celle entre oncle et neveu est rigoureuse (matrilinéat),

-là où le père est détenteur d'autorité, la relation entre oncle et neveu est au contraire empreinte de liberté (patrilinéat).

Nous sommes donc en présence de deux couples d'oppositions.

Autrefois on interprétait l'importance de l'oncle maternel (= l'institution de l'avunculat) comme une survivance d'un ancien système à tendances matriarcales. En effet, si on réduit la famille à une réalité biologique constituée en vue de la procréation, on ne comprend pas en quoi le frère de la mère y joue un rôle.

Par contre, si on envisage les règles matrimoniales comme un système d'échanges, le frère de la mère en devient en quelque sorte la condition nécessaire, car c'est lui qui dans l'alliance conclue entre les deux familles donne sa soeur au mari. Il fait donc partie de la structure élémentaire, de l'atome de parenté. Du schéma 1 (biologique) on passe au schéma 2 (sociologique):



En toute parenté se réalisent ainsi trois relations fondamentales:

- une relation d'alliance entre époux,
- une relation de filiation entre parents et enfants,
- une relation de consanguinité entre frères et soeurs (en particulier entre la mère et son frère germain).

Quand à présent on étudie les attitudes qui caractérisent les différentes relations au sein de cet atome de parenté, on obtient les résultats suivants:

p. ex. chez les Trobriandais matrilinéaires étudiés par Malinowski:

- entre père et fils: relations affectivement "positives", empreintes de liberté,
- entre oncle maternel et neveu utérin: relations "négatives" d'autorité et d'opposition,
- entre mari et femme: relations "positives" d'intimité et de tendresse,
- entre frères et soeurs: relations "négatives" d'éloignement, marquées d'interdits très rigoureux.

Par contre, chez les Tcherkesses du Caucase, patrilineaires, on trouvera la configuration suivante:

- entre père et fils: relations négatives d'hostilité,
- entre oncle maternel et neveu utérin: relations positives d'indulgence
- entre mari et femme: relations négatives d'éloignement, seules des visites secrètes étant permises,
- entre frère et soeur: relations positives de tendresse.

De ces configurations, L-S. pense pouvoir tirer une loi générale qui s'énoncerait ainsi: La relation entre oncle maternel et neveu utérin est à la relation entre frère et soeur comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme. Les différents termes en présence prennent ainsi leur signification les uns par rapport aux autres. On trouverait toujours le même type de relation fondamentale entre les 4 couples d'oppositions nécessaires au système.

L'avunculat ne peut donc être compris que si on considère l'ensemble du système: on s'aperçoit alors que le frère de la mère fait partie d'emblée de la structure de parenté la plus simple qui puisse se concevoir. Il n'y a pas lieu de se demander comment il y fait son apparition, car il est la condition première de toute alliance: un homme ne peut obtenir de femme que d'un autre homme qui la lui cède sous forme de fille ou de soeur. Mais on ne peut comprendre cela si on étudie la parenté à partir des termes: il faut nécessairement remonter aux relations entre termes.

Pourtant, l'institution avunculaire n'est pas universelle. En effet, le système de parenté ne possède pas la même importance dans toutes les cultures. Il est des sociétés où il fournit le principe actif qui règle presque toutes les relations sociales; ailleurs, cette fonction est absente ou très diminuée, et d'autres modes de communication et d'échange lui sont préférés.

Parenté et langage font donc partie d'une même fonction constitutive de la vie sociale; car être socialement signifie avant tout communiquer avec les autres: "Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette révolution copernicienne qui consistera à interpréter la société dans son ensemble en fonction d'une théorie de la communication."

La parenté fonctionne différemment selon que l'on considère des sociétés traditionnelles ou des sociétés modernes. Dans les premières, des règles précises s'appliquent en quelque sorte mécaniquement. Dans les secondes, les règles formelles sont très lâches, et pourtant les mariages ne s'opèrent pas au hasard: on se marie en fonction de sa classe sociale, de la proximité géographique, d'affinités de formation ou de profession, etc, comme le montrent les démographes (cf. les travaux d'A. Girard): le modèle que suit le système de parenté est alors non plus mécanique, mais statistique.

### Totémisme et pensée sauvage

Durkheim et Mauss avaient déjà montré l'importance des classifications dans la pensée archaïque: tous les êtres et tous les concepts en usage dans telle société sont classés en catégories. L'univers est divisé en un certain nombre de compartiments fondés sur des distinctions et des analogies implicitement postulées. Entre objets classés dans une même catégorie, des affinités et des participations s'établissent, alors qu'entre objets relevant de catégories différentes il y a incompatibilité, voire répulsion. Chaque compartiment représente ainsi une sorte de champ de force faisant baigner certains êtres dans un même courant métaphysique.

C'est ce que n'avait pas assez compris Lucien Lévy-Bruhl. Une fois qu'il eut renoncé à opposer la mentalité primitive (fondée sur le prélogisme, le principe de participation et la catégorie affective du surnaturel) à la mentalité logique, il fut embarrassé pour maintenir une réalité spécifique à la participation dont tous ses travaux avaient montré l'importance. "On a parfois l'impression, écrit Roger Bastide, en lisant certains des travaux de Lévy-Bruhl, ou de ses disciples, qu'il suffit que deux objets aient été en contact, ou qu'ils se ressemblent, pour qu'ils soient pris désormais dans la même pensée unifiante et englobés dans la même catégorie affective. Que la participation peut lier n'importe quoi à n'importe quoi" (Le Candomblé de Bahia, 1958).

Bastide montre que pour comprendre la pensée archaïque, il faut faire intervenir à la fois les principes énoncés par Lévy-Bruhl et ceux de Durkheim et Mauss, plus attachés à l'unité de l'esprit humain. Cela n'est possible que si l'on prend soin de replacer les exemples de participation dans les systèmes qui les justifient, que certains vont jusqu'à qualifier de philosophiques. "La participation, écrit encore Bastide, suppose un cadre préalable, une philosophie du cosmos". On comprend alors des faits qui jusqu'alors paraissaient échapper à toute logique parce qu'ils étaient présentés hors de leur contexte. En effet, quand on étudie les mythes et les rites où s'exercent des participations, on s'aperçoit que celles-ci ne jouent qu'à l'intérieur de catégories préétablies et doivent être mises en

rapport avec ce que Durkheim et Mauss ont appelé des classifications primitives en montrant que tous les êtres, les animaux, les végétaux, les objets inanimés, les corps célestes, les concepts importants dans la vie sociale, sont classés en catégories.

Jean Cazeneuve donne un bel exemple d'une telle classification dans Les dieux dansent à Cibola (1957). Chez les Zunis, Indiens du Nouveau-Mexique, l'univers est divisé en 6 régions entre lesquelles toutes les choses existantes sont réparties. Ces six orientations, partant d'un centre idéal et sacré, qui est précisément le village zuni, sont dans leur ordre hiérarchique: le Nord, l'Ouest, le Sud, l'Est, le Zénith, le Nadir. A chaque région sont associés une couleur, une chambre cérémonielle, des clans, des prêtrises de la pluie, des confréries, des divinités, mais aussi des concepts, tout cela sur un mode qui peut ne pas apparaître très logique, mais se fonde sur des raisonnements par analogie parfois très compliqués. Ainsi:

- au Nord sont associés: le jaune, le vent, l'air, l'hiver, la guerre,
- à l'Ouest: le bleu, l'eau, le printemps, la guérison, la chasse,
- au Sud: le rouge, le feu, l'été, l'agriculture, la médecine;
- à l'Est: le blanc, la terre, l'automne, la magie, la religion,
- au Zénith: le multicolore, le ciel, le soleil,
- au Nadir: le noir, les mondes souterrains.

Partout où l'étude a été poussée assez loin, on s'est aperçu que les peuples archaïques divisent ainsi le monde en un certain nombre de compartiments: or c'est uniquement à l'intérieur de ceux-ci que les participations s'opèrent, et jamais de l'un à l'autre. Ainsi, chez les Zunis, les participations sont possibles entre l'eau, le printemps, la guérison, la chasse, la couleur bleue et la prêtrise de la pluie de l'Ouest.

Dans le système classificatoire des Noirs brésiliens de Bahia étudiés par R. Bastide, les participations peuvent s'établir entre certaines herbes comme le tapete et le coton, certains oiseaux comme le pigeon et certains métaux comme le laiton, parce que toutes ces choses sont rattachées à la même divinité: Ochala. Entre les choses qui sont classées dans des compartiments différents, il y a incompatibilité, de sorte qu'un système de répulsions complète celui des participations. Celles-ci s'opèrent selon le principe et la logique de l'analogie. "La participation, écrit R. Bastide, relie les objets et les êtres qui baignent dans un même courant métaphysique, tandis que les répulsions rejettent loin l'un de l'autre chacun de ces courants, de ces champs de force... La participation doit être définie moins comme une catégorie de la pensée que comme une catégorie de l'action."

C'est à cette problématique des classifications que se rattachent les deux ouvrages de L.S. publiés en 1962: Le totémisme aujourd'hui et La pensée sauvage. Le totémisme est un fait culturel largement relevé dans le monde entier et les problèmes qu'il pose n'ont jamais reçu de

solution satisfaisante. C'est le domaine privilégié pour les théories sur le prélogisme et la participation.

L-S. part d'une remarque faite par l'anthropologue américain Franz Boas et l'exploite à fond: "Pourquoi les hommes manifestent-ils dans les récits mythiques qui les concernent une préférence aussi marquée et aussi constante pour les animaux, les corps célestes et les autres phénomènes naturels personnifiés ?" Boas indiquait une réponse possible qui lui parut plus une annotation curieuse qu'une véritable solution: les récits mythiques abondent en classifications qui renvoient à un modèle naturel, parce que les espèces animales ou végétales se présentent avec des caractères distincts et repérables qui permettent beaucoup plus facilement que ne le feraient les membres indifférenciés de l'espèce humaine, de leur faire tenir les différents rôles d'une histoire (F. Boas, "L'origine du totémisme", American Anthropologist, 1916; Race, Language and Culture, 1940).

Les civilisations "traditionnelles" mettent les espèces naturelles en catégories, et les différences qu'elles perçoivent entre elles sont organisées inconsciemment en codes. Ceux-ci leur servent à penser de manière cohérente les différences existant entre les groupes qui constituent la société, mais aussi les rapports de réciprocité et de complémentarité qui les unissent. On aboutit ainsi à une sorte de logique formelle ou practico-théorique. "Les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que bonnes à manger, mais parce que bonnes à penser". L'analyse des classifications totémiques révèle les rapports intellectuels que les cultures humaines entretiennent avec la nature.

Cette exigence de classification du réel telle qu'elle éclate dans l'étude du totémisme est inhérente au jeu de l'esprit humain et révèle les structures formelles de la raison se traduisant en un petit nombre de lois fondamentales, identiques toujours et partout, qui se cachent derrière la multiplicité des cultures et définissent la nature humaine. L-S. appelle pensée sauvage cette pensée classificatrice (ou classificatoire) elle-même dans la mesure où elle opère au niveau du sensible.

Ce qualificatif de "sauvage" tend ainsi à caractériser tout un niveau de pensée, considéré globalement. Il n'y a qu'une pensée, la pensée logique, mais celle-ci peut apparaître sous une forme "domestiquée", cultivée, et une forme non domestiquée, "sauvage". Cette dernière ne se confond donc nullement avec la mentalité primitive ou la pensée prélogique de Lévy-Bruhl. Elle n'est pas non plus la pensée des sauvages. Les deux types d'activité mentale ne se retrouvent jamais à l'état pur; n'étant que deux faces d'une même activité de l'esprit; elles coexistent nécessairement dans toutes les sociétés humaines, y compris les plus avancées. Mais c'est tantôt l'une et tantôt l'autre qui l'emporte. Elles sont entre elles dans le même rapport que l'activité mentale du bricoleur vis-à-vis de celle de l'ingénieur. La plupart des

systèmes sociaux, mythiques et rituels décrits classiquement par l'ethnologie relèvent davantage de la pensée sauvage, alors que les sociétés dites historiques ont domestiqué et cultivé la leur en vue d'un plus grand rendement.

A ce dualisme de niveau dans la pensée correspond un dualisme des formes que revêt l'histoire. L-S. qualifie l'histoire stationnaire des sociétés archaïques de froide, car elles ne sont guère allées au-delà des acquis de la révolution néolithique: agriculture et élevage. Au contraire, elles semblent avoir "une sagesse particulière qui les incite à résister désespérément à toute modification de leur structure". Par opposition, l'histoire qui pousse à la construction des grandes civilisations et accumule à cet effet inventions et nouveautés, est appelée chaude ou cumulative.

### Les mytho-logiques

Dans ses oeuvres centrées sur l'analyse des mythes, L-S. tente une nouvelle généralisation de ses méthodes héritées de la linguistique en direction de l'art, de la religion et surtout de la mythologie. L'entreprise alors se complique. Si les règles du mariage constituaient une sorte de langage, il s'agit à présent d'un discours signifiant qui se situe à l'intérieur même du langage et l'utilise comme instrument de communication. Sur la structure linguistique elle-même s'édifie ainsi d'autres structures plus complexes, mais de même type, qu'il faut comparer entre elles.

Pour L-S., le mythe peut être assimilé à un langage à qui son utilisation donne des propriétés spécifiques. Il est formé d'unités constituantes analogues aux phonèmes, mais infiniment plus complexes: les mythèmes. Pour procéder à son analyse, il faut le résumer en sentences aussi courtes que possible dont on décèlera les relations. Les types de réseaux ainsi isolés sont en nombre limité et se retrouvent à la base de toute pensée mythique. L'analyse structurale des mythes diffère de celle de la parenté un peu comme les démarches de la sémantique diffèrent de celles de la phonologie.

Pour L-S., les symboles n'ont pas une signification intrinsèque et invariable, comme on a eu tendance à le prétendre à la suite de C.G. Jung. Leur signification est d'abord de position. Un mythe ne devient signifiant que si on le considère dans sa relation avec d'autres. Il ne renvoie pas d'abord à une infrastructure sociale, mais à un autre mythe dont il reprend les éléments, en les organisant autrement, en les transformant, en les inversant, etc. Il faut donc mettre à jour le système d'oppositions qui relie ces différents éléments. "On dirait, écrivait Boas, que les univers mythologiques sont destinés à être démantelés aussitôt que formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs fragments".

Pour construire ces mythologies, la pensée sauvage procède à la manière du bricoleur qui utilise des résidus et des matériaux déjà anciens en leur donnant un usage nouveau. Si un mythe ne tire son sens que de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes à l'intérieur d'un groupe de transformation, L-S. montre que pour dégager le sens latent de tel petit mythe bororo au Brésil, il faut le rapprocher de près de 200 autres mythes d'une vingtaine d'ethnies et de tribus différentes, en poussant jusque chez les Iroquois, les Eskimos et les Sibériens, aussi loin que la certitude de liens géographiques et historiques le permet.

Les quatre volumes des Mythologiques sont construits à la manière d'œuvres musicales, de symphonies ou d'oratorios, où les récitatifs mettent en lumière le contexte social sous-jacent. Des populations très différentes utilisent indépendamment un héritage commun dont l'état initial nous échappera toujours: mais avec les éléments qu'ils ont recueillis, ils arrivent inconsciemment à une orchestration d'ensemble, à composer à leur insu une vaste partition cohérente. Chaque mythe pris isolément demeure obscur, mais si on les considère tous ensemble en montrant comment ils se transforment les uns dans les autres, leur sens apparaît. Les images et les situations dramatiques que le récit mythique met en scène n'acquièrent de signification, à la manière des thèmes musicaux, qu'en fonction de leur position dans le récit. La pensée mythique a avec la musique un autre aspect commun: bien que soumises à de fortes contraintes pour former une sorte de science, les deux sont intensément empreintes d'affectivité et source d'émotion.

Le mythe bororo qui sert de départ à la démonstration raconte les aventures d'un héros incestueux et dénicheur d'oiseaux, et est lié à l'origine de la pluie et de la tempête. Mais en le confrontant à des variantes du même mythe, d'abord à l'intérieur de cette tribu du Brésil central, puis chez des tribus voisines, enfin chez des peuples de plus en plus éloignés, on s'aperçoit qu'il fait partie de tout un groupe de mythes qui expliquent l'origine de la cuisson des aliments. Pourtant il n'en parle pas lui-même, mais le motif de la cuisine y est implicite, car on peut montrer que le mythe bororo n'est rigoureusement qu'un renversement, qu'une inversion d'un mythe gé où le thème culinaire est explicite et central.

Les mythes d'origine de la cuisine et ceux relatifs à l'origine des biens culturels et des cochons sauvages se complètent mutuellement pour former un même système. Ils sont construits sur l'opposition entre le jaguar et le cochon, le premier correspondant au beau-frère secourable qui dans les mythes d'origine de la cuisine apparaît comme le donateur des arts de la civilisation, le second au beau-frère hostile qui ne mérite que d'être pris comme gibier. Le mythe se réfère donc, à son niveau, au contexte ethnographique et au système des rapports

humains. En rapprochant les mythes qui traitent de l'origine du feu, de l'origine des maladies et de la "vie brève", on s'aperçoit qu'ils forment un ensemble où la cuisine et les opérations qu'elle suppose apparaissent comme une médiation entre ciel et terre, vie et mort, nature et société, nature femelle et culture mâle.

Il existe donc, au plan des signes sensibles, une dialectique qui permet le passage d'un élément en son contraire, une relation dynamique qui sert simultanément de fondement à plusieurs mythes "qui accomplissent ensemble comme les paires opposées d'un même groupe de transformation". La mythologie révèle une logique des qualités sensibles s'articulant autour de catégories empiriques telles que le cru et le cuit. Les mythes traduisent des codes sensoriels: de l'un à l'autre, l'armature peut rester inchangée, mais le code peut se transformer et le message s'inverser.

A partir de ces pures productions de l'esprit que sont les mythes sur lesquels apparemment ne pèse aucune contrainte, l'esprit met inconsciemment en oeuvre, en fonctionnant, des principes de structuration souverainement simples. Dans l'enchaînement des mythèmes il faut distinguer un double aspect:

- un aspect diachronique: la séquence,
- un aspect synchronique, chaque mythème étant un ensemble synchroniquement donné de relations.

Le mythe se lit comme une partition d'orchestre, que l'on déchiffre par tranches verticales qui se succèdent en formant des séquences. On peut le décrypter à partir de l'instant où l'on saisit la différence entre mélodie et harmonie: chaque mythème regroupe des thèmes qui sont en relation harmonique, et le discours du mythe forme la mélodie. Dans Le cru et le cuit, L-S. prend en quelque sorte ses distances vis-à-vis de la linguistique prise comme science rectrice, pour se tourner vers la musique.

Cette méthode pour l'étude des mythes pose bien entendu des problèmes. Leur réalité est-elle entièrement épuisée dans les rapports logiques qu'ils entretiennent entre eux ? Comment vérifier les interprétations données autrement que d'une manière purement circulaire ? Différents interprètes travaillant sur le même corpus aboutiraient-ils aux mêmes conclusions ? Ne faut-il pas considérer les Mythologiques autant comme une oeuvre d'art que comme une oeuvre de science ? Tous les systèmes mythiques se prêteraient-ils aussi bien à une telle analyse que ceux du cycle totémique qui ont une syntaxe très forte avec des contenus relativement simples ? La pertinence de ces analyses enlève-t-elle tout poids à l'opinion de ceux qui pensent que les mythes veulent effectivement "dire quelque chose", ont un sens par delà l'algèbre qui rend compte de leur organisation interne ?

Les travaux sur les mythes sont donc hautement significatifs de l'oeuvre de L-S. Maurice Merleau-Ponty résumait ainsi la surprise qu'ils provoquaient: "Nous sommes mis à l'écoute du mythe, et nous aboutissons à un diagramme logique" (Signes). Là où dominait l'explication par l'affectif, "par le côté le plus obscur de l'homme", L-S. opère un bouleversement radical. Il conteste l'interprétation des mythes au niveau des contenus. Jung en tirait la preuve de l'existence d'un inconscient collectif structuré par des archétypes, les mythes étant des images archétypales organisées en constellations, en récits, sous l'action transformatrice de la situation sociale, de sorte qu'ils puisent dans l'inconscient collectif et que leur déchiffrement nous fait atteindre des noyaux communs à toute l'humanité. Pour L-S. c'est l'analyse des formes qui compte et il définit le mythe comme "un schéma logique que l'homme crée pour résoudre des problèmes qui se posent sur des plans différents, en les intégrant dans une construction systématique."

#### A la recherche du système des systèmes

L-S considère les cultures, non comme des systèmes (comme Malinowski aurait eu tendance à le faire à partir d'un modèle organiciste), mais plutôt comme des ensembles de systèmes: langue, parenté, mythologie, morale, droit, etc, qui ont en commun d'être "symboliques" et de se prêter aux combinaisons de signes que de Saussure avait entrevues pour la sémiologie. De proche en proche, ce sont tous les plans de la réalité sociale qui vont se constituer en systèmes d'échanges de signes.

Si chacun de ces systèmes jouit d'une large autonomie, il doit cependant être possible de caractériser une société donnée par des rapports de structure à structure entre les différents plans, de trouver dans des objets différents des systèmes relationnels identiques. On pourrait p. ex. mettre en parallèle, d'une part les classifications d'objets naturels et familiers, animaux, plantes, ustensiles ménagers, et d'autre part les classifications sociales, les rapports de parenté, les systèmes de folklore, de légendes, de mythes, etc, puisque tous rejoignent par leur nature celle du langage. A condition de pousser l'analyse assez loin pour atteindre un niveau où le passage devient possible de l'un à l'autre, les barrières établies entre disciplines scientifiques devraient pouvoir être transcendées: du fait qu'on ne confronte plus des objets ou des faits, mais des paquets de relations, on doit pouvoir établir un certain isomorphisme entre données ethnographiques, linguistiques, psychologiques, économiques, esthétiques, religieuses, etc. Tout en sachant que les différents systèmes ne peuvent se superposer et qu'il existera toujours une certaine inadéquation entre eux, on peut cependant rechercher le système des systèmes, le code de transformation universel capable d'exprimer les propriétés communes

aux structures spécifiques relevant de chaque aspect, et les correspondances formelles existant entre elles, de sorte qu'il devienne possible de passer d'une organisation à l'autre.

Dans la masse d'informations qui le submerge, l'ethnologue cherchera donc un moyen qui puisse rendre comparables des matériaux différents, quelque chose de plus résistant qu'eux qui constitue leur noyau commun. La structure prend de la valeur quand elle permet d'expliquer les faits considérés, de les replacer dans un ensemble, de rendre compte de formes voisines par des séries de transformations, de faire des prévisions sur les états antérieurs et postérieurs, de passer d'un niveau social à l'autre. On peut lire dans Tristes tropiques:

"L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style; elles forment des systèmes. Je suis persuadé que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité, et que les sociétés humaines, comme les individus - dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires - ne créent pas de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer."

#### Signification de l'oeuvre de Lévi-Strauss

En liant les faits sociaux et culturels à des structures mentales et à des opérations logiques supposées universelles, L-S. tente d'accéder d'emblée à des explications intégrales. Par cette prétention, il s'apparente à nombre d'autres penseurs, tels Malinowski, qui ont abordé le problème par des biais différents. Il cherche à dépasser l'ethnologie classique en tendant vers une anthropologie, une science qui dégage des lois universelles. Il ne s'en sert que comme d'un matériel pour arriver à définir l'homme et à saisir à travers ses oeuvres la nature de son esprit.

L-S apparaît comme le premier grand théoricien de l'anthropologie française, comparable sous bien des rapports à ce que fut Durkheim en sociologie. Il pense l'anthropologie en fonction des acquisitions les plus récentes et les plus significatives des sciences humaines, la linguistique structurale, la théorie de la communication, la cybernétique, la logique mathématique, l'utilisation de l'ordinateur. Sa richesse vient de ce qu'il a su puiser ailleurs, puis intégrer. Il a pensé sa discipline en homme de son temps, situant dans le courant général cette ethnographie qui dès l'origine fut "la chiffonnière des sciences humaines" et qui "croit aujourd'hui avoir trouvé, dans le lamentable rebut recueilli à la porte des autres disciplines, les maîtresses clés du mystère humain."

L-S. parle lui-même de ses oeuvres comme d'une entreprise "qu'on pourrait définir comme une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une tentative pour réduire l'arbitraire à un ordre, pour découvrir une nécessité, immanente à l'illusion de la liberté". En généralisant la démarche propre à la linguistique structurale, il tente de retrouver aux différents niveaux de la vie sociale des lois analogues à celles découvertes à propos du langage et liées entre elles. Il se refuse à chercher, comme l'aurait fait une certaine anthropologie culturelle américaine, le principe structurant des croyances et institutions dans des configurations affectives:

"En vérité, les pulsions et les émotions n'expliquent rien, elles résultent toujours, soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être recherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie."

Il s'engage ainsi sur la voie d'une psychologie essentiellement intellectualiste et dans l'élaboration d'une sorte de super-rationalisme, puisque tout s'explique finalement par les structures universelles et a priori de l'esprit humain. Il y a du Kant en lui.

Le style brillant qu'il a su donner à son oeuvre n'est pas étranger au succès qu'elle a remporté. On trouve en lui la rare alliance entre un savoir et une érudition sans bornes, et un savoir-faire, une rigueur de pensée, un sens de l'essentiel et un bonheur d'écriture jamais pris en défaut. Dans les différents domaines qu'il a abordés et qui sont incontestablement les plus ardues que l'ethnologie offre à la sagacité des chercheurs, il fait figure d'acrobate, de jongleur étincelant, qui sait radicalement renouveler un répertoire usé. Mais une fois l'exhibition terminée, les artistes du cirque (tels que les a dépeints Rouault) présentent souvent un visage vide et triste.

Alors que l'ethnologue recherche la compréhension de sociétés particulières, l'anthropologue structuraliste tend vers la formulation d'un système valable aussi bien pour le plus lointain aborigène que pour ses concitoyens et contemporains. Il se caractérise par une sorte d'impatience à accéder aux explications intégrales. L'histoire de l'ethnologie montre qu'à chaque nouvelle école des tentatives semblables ont vu le jour: évolutionnistes cherchant à retracer échelon par échelon tout le cheminement de l'humanité, diffusionnistes voulant consigner toute son histoire non écrite, fonctionnalistes cherchant la clé ultime dans une analyse des besoins, etc. A chaque fois, après les ambitions et l'enthousiasme des débuts, la recherche est ramenée à des proportions plus modestes, et les idées directrices qui inspiraient le programme se trouvent dépassées ou simplement démodées avant qu'elles n'aient porté les fruits espérés.

Le structuralisme en tant que méthode s'est révélé d'une étonnante fécondité. L'excès commis par certains a été de le considérer, non comme une perspective de travail parmi d'autres, mais comme la méthode par excellence, la seule valable, ce qui ne pouvait que conduire à une sorte de terrorisme intellectuel, bien réel dans les années soixante. Le structuralisme érigé en système s'est montré extrêmement unilatéral. S'il ouvrait de nouvelles avenues, il en fermait d'autres; s'il attirait l'attention sur certains types de faits et d'explications, il rendait insensible à d'autres. L'anthropologie de l'avenir devra lui faire une place de choix, mais le contrebalancer, compenser ses manques à l'intérieur d'une synthèse vivante qui tienne compte d'orientations qui ne sont pas forcément exclusives les unes des autres. Il a souvent manqué à l'anthropologie structurale une réflexion sur ses propres limites. Dans quelle mesure la méthode structuraliste est-elle liée aux présupposés philosophiques implicitement présents chez L-S. ? Pourra-t-elle s'en dégager pour orienter l'ethnologie moderne vers un style plus ouvert ?

Roger Bastide s'est plu à comparer Lévi-Strauss avec Maurice Leenhardt, en montrant comment le premier se situe dans le sillage de Durkheim et de Mauss, c'est-à-dire dans un courant positiviste où l'on veut expliquer, alors que le second est plus proche de Lévy-Bruhl et d'une sociologie de la compréhension qui admet que l'intelligence humaine soit façonnée de manière très diverse selon la pluralité des cultures et qui reconnaît l'importance de la catégorie de l'affectif.

En refusant de considérer les objets en eux-mêmes pour ne voir que les relations qui les unissent et les lois internes qui régissent leur organisation formelle, L-S. évite tout ce qui relève de l'irrationnel, du changeant et de la valeur. En renversant le tabou de l'inceste pour en faire une règle positive d'échange, il se débarrasse de tout ce qui relève du sentiment, de l'obscur, du confus, du sacré, de la crainte et du désir. Il se trouve ainsi comme obligé de rejeter "la femme comme objet de désir, le mot comme puissance incantatoire, les biens économiques comme matérialisation du prestige pour ne laisser subsister que les manières obligatoires dont ils sont échangés" (Bastide). Avec des objets interchangeables, seules comptent des relations soumises aux mêmes lois de distribution.

Avec la Pensée sauvage, l'intellectualisme de L-S. atteint son sommet. On y étudie la classification culturelle du réel comme une exigence de l'esprit humain. L'ethnologue ne s'intéresse plus à des peuples qui ont une histoire concrète, mais à une étude de nature psychologique des structures formelles de la raison transcendente. On y part du principe que la multiplicité des cultures cache un petit nombre de lois fondamentales, identiques partout et toujours, et qui définissent la nature humaine. Dans sa passion de la découverte des règles de

l'intelligence pure, l'auteur élimine tout ce qui peut la contaminer du dehors; il en fait une pensée "déculturalisée"; il endort le corps pour pouvoir l'opérer; il détruit ce qui est spécifique du mythe pour ne montrer en lui qu'un décalque de la raison et le compare à une musique où seul compte l'agencement des thèmes, l'architecture, et non l'évocation du sentiment ou de la signification. Le mythe est comparé à une musique, car la musique ne signifie rien... "Le cru et le cuit, écrit encore Bastide, m'ont donné l'image de ces baraques foraines de mon enfance, de ces labyrinthes faits de jeux de miroirs, où les reflets se renvoient, se recourent, s'organisent, mais où, de morceaux d'images en morceaux d'images, c'est une même réalité qui transparait toujours, celle de l'esprit humain."

Tout ce qui est sombre et irrationnel est rejeté sur la part de l'événement, donc du non-humain. Si Lévy-Bruhl s'est surtout attaché à montrer que l'autre puisse être autre, Lévi-Strauss pense que l'altérité doit être surmontée et que ce n'est qu'au-dedans de moi que je puis en déceler les racines structurelles.

Bastide dégage de l'oeuvre de L-S. les lignes de force suivantes:

- rejet des valeurs qui donnent des buts aux règles pour n'envisager la règle que comme loi informative des faits,
- rejet des significations, considérées comme des idéologies ou des superstructures, pour n'envisager la fonction symbolique qu'en tant que pure fonction,
- distanciation par rapport à tout ce qui est sentiment, religiosité, contenus manifestes de la pensée, pour ne saisir celle-ci qu'en tant que structure structurante,
- mise à l'écart des objets culturels pour n'étudier que leurs relations,
- déréalisation des rapports qui ne doivent pas être conçus ontologiquement, mais algébriquement,
- déduction transcendentale de l'altérité à partir de l'identité humaine,
- défense contre toute irruption possible du sacré ou de l'irrationnel, et volonté d'exorciser le sacré d'une mentalité que précisément on définissait comme pénétrée par lui.

En empruntant cette voie, L-S. fait une ethnologie qui manifestement correspond aux structures mentales de son époque, à une culture qui a rompu le contact avec la terre et les saisons, et ne pense les produits qu'en termes d'échange, de productivité, de monétarisation, où les idées deviennent purs symboles, où les mots se désincarnent, où les valeurs et les significations s'estompent, où la science reconstruit un autre monde de toutes pièces, où le moi se vide même d'un corps dont les organes deviennent interchangeable et se vendent... On parle beaucoup et très brillamment, mais c'est pour ne rien dire, et on appellera cela démystification. En ce sens, le structuralisme n'est-il pas un des produits les plus caractérisés d'une culture cybernétisée ?

A L-S., Bastide oppose alors Leenhardt pour montrer qu'une autre perspective reste possible: Leenhardt, ce pasteur protestant, qui enfant déjà savait par expérience que la conversation avec Dieu était possible, qui s'est fait Canaque avec les Canaques pour leur apporter un message, qui s'est dépouillé de la civilisation apprise pour se jeter dans les ténèbres de l'altérité, pour accepter l'obscur et le confus et aboutir ainsi à une connaissance d'un autre genre, qui au lieu de désincarner les objets cherche sans cesse à montrer la palpitation des formes dans la matière, et à leur donner odeur, chaleur, ombre. Derrière ces deux types de pensée on discerne non seulement deux tempéraments, mais surtout deux expériences du monde foncièrement différentes.

"Ce qui caractérise la pensée confuse, ce n'est pas l'identité (c'est là l'erreur de Lévy-Bruhl quand il dit que le primitif unit ce qui est distinct et distingue ce qui est un), c'est ce jeu subtil entre le différent et l'identique, c'est cette absence de frontière, c'est cet engluement de l'un dans l'autre et de l'autre dans l'un" (R. Bastide, "La pensée obscure et confuse", Le monde non-chrétien, jul.-déc. 1965).

Les tendances décrites par Bastide sont aussi relevées par Paul Ricoeur dans une adresse à L-S.: "Je penserais plutôt que cette philosophie implicite entre dans le champ de votre travail, où je vois une forme extrême de l'agnosticisme moderne; pour vous il n'y a pas de "message": non au sens cybernétique, mais au sens kérygmaticque. Vous êtes dans le désespoir du sens; mais vous vous sauvez par la pensée que si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien que l'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntactique d'un discours qui ne dit rien. Je vous vois à cette conjonction de l'agnosticisme et d'une hyperintelligence des syntaxes. Par quoi vous êtes à la fois fascinant et inquiétant."

A quoi L-S. répondit: "Je confesse que la philosophie qui me semble impliquée par ma recherche est la plus terre-à-terre, la plus courte, de celles que vous avez esquissées dans votre étude, quand vous vous êtes interrogé sur l'orientation philosophique du structuralisme, et vous avez noté que plusieurs étaient concevables. Je ne serais donc pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire. Mais par ailleurs, je sais trop que cette orientation est contraire au mouvement de la pensée philosophique contemporaine pour ne pas m'imposer à moi-même une attitude de défiance: je lis le poteau indicateur et je m'interdis à moi-même d'avancer sur le chemin qu'il m'indique."

L-S. se pose ainsi comme champion d'un humanisme sans transcendance: "De tous les grands systèmes philosophiques de

l'Orient et de l'Occident, un seul, me semble-t-il, a su comprendre cette nécessité, vitale pour l'homme, de remettre l'homme à sa place, c'est le bouddhisme, envers lequel je m'affirmerais en pleine sympathie si ce terme, appliqué à une religion constituée, pouvait avoir un sens dans la bouche de celui qui vous parle. Mais précisément, à la limite, le bouddhisme s'abolit lui-même comme religion. C'est pourquoi, si je vivais dans une société qui m'obligeât à professer une religion, je ne serais pas trop gêné d'être bouddhiste."

Jean Cuisenier souligne un autre aspect de son oeuvre: "L-S. est un des ethnographes qui a poussé le plus loin l'expérience et la connaissance des cultures primitives. C'est un homme qui a poussé à un point incroyable le souci de compréhension de ces cultures disparaissantes, qui a rendu sensible à un public extraordinairement vaste combien ces cultures sont précieuses, et combien chacune, par sa singularité, a su réaliser et accomplir dans sa perfection l'une des modalités possibles de l'existence humaine. Il nous a appris à découvrir que ces bribes, ces éléments dispersés forment système, mais aussi que si ces hommes et ces femmes survivent, c'est parce qu'ils savent que ces éléments dispersés forment un système. Ils puisent dans la structure du système social la force qui leur permet de combattre une nature qui pour eux est difficile et dangereuse. S'il est un message que l'ethnologue peut nous livrer, c'est que dans les secteurs les plus délaissés de l'humanité, là même où nous avons une impression d'incohérence, se trouve rationalité, se trouve structure, et que c'est cela qui fait tenir les hommes debout."

#### IV. LE STRUCTURALISME ET LES AUTRES SCIENCES HUMAINES

---

L'impact qu'a eu le structuralisme sur plusieurs secteurs des sciences de l'homme, nous permet de survoler très rapidement quelques autres paysages de la pensée contemporaine.

##### J. Lacan et le structuralisme en psychanalyse

En linguiste, E. Benveniste faisait remarquer à propos de la psychanalyse (Problèmes de linguistique générale, 1966): "Pour qui ne connaît l'analyse que dans les relations que Freud en donne (c'est le cas de l'auteur de ces pages), et qui considère moins l'efficacité pratique, qui n'est pas en question ici, que la nature des phénomènes et les rapports où on les pose, la psychanalyse semble se distinguer de toute autre discipline. Principalement en ceci: l'analyste opère sur ce que le sujet lui dit. Il le considère dans les discours que celui-ci lui tient, il l'examine dans son comportement locutoire, "fabulateur", et à travers ces discours se configure lentement pour lui un autre discours qu'il aura charge d'explicitier, celui du complexe enseveli dans l'inconscient... Tout annonce ici l'avènement d'une technique qui fait du langage son champ d'action et l'instrument privilégié de son efficacité. Mais alors surgit une question fondamentale: quel est donc ce "langage" qui agit autant qu'il exprime ?"

Jacques Lacan a procédé à une relecture des textes de Freud à la lumière du structuralisme linguistique. Selon lui, la psychanalyse doit se tourner vers l'approfondissement des fonctions et des techniques de symbolisation au lieu de se laisser accaparer par l'observation des relations libidinales chez l'enfant, aux stades pré-verbaux. Partant de la constatation d'un isomorphisme entre inconscient et langage (un isomorphisme, et non une équivalence ou une identification), il réintroduit la considération de l'économie du langage dans l'acte analytique et renouvelle l'interprétation de la plupart des concepts fondamentaux: l'oubli, le lapsus, la dénégation, le transfert, la résistance, etc. La pire des méprises en psychanalyse serait de traduire les concepts analytiques par des idées empruntées à la psychologie, puisque le conscient ne traduit pas l'inconscient, mais l'exprime symboliquement. La pensée lacanienne repose entre autres sur la distinction des trois registres que sont le réel, l'imaginaire et le symbolique au sens défini plus haut.

##### L. Althusser: structuralisme et marxisme

Philosophe français, né en 1918, professeur à l'Ecole Normale Supérieure de Paris, Louis Althusser inaugure une relecture de Marx qui met au premier plan les textes postérieurs à 1844. Cette date

représenterait en effet dans son oeuvre une "coupure épistémologique" entre les écrits "philosophiques" de jeunesse encore liés à l'idéalisme et au messianisme des jeunes hégéliens de gauche, en particulier de Feuerbach, et les écrits "scientifiques" de la maturité, surtout Le capital, qui fonderait une nouvelle théorie du savoir ayant l'homme pour objet. Contre les interprétations qui dominaient en France depuis la guerre, et qui faisaient du marxisme une philosophie de la totalité et une idéologie humaniste, Althusser reconstruit un Marx père de la science des formations sociales, le différenciant ainsi fortement du Marx qui expliquerait tout à partir de l'économie. La théorie marxiste prendrait l'homme pour objet non au sens de l'humanisme qui est une idéologie et qui part d'une représentation de l'homme, mais au sens anti-humaniste d'une science qui construit conceptuellement son objet et qui garantit ainsi son accès au concret. Au système idéologique succède la structure de la "pratique théorique", c'est-à-dire de la production des connaissances jugée comme un acte économique et politique.

La relecture qu'Althusser fait de Marx l'amène à lui trouver à certains égards des affinités avec le structuralisme. La collection Theorie qu'il a lancée se propose "d'explorer le champ d'une philosophie conçue comme théorie de la production des connaissances. Ce projet philosophique est, en fait, contenu dans les oeuvres par lesquelles, rompant avec les philosophies idéalistes de l'histoire, Marx a fondé une discipline scientifique nouvelle: la science de l'histoire ou matérialisme historique. Le terme de matérialisme dialectique désigne dans la tradition marxiste l'existence de ce projet philosophique nouveau. Or un projet d'inspiration très proche anime, en fait, de nos jours, un certain nombre de travaux originaux portant sur l'épistémologie, l'histoire des idéologies, etc, ou sur tel point stratégique de l'investigation scientifique" (cf. Pour Marx. Lire le Capital).

#### M. Foucault: structuralisme et histoire des idées

Philosophe français, né en 1926, professeur au Collège de France, Michel Foucault tente d'analyser les discours par lesquels une culture parle, de définir les conditions d'apparition des "choses dites", les formes de leur cumul et de leur enchaînement, les règles de leurs transformations, les discontinuités qui les scandent. La méthode qu'il emploie dans sa tentative d'archéologie de la pensée peut être qualifiée de structuraliste en ce sens qu'il substitue à une vue de l'histoire en perspective linéaire, essentiellement diachronique, qui répond à l'idéologie du progrès indéfini chère à l'époque des lumières, une série de coupes qui correspondent à une périodisation du savoir.

Dans Les mots et les choses, Foucault montre que l'objet que les sciences humaines s'attribuent - "l'homme" - objet qui semble avoir

la consistance du réel et l'évidence du vrai, est né d'une mutation intérieure à notre culture dans la place laissée vide par le "discours", au lendemain du 17<sup>e</sup> siècle, et que cet homme qui travaille, qui parle et qui vit, objet de l'anthropologie, commence à son tour à disparaître dans le nouvel espace qui porte et permet un nouveau savoir. S'inspirant de Nietzsche, Foucault annonce "la mort de l'homme".

Nous avons hérité du 19<sup>e</sup> siècle le rêve d'une science de l'homme parée de tous les attributs d'un objet éminent. Mais alors que nous sommes à pied d'oeuvre pour exécuter le testament, nous nous apercevons qu'au cours de la transformation du savoir ayant l'homme pour objet, biologie, économie politique, philologie, en trois sciences rigoureuses - biochimie cellulaire, économétrie, linguistique - l'entreprise est devenue sans objet. Le constat du décès de l'homme a été irrévocablement signé: "L'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine... Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse..., alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait comme à la limite de la mer un visage de sable."

La réflexion de Foucault se précise en diverses directions dans L'histoire de la folie à l'âge classique (1961), Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical (1963), Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines (1966), L'archéologie du savoir (1969), les recherches sur le développement de la prison et la place de la sexualité.

Un diagnostic similaire sur l'homme a été formulé par Lévi-Strauss: "Si les sciences humaines doivent devenir un jour des sciences véritables, elles cesseront d'être humaines à titre privilégié. D'abord parce que toutes les sciences se convainquent progressivement qu'elles sont humaines; les mathématiques mettent à nu les propriétés intrinsèques que manifeste dans sa plus grande pureté l'esprit humain; et même les sciences physiques et naturelles n'accèdent à la connaissance du monde et de la vie qu'au travers des perceptions et des jugements qu'autorise, chez l'homme, un équipement sensoriel et mental particulier. Ensuite, parce que la méthode scientifique est une, et que la connaissance de l'homme, pour conclure avec elle une association durable, devra obligatoirement investir dans les fonds communs, son capital formé des outils conceptuels dont nos disciplines se servent, mais dont les progrès accomplis par la connaissance de la

nature montrent qu'elle a aussi l'usage, je veux dire, les notions de signification, de communication et de tendance vers un but."

R. Barthes: structuralisme et "science de la littérature"

Critique littéraire et sociologue français, né en 1915, Roland Barthes a enseigné à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes et s'est posé comme chef de file de la Nouvelle Critique. Son projet a été de faire naître une "science de la littérature" dont le modèle aurait été la linguistique, puisque les oeuvres littéraires "sont elles-mêmes semblables à d'immenses phrases, dérivées de la langue générale des symboles, à travers un certain nombre de transformations réglées ou, d'une façon plus générale, à travers une certaine logique signifiante qu'il s'agit de décrire."

L'oeuvre, identifiée à un mythe, est traitée comme tel, d'où une grande parenté entre les études littéraires de Barthes et les analyses de mythes de Lévi-Strauss. Cette science de la littérature ferait elle-même partie d'une discipline plus générale, la science des systèmes sociaux de signification ou sémiologie. Barthes a illustré ce genre de recherches par Le système de la mode, où il ne se livre pas à une sociologie de la mode, mais à une analyse structurale du vêtement féminin tel qu'il est décrit par les journaux de mode.

Pour parler du structuralisme littéraire, il convient de distinguer la critique littéraire qui se veut de plus en plus proche des sciences humaines et la littérature proprement dite.

a. La critique littéraire: Dans ses courants de l'époque, la critique littéraire a été influencée d'une part par le marxisme, attentif au jeu des infrastructures et des superstructures, et d'autre part par la psychanalyse qui insiste sur les mécanismes de transformation des pulsions. La critique structuraliste s'attachera davantage à l'étude du code qu'à celle du message, à l'examen des oeuvres comme telles qu'à la psychologie des auteurs, à la détermination des rapports de structure à structure qu'à celle des conditionnements sociaux, à l'analyse des mécanismes de transformation qu'à celle des thèmes obsédants, à la révélation du système de l'oeuvre qu'à celle de son histoire. On n'osera plus parler, à la limite, de ce qu'un auteur a voulu dire, pour ne plus prêter attention qu'à la façon dont il l'a dit. Prenant Racine pour objet, Barthes ne montrera pas ce qu'est le Dieu de Racine, comment ses grands thèmes se rattachent à sa psychologie et à son monde intérieur, comment l'histoire personnelle et celle de son temps se répercutent sur l'oeuvre, mais celle-ci apparaîtra comme système, comme machine bien agencée, dans ses oppositions et combinaisons, les arrangements et l'architectonique vide de ses thèmes, comme un univers clos où la littérature se referme sur elle-même.

b. La littérature: L'acte d'écrire, confronté à une critique qui lit l'architecture plus que le message, va elle-même sortir transformée de cette aventure: l'écrivain produit des oeuvres structurales pour l'analyse structurale. L'écrit ne renvoie plus à une vision du monde, mais seulement à lui-même conformément à un jeu qui a ses règles propres. Cette production d'oeuvres d'un style nouveau va dans le même sens que le développement des arts non figuratifs. L'oeuvre devient à elle-même son propre objet, expression de rien ni de personne, comme l'écriture questionnant l'écriture, comme si l'homme contemporain, n'ayant plus rien à dire, se proposait de le dire bien. L'acte d'écrire devient à ce moment, comme l'a souligné Ricoeur, la forme la plus avancée de lutte avec un héritage culturel et conceptuel, une manière de forcer l'ennemi à commettre la transgression à l'égard de l'acte signifiant, du sens, du message, et peut-être alors d'accéder par delà la règle à une sorte de vision du jeu au sens de Nietzsche.

## V. STRUCTURE ET HISTOIRE

---

Lévi-Strauss s'est toujours élevé contre la perspective anti-historique adoptée par Malinowski. L'expérience donne des procès (ou processus), mais l'analyse demande que l'on cherche le système sous-jacent à ces procès. L'opposition entre procès et système recouvre celle entre vécu et conçu, entre ordre de l'événement et ordre de la structure. Même si les connaissances dans l'ordre des systèmes doivent être prioritaires, la dimension historique ne saurait être éludée.

Les linguistes ont en effet montré par où il faut commencer si l'on ne veut pas mettre la charrue avant les boeufs. Avant de faire l'histoire d'un objet déterminé, avant de se poser des questions d'origine, d'évolution, de diffusion, avant d'expliquer le caractère d'un objet par des influences externes (structures sociales, rapports de production, etc), il faut circonscrire, décrire et définir cet objet: l'étude immanente (interne, limitée au système), qui postule l'existence dans l'objet d'une constance, d'une structure spécifique, rendant l'objet identique à lui-même dans toutes ses manifestations variées, doit précéder l'étude "transcendante" (tenant compte des rapports avec l'extérieur, donc allant au-delà du système).

L'historien a une possibilité de double vue:

- ou bien il voit les événements dans leur enchaînement, les systèmes sociaux dans leurs transformations, de sorte que ce qui vient avant explique ce qui vient après,
- ou bien il gèle le temps en opérant des coupes synchroniques, de sorte qu'il se trouve, vis-à-vis de sociétés autres dans le temps dans

la même position que l'ethnographe qui étudie un certain état synchronique de sociétés autres dans l'espace.

On cite une boutade de Sartre à l'adresse de Foucault: "A l'époque du cinéma, le structuralisme nous ramène à la lanterne magique !" Mais, pourrait-on répondre, quelle différence y a-t-il entre la lanterne magique et le cinéma, sinon un artifice d'optique qui crée l'illusion de la continuité dans la représentation du mouvement ? On pourrait reprendre aussi la comparaison avec le jeu d'échecs: l'habileté du joueur tient essentiellement dans sa capacité à saisir d'un coup une situation donnée; le souvenir du déroulement de la partie s'efface généralement assez vite.

Les questions qui se posent aux structuralistes (dans la mesure où ils se montrent ouverts à l'histoire), sont les suivantes:

- comment se fait-il qu'une société se transforme dans le temps ?
- comment peut-on décrire, analyser et expliquer ces changements ?
- comment une science des organisations et représentations sociales, qui étudie la structure plutôt que la genèse, le résultat plutôt que le devenir, peut-elle étudier les différents états par lesquels passe une société et interpréter l'impact de l'événement sur les sociétés ?

L-S. distingue trois types d'histoire:

- l'histoire que font les hommes sans le savoir,
- l'histoire des hommes telle que les historiens la font en le sachant,
- l'interprétation par le philosophe de l'histoire des hommes ou de l'histoire des historiens.

A priori, l'anthropologie s'intéresse à toutes les formes de vie sociale, passées et présentes. Son but premier est d'analyser et d'interpréter les différences. Comme l'histoire, elle est une science de l'altérité, de la diversité, car elle étudie des sociétés différentes, autres. Mais elle se refuse de tomber dans le divers pur: il lui faut trouver quelque part une unité de référence pour interpréter les différences sans les dissoudre. C'est le problème de fond que pose le relativisme culturel: faire de la relativité un absolu est contradictoire dans les termes; on est donc bien amené à lui tracer des limites.

La tendance était au 19e siècle d'identifier l'anthropologie à l'histoire, de faire de l'histoire, conçue comme unité de la diversité dans le temps, le modèle et le fondement de l'anthropologie. On a pris comme unité de référence la civilisation occidentale, en postulant qu'elle représentait l'expression la plus avancée de l'évolution humaine. L'occidental moderne, pensait-on, est à la fois engagé dans l'histoire et situé à un point où il n'a pas besoin de sortir de lui pour comprendre les autres sociétés: en effet, sa société conserve dans ses institutions, dans sa mémoire, dans son inconscient tout ce qui a pu être vécu et réalisé par les autres, de sorte qu'elle est assurée

de pouvoir les comprendre. Si chaque société peut répartir les autres cultures en trois catégories:

- celles qui sont contemporaines, mais situées ailleurs,
- celles qui l'ont précédée dans le même espace géographique,
- celles qui l'ont précédée tout en étant situées ailleurs,

la position d'inspiration hégélienne décrite ci-dessus opère une double réduction:

-les sociétés autres dans l'espace sont assimilées à des étapes antérieures du développement occidental: leur classification logique révèle aussi leur ordre d'apparition, et la diversité dans l'espace est réduite à une diversité dans le temps;

-l'histoire que les autres sociétés ont parcourue est assimilée à un fragment de notre propre histoire.

Il n'y aurait donc pas d'autre diversité entre les sociétés passées et présentes que celle des étapes d'une genèse, où tous les aspects de la vie sociale se développeraient simultanément par complication progressive, le devenir de l'humanité s'accomplissant selon une logique qui garantit l'intelligibilité d'une forme de société à une autre. Chaque civilisation illustrerait un degré de l'histoire, et l'objet de l'anthropologie, confondue avec l'histoire, serait l'étude du développement génétique de l'humanité. Et une telle étude ne peut naître pleinement que dans la civilisation occidentale qui récapitule le cheminement de toutes les autres. Elle a été seule historiquement à fournir des ethnologues...

Pour L-S. une telle philosophie de l'histoire est purement conjecturale. On ne peut se fonder sur aucune donnée sûre pour affirmer que telle forme de société a précédé telle autre comme le fait Hegel (chez qui le logique et l'historique coïncident), ou que telle forme de religion est plus primitive comme le fait Durkheim. La validité de cette thèse évolutionniste n'est garantie que par un enchaînement de concepts, non par des constatations. En fait, de nombreuses genèses sont possibles pour arriver à un même type d'organisation. On constate aussi des régressions, des retours en arrière. Il y a donc des histoires multiples, et non une histoire unique qui réduit à l'unité la genèse de l'humanité.

Si on ne peut donc réaliser l'unification par l'histoire, entendue au sens d'unité génétique, de toutes les sociétés humaines, il faut se hisser à un niveau plus radical: celui des conditions rendant possible toute organisation sociale. L'analyse des différents systèmes symboliques qui constituent une société et de leur articulation montre qu'ils résultent de l'application d'un certain nombre de lois logiques universelles. On touche ainsi à des invariants qui seuls peuvent donner à l'anthropologie son unité.

Ces invariants prennent leur origine dans l'activité inconsciente de l'esprit. Celui-ci impose au contenu de la vie mentale des formes fondamentalement les mêmes pour tous, anciens et modernes,

"primitifs" et civilisés. Si l'on atteint la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution, on obtient un principe d'interprétation valide, non seulement pour elle-même, mais aussi pour d'autres institutions. D'où une homogénéité, une intelligibilité possibles, grâce à ces structures inconscientes et universelles de l'esprit humain.

En effet, toutes les formes de vie sociale sont nôtres, en ce sens que nous avons tous le même inconscient et que nous aussi nous aurions pu les créer. Elles appartiennent à nos possibles. Car l'unité de l'inconscient, c'est l'unité des lois formelles qui règlent toutes les combinaisons possibles d'éléments, l'unité du possible, non du réel. "Les sociétés, comme les individus, dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires, ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer."

Grâce à mon inconscient, dans la mesure où je puis l'objectiver dans des modèles, je puis devenir une sorte de spectateur absolu: "L'inconscient est le terme médiateur entre moi et autrui. Il nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois nôtres et autres, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps."

Si l'esprit humain est un et homogène, si ses créations représentent autant de possibles pour nous, d'où vient alors qu'il existe des sociétés qui soient autres, comment expliquer leur extraordinaire diversité ?

L'altérité ne peut naître que du passage de la simple virtualité à l'actualisation, du possible au réel. Dans la virtualité structurante de l'inconscient, donc au plan des lois formelles, toutes les combinaisons sont possibles. Mais quand il s'agit d'actualiser, de réaliser une de ces combinaisons, chacune d'elles ne peut intégrer que certains éléments limités parmi tous ceux qui sont offerts. P. ex. il y a une multitude de systèmes de parenté possibles, mais chaque société doit en choisir un. Dans la mesure où elle opte pour telle combinaison plutôt que pour telle autre, elle exclut toutes celles qui s'offraient encore à elle et se fige ainsi dans des institutions concrètes qui la rendent différente des autres. Autre exemple: tout être humain peut faire sienne n'importe quelle langue existante, voire en inventer de nouvelles; mais il ne peut les apprendre toutes; dans la mesure où il en apprend une, ou deux, ou trois, voire plus, il se met dans dans l'impossibilité pratique d'apprendre les autres, qui restent donc au plan sans limites des simples possibles.

Si chaque société est un ensemble de réalisations partielles et exclusives, l'ethnologue doit sortir de son actualité s'il veut les comprendre et remonter aux virtualités, aux possibles. Si les possibilités sont identiques pour tous les hommes de tous les temps,

il n'y a pas de peuples enfants, et les problèmes de genèse deviennent de faux problèmes: si un peuple réalise successivement, dans le temps, des systèmes de parenté différents, c'est pour l'anthropologue la même chose que si des peuples différents dans l'espace réalisent des systèmes différents. La diversité des états d'une société dans le temps n'est qu'un cas particulier de la diversité coexistant dans l'espace.

Dans "Totem et caste", un chapitre de La pensée sauvage, L-S. étudie les intermédiaires entre une société dite totémique et une société à castes. Il dresse un tableau des variantes réelles ou possibles, actualisées ou actualisables par des sociétés différentes. Le principal travail de l'anthropologue est de dresser un tel tableau, le répertoire, l'inventaire des combinaisons possibles, et de dégager les lois qui les régissent. Le déroulement historique particulier ne trouve son intelligibilité complète que s'il est replacé dans la table des possibles.

L'histoire doit être en quelque sorte subordonnée à cette science plus fondamentale qu'est l'anthropologie. Avec l'ethnologie, elle fait partie des disciplines qui étudient la diversité humaine. Les deux apparaissent en ce sens comme des sciences auxiliaires de l'anthropologie, discipline qui étudie l'homme dans son unité et son universalité, car elles lui fournissent des matériaux, indiquent des variantes et permettent de repérer des types. Mais les deux ne deviennent elles-mêmes intelligibles que replacées face au répertoire des possibles. Dans une perspective structuraliste, il faut donc rejeter les principes philosophiques qui ont permis de fonder l'anthropologie sur l'histoire et ont marqué l'anthropologie évolutionniste du siècle dernier et l'historicisme des débuts de ce siècle. L'anthropologie devient alors une science autonome qui aborde les transformations des sociétés sans leur supposer a priori un sens, une orientation. Il faut respecter la diversité des sociétés et de leur devenir. Si concrètement un peuple change de système au cours de son histoire, on étudiera les systèmes successifs comme on le ferait s'ils avaient été réalisés par des peuples différents.

Le danger d'une telle perspective est évidemment de considérer les structures comme statiques, de regarder le changement comme un phénomène hétérogène, de nature plus ou moins pathologique, de rendre imperméable aux problèmes de genèse et d'enchaînement historique, qui sont bien réels, quoi qu'on en dise, et en fin de compte de favoriser une idéologie sociale essentiellement conservatrice.

En fait, la pensée de L-S. est en ce domaine fort nuancée. Il affirme qu'il n'y a pas antinomie entre synchronie et diachronie. Le passage d'un système ou d'une société d'un état à un autre doit lui-même pouvoir s'étudier en termes de structure. Il doit être possible de

dégager des structures diachroniques de la même façon qu'il est possible d'appréhender des structures synchroniques.

La question suivante se pose alors: quels types d'explication peut donner du changement une anthropologie structurale ? Plusieurs directions de recherche peuvent être envisagées:

-Facteurs internes de déséquilibre: si on se limite à un des nombreux systèmes symboliques qui forment ensemble une culture (parenté, langue, cuisine, etc), il faut chercher à déceler les déséquilibres internes dus à des oppositions plus faibles que d'autres (cf. l'opposition phonologique faible entre in et un); quand une opposition limitée s'altère, c'est tout le système qui s'en trouve affecté.

-Déséquilibre des différents systèmes: si on considère les changements qui affectent l'ensemble d'une société, il faut chercher l'explication des transformations diachroniques dans les rapports qu'entretiennent entre eux les différents systèmes qui constituent une société, qui "s'expriment les uns les autres" et qui pris isolément se caractérisent davantage par leur résistance au changement que par leur dynamisme. Dans leurs conditions concrètes de fonctionnement, ces différents systèmes restent cependant incommensurables et ne parviennent jamais à s'agencer parfaitement. En passant d'un système à l'autre, l'expression peut être déformée ou inversée. Il en résulte des inadéquations, des déséquilibres, des torsions, des dysharmonies, des désajustements qui aboutissent nécessairement à des transformations. Une société engendre toujours des écarts entre les systèmes et en même temps cherche à les résorber.

-Facteurs externes: comme les langues, les cultures sont évidemment affectées par des incidences externes (emprunts, interpénétrations culturelles, etc). Les mythes, entre autres, cheminent de société en société, mais sont souvent désarticulés et retournés.

-Facteurs extra-sociaux: les altérations du milieu naturel, les variations démographiques, etc, constituent autant de facteurs en perpétuel changement, alors qu'ils constituent un fond primaire d'expérience sous-jacent à toute société.

-Surabondance de signifiant par rapport au signifié: si l'on définit les différents systèmes qui constituent une société comme des signifiants et la réalité à laquelle ils s'adaptent comme un signifié, il y a toujours une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. Cela engendre une inadéquation fondamentale, inhérente à l'exercice même de la pensée symbolique et donc à la nature humaine, qui introduit le dynamisme.

Dans la conception que L-S. a de la société, l'équilibre est par principe impossible. Le déplacement des signifiants sur les signifiés, le perpétuel effort de réajustement des signifiants entre eux, l'incapacité des différents systèmes de s'entreexprimer adéquatement, entraînent les sociétés dans des transformations perpétuelles. Mais l'histoire fondée sur la mise en évidence de structures diachroniques et de rythmes de transformation n'est encore qu'un projet.

Si l'anthropologie se propose de dresser l'inventaire de toutes les combinaisons qui ont été réalisées dans la vie des différentes cultures ou qui auraient pu se réaliser afin d'en dégager les lois, les problèmes de genèse n'ont pas de sens pour elle. Elle s'intéresse avant tout aux systèmes, et elle étudiera le changement avant tout comme une succession de systèmes due à des mécanismes divers et pouvant elle-même être appréhendée structurellement. C'est le tableau de toutes les réalisations possibles qui peut seul rendre intelligible le déroulement de l'histoire et les transformations particulières. L'anthropologie étudie ces changements sans leur supposer a priori une orientation. Elle n'a pas à se fonder sur l'histoire; bien au contraire, c'est elle qui peut donner sens aux séquences que l'histoire met à jour.

Contrairement à Malinowski, et malgré l'importance primordiale qu'il attache à l'étude synchronique, L-S. ne cherche pas à éluder la dimension historique, bien qu'elle pose des problèmes plus délicats: "L'analyse des structures synchroniques implique un recours constant à l'histoire. En montrant des institutions qui se transforment, celle-ci permet seule de dégager la structure sous-jacente à des formulations multiples, et permanente à travers une succession d'événements." La diachronie ne s'oppose pas à la synchronie, mais se subordonne à elle.

## VI. DE L'INCONSCIENT

---

La notion d'inconscient joue un grand rôle dans la pensée de L-S. Mais quelle signification lui donne-t-il ?

Certaines affirmations reviennent sans cesse: "Ce qui est apparent est inessentiel; ce qui est essentiel nous est caché." Le passage des structures d'un système à celles d'un autre est rendue possible du fait que finalement toutes se ramènent à des structures mentales qui ne sont que des "modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit." On a pu appeler toute l'entreprise de L-S. une vaste méditation sur les propriétés du langage, "raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas".

Le vieux problème de l'inconscient (cf. l'opposition à ce sujet entre Descartes et Leibniz), a été remis à l'ordre du jour principalement grâce aux découvertes de la psychanalyse freudienne, une des trois "maîtresses" de L-S. Freud a surtout exploré l'inconscient personnel, lié à la mémoire, qui s'est formé au cours de l'existence. Mais au moins implicitement il admet aussi l'existence d'un inconscient collectif, précipité de l'expérience de toute l'humanité. La thèse

soutenue dans Totem et tabou n'a de sens que si on admet un tel inconscient, quand Freud affirme que dans leurs crises oedipiennes les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour tué le père primitif...

Mais c'est surtout Carl-Gustav Jung qui s'est attaché à l'exploration de cette notion d'inconscient collectif. L'expérience clinique lui montre que dans l'analyse des névroses il reste un résidu mystérieux qui ne peut être expliqué par l'expérience enfantine. Il en conclut qu'"au-dessous" de l'inconscient personnel existe un inconscient plus profond, collectif et traditionnel, grâce auquel les anciennes coutumes, traditions, mythologies et religions continuent à vivre en nous. La libido est selon lui plus mystique que sexuelle. Ce non-moi en nous est comme formé de stratifications, de couches quasi-géologiques, de traces laissées par des âges successifs. Il n'est nullement un magma chaotique comme Freud le laissait entendre, mais est très fortement structuré par des complexes organisateurs, véritables cristallisations de l'expérience, les archétypes, et à leur propos Jung parle aussi d'analyse structurale.

L'archétype participe aussi bien du sentiment que de la pensée; c'est une disposition héréditaire à réagir, "une sorte de propension à répéter toujours les mêmes images mythiques ou des images analogues". L'archétype n'est pas lui-même une représentation ou un symbole, mais la structure, la forme, le moule qui leur donne naissance.

Cette mythologie enfouie ressurgit dans la maladie et dans le rêve, surtout dans ce que Jung a appelé "le grand rêve", celui qui aux yeux du rêveur revêt d'emblée une signification et une portée inhabituelles et souvent collectives (celui que dans les cultures anciennes on était obligé de raconter: cf. les rêves du pharaon ou de Nabuchodonosor dans la Bible). Les mythes, les symboles, les croyances religieuses des différents peuples se ressemblent tellement parce que dans notre psyché est conservée la trace de la vie la plus archaïque de notre espèce, et même de son passé animal. Il faut considérer la personnalité humaine en connexion avec toute l'histoire du développement humain. Quand nous rêvons, nous "sommes rêvés", nous subissons l'emprise d'un passé immémorial. Ce précipité de tout le vécu humain jusqu'en ses débuts les plus sombres n'est pas un fonds mort, mais une masse spirituelle étonnamment vivante et active, un système de réactions parfaitement actuel, qui renaît dans chaque structure individuelle.

Jung et ses disciples (tels Erich Neumann) ont exploré plusieurs de ces archétypes: l'Uroboros, le serpent qui se mord la queue, image du stade le plus primitif quand l'enfant s'identifie encore avec l'ensemble de la réalité; la Magna Mater; l'Anima, la part féminine en l'homme; l'Animus, la part masculine en la femme; le héros vainqueur

du dragon; le double et l'ombre; le Golem, être artificiel à forme humaine, personnification du démon magicien, etc. Ils ressurgissent dans les thèmes universels des mythes et des contes: le paradis, l'enfer et la descente qui y conduit, la sorcière et le méchant esprit, la bonne fée, la princesse captive, le prince ensorcelé, le héros rayonnant, l'épreuve initiatique, le sacrifice, l'enfant divin. L'inconscient personnel n'est jamais qu'une petite île qui flotte sur cet immense océan.

Il ne faut donc pas s'étonner si Jung s'est prodigieusement intéressé toute sa vie à l'histoire des religions, aux mythologies, à la symbolique, à l'alchimie, aux diverses gnoses, aux ésotérismes et occultismes: à ses yeux, tout cela n'est pas seulement l'expression d'époques lointaines et révolues, mais un fonds vivant et agissant en chaque homme. Alors que Freud est parti de la genèse de la personnalité durant l'enfance, et surtout au moment du complexe d'Oedipe, pour étendre ensuite ses découvertes aux stades archaïques de l'humanité, Jung adopte la démarche inverse: il part des cheminements les plus anciens de l'espèce humaine pour comprendre notre vie psychique actuelle. Neumann décrit les corrélations qui existent, dans une perspective évolutionniste, entre le développement de l'individu (ontogenèse) et celui du genre humain (phylogenèse).

Les mythes sont pour Jung des images archétypales organisées en constellations et en récits sous l'action transformatrice de la situation sociale. Ils puisent dans l'inconscient collectif, et leur déchiffrement nous permet d'atteindre des noyaux communs à toute l'humanité. Ainsi, rêves, mythes individuels du névrosé et mythes collectifs renvoient les uns aux autres, se répondent mystérieusement, et expriment l'unité de l'individu, de l'espèce et du cosmos. Par certains aspects, cette conception est aux antipodes de celle de L-S.; par d'autres, elle la rejoint étonnamment; les deux points de vue ne nous semblent nullement incompatibles, même si L-S. s'est souvent plu à se définir par opposition à Jung.

Avec l'influence de la linguistique, la notion d'inconscient a pris un nouveau contenu. Ce qui étonne en effet le plus, c'est que très rapidement l'enfant sache parler correctement sa langue sans nullement connaître les règles très complexes qui la régissent. Il les ignore, et cependant les applique à bon escient. Il les possède donc, mais dans son inconscient, implicitement. Lacan, plus particulièrement, a montré l'isomorphisme entre langue et inconscient, et a à ce sujet des formules très fortes: la langue, c'est l'inconscient, et l'inconscient, c'est la langue; la langue est sans sujet qui parle; la langue, c'est l'autre; etc. Remarquons que même après l'élaboration d'une grammaire scientifique ou après son assimilation, celle-ci n'a que peu d'incidence sur le discours qui continue à se modeler en dehors de la conscience de l'immense majorité des sujets.

L'ethnographe fait continuellement une expérience du même type: les individus qu'il interroge sur leurs usages, leurs mythes, leurs coutumes et leurs institutions, n'arrivent qu'exceptionnellement à en donner une explication rationnelle: on se contente de répondre que les dieux ou les ancêtres ont enseigné telles manières de faire ou que l'on a toujours procédé ainsi, réponse parfaitement juste au plan conscient. Et cependant, ces éléments culturels ont aussi leur grammaire, ils sont soumis à des règles que les hommes appliquent sans les connaître explicitement.

P. ex., beaucoup de peuples pratiquent la circoncision, mais il est rare que l'on puisse trouver une explication rationnelle à cette coutume. Si quelque ethnologue papou venait en Europe, il serait frappé par de multiples usages et croyances: le culte des saints guérisseurs, le calendrier des fêtes, les chiffres fastes et néfastes, l'opposition entre vendredi et dimanche ("qui rit vendredi pleure dimanche"; les anciens traités de puériculture recommandaient de ne pas baigner les enfants le vendredi, etc). Les pharmacies portent traditionnellement des enseignes symboliques: en Alsace, on trouve les pharmacies de l'Ange, de l'Aigle, du Soleil, de l'Etoile, du Lion, du Cygne, de la Cigogne, de la Vierge, de la Rose, etc. Tout cela lui paraîtrait certainement très intéressant et significatif, mais il serait fort déçu par nos explications; pourtant nous aussi sommes sensibles à ces images.

Chaque société a sa liste d'animaux mangeables et d'animaux non mangeables, sans qu'on puisse habituellement justifier rationnellement pourquoi on ne consomme pas tel animal précis. Il ne s'agit pas là seulement de représentations, mais de sentiments, d'attitudes, de quelque chose qui relève de l'ethos (le dégoût). Nous n'avons pas conscience des raisons, cela nous paraît même fortement irrationnel, et pourtant les sentiments afférents sont bien vivants en nous.

Parmi ces animaux, le cheval tient en Europe une place à part; il est certes mangé, mais avec des sentiments divers et mitigés; beaucoup le repoussent, en rationalisant leur attitude; on le vend dans des boucheries spéciales, comme s'il fallait craindre quelque contamination, etc. Pourquoi cela ? Diverses explications sont possibles:

-l'archétype du cheval est agissant dans notre inconscient collectif à notre insu;

-c'est une affaire de classifications inconscientes différant d'une société à l'autre;

-nous avons été imprégnés de ces sentiments à notre insu, sans qu'ils ne soient plus liés à des représentations, ce qui montre la finesse que peut atteindre la transmission de patterns de conduite.

Il faut se souvenir que le cheval joue dans le folklore européen un rôle de premier plan. Après le cycle de carnaval, où la jeunesse

apparaissait masquée et représentait le monde des morts, l'au-delà qui fait irruption parmi les vivants, s'ouvrait le 23 avril (jour de la Saint-Georges, un saint cavalier) une suite de festivités où la jeunesse apparaissait à cheval et qui durait jusqu'aux feux de la Saint-Jean. La cavalcade du mardi-gras marquait la transition entre le masque et le cheval. Celui-ci avait une fonction guerrière et religieuse. Les troupes de jeunes cavaliers parcourant les solitudes boisées avaient un caractère initiatique. Alors que le chien, le loup, le serpent et le porc représentaient le monde chtonien, le cheval, l'âne, le cerf, certains oiseaux, surtout le cygne ou la cigogne, étaient considérés comme animaux "porteurs d'âmes" (psychopompe), présidant aux allées et venues entre l'au-delà et ce monde-ci (surtout dans un contexte idéologique où l'on croyait en la réincarnation). Dans le folklore "chrétien" (?), le rôle des saints associés au cheval et au cerf était de marquer les dates les plus importantes dans la vie sociale (grandes foires, mutations de fermage, etc): ce sont les saints Georges, Hubert, Martin, Eloi, Michel, etc. Aux mois d'avril et de mai, la jeunesse à cheval portait des rameaux et des bouquets (instruments indispensables à la contre-sorcellerie) et les offrait aux jeunes filles. La déesse gauloise Epona, déesse jument ou cavalière, présidait à la fécondité du sol. C'est à la place ainsi occupée par le cheval dans la tradition européenne la plus ancienne qu'il faut sans doute recourir pour expliquer la manière dont celui-ci est encore "classé" aujourd'hui.

La notion d'inconscient collectif a reçu d'autres significations encore. Voici ce qu'en dit le sociologue David Victoroff (s'inspirant de G.H. Mead): "L'étude des notions de rôle et de personne nous amène à formuler sur la nature de l'inconscient l'hypothèse que voici: à côté de différents complexes psychiques, sur lesquels on a tant dit, l'inconscient semble emmagasiner depuis les jeux de l'enfance une foule de rôles sociaux... L'idée d'un inconscient collectif ne présente (alors) plus aucun mystère. Il doit y avoir, en effet, un certain nombre de rôles propres à chaque époque et à chaque civilisation déterminées, que chaque individu en particulier intériorise pendant son enfance et conserve toute sa vie durant en commun avec tous les autres membres de la collectivité dont il fait partie."

Un pas de plus est fait quand on relève que l'esprit humain fonctionne nécessairement selon des schémas essentiellement binaires et ternaires, le troisième terme représentant le dépassement d'une opposition initiale et un élément médiateur. On ne peut poser sans opposer, et pour affirmer, il faut affirmer contre. P. ex. la notion de droite n'a de sens que par rapport à la notion de gauche, la notion de bien que par rapport à la notion de mal, la notion de masculinité que par rapport à celle de féminité, etc. Il faut une thèse et une antithèse pour qu'il y ait synthèse, un yin et un yang pour faire le tao. En politique, on trouve toujours la même structure: gauche, droite, centre; clergé, noblesse, tiers-état; montagne,

marais, plaine (au temps de la Révolution); travailleurs, conservateurs, libéraux. Dans la vie sociale: basses classes, hautes classes, classes moyennes; hommes, femmes, enfants; jeunes, vieux, adultes. Au plan religieux: Père, Fils, Esprit. Les symbolistes du Moyen-Age étaient très forts pour retrouver en toute chose une structure ternaire, preuve pour eux que la Création était l'oeuvre et le reflet d'un Dieu trine.. Notre pensée courante inconsciente comme notre pensée la plus élaborée et la plus explicitée suit donc les mêmes schèmes binaires-ternaires. L'activité de l'esprit se révèle à la fois structurale, structurante et dialectique.

### La notion d'inconscient chez Lévi-Strauss

Analysant les rapports entre histoire et ethnologie, L-S. pense que la différence entre les deux n'est ni d'objet, ni de but, mais de méthode. En histoire domine une organisation des données par rapport aux expressions conscientes de la vie sociale, alors qu'en ethnologie domine une organisation des données par rapport aux expressions inconscientes de la vie sociale. L'ethnologue s'attache lui aussi aux peuples à écriture, "mais il s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier." Comme le psychanalyste, il prend l'habitude d'écouter entre les mots comme on lit entre les lignes.

Le but de l'anthropologie est de retrouver l'unité et la permanence au-delà de la diversité que nous révèlent nos voyages à travers l'espace et le temps. Il faut atteindre, pour faire oeuvre de science, au delà de l'événement, des réalités plus profondes. La méthode comparative est inapte à cela: elle révèle des analogies, mais ne permet pas de fonder la généralisation. Il ne faut pas s'arrêter à l'ensemble des différences qui constituent une culture particulière, mais rechercher l'organisation systématique sous-jacente qui permet d'expliquer, de fonder ces différences:

"Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés, - comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante - il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse."

Il arrive couramment que l'ethnologue trouve, au sein même des sociétés étudiées, des interprétations et des justifications des

phénomènes, fournies souvent par des personnes ayant un statut à part du fait de leur savoir: autrement dit des modèles conscients. Marcel Griaule et son école ont en particulier attiré l'attention sur cet aspect des choses. Aux yeux de L-S., ces témoignages ne doivent certes pas être négligés. Il est nécessaire de remplacer les déductions hasardeuses par des entretiens avec des informateurs ayant une connaissance approfondie des mythes et des aspects secrets et ésotériques de leur patrimoine culturel par laquelle se manifeste habituellement la réflexion que les intéressés eux-mêmes mènent sur leur culture. A ce niveau, le but du chercheur est de reconstituer les conceptions indigènes dans toute leur cohérence, sans les déformer par ce que lui-même peut penser d'elles.

Pourtant, sans contester l'intérêt de ces modèles conscients, L-S. en montre le danger: ils exposent l'ethnographe à "confondre les théories des indigènes sur leur organisation sociale et le fonctionnement réel de la société". Les justifications alléguées ont pour fonction de perpétuer des usages, mais non d'en exposer les ressorts. Elles doivent donc être dépassées pour atteindre l'infrastructure inconsciente traduisible en modèles dont les propriétés formelles sont comparables et en dernier ressort mathématisables, en devenant indépendantes des éléments qui les composent. "L'ethnologue cherche à atteindre, à travers le conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi il se dirige."

Les structures qui apparaissent dans la multiplicité des cultures sont la marque de l'esprit qui les crée et nous permettent de remonter jusqu'à lui. Sans être des faits d'expérience, elles unifient et ordonnent une expérience qui autrement serait chaotique. Elles agissent à la manière des formes a priori de la sensibilité et des catégories de l'esprit telles que les envisage Kant.

Cette idée est explicitée dans un article intitulé "L'efficacité symbolique". L-S. y analyse un chant chamanistique qui a pour but de faciliter un accouchement. Le chaman ne touche pas au corps de la parturiente et n'administre aucun remède. Le chant constitue une manipulation purement psychologique de l'organe malade de laquelle la guérison est attendue. Le chaman procède à une sorte de description en termes mythiques du processus même de la conception, de la gestation et de l'accouchement, et appel est fait aux esprits, de sorte qu'il rend pensable à la parturiente les douleurs qu'elle subit. Le chaman fournit à la malade un langage dans lequel elle peut formuler des états affectifs précédemment informulables, anarchiques, et ceux-ci deviennent ainsi intelligibles pour elle. C'est ce passage à la formulation possible qui serait physiologiquement efficace. Un parallèle peut être établi avec le traitement psychanalytique. Dans la cure moderne, le malade construit son mythe individuel à partir d'éléments tirés de son passé; dans la cure chamanistique, le malade

reçoit un mythe collectif de l'extérieur, et celui-ci lui parle en symboles, donc en un langage que l'inconscient peut comprendre.

L-S. appelle subconscient le réservoir des images et des souvenirs collectionnés au cours de l'existence, qui sont conservés quelque part sans pour autant être toujours disponibles (ce qui équivaut en gros à l'inconscient freudien). L'inconscient par contre, tel que le conçoit L-S., est vide; il est aussi étranger à ces images que l'estomac l'est aux aliments qui le traversent. C'est à ses yeux l'ensemble des structures que l'esprit impose au matériel que lui propose le subconscient (à la manière dont un moule à gauffres structure géométriquement la pâte liquide qu'on y verse). C'est l'organe de la fonction symbolique, spécifiquement humaine, qui chez tous les hommes s'exerce selon les mêmes lois.

Pour prendre une comparaison linguistique, le subconscient, simple aspect de la mémoire, est le lexique où chacun accumule le vocabulaire de son histoire personnelle; mais ce sont là autant d'éléments inarticulés. L'inconscient organise ce matériel selon ses propres lois, à la manière d'une syntaxe; il en fait un discours; il donne à ce qui n'était qu'un vocabulaire une signification pour nous-mêmes et les autres.

Pour L-S., les structures de l'inconscient sont peu nombreuses. Le monde du symbolisme est infiniment divers quant à son contenu, mais limité quant à ses lois. Il y a beaucoup de contes et de mythes, mais on peut les réduire à un petit nombre de types simples. Il y a beaucoup de langues, mais ce sont quelques lois phonologiques qui valent pour toutes. Ces lois sont les mêmes en toute occasion, pour tous les individus et pour toutes les matières auxquelles s'applique la fonction symbolique. Qu'il s'agisse du mythe individuel de la cure psychanalytique ou du mythe collectif et traditionnel du chaman, ce qui importe, c'est moins le contenu que la forme mythique, car c'est la forme qui vient de l'inconscient; c'est par elle, par le moule, par la structure que la fonction symbolique s'accomplit.

L'inconscient selon L-S. est donc très différent de l'inconscient freudien. C'est ce qu'exprime Ricoeur: "Les lois linguistiques désignent un niveau inconscient et en ce sens non-réflexif, non-historique de l'esprit; cet inconscient n'est pas l'inconscient freudien de la pulsion, du désir, dans sa puissance de symbolisation; c'est plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel, combinatoire; c'est un ordre fini, ou le finitisme de l'ordre, mais tel qu'il s'ignore. Je dis inconscient kantien, mais par égard seulement pour son organisation, car il s'agit bien plutôt d'un système catégoriel sans référence à un sujet pensant... Aussi bien cet esprit inconscient peut-il être dit homologue à la nature; peut-être même est-il nature."

L-S. a approuvé Ricoeur d'avoir souligné la parenté qui pouvait exister entre son entreprise et celle du kantisme avec ses catégories a priori de l'entendement: "Il s'agit en somme d'une transposition de la recherche kantienne au domaine ethnologique, avec cette différence qu'au lieu d'utiliser l'introspection ou de réfléchir sur l'état de la science dans la société particulière où le philosophe se trouve placé, on se transporte aux limites: par la recherche de ce qu'il peut y avoir de commun entre l'humanité qui nous apparaît plus éloignée et la manière dont notre propre esprit travaille; en essayant donc de dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit."

En cherchant des explications au plan des lois universelles, ne risque-t-on pas de s'interdire la compréhension concrète qui est toujours individuelle ? Les subjectivités sont par hypothèse incomparables et incommunicables, mais l'opposition entre moi et autrui peut être surmontée sur le terrain de l'inconscient, où l'objectif et le subjectif se rencontrent. "Sans nous faire sortir de nous-mêmes, il nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois nôtres et autres, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps."

En recourant à l'inconscient, L-S. cherche à la fois à sauver la compréhension concrète et à expliquer la complémentarité qu'il peut y avoir entre la subjectivité de l'expérience vécue et l'objectivité de l'analyse par les modèles. C'est l'inconscient qui sert d'élément médiateur entre moi et autrui. C'est parce que nous avons des structures mentales identiques que nous pouvons nous comprendre d'homme à homme, de culture à culture.

## VII. RETOUR SUR LA NOTION DE STRUCTURE EN ANTHROPOLOGIE

---

Comme nous l'avons vu, la notion de structure telle que L-S. l'utilise est directement héritée de la linguistique. La grande originalité des conceptions inaugurées par F. de Saussure était de montrer que la langue forme un système solidaire. Malgré l'inadéquation de tout modèle organiciste, on peut néanmoins la comparer à un corps formé de tissus, qui eux-mêmes constituent des organes groupés en sous-systèmes (digestif, circulatoire, etc) dont le fonctionnement n'est pas autonome, mais dépend plus ou moins de celui des autres sous-systèmes. Le tout compose une structure cohérente où tous les éléments et groupes d'éléments sont en dépendance mutuelle les uns par rapport aux autres. Si dans la langue "il n'y a que des différences" (le reste n'en étant que le support matériel), on en vient finalement à la considérer comme un système abstrait de purs rapports. Ceux-ci peuvent être exprimés en termes de fonctions (au

sens mathématique du mot:  $y = f(x)$ ). La structure est un "paquet" de relations, de rapports, et non de choses.

On peut ainsi distinguer dans l'histoire de la pensée anthropologique trois grandes phases:

-On commence par étudier les cultures au travers de leurs éléments. Une civilisation apparaît dans cette perspective comme une somme d'objets, de croyances, de coutumes, de rites, etc, que l'on peut considérer isolément, dont on peut suivre la diffusion et les migrations, etc. Etudier une culture, c'est alors en dresser l'inventaire.

-Le fonctionnalisme représente la seconde grande étape, décisive. Les objets, les croyances, les coutumes, etc, sont étudiés sous l'angle du rôle qu'ils jouent et de la fonction qu'ils remplissent dans l'ensemble. Les divers éléments donnés par l'observation doivent être articulés dans une totalité organique dont la cohérence interne n'est pas pensée explicitement par les agents sociaux qui y sont situés.

-Avec le structuralisme, une tendance se manifeste pour se dégager de plus en plus des choses et ne plus prendre en considération que de purs rapports abstraits.



L'idée de structure connote toujours celle d'un ensemble en tant que ses parties sont tenues par un élément central, d'un système-lié dans lequel tout changement apporté à un élément entraîne un changement dans les autres éléments, et dans lequel toute modification de détail entraîne celle de l'ensemble qui a sans cesse besoin de rétablir sa cohérence interne. L'accent est mis sur les rapports à l'intérieur d'une totalité intégrée et la dépendance interne de chaque élément par rapport aux lois qui le régissent. Parler de structure, c'est faire état d'une constance qui rend l'objet identique à lui-même au-delà de la variété de ses manifestations.

Mais à quel niveau de la réalité se situe la structure ? A cette question, des réponses différentes ont été données:

1. A.F. Radcliffe-Brown (1881-1955): Ce sociologue et ethnologue anglais se définit comme un représentant de la sociologie comparative, c'est-à-dire de la recherche des principes structuraux qui régissent les relations humaines et que seule la comparaison des divers systèmes sociaux entre eux permet de dégager. Partant du fait qu'on a décrit plus de 300 systèmes de parenté dans le monde, il tire de l'étude de leurs rapports quelques types à variantes internes. Le structuralisme de Radcliffe-Brown a très fortement marqué l'anthropologie sociale anglaise. Il distingue:

-les structures concrètes, données par l'observation,

-les "formes structurelles" qui sont des schémas d'explication.  
 Les éléments de la structure sociale sont expliqués par leurs relations fonctionnelles. La fonction est "la condition grâce à laquelle toutes les parties du système social travaillent ensemble avec un degré suffisant d'harmonie et de cohésion" (Structure et fonction dans la société primitive).

Pour Radcliffe-Brown, qui se situe dans le sillage de Montesquieu, de Comte, de Spencer et de Durkheim, la structure est présente dans la réalité empirique elle-même et constitue la révélation même des faits; elle est le noyau, la partie dure, résistante et non-contingente de l'objet. Une société consiste en un certain nombre de relations à un moment donné dont le système, avec sa cohérence interne et sa permanence dans le temps, constitue une structure. Le terme de "structure sociale" désigne chez Radcliffe-Brown un système de relations existantes, une réalité directement observable. Sa méthode consiste

-à saisir au plan empirique les relations sociales et à les ordonner dans un ensemble, une structure,  
 -puis à les expliquer en utilisant des schémas de la réalité sociale qu'il appelle "formes structurelles".

2. Pour l'Américain Kroeber, qui se situe dans la tradition organiciste de Spencer, la structure est un ensemble de caractères significatifs permettant de constituer en classe une collection d'individus de même type.

3. Un autre anthropologue américain, Murdock, a réalisé avec son équipe un échantillon représentatif, au sens statistique, de l'univers des cultures connues. Cet échantillon comporte 565 cultures, dont chacune est caractérisée par 30 traits culturels disposés sous forme de séquences dans un tableau. Celui-ci fera donc apparaître la fréquence plus ou moins grande du mariage polygamique, par exemple, ou de la culture des céréales, ou de la poterie, ou de l'usage des boissons fermentées, etc. Il est possible de combiner certains traits, et on s'aperçoit alors que ces associations ne sont pas distribuées au hasard, mais sont significatives. On trouvera par exemple le mariage avec la fille de l'oncle paternel associé plus souvent au nomadisme pastoral. Murdock appelle alors structures les invariants décelables à travers les variations culturelles, à l'aide d'un ensemble de tests statistiques parfaitement rigoureux.

4. Pour Lévi-Strauss, "le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci."

La structure apparaît alors comme une construction informatrice de l'objet effectuée par le sujet à partir d'un système relationnel latent dans l'objet. Elle est un schéma abstrait, un agencement permettant

de rendre compte des faits. On retrouve là une tendance générale chez cet auteur de privilégier le rationnel aux dépens du vécu, à accentuer la discontinuité, voire la cassure, entre le réel empirique et le réel signifié par la structure. Celle-ci est une puissance de l'objet par quoi je peux le dépasser, construire un super-objet qui est en définitive un système de relations. Elle n'a pas par elle-même de réalité; elle n'a de valeur que dans la mesure où elle permet d'expliquer les faits considérés, de replacer ces faits dans un ensemble, de prévoir les états antérieurs et postérieurs, et d'expliquer par une série de transformations les formes voisines. Son but est de rendre compte des faits; le critère d'appréciation ne sera pas celui de vérité, mais d'efficacité.

Pour L-S., la structure envisagée au sens de Murdok permet seulement d'enregistrer un état de fait, mais non de l'expliquer. Or, son propos est précisément de rendre intelligibles de telles configurations, de montrer qu'elles sont en fait le résultat du fonctionnement de quelques lois logiques simples. Il fera donc de la structure un groupe de transformation, c'est-à-dire un ensemble d'opérateurs logiques qui, appliqués à un système, permettent d'en déduire un autre.

Par exemple, quand dans une société je trouve que le rapport haut/bas est le même que le rapport ciel/terre et que le rapport rouge/noir, quand je vois ce système en oeuvre non seulement dans le rituel, mais encore dans les mythes, l'organisation sociale, la sensibilité, alors je touche à un groupe de transformation, à un ensemble d'instruments qui permettent de passer d'une opposition à une autre, un ensemble de clés qui permettent à la pensée indigène comme à la pensée de l'ethnologue de déchiffrer l'univers sensible.

La notion de modèle apparaît ainsi comme très intimement liée à celle de structure. Par modèle il faut entendre la représentation simplifiée d'une structure qui révèle le jeu des opérations logiques rendant intelligibles les systèmes observés. Il est un super-objet construit dans lequel on n'a retenu que le système des relations, latent dans l'objet. En architecture on parlerait de maquette. Le modèle théorique doit être pareil à la réalité sous tous les rapports qui intéressent la recherche que l'on entreprend. Sans cette ressemblance, le fonctionnement du modèle cesserait d'être significatif. Il est cependant possible qu'on la restreigne à quelques aspects essentiels et que l'on écarte tous les éléments superflus. Cette construction systématique devra rendre compte par son fonctionnement de tous les faits observés. Ce sont les relations sociales concrètes et observables qui en constituent la matière première, nécessaire à son édification, mais la structure ne peut être ramenée à ces rapports réels. Le modèle doit éventuellement permettre un traitement mathématique et une véritable expérimentation pour voir comment il réagit aux modifications. Il n'est pas en lui-même objet de connaissance, mais

seulement moyen de connaître. Il doit permettre aussi la comparaison entre modèles de même type. On distingue les modèles mécaniques et les modèles statistiques.

La construction des modèles semble relever du tâtonnement, du bricolage. En réalité, elle n'est possible qu'en se greffant sur tout un passé de recherche dans tel domaine. Les modèles de parenté que construit L-S. sont inséparables des multiples études sur la parenté qui l'ont précédé. Le modèle reçoit confirmation de sa valeur par le fait que la structure qu'il permet de poser est vérifiée dans d'autres domaines empiriques que ceux qui ont permis son élaboration. C'est au niveau des modèles, qui sont suffisamment détachés des faits observés concrètement, que l'on trouve la possibilité de certains rapprochements, voire de certaines conversions (logiques, mathématiques) qui n'apparaissent pas auparavant. C'est à ce niveau également que certaines barrières établies entre différentes disciplines scientifiques peuvent être transcendées.

Par exemple, Kroeber s'est attaché à l'analyse des faits de mode. Celle-ci est un phénomène social intimement lié à l'activité inconsciente de l'esprit. Nous ne savons pas pourquoi un style nous plaît et pourquoi il se démode. Kroeber montre que cette évolution, apparemment arbitraire, obéit à des lois qui ne sont pas accessibles à l'observation empirique ou à l'appréhension intuitive des faits de mode. Elles se manifestent seulement quand on mesure un certain nombre de relations entre les différents éléments du costume. Ces valeurs sont exprimables sous forme de fonctions mathématiques qui, calculées à un moment donné, offrent une base à la prévision.

Autre exemple: le suicide peut être étudié par le biais de cas individuels; on aboutit alors à des modèles qui tiennent compte des caractéristiques propres à la victime et à son milieu, ou par le biais de données plus générales (p. ex. la fréquence des suicides, en diverses sociétés, à une période déterminée), et on aboutit alors à des modèles statistiques. On peut construire des modèles dont la comparaison est possible selon les formes de suicide, les différentes sociétés, les différents types de phénomènes sociaux.

En résumé: le modèle est une construction théorique, supposant une définition précise, exhaustive et pas trop compliquée, devant correspondre à la réalité sous tous les rapports qui importent à la recherche en cours. "Pour atteindre le réel, écrit L-S., il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective."

La structure est-elle réelle ou fictive ? Est-elle un schéma abstrait, un agencement permettant de rendre compte des faits, ou constitue-t-elle la révélation même de ces faits, un système de relations existantes ? Est-elle puissance de l'objet ou construction effectuée

par le sujet ? Des réponses différentes ont été données à ces questions selon la tradition sociologique dans laquelle on se situe. L'anthropologie anglaise, en particulier, utilise cette notion dans un sens plus classique qui est en filiation directe avec le sens qu'elle a en biologie et en psychologie de la forme, mais qui n'a guère une parenté très lointaine avec la linguistique structurale; Radcliffe-Brown, par exemple, relève "une analogie véritable et significative entre structure organique et structure sociale".

On a reproché au structuralisme de L-S. de laisser s'échapper la réalité frémissante de vie et tout ce qui est d'ordre strictement qualitatif, du fait de cette mathématisation du social qu'il préconise. C'est le problème du statut même des sciences sociales qui est ainsi posé. Mais mathématisation ne signifie pas nécessairement quantification. Il s'agit d'utiliser les développements de la logique et des mathématiques modernes (théorie des ensembles, théorie des groupes, topologie, etc) grâce auxquels les problèmes qui ne comptent pas de solutions métriques peuvent être néanmoins soumis à un traitement rigoureux; les données qualitatives peuvent alors être elles-mêmes étudiées sous un jour nouveau.

Pour L-S., toutes les structures se ramènent finalement à des structures mentales, car elles "ne sont que des modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit". Anthropologie et sociologie s'achèvent en dernier ressort en psychologie. L-S. a permis à l'ethnologie de sortir de la prison dans laquelle l'enfermait le relativisme culturel qui avait tendance à réduire même les plus petites sociétés en des monades closes sur elles-mêmes. Si l'ethnologie et l'histoire ont pour mission de cerner la singularité de chaque culture et de chaque époque, l'anthropologie a celle de résorber celle-ci dans l'universel.

## VIII. UNE PHILOSOPHIE ?

---

"Le structuralisme n'est pas responsable des abus que l'on commet en son nom. Que nous soyons linguistes, historiens, ethnologues, nous travaillons tous dans des domaines bien délimités. Le structuralisme sainement pratiqué n'apporte aucun message, il ne détient pas une clé capable d'ouvrir toutes les serrures, il ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde ou même de l'homme; il se garde de vouloir fonder une thérapeutique ou une philosophie. Nous nous considérons plutôt comme des artisans laborieux, penchés sur des phénomènes trop menus pour exciter les passions humaines, mais dont la valeur vient de ce que saisis à ce niveau, ils pourront peut-être faire un jour l'objet d'une connaissance rigoureuse" (allocution de L-S. lors de la remise de la médaille d'or du CNRS).

La pensée de L-S. réhabilite pleinement l'idée d'une nature humaine que l'existentialisme de Sartre, plus particulièrement, avait mise en cause, mais elle lui donne un contenu nouveau. Jusqu'ici on présentait en anthropologie la nature humaine, par opposition à la culture, comme ce qui en l'homme a un fondement biologique, ce qui est commun à l'homme et à l'animal, et qui se retrouve universellement chez tous les hommes. La nature apparaît ainsi comme une strate de la réalité très pauvre qui s'achève dans l'efflorescence culturelle. Il s'agit dans ce cas d'une conception minimaliste de la nature.

Dans l'optique adoptée par L-S., on pourrait au contraire définir la nature comme l'ensemble des virtualités humaines. Quand l'enfant vient au monde, il est en mesure d'apprendre toutes les langues, de faire siennes toutes les cultures, d'assimiler les apports de n'importe quel milieu, de devenir membre de n'importe quelle société. Au départ, les possibilités sont donc quasi infinies. Mais en assimilant une langue et une culture données, on opère en quelque sorte un tri sévère parmi ces virtualités pour les faire passer à l'acte, et cette actualisation représente du même coup une extraordinaire limitation.

C'est parce que tous les hommes ont les mêmes virtualités, que leur esprit fonctionne selon les mêmes schèmes, que chacun aurait pu faire siennes l'ensemble des cultures s'il n'avait pas été limité par celle-là, très précise, au sein de laquelle il a grandi, que les hommes peuvent se comprendre entre eux, que tous les systèmes possibles nous sont accessibles et même nous appartiennent de quelque manière. On pourrait représenter cela dans le schéma suivant:

Nature: ensemble  
de virtualités: .....

Culture: actualisation  
de virtualités différen-  
tes d'une culture à  
l'autre

culture A:            ooo o   ooooo   o ooo       oooooo       oo oo  
culture B:            oo   oooo o   oooooooooooo ooo       o ooo   oo  
culture C:            o   oooo   ooooo       ooo o       oooooo   oo o

Il s'agit donc là, chez L-S., d'une conception de la nature que d'une certaine manière on pourrait qualifier de maximaliste. Celui-ci fait remarquer que nous considérons toujours comme enfantins les comportements des gens d'autres cultures. Les Européens ont présenté les Noirs ou les Indiens comme de grands enfants, sans s'apercevoir qu'une telle vision était parfaitement réciproque. N'est-ce pas parce que la réalisation par d'autres de virtualités que nous

portions nous aussi en nous dans notre enfance, mais sans les actualiser, nous rappelle notre jeune âge quand nous voyons vivre, parler et agir ceux qui nous sont culturellement étrangers ?

Empruntons encore à Paul Ricoeur quelques considérations sur les implications et les prolongements philosophiques du structuralisme. Quand il ne se borne pas à être une méthode, celui-ci tend effectivement à devenir une théorie, un système avec des prétentions exclusives, une philosophie. C'est essentiellement contre la phénoménologie, l'existentialisme et l'humanisme qui leur est prétendument rattaché que se tourne la pointe du système.

### Une anti-phénoménologie

La phénoménologie était le mouvement philosophique à la mode depuis Husserl. Si on en appliquait le principe à l'étude du jeu d'échecs auquel de Saussure aime tant à se référer pour comprendre ce qu'est un système linguistique, on verrait sans doute les observateurs essayer de dégager par introspection les intentionnalités vécues par les deux joueurs (émulation, compétition, rivalité) et à concevoir celles-ci comme autant de spécifications d'une intentionnalité plus fondamentale et plus générale, l'intentionnalité ludique, rattachée elle-même à l'agressivité. Le structuralisme s'inscrit en faux contre une telle procédure: il récuse toute reconstruction mentale de l'expérience, la jugeant imaginaire, illusoire, et lui reprochant de distraire de l'essentiel. Dans le cas présent, la phénoménologie oublie la donnée la plus fondamentale: les règles du jeu d'échecs. L'analyse structurale procède autrement: ce qui retient son attention, c'est que les pièces entrent en jeu sur l'échiquier comme autant de signifiants qui appartiennent à un système: les règles.

Ce qui était venu de Husserl, principalement à travers Merleau-Ponty, c'était justement une vision du langage comme parole beaucoup plus que comme langue. Son caractère gestuel était considéré comme essentiel. La langue n'était qu'un épisode abstrait, incorporé à la parole, parlant certes comme un ensemble articulé, mais restant à la disposition de l'intention d'exprimer et de s'exprimer. Sartre, de son côté, a axé sa réflexion sur le problème de la liberté, et la manière dont une liberté suscite d'autres libertés est pour lui l'enjeu principal. Toute fascination par la clôture des signes lui paraît être une démission face à une société technologique.

L'oeuvre de Foucault permet de comprendre qu'au fil de l'histoire nous passons par des phases épistémologiques qui ont chacune sa cohérence propre et que les changements ne sont pas dus à l'influence de tel auteur. L'histoire est faite de mutations apparemment incompréhensibles d'une intelligibilité à l'autre. L'archéologie du savoir que propose Foucault ne porte pas sur des choses senties ou vécues, mais sur des systèmes. Une des prises de

conscience majeures de notre époque, c'est que le langage nous soumet à une sorte d'exil. L'accès au monde des signes qui fait qu'au lieu de vivre nous signifions, fait perdre à l'homme ce paradis qu'était la nature. Si nous sommes langage, si nous nous mouvons dans cette clôture du langage, le monde est perdu pour nous.

Si telle est la caractéristique de l'épistémologie des conditions d'intelligibilité à notre époque, le structuralisme apparaît comme un moment de la culture qu'il faut intégrer. Nous ne sommes plus dans le contexte qui a fait naître la phénoménologie.

### Le modèle structural n'épuise pas le phénomène du langage

Les méthodes de la linguistique structurale sont d'une efficacité que personne ne peut contester. Mais, comme le souligne Ricoeur, elles n'épuisent de loin pas le phénomène du langage, elles n'en atteignent même pas l'essentiel. Dresser des inventaires au niveau des phonèmes, de la syntaxe ou du lexique, ce n'est jamais autre chose que simplement mettre en place un clavier sur lequel on peut jouer. Le fait du langage, c'est qu'avec cela nous produisons, nous émettons des significations nouvelles. Chomsky a fait remarquer que le caractère énigmatique du langage ne venait pas tellement de ce qu'il soit fait d'une architecture de structures, mais qu'il y ait une sorte de dynamique qui consiste à produire une série virtuellement infinie de phrases sur la base d'ensembles finis. Toute théorie du langage qui n'a pas pris au sérieux cette créativité, n'a pas encore parlé du langage. C'est ce que, pour des raisons de méthode, le structuralisme a entièrement manqué.

"Alors nous ne sommes plus dupes de cette sorte de grand fantasme collectif; nous avons l'appareil méthodologique, mais sans emphase. Les inventaires de phonèmes, de mots, de règles ne constituent qu'un travail préparatoire que l'on pourrait rattacher à une logique de classification plutôt qu'à une grammaire de production. Si nous déployons les implications philosophiques de cette idée, nous serons amenés à remettre en question la coupure initiale de Saussure entre langue et parole. Car ce qui est important, c'est la conversion constante de la langue en parole. C'est alors qu'on serait amené à porter attention sur l'opération même de la conversion du système en événement, et c'est justement le problème de la phrase. Ce que Saussure avait réservé sous le titre "mécanismes de la parole", devrait être le point de départ d'une linguistique du discours.

"Si le système des signes n'est pas dans le temps, la phrase est un événement qui paraît et disparaît parce que c'est un acte, tandis que le système est virtuel et n'existe qu'en puissance, en étant effectué dans la phrase. En outre, le système de la langue repose sur des oppositions, tandis que l'acte de la phrase est au contraire une synthèse. Et si nous poussons encore plus loin, nous voyons que nos

deux interdits fondamentaux (l'exclusion de la référence et du sujet) ne valent que pour la langue prise comme système. Tandis que si nous considérons la phrase, nous voyons que c'est elle qui porte la référence et indique le sujet.

"Si le mot est simplement référence à d'autres mots dans un système, c'est la phrase qui est logos, c'est-à-dire qu'elle dit quelque chose sur quelque chose... Si pour la langue il n'y a pas de sens à demander qui parle, c'est bien dans la phrase que l'on trouve ces références à un sujet parlant que sont les pronoms, les temps du verbe, les démonstratifs. Car notre langue est ainsi faite qu'elle contient des signes vides que je m'approprie en parlant, mais ces signes vides que je remplis n'existent qu'en milieu de phrase."

"Le modèle structural n'est donc qu'un demi-modèle. Il ne porte que sur la moitié du langage, et nous en sommes arrivés à un moment où il faut poser comme nouveau problème, non plus la séparation langage-parole, mais leur liaison dans le discours."

### Sens et structure

"Tant que l'on considère seulement les inventaires finis sur lesquels s'édifie notre langage, le sens des mots n'est rien d'autre que leur place dans le système. Mais si on considère la vie du langage, la question du sens ne coïncide plus du tout avec celle de la structure. Ce que veut dire mon signifiant ne se réduit aucunement à la manière dont il est arrangé. On peut alors développer une conception des mots et des choses très différente de celle de Foucault qui repose sur une conception de la langue comme système, et non plus de la parole comme événement. Je m'explique: si je prends le mot dans le dictionnaire, c'est une série de possibilités d'emploi contenue par les mots voisins, c'est-à-dire un terme différentiel, mais si quelqu'un parle, le mot devient lui-même quand l'homme devient parole, la parole discours, et le discours phrase. Le mot devient signifiant, il est en position de phrase. Mais alors, quelle merveille que le mot, quand il monte à la phrase, sortant du sommeil des lexiques. Il brille de cet éclat passager que lui confère l'événement de la parole. Il participe à son actualité transitoire et évanescence. Mais bien plus, il prend l'avantage sur la phrase, il lui survit, et lesté d'une nouvelle valeur d'emploi, il retourne au système, et lui donne une histoire. Nous entrevoyons ici la possibilité de sortir de l'impasse.

"Où le structuralisme nous met, nous sommes en train de comprendre mieux le système, et c'est un bénéfice irrécusable. Mais nous ne comprenons plus comment une histoire peut arriver à nos systèmes, comment l'événement s'inscrit et fait tradition.

"Le mot devient le secret de cette subtile conjonction entre le système et l'événement, car les mots sont véritablement les échangeurs qui

deux interdits fondamentaux (l'exclusion de la référence et du sujet) ne valent que pour la langue prise comme système. Tandis que si nous considérons la phrase, nous voyons que c'est elle qui porte la référence et indique le sujet.

"Si le mot est simplement référence à d'autres mots dans un système, c'est la phrase qui est logos, c'est-à-dire qu'elle dit quelque chose sur quelque chose... Si pour la langue il n'y a pas de sens à demander qui parle, c'est bien dans la phrase que l'on trouve ces références à un sujet parlant que sont les pronoms, les temps du verbe, les démonstratifs. Car notre langue est ainsi faite qu'elle contient des signes vides que je m'approprie en parlant, mais ces signes vides que je remplis n'existent qu'en milieu de phrase.

"Le modèle structural n'est donc qu'un demi-modèle. Il ne porte que sur la moitié du langage, et nous en sommes arrivés à un moment où il faut poser comme nouveau problème, non plus la séparation langage-parole, mais leur liaison dans le discours."

### Sens et structure

"Tant que l'on considère seulement les inventaires finis sur lesquels s'édifie notre langage, le sens des mots n'est rien d'autre que leur place dans le système. Mais si on considère la vie du langage, la question du sens ne coïncide plus du tout avec celle de la structure. Ce que veut dire mon signifiant ne se réduit aucunement à la manière dont il est arrangé. On peut alors développer une conception des mots et des choses très différente de celle de Foucault qui repose sur une conception de la langue comme système, et non plus de la parole comme événement. Je m'explique: si je prends le mot dans le dictionnaire, c'est une série de possibilités d'emploi contenue par les mots voisins, c'est-à-dire un terme différentiel, mais si quelqu'un parle, le mot devient lui-même quand l'homme devient parole, la parole discours, et le discours phrase. Le mot devient signifiant, il est en position de phrase. Mais alors, quelle merveille que le mot, quand il monte à la phrase, sortant du sommeil des lexiques. Il brille de cet éclat passager que lui confère l'événement de la parole. Il participe à son actualité transitoire et évanescence. Mais bien plus, il prend l'avantage sur la phrase, il lui survit, et lesté d'une nouvelle valeur d'emploi, il retourne au système, et lui donne une histoire. Nous entrevoyons ici la possibilité de sortir de l'impasse.

"Où le structuralisme nous met, nous sommes en train de comprendre mieux le système, et c'est un bénéfice irrécusable. Mais nous ne comprenons plus comment une histoire peut arriver à nos systèmes, comment l'événement s'inscrit et fait tradition.

"Le mot devient le secret de cette subtile conjonction entre le système et l'événement, car les mots sont véritablement les échangeurs qui

sans cesse convertissent l'un dans l'autre. Le langage soudain se remet à vivre, et nous comprenons alors que toutes les analyses structurales sont des analyses de langue morte.

"C'est à partir du moment où nos langues ne sont plus parlées, où les mythes ne sont plus signifiés, vécus, qu'effectivement ils sont couchés là dans les grands systèmes classificatoires, et traités comme des choses mortes qu'on embaume. Si la richesse de nos mots n'est plus habitée par une intention de signifier, par le moyen indirect du double sens, quelque chose de notre environnement, alors ils sont l'objet de la nécrologie structurale. Alors je pense que cette deuxième remarque nous remet sur le chemin de Wilhelm von Humboldt lorsqu'il dit que le langage n'est pas un produit mort, mais qu'il est vivant. Pour le voir et le dire, Humboldt ne faisait pas des inventaires, il reprenait le mouvement de la parole vivante. Ainsi restitué à la vie, le langage retrouvait sa fonction, qui était non pas d'instituer des échanges, mais de produire une vision du monde."

#### De la clôture du monde des signes

Husserl désignait la réduction phénoménologique comme le premier acte philosophique, celui par lequel nous perdons la chaleur d'un environnement vital. Le langage est lui-même comme le signe de toutes les pertes et de tous les deuils, en particulier de la perte de son propre objet.

"Mais je pense qu'on a alors seulement institué l'envers du langage, c'est-à-dire la possibilité de la fonction symbolique, et nous avons simplement signifié que le signe n'est pas la chose.

"Mais de même que la langue n'est que la moitié non vivante du langage, on n'a donné qu'une condition négative du langage quand on a caractérisé la naissance de la fonction symbolique par la distance. Car alors nous construisons un grand fantôme que nous appelons le monde des signes, et qui fait écran, car il devient une fascination pour l'écriture. Sans doute faudrait-il retrouver, dans un second mouvement, la deuxième condition du langage: ce qu'il veut dire... Le signe meurt vers la chose. C'est une espèce d'effacement du langage devant ce qu'il dit, et c'est ce deuxième mouvement qui est la vérité du dire, parce qu'à l'encontre de la découverte de la langue, il faut lutter contre cette tendance du parler à se prendre lui-même pour objet. Le dire est un montrer, un faire-voir, un laisser-être. Alors que le parler veut faire cercle avec lui-même, le dire veut s'effacer devant ce qu'il dit.

"Cette dernière problématique reste dissimulée tant qu'on s'interroge sur le langage ordinaire, mais si nous interrogeons le langage du poète, du prophète, du penseur, alors nous découvrons un langage

plein, en intention et en intensité. Tant que nous faisons l'étude de la carcasse vide, nous n'avons pas atteint le langage...

"En tout cas, soyons assurés que l'essentiel commence au-delà de la clôture du signe. Le surgissement du dire dans notre parler est le mystère même du langage. Il lui donne son ouverture; alors le langage est de nouveau en fête, sortant du tombeau des langues mortes, nous arrachant à la fascination de l'écriture. Chacun de nous peut redire avec le vieil Héraclite: "Ecoutez non les paroles, mais le logos"."

Butare, mars 1975

Colmar, août 1995