

Pierre RODRIGO

VERS LE STRUCTURALISME

Je vais proposer dans ces deux cours délocalisés une sorte de parcours dans le vaste domaine des sciences humaines. Dans mon intention, l'objectif de ce parcours est de nous conduire jusqu'à un type précis d'analyse des sociétés humaines, à savoir jusqu'à l'analyse qui s'est développée à partir des années 1950-1960 sous le nom de « structuralisme ». D'où mon titre : « Vers le structuralisme ».

Le structuralisme est surtout connu par les travaux de son représentant le plus important, l'ethnologue Claude Lévi-Strauss ; mais il concerne aussi des travaux comme ceux du sociologue Pierre Bourdieu et du psychanalyste Jacques Lacan. Ce sont trois des plus grands noms de l'école structuraliste française ; trois noms qui ont profondément marqué les sciences humaines – auxquels on peut ajouter les noms de Michel Foucault, Jacques Derrida et Louis Althusser.

Lorsqu'on veut comprendre ce qu'est le structuralisme il est nécessaire d'analyser d'où il vient, d'analyser sa provenance. Il faut donc rechercher ses précurseurs, en effectuant une sorte de *généalogie* du structuralisme. C'est pourquoi notre parcours vers le structuralisme va m'amener à évoquer la doctrine ethnologique de Lucien Lévy-Bruhl, élaborée au tournant des années 1900, et, à la même époque, la fondation de la sociologie par Émile Durkheim. La généalogie que je vais esquisser trouvera cependant son premier point d'appui dans les travaux de celui qu'on peut considérer comme le précurseur le plus important du structuralisme, c'est-à-dire dans l'œuvre de Ferdinand de Saussure et dans l'apport décisif de cette œuvre à la linguistique – là aussi au tout début du vingtième siècle.

I. Pour commencer par des choses simples, je pose la question suivante : qu'entend-on couramment par « structuralisme » ? C'est une lapalissade de dire qu'on désigne par là un type de compréhension ou d'interprétation dont le but est de dévoiler des *structures*. Partons néanmoins de là, partons du fait qu'on s'accorde à penser qu'une approche de type structural, donc une approche « structuraliste », vise à mettre en évidence *la structure d'un certain phénomène*, que ce soit en sociologie, en linguistique, en économie (ou encore en médecine, en chimie, en botanique, etc.). Mais une nouvelle question se pose aussitôt : qu'est-ce au juste qu'une « structure » ?

Pour amorcer une réponse, partons à nouveau du plus simple ; partons du sens le plus courant de la notion de « structure ». Dans l'usage courant ce sens établit une équivalence, ou une quasi-équivalence, entre la notion de « structure » et celles de « système », « organisation » ou « totalité organisée ». On parle ainsi indifféremment de la *structure* d'une entreprise, de la *structure* d'un bâtiment, ou encore de la *structure* moléculaire d'un composé chimique. À chaque fois l'accent est mis sur l'existence de rapports, de liaisons (éventuellement de liaisons hiérarchisées) entre les divers éléments du système ou de l'organisation en question (le corps, l'entreprise, etc.). Lorsqu'on prend la « structure » en ce premier sens, on présuppose (comme une évidence qui va de soi) que ses différents éléments existent *avant* leur mise en relation : ce sont des entités pleines et entières – par exemple, les rouages d'une montre, les travailleurs d'une entreprise ou les atomes d'un composé chimique. Il s'agit donc d'un ensemble de type *assemblage*, dont les éléments entrent dans des rapports qui leur sont *extérieurs* et qui leur restent extérieurs. C'est pourquoi ce premier sens usuel de « structure » peut être dit de type mécanique.

On devine bien qu'une telle compréhension mécanique de la structure n'est pas suffisante quand on veut comprendre ce qu'est le structuralisme dans les sciences humaines. Il faut s'en écarter. On peut s'aider pour cela de la définition du terme « structure » donnée par un (bon) dictionnaire, quitte à la soumettre ensuite à un approfondissement critique. Je m'appuierai sur la définition donnée par le vénérable *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de M. Lalande :

« Une structure est un tout formé de phénomènes solidaires, tels que chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que dans et par sa relation avec eux. »

Cette définition propose un sens assurément moins banal de la notion de « structure ». Elle introduit en effet un point essentiel : les éléments d'une « structure », au sens rigoureux du terme, sont *affectés* dans leur être, sont transformés, redéfinis par leurs relations au sein de la totalité à laquelle ils appartiennent. C'est le sens de la formule selon laquelle chacun des éléments de la structure « ne peut être ce qu'il est que dans et *par* sa relation avec les autres ». Ce « par » est tout à fait fondamental parce qu'il implique qu'une structure est *tout autre chose* qu'un assemblage ou qu'un système mécanique, dans la mesure où elle *transforme l'être* de ses éléments (ce qu'ils sont ou plutôt ce qu'ils deviennent par leurs interactions). Ce deuxième sens de la « structure » la rapproche de la notion d'*organisme vivant* et l'éloigne de celle de système ou de mécanisme. En effet, la biologie nous apprend que ce que l'on appelle la « croissance »

d'un organisme vivant n'est pas autre chose que le développement de sa structure, c'est-à-dire la transformation progressive des *rapports* entre ses organes (qui constituent les éléments de cet organisme vivant) et, du fait de cette transformation des rapports et *conformément à elle*, la transformation des organes eux-mêmes (car, si les organes ou les tissus vivants se développaient de manière indépendante, chacun pour soi, la structure vivante serait en voie de destruction, ce qui est le cas avec la croissance des cellules cancéreuses)¹.

Nous savons à présent faire la différence entre une *structure* de type organique et un *système* de type mécanique. Reste à nous demander si l'existence sociale des êtres humains peut être analysée en prenant appui sur la notion de structure. Ceci va nous conduire : 1) à étudier ce qu'il en est des hommes et des échanges entre les hommes au moyen du langage dans une société donnée comprise comme structure (point de vue *statique*) ; et 2) à interpréter du point de vue *dynamique*, les transformations des structures sociales dans le temps – dans le temps des institutions, des coutumes, de l'histoire, des mythes et des religions, c'est-à-dire dans l'ensemble ce que recouvre l'intitulé « Homme, langage, société ».

D'après ce qui vient d'être dit, prendre appui sur la notion de « structure », ou adopter le point de vue « structuraliste » en sciences humaines, c'est refuser de concevoir nos sociétés comme de simples systèmes de relations entre des êtres humains *préalablement donnés*, préalablement définis. Est donc tout à fait étrangère au structuralisme l'approche qui se donne *d'abord* les hommes et qui analyse *ensuite* leurs relations et les changements que ces relations produisent en eux quand il y a entrée en communauté. Ce type d'approche relève en revanche de ce que l'on nomme le *positivisme*. Vous y reconnaissez, je pense, la problématique philosophique classique, depuis les Grecs mais surtout depuis le XVIII^e siècle, de l'homme à « l'état de nature » et du passage de ce premier état à l'état social politique et historique (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; *Le Contrat social* ; Platon, *Le Politique*, *Timée*, Hobbes, *Léviathan*, etc.).

L'hypothèse fondatrice du structuralisme en sciences sociales prend le contrepied du positivisme anthropologique. Elle consiste à poser :

¹ E. Kant est tout à fait conscient de ce point lorsqu'il écrit, au § 65 de sa *Critique de la faculté de juger*, qu'un organisme, un être vivant organisé « n'est pas simplement une machine, car la machine possède uniquement *une force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice* [...] qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme) ». Raison pour laquelle, précise-t-il encore, seul « un *être organisé et s'organisant lui-même* peut être appelé une *fin naturelle* ».

- Premièrement, que la totalité constituée par une structure socio-historique humaine est d'abord et avant tout une organisation d'écarts, de différences (je vais revenir sur ce point essentiel).

- Deuxièmement, que ce sont ces différences, ces écarts, qui donnent son sens à chaque élément ou à chaque membre de la structure en déterminant sa place et sa situation *par rapport à* d'autres places occupées par d'autres éléments.

Ainsi, dans le structuralisme, le rôle le plus fondamental est attribué, non pas aux éléments, les hommes, mais à leurs positions relatives dans la totalité sociale – autrement dit, aux places, aux situations ou aux lieux dans une topologie d'ensemble. *C'est évidemment une approche contre intuitive*, puisque l'évidence (le bon sens) voudrait qu'on parte des individus pour examiner ensuite comment ils peuvent entrer en relation et constituer des sociétés (c'est tout le problème du passage de l'état de nature à l'état social). Le bon sens s'insurge donc contre une approche qui revient à nier que les individus humains sont forcément *premiers* par rapport aux relations sociales, historiques et économiques qu'ils nouent dans une société. Pourtant, un exemple simple suffit à déstabiliser cette belle certitude : c'est l'exemple des statuts conférés par les grades dans l'armée. Chacun admettra sans difficulté, je pense, que, pris ensemble, ces grades forment une structure, une structure aussi précise que différentielle. C'est même leur but : établir une hiérarchie claire des hommes et des positions dans le groupe. Ces grades sont donc relatifs les uns aux autres, ils prennent sens les uns par rapport aux autres. De plus, il est tout aussi clair que la promotion d'un membre du groupe à un certain grade *affecte* grandement, pour ne pas dire totalement, son comportement vis-à-vis des autres militaires *et* vis-à-vis de lui-même ; ce qui signifie que cette promotion au sein de la structure *affecte* sa manière de se comporter, sa manière de penser et de *se* penser et, finalement, affecte son *identité*. En tant que jeu d'écarts, une structure hiérarchique comme la structure militaire remodèle par conséquent l'être de ses membres. Le plus souvent, une telle structure va d'ailleurs jusqu'à imposer qu'on se rapporte à ses éléments et qu'on les nomme par leur place dans la structure et non plus par leur identité individuelle – songez à des formules quasi rituelles comme « Mon général », « Mon commandant », ou encore : « Le Roi est mort, vive le Roi ». Pensez aussi à la remarque de Pascal appelant à ne pas confondre les « grandeurs d'établissement » et les « grandeurs naturelles », sinon le *respect* qui est dû par convention à ceux qui occupent des places élevées dans la hiérarchie sociale serait confondu avec *l'estime* morale due par nature aux grandes âmes (cf. 2^o *Discours sur la condition des Grands* : « Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime, mais il est nécessaire que je vous salue »).

Dans le cas des structures hiérarchisées il est donc assez facile de faire la différence entre, d'une part, ce qu'est l'individu en lui-même, ce qu'il vaut par lui-même et, d'autre part, le statut que la structure lui confère par un jeu de différences, un jeu d'écarts qui le redéfinissent profondément, voire totalement. Mais dans les nombreuses autres configurations de nos existences, où la structure sociale n'implique pas directement des hiérarchies mais seulement des différences, le problème se pose encore de la légitimité de l'hypothèse interprétative de type structuraliste, de son émergence et des raisons qui ont motivé cette émergence.

II. De là ma nouvelle interrogation : d'où provient l'hypothèse structuraliste dans le domaine des sciences humaines et en quoi est-elle justifiée ? La réponse la plus souvent retenue est que cette hypothèse a d'abord été avancée dans le domaine de la linguistique – plus précisément dans les leçons de linguistique générale données à l'université de Genève par Ferdinand de Saussure au cours des années 1906-1911, devant un public très clairsemé. Saussure (qui est mort en 1913) n'a publié de son vivant aucun livre synthétisant son enseignement, qui inaugurerait pourtant une refondation complète de l'étude du langage. Tout ce que nous en savons provient des notes prises en cours par ses élèves, ce qui fait quand même un volumineux ouvrage de 500 pages, intitulé *Cours de linguistique générale*.

L'idée révolutionnaire de Saussure fait rupture avec l'interprétation du langage humain qui dominait depuis l'Antiquité grecque. Cette interprétation – bien connue depuis Platon et Aristote et reprise dans les philosophies du langage de Rousseau, Kant, Hegel, etc. – tenait pour certain, pour évident, qu'un langage relie des mots à des choses (ce qui assure au langage sa fonction de *désignation objective*) ou, si ce n'est pas à des choses, à des affects de l'âme (fonction d'*expression subjective*). Pour Saussure une telle approche du langage, aussi classique soit-elle, relève tout simplement d'un grossier positivisme pour lequel les mots sont considérés comme des étiquettes accolées aux choses ou aux affects de l'âme. Il parle volontiers à ce propos de simple « nomenclature » ; on lit par exemple au § 1 du premier chapitre du *Cours de linguistique générale* :

« Pour certains personnes la langue, ramenée à son principe essentiel, est une nomenclature, c'est-à-dire une liste de termes correspondant à autant de choses. Cette conception est critiquable à bien des égards. Elle suppose des idées toutes faites

préexistant aux mots [...] ; elle laisse supposer que le lien qui unit un nom à une chose est une opération toute simple, ce qui est bien loin d'être vrai. »²

À ce positivisme aussi naïf que solidement ancré dans notre tradition de pensée Saussure oppose une tout autre conception du langage, selon laquelle un langage est un système de signes (sonores ou écrits) dont *la valeur dépend uniquement de leurs différences relatives à l'intérieur de ce système*. C'est ce qui conduit Saussure à affirmer catégoriquement que « dans la langue il n'y a que des différences *sans termes positifs* »³ et, de façon encore plus abrupte, que « la langue ne peut être qu'un système de valeurs pures »⁴ Évidemment, de telles affirmations choquent le bon sens, qui demandera : qu'est-ce donc qu'un système de pures différences sans termes positifs ? Mais ces affirmations a priori déroutantes s'éclairent quand on se souvient ce qui a été dit tout à l'heure à propos de la signification attribuée par le structuralisme à la notion de « structure » : la structure entendue comme ce qui est (je répète ce que j'avais dit) « d'abord et avant tout une organisation d'écarts, de différences [...] qui donnent son sens à chaque élément en déterminant sa place, sa situation par rapport à d'autres places occupées par d'autres éléments ».

Il devient alors clair que lorsque Saussure parle de « système » de la langue il ne vise aucune liaison mécanique entre les mots et les choses, mais bel et bien une « structure » dans laquelle les signes linguistiques « valent » les uns par rapport aux autres par le jeu de leurs différences. C'est pourquoi Saussure écrit : « On pourrait appeler la langue le domaine des articulations »⁵. La *valeur* relative des mots les uns par rapport aux autres au sein d'un langage apparaît ainsi comme première par rapport à la *signification* allant du mot vers la chose. C'est par ces thèses sur la « valeur » linguistique que Saussure anticipe génialement le structuralisme et qu'il en est le précurseur. Reste qu'il n'est pas facile de comprendre ce qu'il appelle la « valeur ». Saussure en était bien conscient, c'est pourquoi il a proposé dans son *Cours* une comparaison éclairante entre la valeur d'un mot et la valeur d'une pièce de monnaie :

« Pour déterminer ce que vaut une pièce de cinq francs, il faut savoir : 1) qu'on peut l'échanger contre une quantité déterminée d'une chose différente, par exemple du pain ; 2) qu'on peut la comparer avec une valeur similaire du même système, par exemple une

² F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, I^{re} Partie : « Principes généraux », chap. I, § 1, Paris, Payot, 1972, p. 97 (cf. aussi pp. 155-160).

³ *Ibid.*, chap. IV : « La valeur linguistique », § 4, p. 166 (souligné par l'auteur).

⁴ *Ibid.*, chap. IV, § 1, p. 155.

⁵ *Ibid.*

pièce d'un franc, ou avec une monnaie d'un autre système (un dollar, etc.). De même, un mot peut être échangé contre quelque chose de dissemblable : une idée ; [et] en outre, il peut être comparé avec quelque chose de même nature : un autre mot. [...] Faisant partie d'un système, il est revêtu, non seulement d'une signification, mais aussi et surtout, d'une valeur, et c'est tout autre chose. »⁶

Autant dire que, dans le langage comme en économie et ailleurs encore, toute valeur est *différentielle* ; qu'il n'existe jamais de valeur *en soi*, mais toujours comparativement à d'autres valeurs à l'intérieur d'une structure articulée de différences. Ce jeu d'écarts, de différences relatives a pour conséquence qu'un signe linguistique vaut toujours pour, ou relativement à, d'autres signes linguistiques. Autrement dit, ce signe a une valeur *symbolique* puisqu'en effet, étymologiquement (en grec ancien), un *sym-bolon*, un « symbole », c'est la moitié d'une pierre qui, en venant s'ajuster à l'autre moitié de cette pierre possédée par une autre personne, permet à deux alliés de se reconnaître comme alliés. Voilà la racine de ce qu'on nomme le « symbolique », et on voit qu'il y va effectivement d'un ajustement de différences. *La fonction symbolique* du langage, c'est tout simplement ce jeu des signifiants les uns par rapport aux autres (on dit aujourd'hui « signifiant » plutôt que « signe », parce qu'un signe est censé renvoyer vers une chose signifiée par lui, alors qu'on peut dire qu'un « signifiant » flotte, en quelque sorte, parmi d'autres signifiants). En revanche, la *fonction de désignation* ou de *signification* du langage concerne le rapport du mot à la chose signifiée, et cette fonction n'est possible que sur le fondement de la fonction symbolique qui permet d'articuler des valeurs langagières différentes au sein de la structure de la langue. L'existence et la prévalence de cette structure confère à l'expression langagière une densité, une *profondeur*, et parfois une obscurité qui n'ont rien de commun avec un simple système d'étiquettes apposées sur les choses ou sur nos états d'âme (une obscurité et une densité expressives dont l'usage poétique du langage donne une assez bonne idée).

C'est par là que se justifie l'importance que la psychanalyse accorde aux jeux de mots, aux lapsus et aux rêves, depuis sa fondation par Freud. Ce sont en effet autant d'expériences révélatrices de la profondeur et de la densité de la parole humaine ; des expériences qui *expriment* beaucoup alors que, de prime abord, elles semblent constituer des ratés, ou des échecs de la signification – des expériences, donc, qui expriment puissamment alors qu'elles paraissent pauvres en signification, voire même insensées. Freud est le contemporain de Saussure, il a

⁶ *Ibid.*, chap. IV, § 2, pp. 159-160.

même publié son *Interprétation des rêves* en 1900, quelques années avant que Saussure enseigne à Genève, c'est pourquoi Lacan a pu dire que « Freud anticipe Saussure sans le savoir », et c'est pourquoi le même Lacan a pu avancer la thèse, devenue célèbre (sans être pour autant forcément bien comprise) , que « L'inconscient est structuré comme un langage ». De fait, comme Freud l'a montré, l'inconscient est cette dimension de notre vie psychique qui nous fait penser à notre insu en ayant recours à une logique de déplacements, de répétitions et d'associations insoupçonnées des éléments de notre langage conscient. *L'inconscient est donc une seconde structure qui joue à notre insu avec la structure première de la langue*, avec sa structure saussurienne consciente, si je puis dire. Il s'ensuit que la méthode de compréhension psychanalytique peut être considérée comme la première généralisation du type d'interprétation (proto-)structurale que Saussure a appliqué au langage. Je vais étudier maintenant comment ce modèle interprétatif s'est généralisé dans les sciences sociales, non sans résistances et sans retours en arrière, jusqu'à s'imposer avec le « structuralisme ».

III. De prime abord la fondation de la sociologie et de la méthode sociologique par Émile Durkheim n'a rien de comparable à la fondation de la linguistique par Saussure. Méthodologiquement, Durkheim semble participer encore au courant positiviste dont Saussure s'écarte. En effet, lorsque Durkheim publie en 1894 les *Règles de la méthode sociologique* il affirme tout à fait clairement, dès le chapitre II intitulé « Règles relatives à l'observation des faits sociaux », que :

« La première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses*. »⁷

Cette affirmation constitue le principe même de la sociologie naissante. Apparemment, elle implique que si des faits sociaux tels que les pratiques d'alliance ou de mariage, l'organisation du travail, les croyances religieuses, etc. doivent être analysés comme autant de « choses » sociales, c'est qu'il faut leur reconnaître une *positivité* qui en fait des *objets*, ou des quasi-objets *constatables*. Des objets, donc, d'une science qui sera *objective* au même titre que les sciences de la nature, ces sciences qui posent leur objet et qui l'analysent ensuite avec objectivité.

⁷ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* » (1894), Paris, PUF, 1968, chap. II, p. 15 (souligné par l'auteur).

L'opposition à la méthode structurale de Saussure paraît donc totale. Cette impression se renforce encore lorsqu'on lit ceci quelques pages plus loin :

« Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses [...]. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science. [Par exemple,] ce qui nous est donné, ce n'est pas l'idée que les hommes se font de la valeur, car elle est inaccessible : ce sont les valeurs qui s'échangent réellement au cours des relations économiques. »⁸

À lire ces lignes, en particulier celles qui se rapportent à la notion de « valeur », on mesure l'ampleur de la différence avec la méthode de Saussure. On comprend aussi pourquoi Durkheim procède de cette manière : c'est parce qu'il rejette par principe toute compréhension des faits sociaux comme de simples résultats d'idées ou de notions préalables (qu'elles soient individuelles ou collectives), autrement dit, comme de simples applications de processus psychologiques. Dans la théorie sociologique naissante de Durkheim, « chose » s'oppose donc à idée préalable, ou à idée préconçue. La conséquence majeure de cette opposition est qu'il devient possible de soutenir *qu'il existe un champ social à part entière*, un champ dont la constitution et les règles propres sont indépendantes de la psychologie et de la philosophie :

« Il nous faut considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures, car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous. »

Ou encore, à propos de la science sociologique naissante : « Pour qu'elle soit objective, il faut évidemment qu'elle exprime les phénomènes en fonction, non d'une idée de l'esprit, mais de propriétés qui leur sont inhérentes. »⁹

Durkheim ajoute encore que c'est seulement en recherchant les propriétés inhérentes aux faits sociaux que le sociologue pourra « échapper à l'empire des notions vulgaires »¹⁰ qui s'intercalent entre les faits et lui comme autant de préjugés ou de « prénotions » nuisibles à la scientificité de sa démarche. On n'est guère surpris que Durkheim se réfère alors à Descartes –

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 28 et p. 34-35.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

Descartes dont le doute méthodique, écrit-il, n'est « au fond qu'une application de la méthode scientifique » que lui, Durkheim, prône également¹¹.

Cela étant, la question qu'il faut se poser est de savoir ce qu'il reste des faits sociaux quand on fait abstraction de tout ce qui en eux renvoie à des « idées de l'esprit », donc à de l'individuel, du psychologique et du subjectif. Voici la réponse de Durkheim, à propos d'un phénomène dans lequel les motivations subjectives personnelles semblent à première vue prépondérantes : le crime.

« Veut-on classer les différentes sortes de crime ? on s'efforcera de reconstituer les manières de vivre, les coutumes professionnelles usitées dans les différents mondes du crime, et on reconnaîtra autant de types criminologiques que cette organisation présente de formes différences. »¹²

Autant dire que des phénomènes sociaux tels que les crimes ne deviennent objectivement compréhensibles qu'à condition d'en abstraire les motivations, les représentations subjectives et les idées de leurs acteurs. Du point de vue sociologique il ne faut donc retenir des divers crimes qu'un *type général* au sein de ce que Durkheim appelle joliment un certain « monde du crime », autrement dit au sein d'un certain déterminisme de groupe qui imprime sa marque sur les comportements individuels des criminels. C'est en suivant cette méthode d'analyse que Durkheim a professé en 1892-1893 un *Cours de sociologie criminelle*, et qu'il a donné ensuite un cours sur le suicide en tant que phénomène social. Dans les deux cas, il s'agissait pour lui de dégager une *typologie générale* de faits apparemment individuels, et cet objectif impliquait, comme il le reconnaît en toute honnêteté, qu'on

« laisse provisoirement en dehors de la science la matière concrète de la vie collective » pour mieux « établir les premières assises de la science [sociologique] sur un terrain ferme et non sur un sable mouvant »¹³

Finalement, dans chacune des études de Durkheim – comme *La Division du travail social* (1893), *Le Suicide* (1897), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) – la « chose » sociale analysée est beaucoup moins un fait ou des faits qu'un *type* ou qu'une *classe* de qualités

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 45.

¹³ *Ibid.*, p. 46 (fin du chap. II).

inhérentes à ce ou ces fait(s). Au dire de Durkheim lui-même un tel type laisse provisoirement de côté « la matière concrète de la vie collective », ce qui signifie qu'au bout du compte il s'agit d'un *formalisme théorique*.

Pour résumer : Établir une typologie, comme Durkheim le demande au sociologue (ce que font effectivement les sociologues dans leur pratique des enquêtes, des statistiques et des sondages), dresser le tableau des types et des classes de tel ou tel phénomène (la division du travail, le suicide, les pratiques religieuses, etc.), cela revient bien à mettre au jour une sorte de « structure », mais – point essentiel – *une structure sans ancrage dans des existences humaines concrètes*, une structure qui les surplombe, qui les synthétise théoriquement. Autrement dit, appliquer la méthode sociologique de Durkheim c'est construire des modèles de compréhension des faits sociaux qui sont, au moins provisoirement, *sans profondeur concrète* – c'est donc mettre en jeu dans la compréhension ce qu'on peut appeler une *structure simplement formelle*.

Par conséquent, le chemin est encore long jusqu'au structuralisme comme tel, c'est-à-dire jusqu'à la mise au jour de structures sociales que je dirai *concrètement effectives* ou *concrètement efficaces*. Autrement dit, le chemin est encore long, après Durkheim, jusqu'à la mise au jour de structures sociales qui ne relient pas simplement entre eux leurs éléments d'une façon tout extérieure – d'une façon toute *formelle* –, mais qui les *affectent* au plus intime de leur être. Bref, le chemin est encore long pour parvenir à une compréhension plus concrète des structures sociales et pour pouvoir soutenir, par exemple, comme Maurice Merleau-Ponty dans une étude qu'il a consacrée en 1960 à Claude Lévi-Strauss, que du point de vue du structuralisme :

« La structure n'ôte rien à la société de son épaisseur ou de sa pesanteur. »¹⁴

IV. Comme nous venons de le voir, Durkheim était parfaitement conscient du fait que sa méthode d'analyse sociologique laisse échapper ce qu'il nommait « la matière concrète de la vie collective » ... et ce n'est pas rien quand on est sociologue¹⁵ !

Comme faire mieux ? Comment retravailler le paradigme interprétatif de Durkheim pour dépasser son formalisme ? Une réponse à cette question a été fournie par l'étude des sociétés *autres* que la société occidentale – ce qui est assez logique, en somme : c'est à partir de l'analyse

¹⁴ M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes* (1960), Paris, Gallimard-Folio, p. 190.

¹⁵ Il n'est sans doute pas exagéré de dire que la sociologie court toujours après le réel concret et que ces progrès méthodologiques visent tous à diminuer l'écart entre le modèle formel et la réalité sociale (échantillonnages plus fins, numérisation plus poussée des calculs statistiques, nuages de points, etc.).

des *autres* organisations sociales, en s'efforçant de pratiquer ce que Lévi-Strauss a nommé « le regard éloigné », qu'on a pu prendre un recul critique suffisant pour qu'apparaissent les limites du regard que nous portons sur la structure de l'organisation sociale à laquelle nous appartenons. On pourrait donc dire, en reprenant le fil directeur de mon exposé, que l'avancée des sciences humaines vers le structuralisme s'est faite, dans un premier temps dans la linguistique, avec la conception saussurienne de la « valeur linguistique » par opposition à la « signification » ; puis dans la sociologie, avec l'introduction des notions formelles de « type » et de « classe » chez Durkheim ; et enfin, dans un troisième temps (que je vais étudier maintenant), dans l'ethnologie de Lucien Lévy-Bruhl puis de Claude Lévi-Strauss.

Encore fallait-il, pour que l'ethnologie puisse devenir, en quelque sorte, le laboratoire le plus avancé de la méthode structuraliste, que les sociétés *autres* que la nôtre quant à leurs modes d'organisation soient effectivement perçues et analysées comme autres. En effet, tant que ces modes d'organisation sociale ont été perçus et compris comme des *variantes* plus ou moins éloignées du nôtre, ils n'ont pas impliqué de décentrement critique de notre regard et de notre compréhension ; ils l'ont au contraire conforté. Pour le dire plus précisément, tant que les sociétés *autres* ont été perçues comme plus simples, plus naïves, plus primitives en un mot que la nôtre, la logique de leur organisation a paru être fondamentalement *la même* que la nôtre, la même en plus simple ; seuls différaient alors les degrés d'organisation au sein d'une même structure et d'une même logique, une structure et une logique aussi universelles l'une que l'autre¹⁶.

L'ethnologie est née, au début du XX^e siècle, avec la prise de conscience de *l'altérité* des sociétés qu'on continuait pourtant à nommer encore des sociétés « primitives » ou « inférieures ». L'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl a joué à cet égard un rôle de toute première importance, en particulier son ouvrage de 1922 : *La Mentalité primitive* – dont le titre reste pourtant profondément ambigu.

Ce titre est par deux fois ambigu : 1) par l'emploi de l'adjectif « primitive » qui paraît ramener l'altérité des sociétés autres à une simple infériorité par rapport à la nôtre (position de l'évolutionnisme, voire de l'ethnocentrisme) ; et 2) par le recours au concept de « mentalité » qui semble reconduire à quelque chose comme la psychologie collective, celle dont j'ai dit que Durkheim avait cherché, quelques années auparavant, à libérer la sociologie. Au premier abord

¹⁶ Un exemple caractéristique de cette attitude face à une altérité sociale comprise comme une simple variante du même (ici, la socialité grecque) est fourni par la remarque bien connue de l'historien grec Hérodote, qui considérait les nomades Scythes, non comme une société *autre*, mais comme une peuplade « sans feux, sans roi et sans tombeaux ».

donc, dans ce titre, tout prête à confusion. C'est pourquoi il faut être attentif aux éclaircissements donnés par Lévy-Bruhl lui-même.

Qu'appelle-t-il « mentalité » ? Premier point : il précise que ce n'est pas une notion provenant de la psychologie ; que ce n'est donc pas ce que Durkheim appelait une « notion vulgaire » ou une « prénotion » vaguement psychologique. C'est un *concept* propre à la théorie ethnologique, un concept que Lévy-Bruhl construit et dont il rend compte théoriquement. Je cite à ce propos un passage de son premier ouvrage d'ethnologie, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) :

« Je m'efforcerai de constituer, sinon un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres, et de définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures. Afin de mieux dégager ces traits, je comparerai cette mentalité à la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues de la civilisation méditerranéenne, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive. »¹⁷

Ce que Lévy-Bruhl nomme « mentalité » est donc avant tout un fait social (pour parler comme Durkheim) ou un ensemble cohérent de faits sociaux qui, comme tout fait social est, premièrement, un *type* (ou « un groupe de types voisins ») et, deuxièmement, un type *construit* par l'ethnologue pour rendre compte de la logique d'organisation de la société qu'il étudie. Ce n'est donc pas un ensemble plus ou moins hétéroclite des faits empiriques décrivant ce que pensent ou ce que font les membres d'une société. Ici encore, comme chez Durkheim, il s'agit d'écarter les représentations subjectives pour construire un *objet* d'étude théorique : la « mentalité primitive ».

Le second point que la citation précédente met en relief est celui-ci : une « mentalité », au sens de Lévy-Bruhl, n'est pas un universel. Pour chaque société, c'est un type spécifique, et ce n'est pas un formalisme universel. En employant le vocabulaire qui est celui de Maurice Merleau-Ponty dans l'article que j'ai cité tout à l'heure, on pourrait dire que, chez Lévy-Bruhl, la « mentalité » est un concept qui a « un sens lourd »¹⁸ – ce qui signifie : un sens qui s'ancre en profondeur dans des sociétés bien précises et qui marque les existences concrètes des

¹⁷ L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, p. 21.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss », p. 189.

membres de ces sociétés, un sens qui imprime dans ces existences une ou des lignes directrices orientant l'action et la compréhension du monde.

Compris en fonction de ses deux composantes, le concept de « mentalité » nomme un *champ de forces sociales*, un champ d'obligations coordonnées dont la logique imprègne réellement, en profondeur, la vie concrète des membres d'une société. La mentalité, ce n'est donc pas ce que quelqu'un pense ou désire (compréhension psychologique de cette notion), mais c'est l'orientation *typique* qu'un certain champ social d'obligations donne aux pensées, aux désirs et aux actes des membres d'une société ; c'est la logique sociale qui s'imprime en eux et dans leurs actes. Pour donner des exemples : la *magie* ou le *totémisme* relèvent de ce que Lévy-Bruhl nomme « la mentalité primitive » dans la mesure où, quand il y a magie et/ou totémisme, il y a très concrètement institution d'un réseau complexe de relations de participations et d'exclusions, d'obligations et d'interdits qui manifeste l'omniprésence de forces invisibles dont l'action modèle entièrement le champ social, dans ses moindres détails et selon une logique qui diffère radicalement de ce que *notre* science et *notre* logique nomment un « déterminisme causal » :

« [Pour] faire apparaître plus clairement, dans leur jeu même, les principes constitutifs de cette mentalité [primitive], je me suis attaché à étudier ce que sont, pour les primitifs, les puissances invisibles dont ils se sentent entourés de toutes parts, les songes, les présages qu'ils observent ou provoquent, les ordales, la “mauvaise mort”, les objets extraordinaires apportés par les Blancs, leur médecine, etc. »¹⁹

Au point où nous en sommes arrivés, l'horizon théorique de Lévy-Bruhl peut paraître assez proche de celui de Durkheim, et même sembler en être tout à fait dépendant comme en atteste le recours à la notion de « type ». La rupture, ou l'inflexion décisive est pourtant certaine puisqu'avec son concept de « mentalité » Lévy-Bruhl fait porter l'accent sur *l'empreinte du collectif dans la vie concrète des membres de ce collectif* – puisqu'il centre son analyse sur un réseau d'obligations *vécues* présentant des différences irréductibles d'un type de société à un autre. C'est par là que l'ethnologie de Lévy-Bruhl s'oppose à l'ethnocentrisme européen – même s'il parle encore le langage de son siècle : « primitifs », « mentalité prélogique »

¹⁹ L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (1922), Paris, Champs-Flammarion, 2010, « Avant-propos », p. 60.

« sociétés inférieures ». Pour s'en convaincre on peut lire la fin de l'Introduction du livre de 1922 :

« Attachons-nous sans idée préconçue à l'étude objective de la mentalité primitive telle qu'elle se manifeste dans les institutions des sociétés inférieures ou dans les représentations collectives d'où ces institutions dérivent. Dès lors, l'activité mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. »²⁰

L'ethnologie de Lévy-Bruhl n'établit donc aucune hiérarchie de valeur entre notre logique scientifique fondée sur le principe d'identité, ou de « non-contradiction » (suivant lequel A est A et n'est pas non-A), et la « logique de la participation » qui régit les sociétés *autres* (comme les sociétés claniques ou totémiques), et qui les régit le plus souvent avec une rigueur extrême inconnue dans nos sociétés. Par conséquent, il n'est plus question d'évaluer les autres sociétés en termes de plus et de moins ; il est bien plutôt question de systèmes *différents* d'organisation sociale des pensées et des actions ; il est question d'une *autre* constitution logique de sociétés *et* de leurs membres. Et, puisque je viens d'évoquer une « constitution logique des sociétés *et* de leurs membres » qui est étrangère au principe d'identité parce qu'elle reconnaît la puissance structurante de la totalité sur ses parties, il ne me paraît pas exagéré de dire que Lévy-Bruhl nous conduit au voisinage immédiat de la « structure » au sens du structuralisme. C'est ce qu'une brève référence au phénomène social du totémisme va montrer.

V. L'exemple le plus célèbre d'un énoncé obéissant à la logique du totémisme est la formule éminemment paradoxale consignée en 1894 dans le récit de voyage d'un explorateur ethnographe prussien, le baron Von den Steinen, qui rapporte son étonnement lorsqu'un membre d'une tribu de l'Amazonie centrale, les Bororos, lui affirme avec insistance que « Les Bororos sont des araras [des perroquets rouges] ». L'étonnement incrédule de Von den Steinen provient de ce que, pour lui comme pour nous, cet énoncé est *absolument illogique*, puisque notre logique interdit que des êtres humains (A) soient aussi en même temps des perroquets (des non-A). L'énoncé des Bororos viole le principe d'identité ou de non-contradiction. C'est la raison pour laquelle Von den Steinen considère que ces indigènes d'Amazonie appartiennent

²⁰ *Ibid.*, « Introduction », p. 80-81.

à ce qu'il nomme, avec toute l'ethnographie de l'époque qui est ouvertement ethnocentriste, un « peuple de la nature (*Naturvolk*) », un peuple qui n'a pas eu accès à *la* raison (la seule, la nôtre). Lucien Lévy-Bruhl prend appui sur le récit de Von den Steinen, qu'il cite et commente dans son premier ouvrage d'ethnologie, *les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* :

« Les Bororos se vantent d'être des araras (perroquets rouges). Cela ne signifie pas seulement qu'après leur mort ils deviennent des araras, ni non plus que les araras sont des Bororos métamorphosés, et doivent être traités comme tels. Il s'agit de bien autre chose. "Les Bororos, dit M. Von den Steinen, qui ne voulait pas le croire mais qui a dû se rendre à leur affirmation formelle, les Bororos donnent froidement à entendre qu'ils *sont actuellement* [*i.e.* : effectivement] des araras, exactement comme si une chenille disait qu'elle est un papillon" (K. von den Steinen, *Über der Naturvölker Zentralbräsiens*, Berlin, 1894). Ce n'est pas un nom qu'ils se donnent, ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils veulent faire entendre, c'est une identité essentielle. »²¹

Voilà le scandale pour notre logique : affirmer péremptoirement que l'on est *tout à la fois* homme et animal. Deux possibilités s'offrent alors à l'interprétation : ou bien considérer que les organisations sociales totémiques se situent *en dehors de* la rationalité logique universelle, qu'elles sont donc *illogiques* ; ou bien leur reconnaître une *autre* logique – ce qui impliquera que *notre* logique ne pourra plus à être considérée comme universelle. Von den Steinen, et avec lui les ethnographes qui rapportaient les aberrations des « peuples de la nature » et des humanités restées dans « l'état de nature » cher aux philosophes, optait pour la première branche de l'alternative. Lévy-Bruhl, opte pour la seconde. Il ne considère plus, en effet, que les Bororos ignorent *la* logique, mais qu'ils pensent et agissent selon une *autre* logique tout aussi rigoureuse mais soumise à un autre principe que notre principe de non-contradiction. C'est celle qu'il appelle la « logique de la participation » ou la « mentalité prélogique » (formule malheureuse qu'il critiquera lui-même et qu'il abandonnera parce qu'elle paraît refuser toute logique à la pensée primitive). C'est ainsi que se comprend l'attachement au totem : pour les Bororos le perroquet arara représente l'ancêtre sacré du clan auquel ils se sentent liés en toutes circonstances, qui les *oblige* en tout par sa puissance invisible. Ils ne se définissent donc pas selon leur identité personnelle, mais selon leur appartenance à une totalité : le clan et ses

²¹ L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales...*, *op. cit.*, p. 77-78.

ancêtres – et cette autre logique d'appartenance est beaucoup plus impérieuse que la nôtre puisque, comme Lévy-Bruhl le note dans *La Mentalité primitive* :

« Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques. [...] Si les primitifs ne songent pas à rechercher [comme nous] des liaisons causales, si, quand ils les aperçoivent ou quand on les leur fait remarquer, ils les considèrent comme de peu d'importance, c'est la conséquence naturelle de ce fait bien établi que leurs représentations collectives évoquent immédiatement l'action de puissances mystiques. »²²

Le caractère absolument global de la logique de la participation, c'est-à-dire de la « mentalité primitive », est ainsi parfaitement reconnu et souligné par Lévy-Bruhl. On pourrait dire qu'on est là devant un *système global*, ou un *système totalisant* de pensées, de sentiments et d'actions. Mais le point sur lequel je veux insister est que Lévy-Bruhl nous conduit ainsi au plus près du concept de « structure », donc réellement au seuil du structuralisme.

Relisons en effet le début du fragment des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* que je viens de citer (cf. texte 13) : « Les Bororos se vantent d'être des araras... ». S'ils s'en « vantent », c'est qu'en participant aux araras, en *étant et, simultanément, en n'étant pas* des perroquets rouges, ils acquièrent une *distinction*, ils se différencient et se *valorisent*. La logique de la participation et donc tout aussi bien une *logique de la différenciation*. C'est ce que Lévy-Bruhl semble avoir aperçu, mais il n'y a sans doute pas assez prêté attention (c'est en tout cas ce que Lévi-Strauss lui reprochera²³). Lévy-Bruhl l'a aperçu en effet, puisqu'il a pris soin de citer une remarque d'apparence anodine du baron Von den Steinen lorsqu'il rapporte ses observations sur le totémisme : « Les Trumai (tribu du nord du Brésil) disent qu'ils sont des animaux aquatiques. Les Bororos (tribu voisine) se vantent d'être des araras (perroquets rouges) »²⁴.

Cette remarque capitale de Von den Steinen, dont Lévy-Bruhl fait peu de cas, indique clairement *pourquoi* les Bororos ont adopté pour totem l'arara et pourquoi ils « s'en vantent » :

²² L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, p. 84-85.

²³ Dans le chapitre de *La Pensée sauvage* qui traite de « La logique des classifications totémiques » en tant que « logique concrète », Lévi-Strauss écrira : « Rien, ici, n'appelle l'intervention d'un prétendu "principe de participation", ni même d'un mysticisme empâté de métaphysique, que nous ne percevons plus qu'à travers le verre déformant des religions instituées », chap. II, p. 52.

²⁴ C'est le début du texte 13.

c'est pour se différencier de la tribu voisine des Trumai, qui eux-mêmes sont (et ne sont pas, dans la logique du totémisme) « des animaux aquatiques ».

C'est dire que le totémisme est un phénomène de structure au sens que Claude Lévi-Strauss donne à ce concept, par exemple quand il analyse comment un clan, ou une société tout entière, se choisit un ancêtre mythique qui sera représenté par un totem animal :

« Si l'on nous permet l'expression, *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent*. Entendons par là qu'il n'y a pas d'abord des animaux qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent tous au comportement animal) et des ancêtres qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent au comportement ancestral), enfin une ressemblance globale entre les deux groupes, mais, d'une part, des animaux qui diffèrent les uns des autres, et d'autre part, des hommes qui diffèrent entre eux. La ressemblance, que supposent les représentations dites totémiques, est *entre ces deux systèmes de différences*. »²⁵

Appliqué au cas de la société Bororo et à la logique du choix de son totem, l'arara rouge, on obtient l'interprétation suivante : la tribu des Bororos est à la tribu des Trumai ce que les oiseaux chatoyants du type perroquets rouges sont aux animaux aquatiques : A est à B ce que C est à D, ou encore : la différence entre A et B est la même que la différence entre C et D. Lévi-Strauss en déduit qu'une société de type totémique comme celle des Bororos ne choisit pas son totem (donc son identité) en raison d'une ressemblance réelle ou imaginaire avec ce totem, mais par le biais d'un jeu de différences relatives avec d'autres sociétés, des sociétés qui procèdent elles aussi de la même façon pour se déterminer. C'est donc un jeu à *quatre* termes et non à deux termes, d'où la conclusion qui vient d'être citée : « *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences qui se ressemblent* » C'est précisément ce trait qui définit une « structure », qu'elle soit sociale, économique ou langagière. Ce trait, c'est la *valeur différentielle* et c'est le point où le structuralisme de Lévi-Strauss parachève l'œuvre pionnière de Saussure et, du même geste, renonce à opposer, à la manière de Lévy-Bruhl, une supposée « mentalité primitive » à une mentalité civilisée régie par le principe d'identité et de non-contradiction²⁶. Ce que Lévi-Strauss

²⁵ Cl. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 115-116.

²⁶ Cette opposition des deux logiques est, en fait, *construite* de manière parfaitement arbitraire par l'ethnologue – en l'occurrence par Lévy-Bruhl. Plus précisément, elle est construite *en vue d'une fin théorique et est (et n'est que) celle de l'ethnologue*. Pour une excellente analyse critique, cf. l'étude de F. Keck, « “Les Bororos sont des Araras”. Essai d'analyse d'un cas de “logique primitive” », consultable sur le site https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/05-05-2004_Keck.

appelle « la pensée sauvage » n'est pas une « mentalité » affective régie par une loi de participation ; c'est, comme il l'a écrit dans l'ouvrage de 1962 qui porte ce titre, *La Pensée sauvage*, une « science du concret » ou une « logique pratico-théorique » :

« Les logiques pratico-théoriques qui régissent la vie et la pensée des sociétés appelées primitives sont mues par l'exigence d'écarts différentiels. [...] Ce qui importe, aussi bien sur le plan spéculatif que sur le plan pratique, c'est l'évidence des écarts, beaucoup plus que leur contenu ; ils forment, dès qu'ils existent, un système utilisable à la manière d'une grille qu'on applique, pour le déchiffrer, sur un texte auquel son inintelligibilité première donne l'apparence d'un flux indistinct, et dans lequel la grille permet d'introduire des coupures et des contrastes [...]. Le principe logique est de toujours *pouvoir opposer* des termes. »²⁷

Nous sommes parvenus au terme du parcours vers le structuralisme que je voulais vous proposer. Selon moi, la leçon la plus importante du structuralisme réside tout entière dans la formule que je trouve si frappante de Lévi-Strauss, « *ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent* ». Cette formule sonne le glas de l'ethnocentrisme, dont le principe consiste toujours à partir de *notre* propre culture pour évaluer ses différences avec les autres. Mais il y a plus encore : cette formule si frappante remet en fait en question la base même de notre vision de l'homme et de ses rapports avec le monde – autrement dit, la base de *notre compréhension des rapports entre l'humain et le non-humain* (l'animal, la nature). Cette base, c'est l'*humanisme* – autrement dit, une doctrine qui détermine l'homme par le pouvoir d'auto-détermination de sa raison et qui le libère ainsi par principe de toute *aliénation* de son être, de toute *dette ontologique*²⁸. Ce n'est qu'*ensuite*, après cette auto-détermination de l'ego, que l'humanisme pense, par cercles de plus en plus larges, les rapports de cet ego humain, tout d'abord à son alter ego, aux autres, et ensuite à l'animal et à la nature ; mais le centrage sur l'humain reste le même.

²⁷ Cf. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 100.

²⁸ Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, III : « Pour ce qui regarde mes parents desquels il semble que je tire ma naissance [...], cela ne fait pas que ce soient eux qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense ».

Lévi-Strauss a entrepris ce qu'il a appelé lui-même « la résolution de l'humain en non humain ». Il a même osé écrire en toutes lettres : « nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »²⁹.

C'est un précepte à méditer si l'on veut mettre un terme, un jour, à ce que Merleau-Ponty appelait notre « humanisme sans vergogne », cet humanisme dont on prend aujourd'hui conscience qu'il constitue quelque chose comme le péché originel de notre civilisation et qu'il pourrait bien nous conduire à éprouver un sentiment aussi profond qu'inattendu, celui qu'a évoqué un jour Gilles Deleuze : « la honte d'être un homme »³⁰.

Lycée Bellevue,
Fort-de-France, 11 et 16/01/2023

²⁹ *La Pensée sauvage*, p. 326. Écho à « la mort de l'homme » annoncée par Foucault dans *Les Mots et les choses*, et, bien sûr, à Nietzsche.

³⁰ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1999, p. 11 (dans un passage où Deleuze commente les écrits de Primo Levi sur les camps de concentration : « La honte d'être un homme, y a-t-il une meilleure raison d'écrire ? »).