



## La lettre du Collège de France

Hors-série 2 | 2008

Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire

---

# Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale

Assemblée des professeurs du Collège de France, 30 novembre 1958

Maurice Merleau-Ponty

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lettre-cdf/229>

DOI : 10.4000/lettre-cdf.229

ISBN : 978-2-7226-0095-9

ISSN : 2109-9219

### Éditeur

Collège de France

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2008

Pagination : 49-53

ISSN : 1628-2329

### Référence électronique

Maurice Merleau-Ponty, « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale », *La lettre du Collège de France* [En ligne], Hors-série 2 | 2008, mis en ligne le 24 juin 2010, consulté le 17 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/229> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lettre-cdf.229>

---

Tous droits réservés



## Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale

Assemblée des professeurs du Collège de France  
30 novembre 1958



Monsieur l'Administrateur, mes chers collègues,  
Un enseignement général relatif à la société a existé sans interruption au Collège de France depuis 1897 jusqu'à la mort de M. Halbwachs en 1945. Pendant la même période, la psychologie a été constamment représentée par deux chaires. En créant aujourd'hui une chaire d'anthropologie sociale, c'est à la coutume d'un demi-siècle que nous reviendrions.

Mais la science sociale n'est pas seulement ici une coutume. Elle a au Collège de France une tradition, un passé vivant, qui travaille et opère encore dans le présent. Ce que nous appelons aujourd'hui anthropologie sociale, – d'un mot, usuel hors de France, qui se répand en France, – c'est ce que devient la sociologie quand elle admet que, comme l'homme lui-même, le social a deux pôles ou deux faces : il est signifiant, on peut le comprendre du dedans, et en même temps l'intention personnelle y est généralisée, amortie, elle tend vers le processus, elle est, selon le mot célèbre, médiatisée par les choses. Or personne en France n'a anticipé cette sociologie assouplie comme Marcel Mauss dans sa chaire du Collège de France. L'anthropologie sociale, c'est, à plusieurs égards, l'œuvre de Mauss qui continue de vivre sous nos yeux.

Après vingt-cinq ans, le fameux *Essai sur le Don, forme archaïque de l'Échange* vient d'être traduit pour les lecteurs anglo-saxons avec une préface d'Evans-Pritchard. « Peu de personnes » écrit le savant auquel je pense en faisant ce rapport « ont pu lire l'*Essai sur le Don* sans avoir la certitude encore indéfinissable, mais impérieuse, d'assister à un événement décisif de l'évolution scientifique ». Il vaut la peine de retracer ce moment de la sociologie qui a laissé de tels souvenirs.

La nouvelle science avait voulu, selon les mots bien connus de Durkheim, traiter les faits sociaux « comme des choses »,

et non plus comme des « systèmes d'idées objectivées ». Mais, dès qu'elle cherchait à préciser, elle ne réussissait à définir le social que comme « du psychique ». C'étaient, disait-on, des « représentations », simplement, au lieu d'être individuelles, elles étaient « collectives ». De là l'idée tant discutée de la « conscience collective » comprise comme un titre distinct au cœur de l'histoire. La relation entre elle et l'individu, comme entre deux choses, restait extérieure. Ce qu'on donnait à l'explication sociologique, on l'ôtait à l'explication psychologique ou physiologique, et réciproquement.

Par ailleurs Durkheim proposait, sous le nom de morphologie sociale, une genèse idéale des sociétés par la combinaison de sociétés élémentaires et la composition des composés entre eux. Le simple était confondu avec l'essentiel et avec l'ancien. L'idée, propre à Levy-Bruhl, d'une « mentalité prélogique » ne nous ouvrait pas davantage à ce qu'il peut y avoir d'irréductible à la nôtre dans les cultures dites archaïques, puisqu'elle les figeait dans une différence insurmontable. Des deux façons, l'école française manquait cet accès à l'autre qui est pourtant la définition de la sociologie. Comment comprendre l'autre sans le sacrifier à notre logique ou sans la lui sacrifier ? Qu'elle assimilât trop vite le réel à nos idées, ou qu'au contraire elle le déclarât imperméable, la sociologie parlait toujours comme si elle pouvait survoler son objet, le sociologue étant un observateur absolu. Ce qui manquait, c'était la pénétration patiente de l'objet, la communication avec lui.

Marcel Mauss au contraire les a pratiquées d'instinct. Ni son enseignement, ni son œuvre n'est en polémique avec les principes de l'école française. Neveu et collaborateur de Durkheim, il avait toutes les raisons de lui rendre justice. C'est dans sa manière propre de prendre contact avec le

Illustration :  
Portrait de M. Merleau-Ponty dans le bureau  
de C. Lévi-Strauss.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) a été titulaire de la chaire de Philosophie de 1952 à 1961.



social qu'éclate leur différence. Dans l'étude de la magie, disait-il, les variations concomitantes et les corrélations extérieures laissent un *résidu* qu'il faut décrire, car c'est en lui que se trouvent les raisons profondes de la croyance.

Il fallait donc entrer dans le phénomène par la pensée, le lire ou le déchiffrer. Et cette lecture consiste toujours à saisir le mode d'échange qui se constitue entre les hommes par l'institution, les connexions et les équivalences qu'elle établit, la manière systématique dont elle règle l'emploi des outils, des produits manufacturés ou alimentaires, des formules magiques, des ornements, des chants, des danses, des éléments mythiques, comme la langue règle l'emploi des phonèmes, des morphèmes, du vocabulaire et de la syntaxe. Ce fait social qui n'est plus une réalité massive, mais un système efficace de symboles ou un réseau de valeurs symboliques, va s'insérer au plus profond de l'individuel. Mais la régulation qui circonvient l'individu ne le supprime pas. Il n'y a plus à choisir entre l'individuel et le collectif : « ce qui est vrai » écrit Mauss « ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélanésien de telle ou telle île, Rome, Athènes ». De même, il n'y a plus de simple absolu ni de pure sommation mais partout des totalités ou des ensembles articulés, plus ou moins riches. Dans le prétendu syncrétisme de la mentalité primitive, Mauss remarque les oppositions, aussi importantes pour lui que les fameuses « participations ». En concevant le social comme un symbolisme, il s'était donné le moyen de respecter la réalité de l'individu, celle du social et la variété des cultures sans rendre imperméable l'une à l'autre. Une raison élargie devait être capable de pénétrer jusqu'à l'irrationnel de la magie et du don : « il faut avant tout » disait-il « dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a encore bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison... »

Mais Mauss avait cette intuition-là du social plutôt qu'il n'en a fait la théorie. C'est peut-être pourquoi au moment de conclure, il reste en deçà de sa découverte. Il cherche le principe de l'échange dans le *mana*, comme il avait cherché celui de la magie dans le *hau*. Notions énigmatiques, qui donnent moins une théorie du fait qu'elles ne reproduisent la théorie indigène. Elles ne désignent en réalité qu'une sorte de ciment affectif entre la multitude des faits qu'il s'agissait de relier. Mais ces faits sont-ils d'abord distincts pour qu'on cherche à les réunir ? La synthèse n'est-elle pas première ? *Le mana* n'est-il pas précisément l'évidence, pour l'individu, de certains rapports d'équivalence entre ce qu'il donne, reçoit et rend, l'expérience d'un certain écart entre lui-même et son état d'équilibre institutionnel avec les autres, le fait premier d'une double référence de la conduite à soi et à l'autre, l'exigence d'une totalité invisible dont lui-même et l'autre sont à ses yeux des éléments substituables ? L'échange ne serait pas alors un effet de la société, ce serait la société même en acte. Ce qu'il y a de lumineux dans le *mana* tiendrait à l'essence

du symbolisme, et nous deviendrait accessible à travers les paradoxes de la parole et de la relation avec autrui, – analogue de ce « phonème zéro » dont parlent les linguistes, et qui, sans avoir lui-même de valeur assignable, s'oppose à l'absence de phonèmes, ou encore du « signifiant flottant » qui n'articule rien, et pourtant ouvre un champ de signification possible... Mais en parlant ainsi nous suivons le mouvement de Mauss au-delà de ce qu'il a dit et écrit, nous le voyons rétrospectivement par la perspective de l'anthropologie sociale, nous avons déjà passé la ligne d'une autre conception et d'une autre approche du social.

Elle va appeler structure la manière dont l'échange est organisé dans un secteur de la société ou dans la société tout entière. Les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées, ce sont des structures. Le mot aujourd'hui trop employé avait au départ un sens précis. Il servait chez les psychologues à désigner les configurations du champ perceptif, ces totalités articulées par certaines lignes de force, et où tout phénomène tient d'elles sa valeur locale. En linguistique aussi, la structure est un système concret, incarné. Quand il disait que le signe linguistique est diacritique, – qu'il n'opère que par sa différence, par un certain écart entre lui et les autres signes, et non pas d'abord en évoquant une signification positive, Saussure rendait sensible l'unité de la langue au-dessous de la signification explicite, une systématisation qui se fait en elle avant que le principe idéal en soit connu. Pour l'anthropologie sociale, c'est de systèmes de ce genre que la société est faite : système de la parenté et de la filiation (avec les règles convenables du mariage), système de l'échange linguistique, système de l'échange économique, de l'art, du mythe et du rituel... Elle est elle-même la totalité de ces systèmes en interaction. En disant que ce sont là des structures, on les distingue des « idées cristallisées » de l'ancienne philosophie sociale. Les sujets qui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaissance du principe d'échange qui les régit, pas plus que le sujet parlant n'a besoin pour parler de passer par l'analyse linguistique de sa langue. La structure est plutôt pratiquée par eux comme allant de soi. Si l'on peut dire, elle « les a » plutôt qu'ils ne l'ont. Si nous la comparons au langage, que ce soit à l'usage vivant de la parole, ou encore à son usage poétique, où les mots semblent parler d'eux-mêmes et devenir des êtres...

La structure, comme Janus, a deux faces : d'un côté elle organise selon un principe intérieur les éléments qui y entrent, elle est sens. Mais ce sens qu'elle porte est pour ainsi dire un sens lourd. Quand donc le savant formule et fixe conceptuellement des structures, et construit des modèles à l'aide desquels il s'agit de comprendre les sociétés existantes, il n'est pas question pour lui de substituer le modèle au réel. Par principe, la structure n'est pas une idée platonicienne. Imaginer des archétypes impérissables qui domineraient la vie de toutes les sociétés possibles, ce serait l'erreur même de la vieille linguistique, quand elle supposait dans un certain matériel sonore une affinité naturelle pour tel sens. Ce serait oublier



que les mêmes traits de physionomie peuvent avoir un sens différent dans différentes sociétés, selon le système dans lequel ils sont pris. Si la société américaine dans sa mythologie retrouve aujourd'hui un chemin qui a été suivi jadis ou ailleurs, ce n'est pas qu'un archétype transcendant s'incarne trois fois dans les saturnales romaines, dans les katchinas du Mexique et dans le Christmas américain. C'est que cette structure mythique offre une voie pour la résolution de quelque tension locale et actuelle, c'est qu'elle est recrée dans la dynamique du présent. La structure n'ôte rien à la société de son épaisseur ou de sa pesanteur. Elle est elle-même une structure de structures : comment n'y aurait-il aucun rapport entre le système linguistique, le système économique et le système de parenté qu'elle pratique ? Mais ce rapport est subtil et variable : c'est quelquefois une homologie. D'autres fois – comme dans le cas du mythe et du rituel, – une structure est la contrepartie et l'antagoniste de l'autre. La société comme structure reste une réalité à facettes, justiciable de plusieurs visées. Jusqu'où les comparaisons peuvent-elles aller ? Finirons-nous par trouver, comme le voudrait la sociologie proprement dite, des invariants universels ? C'est à voir. Rien ne limite dans ce sens la recherche structurale, – mais rien aussi ne l'oblige en commençant à postuler qu'il y en ait. L'intérêt majeur de cette recherche est de substituer partout aux antinomies des rapports de complémentarité.

Elle va donc rayonner dans tous les sens, vers l'universel et vers la monographie, allant chaque fois aussi loin que possible pour éprouver justement ce qui peut manquer à chacune des visées prise à part. La recherche de l'élémentaire, dans les systèmes de parenté, va s'orienter, à travers la variété des coutumes, vers un schéma de structure dont elles puissent être considérées comme des variantes. À partir du moment où la consanguinité exclut l'alliance, où l'homme renonce à prendre femme dans sa famille biologique ou dans son groupe et doit nouer au dehors une alliance qui exige, pour des raisons d'équilibre, une contrepartie immédiate ou médiate, un phénomène d'échange commence qui peut indéfiniment se compliquer quand la réciprocité directe cède la place à un échange généralisé. Il faut donc construire des modèles qui mettent en évidence les différentes constellations possibles et l'arrangement interne des différents types de mariage préférentiel et des différents systèmes de parenté. Pour dévoiler ces structures extrêmement complexes et multidimensionnelles, notre outillage mental usuel est insuffisant, et il peut être nécessaire de recourir à une expression quasi-mathématique, d'autant plus utilisable que les mathématiques d'à présent ne se limitent pas au mesurable et aux rapports de quantité. On peut même rêver d'un tableau périodique des structures de parenté, comparable au tableau des éléments chimiques de Mendelieff. Il est sain de se proposer à la limite le programme d'un code universel des structures, qui nous permettrait de déduire les unes des autres moyennant des transformations réglées, de construire, par delà les systèmes existants, les différents systèmes possibles, – ne serait-ce que pour orienter, comme il est arrivé déjà,

l'observation empirique vers certaines institutions existantes qui, sans cette anticipation théorique, passeraient inaperçues. Ainsi apparaît au fond des systèmes sociaux une infrastructure formelle, on est tenté de dire une pensée inconsciente, une anticipation de l'esprit humain, comme si notre science était déjà faite dans les choses, et comme si l'ordre humain de la culture était un second ordre naturel, dominé par d'autres invariants. Mais même s'ils existent, même si, comme la phonologie au-dessous des phonèmes, la science sociale trouve au-dessous des structures une métastructure à laquelle elles se conforment, l'universel auquel on parviendrait ainsi ne se substituerait pas plus au particulier que la géométrie généralisée n'annule la vérité locale des relations de l'espace euclidien. Il y a, en sociologie aussi des considérations d'échelle, et la vérité de la sociologie généralisée n'ôterait rien à celle de la microsociologie. Les implications d'une structure formelle peuvent bien faire apparaître la nécessité interne de telle séquence génétique. Ce n'est pas elles qui font qu'il y a des hommes, une société, une histoire. Un portrait formel des sociétés ou même des articulations générales de toute société n'est pas une métaphysique. Les modèles purs, les diagrammes que trace une méthode purement objective sont des instruments de connaissance. L'élémentaire que cherche l'anthropologie sociale, ce sont encore des structures élémentaires, c'est-à-dire les nœuds d'une pensée en réseau qui nous reconduit d'elle-même à l'autre face de la structure, et à son incarnation.

Les opérations logiques surprenantes qu'atteste la structure formelle des sociétés, il faut bien qu'elles soient de quelque manière accomplies par les populations qui vivent ces systèmes de parenté. Il doit donc en exister une sorte d'équivalent vécu, que l'anthropologue doit rechercher, cette fois, par un travail qui n'est plus seulement mental, au prix de son confort et même de sa sécurité. Ce raccordement de l'analyse objective au vécu est peut-être la tâche la plus propre de l'anthropologie, celle qui la distingue d'autres sciences sociales, comme la science économique et la démographie. La valeur, la rentabilité, la productivité ou la population maximum sont les objets d'une pensée qui embrasse le social. On ne peut exiger d'eux qu'ils apparaissent à l'état pur dans l'expérience de l'individu. Au contraire, les variables de l'anthropologie, on doit les retrouver tôt ou tard au niveau où les phénomènes ont une signification immédiatement humaine. Ce qui nous gêne dans cette méthode de convergence, ce sont les préjugés anciens qui opposent l'induction et la déduction, comme si déjà l'exemple de Galilée ne montrait pas que la pensée effective est un va-et-vient entre l'expérience et la *construction* ou reconstruction intellectuelle. Or l'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre *intelligence* cherche laborieusement, puisque nous vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite. Il y a quelque connaissance à tirer de cette synthèse qui est nous. Davantage : l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous



pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puisse trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives ». C'est presque une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre », et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle. Depuis quelques dizaines d'années, – depuis que la société américaine est moins sûre d'elle-même, elle ouvre aux ethnologues la porte des services d'État et des états-majors. Étrange méthode : il s'agit d'apprendre à voir comme étranger ce qui est nôtre, et comme nôtre ce qui nous était étranger. Et nous ne pouvons pas même nous fier à notre vision de dépaysés : la volonté de partir a elle-même ses motifs personnels, qui peuvent altérer le témoignage. Ces motifs, il faudra donc les dire aussi, justement si l'on veut être vrai, non que l'ethnologie soit littérature, mais parce qu'au contraire elle ne cesse d'être incertaine que si l'homme qui parle de l'homme ne porte pas lui-même un masque. Vérité et erreur habitent ensemble à l'intersection de deux cultures, soit que notre formation nous cache ce qu'il y a à connaître, soit qu'au contraire elle devienne, dans la vie sur le terrain, un moyen de cerner les différences de l'autre. Quand Frazer disait, du travail sur le terrain, « Dieu m'en préserve » il ne se privait pas seulement de faits, mais d'un mode de connaissance. Il n'est bien entendu ni possible ni nécessaire que le même homme connaisse d'expérience toutes les sociétés dont il parle. Il suffit qu'il ait quelquefois et assez longuement appris à se laisser enseigner par une autre culture, car il dispose désormais d'un organe de connaissance nouveau, il a repris possession de la région sauvage de lui-même qui n'est pas investie dans sa propre culture, et par où il communique avec les autres. Ensuite, même à sa table, et même de loin, il peut recouper par une véritable perception les corrélations de l'analyse la plus objective.

Soit par exemple à connaître les structures du mythe. On sait comme ont été décevantes les tentatives de mythologie générale. Elles l'auraient peut-être été moins si nous avions appris à écouter le mythe comme on écoute le récit d'un informateur sur le terrain : c'est-à-dire le ton, l'allure, le rythme, les récurrences, non moins que le contenu manifeste. Vouloir comprendre le mythe comme une proposition, par ce qu'il dit, c'est appliquer à une langue étrangère notre grammaire, notre vocabulaire. Il est tout entier à décrypter sans même que nous puissions postuler, comme le font les décrypteurs, que le code à retrouver a même structure que

le notre. Laissant ce que le mythe nous dit de prime abord et qui nous détournerait plutôt du sens vrai, étudions-en l'articulation interne, prenons les épisodes en tant seulement qu'ils ont, pour parler comme Saussure, valeur diacritique, et qu'ils mettent en scène telle relation ou telle opposition récurrente. On verrait, – soit dit pour illustrer la méthode et non à titre de théorie –, que la difficulté à marcher droit y reparaît trois fois, le meurtre d'une créature chthonienne deux fois. Deux autres systèmes d'opposition viendraient confirmer ceux-là. On aurait la surprise d'en retrouver de comparables dans la mythologie nord-américaine. Et l'on arriverait, par des recoupements que nous ne pouvons pas reproduire ici, à cette hypothèse, que le mythe d'Œdipe exprime dans sa structure le conflit de la croyance à l'autochtonie de l'homme et de la surestimation des rapports de parenté. De ce point de vue, on peut en ordonner les variantes connues, engendrer l'une à partir de l'autre par une transformation réglée, voir en elles autant d'outils logiques, de modes de médiation pour arbitrer une contradiction fondamentale. Nous nous sommes mis à l'écoute du mythe, et nous aboutissons à un diagramme logique, – on pourrait aussi bien dire ontologique : tel mythe de la côte canadienne du Pacifique suppose, en dernière analyse, que l'être apparaîtrait à l'indigène comme la négation du non-être. Entre ces formules abstraites et la méthode quasi-ethnologique du début, il y a ceci de commun que c'est toujours la structure qui guide, sentie d'abord dans ses récurrences compulsives, appréhendée enfin dans sa forme exacte.

L'anthropologie vient ici au contact de la psychologie. La version freudienne du mythe d'Œdipe rentre comme un cas particulier dans sa version structurale. Le rapport de l'homme à la terre n'y est pas présent, mais ce qui, pour Freud, fait la crise œdipienne, c'est bien la dualité des géniteurs, le paradoxe de l'ordre humain de la parenté. L'herméneutique freudienne elle aussi, dans ce qu'elle a de moins contestable, est bien le déchiffrement d'un langage onirique et réticent, celui de notre conduite. La névrose est un mythe individuel. Et le mythe s'éclaire, comme elle, quand on y voit une série de stratifications ou de feuillets, on pourrait dire aussi : une pensée en spirale qui tente toujours à nouveau de se masquer sa contradiction fondamentale.

Mais, aux acquisitions de la psychanalyse ou de la psychologie, l'anthropologie donne une nouvelle profondeur en les installant dans sa dimension propre. Freud ou le psychologue d'aujourd'hui ne sont pas des observateurs absolus, ils appartiennent à l'histoire de la pensée occidentale. Il ne faut donc pas croire que les complexes, les rêves ou les névroses des occidentaux nous donnent en clair la vérité du mythe, de la magie ou de la sorcellerie. Selon la règle de double critique qui est celle de la méthode ethnologique, il s'agit aussi bien de voir la psychanalyse comme mythe et le psychanalyste comme sorcier ou chaman. Nos recherches psychosomatiques font comprendre comment le chaman guérit, comment par exemple il aide à un accouchement difficile. Mais



le chaman aussi nous fait comprendre que la psychanalyse est notre sorcellerie. Même sous ses formes les plus canoniques et les plus respectueuses, la psychanalyse ne rejoint la vérité d'une vie qu'à travers le rapport de deux vies, dans l'atmosphère solennelle du transfert qui n'est pas (s'il en existe) une pure méthode objective. À plus forte raison quand elle devient institution, quand elle est appliquée aux sujets dits « normaux » eux-mêmes, elle cesse tout à fait d'être une conception que l'on puisse justifier ou discuter par des cas, elle ne guérit plus, elle persuade, elle façonne elle-même des sujets conformes à son interprétation de l'homme, elle a ses convertis, peut-être ses réfractaires, elle ne peut plus avoir ses convaincus. Par delà le vrai et le faux, elle est un mythe, et le freudisme ainsi dégradé n'est plus une interprétation du mythe d'Œdipe, il en est une variante.

Plus profondément : il ne s'agit pas pour une anthropologie d'avoir raison du primitif ou de lui donner raison contre nous, il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles, sans réduction ni transposition téméraire. C'est ce qu'on fait en voyant dans la fonction symbolique la source de toute raison et de toute déraison, parce que le nombre et la richesse des significations dont dispose l'homme excèdent toujours le cercle des objets définis qui méritent le nom de signifiés, parce que la fonction symbolique doit toujours être en avance sur son objet, et ne trouve le réel qu'en le devançant dans l'imaginaire. La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison.

Cet effort rejoint celui des autres sciences « sémiologiques » et en général, des autres sciences. Niels Bohr écrivait : « les différences traditionnelles (des cultures humaines)..., ressemblent à beaucoup d'égards aux manières différentes et équivalentes dont l'expérience physique peut être décrite ». Chaque catégorie traditionnelle appelle aujourd'hui une vue complémentaire, c'est-à-dire incompatible et inséparable, et c'est dans ces conditions difficiles que nous cherchons ce qui fait la membrure du monde. Le temps linguistique n'est plus cette série de simultanités familières à la pensée classique, et à laquelle Saussure pensait encore quand il isolait clairement les deux perspectives du simultané et du successif : la synchronie, avec Troubetzkoy, enjambe, comme le temps légendaire ou mythique, sur la succession et sur la diachronie. Si la fonction symbolique devance le donné, il y a inévitablement quelque chose de brouillé dans tout l'ordre de la culture qu'elle porte. L'antithèse de la nature et de la culture n'est plus nette. L'anthropologie revient sur un ensemble important de faits de culture qui échappent à la règle de prohibition de l'inceste. L'endogamie indienne, la pratique iranienne, ou égyptienne, ou arabe, du mariage consanguin ou collatéral, attestent que la culture quelquefois compose avec la nature.

Illustration :  
Cours de C. Lévi-Strauss en 1982 au Collège de France.

Or il s'agit là justement de formes de culture qui ont rendu possible le savoir scientifique et une vie sociale cumulative et progressive. La culture, dans ses formes, sinon les plus belles du moins les plus efficaces, serait plutôt une transformation rusée de la nature, une série de médiations où la structure n'émerge jamais d'emblée comme pur universel. Comment appeler, sinon histoire, ce milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir, et le commande avec l'autorité de l'institué ? Non pas sans doute l'histoire qui voudrait composer tout le champ humain d'événements situés et datés dans le temps sériel et de décisions instantanées, mais cette histoire qui sait bien que le mythe, le temps légendaire hantent toujours sous d'autres formes les entreprises humaines, qui cherche au-delà ou en deçà des événements parcellaires, et qui s'appelle justement histoire structurale.

C'est tout un régime de pensée qui s'établit avec cette notion de structure dont la fortune aujourd'hui dans tous les domaines répond à un besoin de l'esprit. Pour le philosophe, présente hors de nous dans les systèmes naturels et sociaux, et en nous comme fonction symbolique, elle indique le chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie de Descartes à Hegel. Elle fait comprendre en particulier comment nous sommes avec le monde socio-historique dans une sorte de circuit, l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui. Mais c'est là trop de philosophie, dont l'anthropologie n'a pas à porter le poids. Ce qui intéresse le philosophe en elle, c'est précisément qu'elle prenne l'homme comme il est, dans sa situation effective de vie et de connaissance. Le philosophe qu'elle intéresse n'est pas celui qui veut expliquer ou construire le monde, mais celui qui cherche à approfondir notre insertion dans l'être. Sa recommandation ne saurait donc ici compromettre l'anthropologie puisqu'elle se fonde sur ce qu'il y a de plus concret dans sa méthode.

Que cette esquisse de l'anthropologie sociale soit aussi le signallement abstrait de quelqu'un, qu'il y ait un savant pour poursuivre parmi nous cette recherche et cet enseignement, si vous en décidez ainsi, la chose est d'autant moins douteuse que ce rapport est fait de réflexions autour d'une œuvre où brille une intelligence sévère, personnelle, sensible. Quant à ce que les spécialistes en pensent, je transcrirai seulement, pour en témoigner, les mots par lesquels M. de Josselin de Jong, Professeur à l'Université de Leyde, terminait en 1952 la longue étude qu'il lui consacrait : « une des plus importantes contributions à la théorie anthropologique de notre siècle ». ■

