

Patrice Maniglier

Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique

paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, « Repenser les structures », n°1/2005, coordonné par G.-F. Duportail, janvier 2005.

« Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. » C'est ainsi que Bergson introduisait ce qui reste sans doute l'un des plus grands livres de philosophie des sciences sociales [1932 : 1]. Il n'avait pas échappé en effet à sa perspicacité que ces disciplines, en particulier à travers Durkheim, avaient montré, mieux que la philosophie, le véritable problème à la fois théorique et éthique que pose l'obligation est précisément qu'il ne se pose guère. Contre la philosophie qui ne peut penser l'obligation qu'en interrogeant les conditions légitimes sous lesquelles des sujets peuvent se soumettre consciemment à l'autorité d'autrui, le concept de société construit par la sociologie relève la figure paradoxale d'une obéissance d'autant plus efficace qu'elle est sans fondement : « Nous ne nous en rendions pas compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devenions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. » [ibidem]. Cet effacement du problème de l'obligation ne serait donc que l'indice de ce que le social déterminerait, de manière originaire, un ordre de *causalité*, irréductible aux causalités individuelles et conscientes. L'objet des sciences sociales serait précisément de mieux comprendre pourquoi les individus font des choses qui s'imposent à eux pour des raisons qui dépassent leur propre raison. Lévi-Strauss s'est lui-même inscrit dans l'héritage de l'École sociologique française de Durkheim et de Mauss. On peut être tenté de définir son projet comme un moment dans cette triade, chacun proposant une réponse au problème de l'obligation. Durkheim aurait attribué la force contraignante à certaines représentations qui différeraient en nature des autres représentations. Mauss l'aurait attribué non pas à la nature des

représentations elles-mêmes, mais au fait qu'elles fassent partie d'un système [Karsenti, 1997]. Lévi-Strauss, quant à lui, aurait tenté d'expliquer le caractère contraignant des normes sociales par l'idée qu'elles expriment des contraintes logiques ou plutôt cognitives : si je rends de manière différée un don qui m'a été fait, c'est parce qu'il y a une sorte de « contrainte mentale » qui m'y force [Descombes, 1996 : 250 sq.]... Mais, comme en témoigne la critique développée par Vincent Descombes à partir des arguments du Wittgenstein des *Recherches philosophiques*, le philosophe n'a guère de mal à montrer que toutes les manières de substantialiser les règles en en faisant des contraintes ne peuvent aboutir qu'à des apories. Reprenant une inlassable objection faite en particulier à Lévi-Strauss, il reprochera aux théoriciens des sciences sociales leur volonté d' « expliquer » les comportements, au lieu de les « comprendre ». Pourtant, à la question « pourquoi les hommes font-ils *ce qui se fait* », Lévi-Strauss répondait invariablement qu'ils le disent eux-mêmes fort clairement et qu'il n'y a pas de raison de ne pas les croire : « parce que ça se fait » [1]. C'est que le problème n'est pas de comprendre pourquoi ils font ce qu'ils font, mais comment ils déterminent ce qui est *tel qu'il doit être fait*, autrement dit ce qu'on peut appeler un *usage* ou mieux encore un *us*, au sens des us et coutumes. Car il n'est pas vrai qu'on puisse définir un comportement collectif comme une séquence d'actions observables commune à plusieurs individus entretenant des relations stables. Le véritable apport du structuralisme dans les sciences sociales n'est pas d'avoir déplacé le niveau où l'on devait rechercher les causes des comportements observables, mais plutôt d'avoir mis en évidence un problème liminaire commun à toutes les « sciences de la culture » (linguistique, anthropologie, histoire, etc.), portant sur la nature de leurs données. Le structuralisme part d'un fait, tout négatif en apparence, mais profondément instructif : les unités des pratiques culturelles, qu'il s'agisse du langage, des rites, des récits mythiques ou des coutumes vestimentaires ne sont pas données de manière observable. L'univers de pratiques culturelles se définit par une essentielle variabilité, et même une double variabilité : variabilité des manières de parler une « même » langue, variabilité des langues elles-mêmes. On s'est complu à dénoncer dans le structuralisme un nouvel « élatisme », alors qu'il s'est en réalité efforcé de montrer que cette variabilité n'est pas contingente, mais tient précisément au mode même de détermination des unités qui scandent les pratiques culturelles. Nous voudrions ici montrer que Lévi-Strauss, dans les *Mythologiques*, en redéfinissant l'analyse structurale par le concept de *transformation*, a curieusement retrouvé pour son propre compte le problème qui a été originairement celui de Saussure, celui de l'identité du signe. Mais nous voudrions aussi mettre en évidence que la construction d'une nouvelle méthode, la méthode structurale, avec en particulier les concepts opératoire de différence et de système, a dû nécessairement passer par la formulation d'un nouveau problème philosophique, celui d'un certain genre d'identité ou d'unité constitué uniquement par la corrélation entre des différences - problème qu'on peut bien dire ontologique. Alors qu'on semble aujourd'hui disposé à relire les auteurs

identifiés un temps au « structuralisme », tels que Saussure, Lévi-Strauss, Jakobson ou Troubetzkoy, mais à la condition de les séparer du mouvement structuraliste lui-même, qu'on relègue dans les limbes de la mode [cf. Bouquet, 1997 ; Fehr, 2000 ; Scubla, 1998 ; Sériot, 1999], il nous semble nécessaire de les ressaisir dans le mouvement de position d'un problème qui a été à la fois transversal aux sciences de la culture et immédiatement philosophique. L'unité, par ailleurs si incertaine, si contestable, de ce qui a été connu sous le nom de structuralisme, doit être cherché dans cette sorte d'excès interne qu'impose aux « théories de la pratique » la découverte d'un problème philosophique au sein même de leur propre démarche. La sémiologie désigne plutôt la répétition de ce problème dans des disciplines diverses qu'un nouveau compartiment théorique. Loin donc qu'on ait beaucoup à gagner à opposer, comme on le fait si fréquemment, un bon structuralisme, purement méthodologique, limité à des disciplines théoriques, et un mauvais structuralisme, se jetant à corps perdu dans la spéculation philosophique, ce n'est qu'en comprenant l'articulation de projets théoriques et de constructions spéculatives qu'on pourra comprendre les vrais *problèmes* que le structuralisme a posés. La grandeur du structuralisme est d'avoir montré, *au passage*, que la philosophie n'est pas condamnée à n'être qu'une remontée vers les principes, assez indifférente, bien souvent, à ce qu'elle cherche à fonder, mais aussi un moment nécessaire dans le mouvement de constitution d'un *savoir*.

1. Saussure et la philosophie : le problème ontologique de l'identité du signe.

On commence à savoir que l'on ne sait rien ou presque à propos de Saussure. Il faut reconnaître que le décalage est tel entre le Saussure élaboré en pense-bête du structuralisme et le Saussure des éditions critiques et des commentaires savants, que cela peut décourager de rouvrir le dossier. Pourtant il est possible de donner une interprétation unifiée de la tentative de Saussure : à condition d'admettre que le problème de Saussure n'était pas tant le sens lui-même que le signe. Son ambition n'a jamais été de faire une théorie générale de la signification, et Wittgenstein a bien raison de dire qu'avec les signes on peut faire toutes sortes de choses, au milieu desquelles ce qu'on appelle « signifier » ou « communiquer » n'apparaît que comme un « jeu » parmi d'autres [1961 : §23]. Mais la question de Saussure est plus simple et plus immédiate : on ne peut pas parler si facilement de la manipulation des signes, car leur identification pose des problèmes redoutables : « Chaque fois que j'emploie le mot Messieurs, j'en renouvelle la matière ; c'est un nouvel acte phonique et un nouvel acte psychologique. Le lien entre les deux emplois du même mot ne repose ni sur l'identité matérielle, ni sur l'exacte similitude des sens, mais sur des éléments qu'il faudra rechercher et qui feront toucher de très près à la nature véritable des unités linguistiques » [Saussure, 1972 : 152]. Il faut bien comprendre que *tout* change, qu'il n'y a pas simple « variation », mais qu'il devient même impossible de conserver un « noyau » minimal, donc impossible de séparer l'accidentel de l'essentiel. Le signe, si il est une réalité, est une réalité *non*

observable. Non observable, au sens précis de non mesurable, et donc de non expérimentable. L'histoire postérieure à Saussure se chargera de montrer que tous les appareils de mesure mis en place pour dégager des délimitations empiriques du signe étaient vains : Jakobson [1976] le rappelle dans la première de ces *Six leçon sur le sens et sur le son* qu'il avait données à la *New School for Social Research* à New York - devant cet auditeur très attentif que fut Claude Lévi-Strauss lui-même. Mais Saussure, avant que démonstration ne soit faite de la justesse de son point de vue, avait déjà franchi le pas, et posé que la linguistique comme science ne pouvait avoir un « objet » au même titre que les autres, et cela pour une raison très simple et très vertigineuse à la fois. Car si, pour délimiter et définir par exemple le son « pain » (dans la phrase, elle-même à délimiter d'ailleurs, « je voudrais du pain »), il ne suffit pas d'enregistrer les particularités distinctives empiriques du son lui-même, c'est tout simplement qu'il faut lui associer une signification, ou plus exactement il faut qu'on puisse *associer, à une (ou plusieurs) différence sonore, une (ou plusieurs) différence sur un tout autre plan* (dont la nature exacte importe peu, dans un premier temps du moins). Ce qui importe, c'est donc uniquement la concomitance ou corrélation de deux différences ou deux « séries » de différences. Saussure ne dit donc pas simplement que le signe se définit par l'ensemble de ses traits distinctifs ; il montre surtout que, pour qu'il y ait une différence entre les sonorités /pain/ et /bain/, il faut qu'il y ait une autre différence, tout à fait hétérogène. Une structure au sens linguistique n'est donc pas et n'a jamais été un système de règles formelles, ou une *syntaxe* : c'est un système construit par la définition *réciproque* de deux systèmes de différences.. Une structure au sens logique de *système formel* pourrait être ce que Chomsky a dégagé dans ses *Structures syntaxiques*. Mais précisément, Chomsky n'est pas structuraliste, si l'on veut bien entendre par là le mouvement problématique expansif qui est passé de la linguistique à l'anthropologie, et de l'anthropologie à l'ensemble de la culture. Cette centralité du concept de différence et de « biplanéité » est d'une importance considérable, trop souvent sous-estimée par les philosophes qui se rapportent à un concept de structure qui ne correspond pas à celui qui ressort de la pratique même des analyses structurales, préférant aller chercher généralement ailleurs que chez les auteurs « structuralistes » eux-mêmes la définition du concept de structure [2]. Pourtant, autour de cette question du signe, un savoir positif et une réflexion philosophique se rencontrent. Ainsi, dans une note manuscrite sur les légendes - plusieurs fois citée par Lévi-Strauss lui-même [L.S., 1968 : 259 ; L.S., 1983 : chap. X] - Saussure écrit : « Il est vrai qu'en allant au fond des choses on s'aperçoit dans ce domaine, comme dans le domaine parent de la linguistique, que toutes les incongruités de la pensée proviennent d'une insuffisante réflexion sur ce qu'est *l'identité* ou les caractères de l'identité lorsqu'il s'agit d'un être inexistant comme le mot ou la personne mythique ou une lettre de l'alphabet, qui ne sont que différentes formes du SIGNE, au sens philosophique, mal aperçu il est vrai de la philosophie elle-même » [Saussure, 2003 : 387]. Ainsi, une clarification philosophique est nécessaire pour sortir des apories dans

lesquelles piétine la pensée linguistique, et cette clarification conduira à reconnaître que les problèmes aussi bien méthodologiques que philosophiques que pose la linguistique sont en réalité communs à un ensemble d'autres phénomènes. La sémiologie ne se définit donc pas par l'hypothèse que ses objets ont une fonction commune, celle de signifier quelque chose, mais par la mise en évidence que leur nature, leur « mode d'être », fait qu'ils ne peuvent se répéter sans varier. La note continuait ainsi : « L'individu graphique et de même en général l'individu sémiologique n'aura pas comme l'individu organique un moyen de prouver qu'il est resté le même parce qu'il repose depuis la base sur une association libre. Comme on le voit, au fond l'incapacité à maintenir une identité certaine ne doit pas être mise sur le compte des effets du *Temps* - c'est là l'erreur remarquable de ceux qui s'occupent de signes -, mais est déposée d'avance dans la constitution même de l'être que l'on choie et observe comme un organisme alors qu'il n'est que le fantôme obtenu par la combinaison fuyante de deux ou trois idées. Tout est affaire de *définition*. (...) il faudrait bien en venir à voir, de proche en proche, quelle est la nature fondamentale de ces êtres sur lesquels raisonne en général la mythographie. » [Saussure, 2003 : 387]. C'est que le véritable problème de Saussure n'est pas de retrouver des identités de langue sous la variété des manières de parler, mais bien de comprendre pourquoi, à force de parler une langue, on finit par en parler une autre. L'exégèse saussurienne a suffisamment établi désormais que le problème de Saussure est de réaliser une « épistémologie de la grammaire comparée » [Bouquet, 1997 ; Fehr, 2000 ; Utacker, 2002]. On peut dire les choses très simplement. Le fait mis en évidence par la grammaire comparée, lorsqu'elle a montré que des langues apparemment aussi différentes que le latin, le gothique et le sanskrit, ont toutes été originellement la « même » langue, est qu'à force de parler une langue, on finit par en parler une autre. « Le français, disait Saussure dans ses conférences inaugurales à l'Université de Genève, ne vient pas du latin, il *est* le latin » [Saussure, 2002 : 152]... C'est cette découverte que la répétition des signes linguistiques entraîne leur transformation qui a conduit Saussure, pour ainsi dire rétroactivement, à montrer que l'identité synchronique elle-même n'est pas garantie. Pour n'avoir pas compris, du fait même de la présentation que les éditeurs ont donné du *Cours*, que le problème de Saussure découlait d'une épistémologie de la grammaire comparée, ses héritiers ont aussi oublié un des aspects les plus riches de la réponse : que cette variabilité tenait au mode même de détermination du signe, autrement dit que le concept de *système de valeurs* servait à penser la logique de ce qui est susceptible de varier [3]. Or, pour Saussure, il s'agit précisément d'encourager la philosophie à prendre la mesure des découvertes *positives* de la grammaire comparée, lorsqu'elle montre qu'on peut reconstruire une langue à partir de ses expressions dialectales divergentes : « Ce sera la réaction capitale du langage sur la théorie des signes, ce sera l'horizon à jamais ouvert, que de lui avoir appris et révélé tout un côté nouveau du signe, à savoir que celui-ci ne commence à être réellement connu que quand on a vu qu'il est une chose non seulement transmissible, mais de sa nature destiné à

être transmis, 2, voué à se modifier. » [Saussure, 2002 : 220]. Cette « généralisation » philosophique permet à la fois de redéfinir la méthode comparatiste et d'étendre son champ d'application à d'autres domaines : les faits de folklore, les mythes, les légendes, les habitudes vestimentaires, etc.. On peut donc tenir cette variabilité intrinsèque comme une propriété qui définit l'objet des « sciences de la culture » [cf. Rastier et Bouquet, 2003]. C'est d'ailleurs - curieusement, on l'a rarement noté - la définition même de la sémiologie : « science qui étudie la *vie* des signes au sein de la vie sociale » [1972 : 33] - autrement dit science des manières dont les signes se cessent de se transformer au fur et à mesure qu'ils sont utilisés ou qu'ils « circulent ». Concluons donc que l'élaboration par Saussure de ce qui deviendra la méthode structurale visait à la fois à poser et à résoudre deux problèmes corrélés : le premier concerne la détermination des signes eux-mêmes, de *ce qui se dit*, et non pas l'interprétation de signes donnés par ailleurs ; le second relève que l'identité de ce qui se dit est telle que sa répétition entraîne, à plus ou moins court terme, sa variation.

2. En deçà des causes et des raisons : l'identité de ce qui se fait.

Ce double problème est aussi ce qui motive pour Lévi-Strauss l'extension de la méthode structurale au domaine des sciences sociales, et cela précisément parce que celles-ci se définissent à partir du fait premier de l'obligation. De même que Saussure affirmait que « Nous disons *homme* et *chien* parce qu'avant nous on a dit *homme* et *chien*. » [Saussure, 1972 : 108], Lévi-Strauss écrit que le sujet a raison de dire qu'il « agit comme on a agi avant lui » [Lévi-Strauss, 1962 : 105-106]. Si cette réponse des sujets à la question « pourquoi ? » est « parfaitement véridique », c'est parce qu'elle montre que le problème n'est pas tant celui des causes de l'action que de sa définition, très exactement comme le problème de l'apprentissage d'une langue étrangère selon Saussure n'est pas tant celui de la compréhension des phrases que d'abord de leur perception. De même que pour Saussure le problème n'est pas tant le sens que le signe, de même, pour Lévi-Strauss, le véritable problème des sciences sociales est de délimiter, dans ce continu qu'il désignait, dans la *Pensée Sauvage*, d'un mot qui, pour en être démodé, n'en est pas moins finalement assez adéquat, la « praxis », comment se découpe un acte, un *usage*, ou encore l'élément d'une « pratique », c'est-à-dire ce qui, à l'intersection de nous et du monde, est tel que *ça se fait*. Il faut dire : *ça se fait*. En effet, faire quelque chose, agir, pour un individu, par exemple se marier, mais aussi regarder sa montre, ou encore écrire un article de philosophie, voire se suicider, n'est *quelque chose* que dans la mesure où *ça apparaît* comme la réalisation d'une identité culturelle, autrement dit comme une *manière de faire ce qui se fait*, au même sens où chacune des manières de dire /messieurs/ est une manière d'actualiser un signe, et ne serait pas même perceptible si on n'y reconnaissait l'effectuation d'une possibilité préalable. L'identité de *ce qui se fait* est aussi problématique que celle du signe. Il s'agit même d'un problème liminaire pour les sciences sociales, comme peut en témoigner une

relecture de ce livre fondateur qu'est *Le Suicide* de Durkheim. Dans l'introduction, Durkheim cherche une définition préalable *objective* du suicide, en refusant le sens « ordinaire », courant, c'est-à-dire le sens qu'il appelait lui-même « d'usage » [Durkheim, 1897 : 2]. Cette définition objective est nécessaire à la mise en œuvre de la démarche statistique que défend Durkheim. Il s'agit de traiter tous les suicides particuliers comme autant d'occurrences d'un événement générique, en faisant totalement abstraction de la diversité qualitative que les agents sont nécessairement enclins à y reconnaître (manières dont ils ont été perpétrés, motivations invoquées, personnalité de l'auteur, etc.), afin de pouvoir simplement les *compter*. Mon suicide n'est jamais qu'*un* suicide, c'est-à-dire un suicide *de plus*. C'est afin de réduire les actes à des instanciations quelconques d'une catégorie, ne se distinguant plus les uns des autres que numériquement, que Durkheim construit une définition objective (suicide=x). Cette manière de traiter les actes comme des faits silencieux, susceptibles d'être enregistrés, soulève cependant beaucoup de difficultés, que les lecteurs de Durkheim ont très rapidement rencontrées [4]. D'abord, Durkheim se trouve en réalité lui aussi obligé d'introduire des considérations intentionnelles ou subjectives : s'il refuse la définition du suicide par les motifs conscients, il le définit par le fait de commettre un acte dont on *sait* qu'il entraînera la mort, qu'il s'agisse du soldat qui se sacrifie ou du malheureux qui se jette sous un train : en « connaissance de cause » [Id : 3, 5]. Mais le problème reste entier : comment, tout d'abord, savoir si le sujet savait ? pire, la définition de la « mort » n'est-elle pas au mieux tout aussi « ordinaire » que celle du suicide ? autrement dit ne risque-t-elle pas d'être tout aussi équivoque ? Ensuite, cette définition semble entrer en contradiction avec les données statistiques dont Durkheim lui-même dispose. Sous l'influence de l'ethnométhodologie, des auteurs comme Douglas [1967], Atkinson [1978] ou déjà Sacks [1963] ont insisté sur le fait que les statistiques n'enregistrent pas tant le nombre de fois où un individu s'est suicidé, mais plutôt le nombre de fois où une mort a été *classée* comme suicide par ceux qui sont chargés de le faire. Le vrai problème sociologique serait alors celui des procédures institutionnelles et cognitives qui conduisent les agents responsables à classer certaines morts comme des suicides [5]. Bourdieu de son côté a insisté sur le fait que la méthode statistique présuppose ce qui est en question, à savoir l'appartenance ou non à une classe déterminée, par exemple la classe des écrivains, et fait de la « lutte des classements » un objet de la sociologie (voir par exemple [Bourdieu, 1979 : 16 sq.] ou encore [1994 : 66sq.]). Si donc la *méthode* durkheimienne enveloppe dans son déploiement même un problème philosophique, ce n'est pas tant parce qu'il prétend, comme le croient complaisamment les philosophes, *expliquer* les actes humains par des causes objectives (au lieu de les « comprendre »), mais parce qu'il a besoin de les *définir* de manière objective, comme si l'événement portait sur lui-même les marques observables qui permettent de le ranger dans une catégorie générale. Il faut cependant préciser. Car on aurait tort de croire que Durkheim prétende saisir par sa définition du suicide une « chose sociale » homogène, et que la mise en évidence

d'un taux de suicide relativement constant renvoie nécessairement à une seule et unique cause sociale [6]. Durkheim s'efforce au contraire de *dissoudre* sa propre catégorie, en montrant que ce taux masque une diversité *de nature* entre les suicides, que seule l'étude des corrélations statistiques permet de faire apparaître à travers la dépendance (covariation) ou l'indépendance des séries statistiques : « Un résultat se dégage dès à présent de notre recherche, c'est qu'il n'y a pas un suicide, mais des suicides » [312]. Ce sont les suicides égoïste, altruiste et anémique. Mieux : l'ambition de Durkheim n'est pas tant d'expliquer pourquoi les individus se suicident, que de construire une « classification » des suicides sur des bases scientifiques, et le passage par la causalité n'est qu'un moyen pour cette taxinomie. Celle-ci en effet exige une « méthode renversée », qui consiste à préférer une « classification étiologique » plutôt que « morphologique », c'est-à-dire à renoncer à classer les suicides sur la base des dissemblances qualitatives entre les propriétés internes de chaque acte, pour ne retenir que les corrélations statistiques entre des circonstances *extérieures* à l'acte lui-même (appartenance de l'agent à telle ou telle confession, classe d'âge, région, etc.) [7]. De ce point de vue, le caractère relativement arbitraire de l'indicateur importe finalement peu, pour autant qu'il soit homogène : car il s'agit de faire apparaître les variations entre les taux de suicide en fonction d'autres indicateurs et, à travers elles, des tendances statistiques tout à fait hétérogènes [8]. Dans un premier temps, cette méthode ne permet que de « postuler la diversité des types sans les atteindre directement. Elle peut en établir l'existence, le nombre, non les caractères distinctifs » [ibid., 142]. Mais dans un deuxième temps, Durkheim propose de retrouver dans une certaine mesure la diversité qualitative à partir de la distribution quantitative des suicides : tel est l'objet du chapitre VI du Livre II, sur les « formes individuelles des différents types de suicides ». La forme se remplit ainsi progressivement. Mieux, elle permet de faire apparaître que certains suicides ne sont eux-mêmes que des variantes d'autres actes (par exemple, l'homicide et le suicide altruiste), et de retrouver ainsi, sous la diversité apparente des activités quotidiennes, des identités réelles, qui ne sont jamais que des *tendances* collectives, des virtualités sociales qui s'actualisent de manières diverses en fonction des contextes. La définition « objective », loin donc de préjuger d'une *essence* du suicide, est une condition méthodologique permettant de traiter *en masse* en phénomènes humains, et de les faire apparaître comme des variables. On va ainsi du quelconque au divers, de la quantité à la qualité, du nombre à la nature, de la cause aux effets, de l'explication à la compréhension. Le problème que pose la démarche de Durkheim n'est donc pas tant qu'il « hypostasie » la catégorie statistique du suicide dans une « chose sociale », mais qu'il suppose que certaines propriétés empiriques ou observables de l'acte lui-même permettent, au moins dans un premier temps, de l'identifier sur la base de critères « objectifs » à une masse d'autres actes.

Or la méthode structurale, telle qu'elle est mise en œuvre dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss a précisément pour origine la mise en question radicale de cette possibilité.

C'est à ce titre que Lévi-Strauss, dans l'*Origine des manières de table*, l'opposait à la méthode historique : « Les difficultés commencent avec la délimitation des faits. A aucun moment, la méthode historique ne se demande en quoi consiste un fait de folklore. Ou plus exactement, elle reconnaît comme fait tout élément que l'appréciation subjective de l'observateur lui désigne pour tel en se fondant sur le contenu apparent du récit. Jamais ou presque, on ne tente une réduction d'où résulterait que deux ou plusieurs motifs, séparés sur un plan superficiel, sont en rapport de transformation, de sorte que le caractère de fait scientifique n'appartient pas à chaque motif ou à tels d'entre eux, mais au schème qui les engendre bien qu'il reste lui-même à l'état latent. » [L.S., 1968 : 186]. Au contraire, la méthode structurale ne préjuge pas de l'identité ou de la différence entre des récits sur la base de leurs ressemblances, qui ne peuvent être que *subjectives*, puisque ce sont celles qui apparaissent telles à l'ethnographe. « La tâche que nous nous assignons est autre, elle consiste à prouver que des mythes *qui ne se ressemblent pas*, ou dont les ressemblances paraissent à première vue accidentelles, peuvent néanmoins présenter une structure identique et relever du même groupe de transformations. Il ne s'agit pas pour nous de cataloguer des traits communs, mais de montrer qu'en dépit de leurs différences, sinon même à causes d'elles, des mythes que rien n'incite à rapprocher procèdent des mêmes principes et sont engendrés par une seule famille d'opérations. » [L.S., 1968 : 164]. Ainsi ce qui apparaît comme un porc-épic dans une région, peut être le même signe que ce qui apparaît ailleurs comme un grèbe. On peut donc tirer immédiatement deux conclusions : l'identité sera *structurale* ou ne sera pas ; et de ce fait, elle ne pourra être atteinte que par une méthode *comparatiste*.

C'est précisément de ce point de vue que Lévi-Strauss revendique alors une filiation saussurienne, citant le texte manuscrit de Saussure sur le problème *philosophique* de l'identité du signe [L.S., 1968 : 259]. On commence donc à comprendre que, si l'anthropologie relève d'une sémiologie générale, si « tous les phénomènes auxquels s'intéressent l'anthropologie sociale offrent le caractère de signe » [L.S., 1973 : 19], ce n'est pas parce qu'ils ont, comme ceux du langage, la *fonction* de communiquer, mais parce que leur *nature* pose le même problème indissolublement philosophique et méthodologique que ceux du langage : à savoir qu'ils ne peuvent, tout comme eux, être déterminés, individués, singularisés, que comme *variantes*, et non pas à partir de propriétés observables communes. Il ne sert donc à rien de critiquer, à la manière de Vincent Descombes [1983 : 179sq.], la conception « structuraliste » de la signification, car le véritable enjeu du structuralisme est précisément d'avoir *relativiser* cette question du sens en montrant qu'un problème liminaire se pose à ce qu'on peut appeler les « sciences de la culture » du point de vue de leur méthode même, celui de la définition de leurs données. Ce qu'il faut comprendre, c'est plutôt pourquoi la méthode mise en place par le structuralisme pour résoudre ce problème est solidaire d'une définition de son objet comme « signe ». Pourquoi, notamment, l'extension de la méthode structurale à l'anthropologie sociale a dû passer par le célèbre énoncé de Lévi-Strauss : il ne faut

pas chercher une « théorie sociologique du symbolisme », mais une « origine symbolique de la société » [L.S., 1950 : XXII]

3. Vie pratique et vie sémiologique.

Le véritable problème que doit résoudre la méthode structurale est donc qu'on ne peut préjuger de la nature des traits pertinents pour la définition d'un comportement. De ce fait, elle s'oppose presque terme à terme à celle de Durkheim : au lieu de partir d'une définition préalable et abstraite du suicide, pour regagner la diversité qualitative en examinant les relations entre les séries quantitatives, on part d'un mythe particulier et on analyse la manière dont les variations qualitatives qu'il présente relativement à d'autres versions sont concomitantes les unes des autres (transformation conjointe des « motifs » narratifs). Car le changement est comme le malheur : « il ne se produit jamais seul, mais en corrélation avec d'autres changements » [L.S., 1971 : 604]. Ces transformations corrélées font apparaître un « système des compatibilités et des incompatibilités » [L.S., 1973 : 162], qui permet de définir chaque motif non par sa qualité substantielle, mais par la répartition des oppositions qu'il actualise : il n'importe pas que le trait A soit + ou -, pourvu qu'on puisse montrer que, quand il est +, le trait B est -, et que, inversement, quand il est -, le trait B sera +. De même que pour Saussure seuls les traits distinctifs phonétiques associés à des traits distinctifs sémantiques seront considérés comme pertinents, de même pour Lévi-Strauss, c'est la *corrélation* entre les traits distinctifs qui permet de déduire les traits pertinents *pour les acteurs eux-mêmes*. Dès lors, on peut redéfinir chaque version par sa *position* relative dans un système de *transformations*, c'est-à-dire par les termes auxquels il peut être *substitués*. Mieux : un système de transformations ne peut lui-même être défini que dans un système de systèmes de transformations. Ainsi l'analyse structurale est-elle conduite à s'étendre et à se développer de proche en proche, embrassant toujours plus de mythes des continents américains, pour pouvoir ne serait que définir la version de référence qui ouvre le premier tome des *Mythologiques* [9]. Il faut donc remarquer deux choses. Premièrement, les contenus concrets (tel récit mythique, telle formule de parenté) sont progressivement réduits à des valeurs algébriques, définissables en termes formels par leur position dans une structure, sans qu'on ait besoin de préjuger de la nature d'une variable (suicide = x) sous laquelle les différents contenus seraient subsumés. Mais deuxièmement, la variable est conquise progressivement, à même les variations qualitatives, et par l'étude des corrélations entre ces variations qui font apparaître les contenus comme des *variantes* les uns des autres. On ne va pas du quelconque au divers, mais du divers à la structure. On comprend dès lors que Lévi-Strauss insiste toujours sur le fait que cette méthode « vraiment galiléenne » qu'est la méthode structurale [10] s'inscrit dans l'horizon d'une « logique des qualités », qui l'oppose aussi bien à la méthode statistique [11] qu'au formalisme : « A l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret

à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée. La *forme* se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère ; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel » [L.S., 1958 : 139]. Ce que Lévi-Strauss appelle une « structure » n'est pas un schéma de relations entre des termes réduits à des variables abstraites (c'est-à-dire indifférentes aux contenus qui pourraient la remplir), mais le « groupe de transformations » sur le fond duquel chacun de ces contenus sont déterminables au titre de variantes. Si les contenus sont donc « structurés », ce n'est pas parce qu'ils sont soumis comme de l'extérieur à la détermination d'une *forme* abstraite, mais parce qu'ils ne peuvent être définis que relativement les uns aux autres [12]. Une structure n'est pas un ensemble de règles séparables de leurs applications, mais un champ de virtualités sur le fond duquel chaque acte apparaît comme une variante, c'est-à-dire l'actualisation d'une possibilité relative. C'est à ce titre que ces unités pratiques que sont les récits mythiques, les actes rituels, les coutumes vestimentaires, les techniques mêmes, peuvent être considérées comme des *signes*, conformément à la définition de Peirce que Lévi-Strauss reprend : « ce qui remplace quelque chose pour quelqu'un » [L.S., 1973 : 19], autrement dit ce qui est équivalent à un autre signe moyennant plusieurs transformations systématiquement corrélées. Il appartient essentiellement au signe de *pouvoir être autre*. Ainsi, si un outil comme une hache de pierre est un signe, disait Lévi-Strauss dans sa leçon inaugurale au Collège de France, c'est dans où la mesure où « dans un contexte déterminé il tient lieu, pour l'observateur capable d'en comprendre l'usage, de l'outil différent *qu'une autre société emploierait aux mêmes fins*. » [ibid : 20]. Autrement dit, un comportement est « symbolique » non parce qu'on lui accorde a priori la fonction de porter une « signification » (en quelque sens qu'on l'entende), mais parce qu'il n'est *défini* que par ce à quoi il est substituable, parce qu'il n'est appréhendable que par une méthode *comparatiste*. Quand Lévi-Strauss définissait l'anthropologie comme une théorie des lois universelles de l'esprit humain, lui-même identifié à la « fonction symbolique », il ne cherchait pas, contrairement à ce que pense Vincent Descombes, à retrouver les « contraintes mentales » qui forcent les sujets par exemple à rendre un don qui leur a été fait. Il cherchait ce qui leur permet de constituer des unités ou des identités « incorporelles » au sens de Saussure, de devenir *sensibles* à des unités non observables, en fonction de paramètres purement différentiels. La pensée symbolique est avant tout cette manière d'organiser la réalité sensible, qui fait émerger des entités qui ne correspondent à aucune invariance substantielle, parce qu'elles ont cette propriété d'être identiques sous (au moins) deux rapports différents : il suffit en effet d'inverser *ensemble* les valeurs des paramètres (haut ou bas, etc.), pour produire le *même* signe. En quoi ce concept de signe permet-il de faire une théorie de la pratique ? C'est qu'un acte particulier (par exemple tel récit mythique) ne peut être saisi dans sa particularité par les agents eux-mêmes que dans la mesure où il s'agit de la réalisation d'une entité purement différentielle qui aurait pu être actualisée autrement (en donnant une autre

valeur absolue aux oppositions, sans rien changer à leurs corrélations), c'est-à-dire dans la mesure où les agents *habitent* un système symbolique conçu comme champ de possibilités de vie (par exemple le « système mythologique virtuel » à l'intérieur duquel cette version est déterminable). Il n'y a d'acte qu'au sein d'une *pratique*, c'est-à-dire d'un système virtuel d'usages. On comprend alors pourquoi nous disions qu'agir, c'est toujours faire *ce qui se fait*, ou encore la réalisation d'un *usage* : c'est qu'il n'y a pas d'autre manière de déterminer une unité pratique, mais aussi parce que *ce qui se fait* n'est pas un type empirique d'action. Un usage n'est pas une séquence comportementale observable qui se répéterait chez plusieurs individus et dont on pourrait compter les occurrences, mais cette virtualité purement différentielle qui s'actualise de manières diverses et qui n'est délimitable que par opposition à d'autres usages. Si donc, comme le dit Lévi-Strauss, nous ne cessons de faire « ce qui se fait » ce n'est pas en « obéissant » à des « normes » représentées ou agissantes en tant que telles, mais parce qu'un acte est toujours une *performance*, non pas au sens chomskyen d'application de cet ensemble de règles maîtrisées qui définit une compétence, mais au sens musical de manière de réaliser ce qui peut être réalisé autrement. Le suicide même est une performance (ça se fait), et le problème d'une anthropologie du suicide n'est pas d'expliquer pourquoi un agent a réalisé un acte dont nous croyons savoir sans examen ce en quoi il consiste, mais au contraire de reconstruire le système des pratiques qui définit l'acte lui-même en se fondant sur les variations corrélatives qui font apparaître les traits pertinents dans tel ou tel contexte. Si donc on a besoin d'une théorie de la pratique et si celle-ci requiert une méthode originale, ce n'est pas parce que nous sommes déterminés à agir pour des causes que nous ignorons, mais parce que, comme le disait le Christ sur sa croix : « Ils ne savent pas ce qu'ils font. » [13] Ce n'est peut-être pas une raison pour leur pardonner, pas plus que pour leur en vouloir, mais du moins en est-ce une pour pratiquer l'anthropologie structurale [14]... Peut-être découvrira-t-on ainsi que pour les contemporains de Durkheim l'acte du soldat qui se donne la mort à lui-même est identique à celui de la femme qui donne la vie à un autre, alors que pour nous celui du désespéré qui agit la possibilité de renoncer à sa propre vie l'est à celui du bouillant conducteur qui oublie la possibilité de prendre celle des autres... Non parce qu'ils se ressemblent, mais au contraire parce qu'ils s'opposent. Et de même que des termes apparemment différents peuvent se révéler identiques d'un point de vue structural (c'est-à-dire par leur complémentarité), de même des termes apparemment identiques peuvent s'avérer différents du point de vue structural : ainsi se suicide en Chine n'est pas un acte de même *nature* qu'en France, dans la mesure où les oppositions de la vie et de la mort, de la féminité et de la masculinité, etc. ne sont pas distribuées de la même manière [15]. Une enquête anthropologique serait alors susceptible de rendre compte aussi bien des constances que des variations statistiques sans recourir aux explications psychologiques auxquelles Durkheim et tant de sociologues après lui se trouvent finalement réduits.

On a donc bien raison de rappeler la manière dont Wittgenstein, dans les *Investigations philosophiques*, soulevait les apories que suscite l'idée que nous suivons des règles comme si celles-ci étaient séparées de leurs « applications », et concluait qu'obéir à des règles ce n'est jamais qu'être pris dans des *pratiques*, les pratiques étant nécessairement *collectives* [16]. Mais il faut remarquer que, en même temps que Wittgenstein a tendance à penser l'usage comme usage *de* quelque chose de donné, la référence à la pratique ne désigne pas pour lui la réponse à un problème philosophique bien posé, mais plutôt l'élément de la déposition *philosophique* d'un faux problème philosophique (celui de la définition générale d'un langage). Au contraire, ce que nous montre l'extension de la méthode structurale à tous les faits culturels par Lévi-Strauss, c'est à la fois qu'une pratique n'est pas l'emploi constant de quelque chose de matériel ou la répétition d'un comportement, *et* que la tentative pour faire une théorie de nos pratiques doit passer par une reconstruction des concepts philosophiques d'identité, d'unité, de virtualité, etc.. Ce qui définit la pratique, ce n'est pas qu'il y ait des agents (même en supposant, avec Bourdieu, que ceux-ci se définissent les uns par rapport aux autres de manière structurale), mais bien qu'il y ait des *choses à faire*. L'irréductibilité d'une théorie de la pratique tient au mode d'être propre aux usages. L'usage est immédiatement collectif, non parce que son identité serait réductible à un concept générique, mais au contraire parce que cette identité est toujours pour ainsi dire négociée au milieu de la concomitance de variations hétérogènes. L'intérêt de cette approche est aussi de nous permettre de comprendre que l'identité d'un usage ne saurait être fixée par la représentation que les sujets se font de leur propre pratique, parce qu'elle est déterminée *en dehors* du sujet, par les autres usages possibles, n'ayant elle-même aucune intériorité. Il suffit que ceux-ci changent, pour que la valeur c'est-à-dire la définition d'un usage change. Cette intuition à la fois très simple et très complexe selon laquelle on ne peut préjuger de la nature d'une pratique en se fondant uniquement les relations de ressemblances que nous sommes enclins à y trouver est au cœur de toute démarche d'inspiration « structuraliste ». N'est-ce pas elle qui guide par exemple Foucault dans *Surveiller et punir*, lorsqu'il montre que cette procédure punitive qu'est la prison a *changé de nature* lorsqu'elle s'est inscrite dans l'ensemble des « disciplines », avec l'école, l'armée, l'hôpital, etc. ? On comprend dès lors que ce soit la même chose qui nous permette de sembler « suivre des règles », et qui nous entraîne à sans cesse « changer de règles ». Les pratiques symboliques ressemblent un peu au cricket auquel doit jouer Alice, au pays des Merveilles, avec des flamands roses en guise de battes et des hérissons en guise de balles, dont les uns relèvent inopinément la tête au moment où elle va frapper, tandis que les autres en profitent pour avancer de quelques pas. Le structuralisme a ainsi posé un problème indissolublement théorique et spéculatif : de quelle nature est donc *ce qui se fait* pour qu'à force de le faire, nous finissions par faire tout autre chose ? Il a lié le problème d'une théorie de la pratique à celui d'une ontologie des usages et d'une logique de la variation. On comprend dès lors que le déploiement des analyses structurales ait pu être accompagné de diverses formes de « renversement

du platonisme », avec Foucault, Deleuze ou même Derrida. La force de Lévi-Strauss est d'avoir à la fois reconnu la nécessité de ce passage par la philosophie - « nous ne pouvons pas dans une certaine mesure nous empêcher de faire de la philosophie » -, et refusé d'en faire en elle-même une finalité - « la réflexion philosophique est un moyen, non une fin » [L.S., 1966 : 54] [17]. La philosophie du structuralisme serait donc, à tous égards, une *philosophie pratique*.

Bibliographie :

Atkinson, J. Maxwell
1978 *Discovering suicide : Studies in the Social organization of sudden death*, Cambridge University Press, 2003.

Baudelot, Christian, et Establet Roger
1984 *Durkheim et le suicide*, Paris, PUF.

Benoist, Jocelyn
2003 « Structures, causes et raisons, Sur le pouvoir causal de la structure », in *Archives de philosophie*, 66-1, 2003.

Bourdieu, Pierre
1979 *La distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
1994 *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.

Bouquet, Simon
1997 *Introduction à la lecture de Saussure*, Paris, Payot et Rivages.

Conein, Bernard
2000 « Le suicide est-il une chose sociale ? Catégorisation, classification et connaissance sociale. », in *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, dir. Pierre Livet et Ruwen Ogien, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Deleuze, Gilles
2002 *L'île déserte et autres textes, Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Minuit.

Descola, Philippe
1986 *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme.

- Descombes, Vincent
 1983 Grammaire d'objets en tout genre, Paris, Minuit.
 1996 Les institutions du sens, Paris, Minuit.
- Douglas, Jack D.
 1967 *The social meaning of suicide*, New Jersey, Princeton University Press.
- Durkheim, Emile
 1897 *Le suicide*, Paris, PUF, « Quadrige », 1930.
- Fehr, Johannes
 2000 *Saussure entre linguistique et sémiologie*, trad. Pierre Caussat, Paris, PUF, « Sciences, Modernités, Philosophies » (éd. all. Suhrkam Verlag, Frankfurt am Main, 1997).
- Granger, Gilles-Gaston
 1967 *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Halbwachs, Maurice
 1930 *Les causes du suicide*, Paris, PUF, « Le lien social », 2002.
- Jakobson, Roman
 1976 *Six leçons sur le son et sur le sens*, Paris, Minuit, « Arguments ».
- Karsenti, Bruno
 1997 *L'homme total*, Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss, Claude
 1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », IX-LII.
 1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
 1962 *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
 1966 « Philosophie et anthropologie », in *Cahiers de philosophie*, n°1, Paris.
 1968 *Mythologiques ****, L'origine des manières de table, Paris, Plon,
 1971 *Mythologiques *****, L'homme nu, Paris, Plon.
 1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 (rééd. Agora-Pocket, 1996).
- Maniglier, Patrice
 2000 « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les temps modernes*, 609 : 21-241.
 2002a *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Paris, Ellipses.

2002b *L'être du signe, Linguistique et philosophie dans le projet sémiologique de Ferdinand de Saussure*, Thèse de doctorat sous la direction de M. E. Balibar, Université Paris-X Nanterre, Nanterre (à paraître au Seuil, « L'ordre philosophique » en 2004).

Morel, Geneviève
2002 *Clinique du suicide*, Ramonville Saint-Agne, Editions Erès.

Pinguet, Maurice
1984 *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard.

Sacks, Harvey
1963 « La description sociologique », in *Cahiers de recherche ethnométhodologique*, 1, Université de Paris VIII, p. -23.

Saussure, Ferdinand
1972 *Cours de Linguistique générale*, éd. Tullio de Mauro, Payot.
Ecrits de linguistique générale, Paris, Gallimard.
2003 « La légende de Siegfried et l'histoire burgonde », présentation et édition de Béatrice Turpin, in Simon Bouquet (ed.), *Saussure*, Paris, Editions de l'Herne : 351-429.

Scubla, Lucien
1998 *Lire Lévi-Strauss, Le déploiement d'une intuition*, Paris, Odile Jacob.

Sériot, Patrick
1999 *Structure et totalité, Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Paris, P.U.F., « Linguistique nouvelle ».

Utaker, Arild
2002 *La philosophie du langage, une anthropologie saussurienne*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques ».

Wittgenstein, Ludwig
1961 *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.

Notes

[1] « A quelque société qu'il appartienne, le sujet est rarement capable d'assigner une cause à ce conformisme : tout ce qu'il sait c'est que les choses ont toujours été ainsi, et qu'il agit comme on a agi avant lui. Ce genre de réponse nous paraît parfaitement véridique. » [Lévi-Strauss, 1962 : 105-106].

[2] Les philosophes les plus proches de la méthode structurale ne sont pas ceux qui s'en réclament le plus fortement (cf. [Granger, 1967]). Des auteurs tels que G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, ou L. Althusser, ont parfaitement compris que le problème que la méthode structurale posait à la philosophie tenait à cet usage de la différence. Voir en particulier, « A quoi reconnaît-on le structuralisme » [Deleuze, 2002 : 238-270].

[3] Pour une relecture complète de Saussure à partir de cette hypothèse, je ne peux que renvoyer à ma thèse [Maniglier, 2002b].

[4] Le problème est déjà soulevé par Halbwachs, qui interroge le rapport entre suicide et sacrifice [1930 : 339-360].

[5] On trouvera dans Conein, 2000 une présentation de ces travaux, d'autant plus intéressante qu'elle est associée à une réflexion sur l'ontologie des faits sociaux.

[6] Cette simplification de Durkheim est au cœur de la critique menée par Douglas, Atkinson ou Sack et reprise par Conein.

[7] Sur tout ceci, voir les pages 139-143 « Malheureusement, une classification des suicides raisonnables d'après leurs formes ou caractères morphologiques est impraticable (...). Mais nous pourrions arriver à notre but par une autre voie. Il suffira de renverser l'ordre de nos recherches. En effet, il ne peut y avoir des types différents de suicides qu'autant que les causes dont ils dépendent sont elles-mêmes différentes. (...) »

[8] Cette remarque rejoint les mises au point aussi bien empiriques que théoriques faites par Baudelot et Establet sur la pertinence et les limites des critiques de Durkheim [Baudelot et Establet, 1984 : 46-75]. Ce qui importe ce n'est pas tant le volume absolu des suicides, mais leur distribution relative en fonction des différents facteurs retenus.

[9] J'ai montré les attendus et les conséquences de cette démarche clairement exposée par Lévi-Strauss dans l'introduction du Cru et le cuit dans [Maniglier 2000]. On trouvera d'autres développements sur le concept de « groupe de transformations » dans mon Vocabulaire de Lévi-Strauss [Maniglier, 2002a].

[10] Galiléenne dans la mesure où elle cherche à « déterminer la loi des variations concomitantes au lieu de s'attacher, à la manière aristotélicienne, aux simples corrélations inductives » [L.S., 1958 : 332].

[11] La méthode structurale est « symétrique et inverse de l'analyse statistique : elle substitue la rigueur qualitative à la rigueur quantitative, mais l'une et l'autre ne peuvent prétendre à la rigueur que parce qu'elles disposent d'une multiplicité de cas

qui manifestent la même tendance à s'organiser spontanément dans l'espace et dans le temps » [L.S., 1971 : 604].

[12] Ainsi, si Jocelyn Benoist a raison d'écrire que « la forme des structuralistes est le contraire de l'essence » parce qu'elle n'est pas « liée à la nature de tel ou tel contenu, mais à leur indifférence » [Benoist, 2003], son analyse gagnerait à distinguer la forme au sens de Lévi-Strauss et au sens des « règles grammaticales », en insistant sur le fait que la forme lévi-straussienne est, si l'on peut dire, faite de contenus.

[13] Il est d'ailleurs notable que beaucoup de personnes qui ont tenté de se suicider « dénie souvent avoir voulu mourir, affirment avoir visé tout autre chose ou semblent n'accorder aucune importance à ce qui leur est arrivé » [Morel, 2002].

[14] Le travail de Philippe Descola illustre bien en quoi la théorie de la pratique est l'horizon de l'anthropologie structurale. Ainsi, lorsqu'il dégage les traits pertinents d'un acte comme celui de construire une maison pour les Achuar à travers la corrélation entre la structuration symbolique de l'espace, la répartition différentielle des sexes et des activités, et la distribution des places entre les morts et les vivants telle que le mythe la laisse transparaître [Descola, 1986 : 136-168], l'opposant d'ailleurs ponctuellement à la variante Shuar [ibid. : 145], à propos de laquelle on aimerait voir développer une comparaison plus systématique de ce point de vue.

[15] Je songe à l'article de Léon Vandermesch, « Le suicide en Chine » [Morel, 2002 : 53-63], ainsi qu'au beau livre de Maurice Pinguet [1984]. Je remarque par ailleurs que Baudelot et Establet reconnaissent eux-mêmes que le travail de Durkheim doit être complété dans une direction « culturaliste » [1984 : 97], même s'il est vrai qu'ils songent plutôt à une histoire des formes de sociabilité plutôt qu'une théorie des systèmes symboliques...

[16] Ainsi le célèbre paragraphe 202 : « Et c'est pourquoi « obéir à la règle » constitue une pratique. Et croire qu'on obéit à la règle n'est pas obéir à la règle. Voilà pourquoi il n'est guère possible d'obéir à la règle « en particulier » : autrement croire qu'on obéit à la règle serait la même chose que lui obéir. » Ainsi, « une personne ne se dirige suivant un poteau indicateur qu'autant qu'il existe un usage constant de poteaux indicateurs (une pure habitude) » [1960 : §198], et, plus généralement, « obéir à une règle, faire une communication, donner un ordre, faire une partie d'échecs [nous pourrions ajouter : se suicider], sont des habitudes (usages, institutions) » [ibid : §199].

[17] On trouvera l'affirmation du caractère instrumental de la philosophie aussi dans [L.S., 1955 : 53-54].