



**HAL**  
open science

## Granger et Foucault, lecteurs de Lévi-Strauss

Philippe Sabot

► **To cite this version:**

Philippe Sabot. Granger et Foucault, lecteurs de Lévi-Strauss : L'anthropologie structurale entre épistémologie et archéologie des sciences humaines. PUF. Le moment philosophique des années soixante, PUF, pp.143-157, 2011, Philosophie française contemporaine. halshs-00746578

**HAL Id: halshs-00746578**

**<https://shs.hal.science/halshs-00746578>**

Submitted on 29 Oct 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**GRANGER ET FOUCAULT LECTEURS DE LEVI-STRAUSS.**  
**L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE ENTRE EPISTEMOLOGIE ET ARCHEOLOGIE**  
**DES SCIENCES HUMAINES**

Dans les années soixante, l'œuvre et la pensée de Lévi-Strauss ont fourni l'occasion d'une réflexion épistémologique poussée concernant le statut et les conditions de possibilité des sciences humaines. Cette réflexion a été menée de manière particulièrement active en France par Gilles-Gaston Granger, dans *Pensée formelle et sciences de l'homme* (1960) et par Michel Foucault, dans *Les Mots et les choses* (1966) – avant et après donc la publication de *La Pensée sauvage* en 1962. Or, nous souhaitons montrer que, même s'ils se retrouvent d'une certaine façon pour affirmer l'intérêt et l'importance de la démarche d'une « anthropologie structurale », Granger et Foucault convoquent en fait l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* [1949], de l'*Anthropologie structurale* [1958] et de *La Pensée sauvage* [1962] pour répondre à deux questions distinctes. Alors que le premier se demande, d'un point de vue strictement épistémologique et dans une perspective post-bachelardienne, à quelles conditions une *science* de l'homme est possible, donc quels gages de scientificité offre le structuralisme de Lévi-Strauss, le second cherche plutôt à opérer, dans le cadre de son « archéologie des sciences humaines », une reconstruction critique de l'histoire de ces sciences humaines qui fait apparaître, autour et à partir du projet d'une « anthropologie structurale », les conditions de leur recomposition ou de leur restructuration. Par conséquent, notre objectif sera de faire apparaître comment Lévi-Strauss a pu se trouver au point de croisement de cette double problématisation critique des sciences humaines : problématisation de leur scientificité (ou du seuil de leur scientificité) d'une part, et problématisation de leur champ (ou de leur polarisation historique) d'autre part. Il reste que ces deux manières d'aborder la pensée de Lévi-Strauss procèdent manifestement d'une visée commune qui est de montrer comment cette pensée permet de tracer une ligne de démarcation entre une philosophie du vécu ou de la conscience, incapable de fonder sur des bases solides une véritable « science » de l'homme, et une philosophie du concept, susceptible de donner lieu aussi bien à une épistémologie (Granger) qu'à une archéologie (Foucault) des sciences humaines. C'est sur la base de cette démarcation, formulée d'abord par Cavailles avant d'être reprise par Granger (1967, 10) puis, plus tard, par Foucault (1985), que s'opère selon nous l'« effet Lévi-Strauss » dans la réflexion épistémologique des années 1960. Nous montrerons donc dans un premier temps comment Granger rend compte d'un tel « effet » dans sa propre réflexion sur le rapport entre

« pensée formelle » et « sciences de l'homme » ; puis comment Foucault réinscrit cette réflexion épistémologique dans son propre projet historique et critique d'une « archéologie des sciences humaines ». Nous entendons par là mettre en lumière en quoi la référence à Lévi-Strauss est doublement stratégique : soit qu'elle rende raison de l'élaboration d'une authentique « science » de l'homme à partir d'une certaine rupture épistémologique entre deux régimes de significations ; soit qu'elle rende compte du déploiement d'un paradigme structural qui permet de redistribuer l'espace du savoir contemporain autour de la référence à un symbolisme inconscient.

\*

Tournons-nous donc pour commencer vers le travail de Granger en vue de mieux saisir la position stratégique qu'y occupe la pensée de Lévi-Strauss. Le problème général auquel *Pensée formelle et sciences de l'homme* s'attaque peut être formulé de la manière suivante : quelles conditions épistémologiques les sciences humaines doivent-elles remplir pour prétendre à la rigueur qui est exigible d'une démarche authentiquement scientifique ? En un sens, la réponse à cette question suppose un détour par la clarification de la nature de la connaissance scientifique. Pour Granger, la connaissance scientifique se distingue de tout autre type de connaissance (par exemple de celle qui est issue de libre interprétation des phénomènes humains) par l'effort qu'elle manifeste en vue de structurer la réalité en la formalisant : « La science appréhende des objets en construisant des systèmes de formes *dans un langage* » (1967, 13). C'est donc seulement si elles parviennent à trouver le langage adéquat à leur objet (qui recouvre l'ensemble des pratiques et des faits humains) que les sciences de l'homme peuvent légitimement prétendre au titre de science. Mais, une fois clarifiée cette notion de la science comme pratique de formalisation, un problème se pose. Granger reconnaît en effet qu'on tend habituellement à confondre la pensée formelle et l'œuvre des mathématiciens. Et sans doute est-il vrai que tout formalisme scientifique efficace tend vers un statut mathématique. Du coup, il est possible d'objecter à l'idée même d'une formalisation à l'œuvre dans les sciences de l'homme ce que l'on objecte traditionnellement à la confusion entre sciences de l'esprit et sciences de la nature : à savoir qu'elle tend à opérer la réduction des faits humains à l'ordre rigoureux mais abstrait de calculs savants qui en défonce et en détournent la réalité en la formalisant. Or, en réponse à cette objection sérieuse, Granger affirme que la pensée formelle à l'œuvre dans les sciences de l'homme peut très bien se concevoir comme « l'invention de structures nouvelles, voire même d'une mathématique

originale » (19) (ce qui est le cas par exemple de la « mathématique sociale » de Condorcet, à laquelle Granger a consacré un précédent ouvrage<sup>1</sup>). Il faut donc se méfier de la notion de mathématiques « appliquées » à l'étude des faits humains : l'« application » ne vaut pas nécessairement comme une réduction ou comme une soumission unilatérale de ces faits à des formes élaborées par ailleurs et donc abstraites ; elle est plutôt de l'ordre d'un ajustement entre l'ordre mouvant des faits humains et l'ordre formel d'un langage qui leur confère leur intelligibilité propre. Le formalisme se donne alors comme une médiation utile et même nécessaire entre l'ordre des faits bruts et leur conceptualisation scientifique. A cette condition, la « création formelle nous apparaît non comme un jeu gratuit, mais comme une phase paradoxale et féconde de la *praxis* » (19). « Paradoxale » parce qu'en apparence, tout sépare le mouvement concret et singulier de l'existence et des pratiques humaines et la dimension symbolique et universelle des langages formels (comme celui des mathématiques). « Féconde » cependant parce qu'à la simple application d'un formalisme préconstitué s'oppose ici la perspective d'une formalisation créatrice, propre à une *praxis* scientifique, susceptible de s'ajuster pleinement à l'ordre de la *praxis* humaine pour en déployer l'intelligibilité.

C'est dans ce cadre problématique de *Pensée formelle et sciences de l'homme* que vient s'insérer une référence, brève mais éclairante, à la démarche de Lévi-Strauss, et plus précisément à son travail sur les systèmes de parenté<sup>2</sup>. Granger y voit en effet une manière originale d'aborder une difficulté majeure des sciences humaines dans leur prétention à se constituer comme sciences : la question de savoir comment un fait humain devient objet de science, ou encore : comment s'opère une formalisation rigoureuse mais ajustée de ce fait humain – qui forme la condition de sa recevabilité épistémologique mais qui porte aussi potentiellement la menace de sa dénaturation ? Du point de vue de Granger, Lévi-Strauss élabore sa réflexion sur les structures de la parenté en évitant un double écueil : celui qui consiste à s'en tenir aux événements vécus, sans s'élever rigoureusement à leur intelligibilité scientifique ; et celui, symétrique, consistant à liquider purement et simplement toute signification propre au fait humain en lui imposant une mathématisation ou une formalisation abstraites. Quelle est alors, entre ces deux écueils, la marge d'une « pensée formelle » ? Quel

---

<sup>1</sup> Granger 1956..

<sup>2</sup> Cette référence aux *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss est reprise par Granger dans son *Essai d'une philosophie du style* (Paris, Armand Colin, 1968 ; rééd. 1988), Troisième partie, Chapitre 2 : « Les nouvelles mathématiques sociales ». Voir à ce sujet les commentaires éclairants de Pierre Macherey dans l'étude qu'il a consacrée au livre de Granger : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Macherey21012004.html> (consulté le 5 mars 2008).

est le seuil épistémologique au-delà duquel un ensemble de phénomènes humains sont susceptibles d'être intégrés dans une « science » humaine ? C'est à partir d'une lecture du chapitre II de l'*Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss, 1945) que Granger cherche à établir d'une part, la « résistance épistémologique du fait humain » (Granger 1967, 65) – ici du phénomène de la parenté – en tant que cette résistance peut conduire à une démarche pseudo-scientifique ; et, d'autre part, les conditions de son épistémologisation adéquate (qui passent en l'occurrence par la mise en œuvre d'une analyse structurale, fondée sur un modèle linguistique et algébrique).

La difficulté que rencontre le savant (ethnologue, économiste, sociologue) lorsqu'il cherche à rendre raison de certains faits humains tient, selon Granger, à ce que les phénomènes humains sont intégrés à des pratiques individuelles et sociales qui leur confèrent une signification immédiate, vécue et véhiculée par les acteurs de ces pratiques comme une structure de sens objective, susceptible de fournir l'essence même du fait humain considéré. Or, comme le note Granger (1967, 64) :

L'organisation du vécu humain par une méditation sur les significations découpées selon la pratique sociale, et essentiellement par le langage, s'offre alors fallacieusement comme objet de science.

Toute la question est donc de savoir comment passer de cette illusion de connaissance scientifique, fondée sur le sens immédiat des pratiques humaines, à une analyse rigoureuse de ces pratiques (qui puisse rendre compte aussi bien de ces pratiques elles-mêmes que du sens que leur prêtent les acteurs). D'une certaine façon les travaux de Lévi-Strauss à propos des relations de parenté et plus particulièrement à propos de la relation avunculaire, rendent compte de manière exemplaire de cette « rupture épistémologique » qui conduit l'ethnologie à s'instituer comme science rigoureuse, opérant la transformation d'un ensemble de significations vécues en un univers de significations objectives.

Dans l'article cité précédemment, Lévi-Strauss note en effet que dans de nombreuses sociétés, l'oncle maternel joue un rôle très particulier en ce sens que ses rapports avec son neveu revêtent une qualité définie. En fonction de cette constatation empirique, l'ethnologue est donc amené à postuler une corrélation rigoureuse entre le système des *appellations* de parenté en usage dans une société, et le système des *attitudes* par lesquelles s'expriment les relations entre individus ou classes d'individus ainsi distinguées : le fait humain est ici découpé selon les indications immédiates de la pratique sociale telles qu'elles sont recueillies dans le langage ordinaire. Mais lorsque l'ethnologue cherche à expliquer ce caractère

privilegié du rapport oncle maternel-neveu, il se tourne vers des hypothèses mécanistes, justifiant le fait actuel par l'action résiduelle d'une structure sociale abolie. Par exemple, il interprète l'*avunculat* comme la survivance d'un régime matrilineaire, ou comme le résidu du mariage entre cousins croisés. Or, de telles hypothèses sont au mieux douteuses, au pire insuffisantes pour rendre compte des pratiques observées. Lévi-Strauss, à la suite de Radcliffe-Brown (et de son travail de 1924 sur « *The Mother's Brother in South Africa* »), en conclut alors que la catégorie même d'*avunculat* constitue un obstacle épistémologique à la saisie adéquate du phénomène social et que celui-ci, pour être expliqué, mérite d'être réélabore à la lumière d'un autre modèle conceptuel, proprement structural. C'est ainsi que l'ethnologue s'attache à établir la corrélation structurale qui existe d'une part entre l'attitude du neveu vis-à-vis de l'oncle, et celle du fils vis-à-vis du père et d'autre part entre l'attitude du frère à l'égard de sa sœur et celle du mari à l'égard de sa femme. De sorte que c'est le système de ces quatre couples organiquement liés qui constitue dans ce cas précis le fait proprement scientifique à étudier. Lévi-Strauss définit la loi de compensation qui structure ces quatre relations, dont deux seraient toujours libres et familières et les deux autres plus ou moins hostiles et antagoniques. L'*avunculat*, qui semblait initialement fournir une grille d'intelligibilité commode de ces relations de parenté, n'apparaît plus que comme un aspect très partiel de la structure d'équilibre qui s'institue dans l'« atome de parenté », lequel comprend nécessairement l'homme qui donne sa sœur, celui qui la reçoit, et le fils du couple.

Ce qui retient manifestement l'attention de Granger dans cette analyse de Lévi-Strauss, c'est la manière dont elle retrouve bien à son terme un fait pourvu de signification, à savoir le phénomène social des relations de parenté. Mais cette signification n'est pas celle qui est véhiculée immédiatement par le langage et qui est vécue spontanément dans la pratique sociale. Par le biais de l'analyse des relations de parenté en termes de corrélations structurales et non plus en termes de significations vécues, une phénoménologie de l'objet scientifique « classes de parenté » a été substituée à la phénoménologie des relations de parenté telles qu'elles sont perçues et explicitées du point de vue personnel et interpersonnel des acteurs sociaux eux-mêmes (ibid., 66). La « révolution » épistémologique opérée par Lévi-Strauss en matière d'anthropologie consiste ainsi, selon Granger, à mettre entre parenthèses les conditions du fonctionnement réel des relations de parenté, soit les règles matrimoniales telles qu'elles intéressent les individus sur le plan de leur expérience personnelle et de leurs significations vécues, pour privilégier une modélisation abstraite de ces règles et des faits vécus auxquels elles renvoient. Granger reprend cette analyse dans l'*Essai d'une philosophie du style* :

L'un des aspects les plus novateurs du livre de Cl. Lévi-Strauss sur *Les structures élémentaires de la parenté* a justement consisté [à définir] des structures de parenté, modèles abstraits des faits sociaux observés et vécus [...]. Le trait décisif de la nouvelle mise en forme des phénomènes est le déplacement de l'intérêt de l'ethnologue de la relation interpersonnelle vers la relation entre classes de parenté. On n'essaiera pas de décrire et de comprendre le fonctionnement du système en termes de relations père-fils, oncle-neveu [...] ; mais observant que la société en cause se divise en classes, et que les liens de parenté sont déterminés par l'appartenance à ces classes, on représentera le système par un modèle abstrait dont les termes seront des relations entre classes, et leurs combinaisons, à la manière d'une algèbre. (Granger 1968, 262)

Du point de vue de Granger, la démarche de Lévi-Strauss s'inscrit donc clairement dans la perspective de la reconfiguration épistémologique des sciences de l'homme telle qu'elle s'opère à partir de l'émergence d'un paradigme structural (linguistique et mathématique) qui laisse entrevoir les conditions de leur possible formalisation, donc de leur accès au statut de « sciences véritables ». Au fond, c'est dans la même perspective que Lévi-Strauss lui-même est amené dans *La Pensée sauvage* à réévaluer les relations entre connaissance magique et connaissance rationnelle : en effet, « la pensée magique n'est pas un début, un commencement, une ébauche, la partie d'un tout non encore réalisé ; elle est un système bien articulé » (Lévi-Strauss, 1962, 26).

\*

D'une certaine manière, l'archéologie des sciences humaines que propose Foucault reprend certains aspects de l'analyse de la démarche de Lévi-Strauss proposée par Granger tout en s'en démarquant. C'est qu'il ne s'agit plus, dans la perspective archéologique de Foucault, d'adresser à la science en général et aux sciences de l'homme en particulier la question des conditions de leur scientificité (et donc de leur rupture avec l'ordre du proto-scientifique, en l'occurrence avec l'ordre des significations vécues qui faisait obstacle à leur scientificité, prédéfinie par un ensemble de critères formels et de formalisation<sup>3</sup>) ; il s'agit plutôt de rendre compte des relations entre des formes discursives qui, avant même toute assignation à une norme de scientificité, appartiennent au même sol archéologique, et relèvent donc du même espace de savoir (« épistémè »). C'est sur cette distinction fondamentale entre *science* et

---

<sup>3</sup> Cette question normative du seuil de scientificité d'une science relève d'une épistémologie bachelardienne avec laquelle l'archéologie foucauldienne s'efforce de rompre. Voir à ce sujet Sabot 2009.

*savoir* que prend appui l'histoire archéologique des sciences humaines que proposent *Les Mots et les choses*.

Par conséquent, l'intérêt que Foucault porte au travail de Lévi-Strauss dans cet ouvrage s'en trouve décalé. Là où Granger insistait principalement sur les conditions de formalisation d'une « science » de l'homme, Foucault met l'accent sur la fonction critique d'une « anthropologie structurale » qui, selon le mot fameux de Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, au lieu de contribuer à constituer l'homme dans sa positivité, s'attache plutôt à le « dissoudre » (1962, 294) – en mettant au premier plan non seulement le jeu inconscient des invariants structurels qui règlent la conduite, la pensée et le discours des individus, mais aussi le rapport à une altérité qui décompose les évidences du moi. C'est dans cette perspective que Foucault entreprend, à la fin des *Mots et les choses*, l'analyse d'une certaine recomposition historique du champ des sciences humaines à partir du schème hérité de Mauss, *via* Lévi-Strauss, d'un *symbolisme inconscient* qui contribue à unifier les entreprises de la psychanalyse, de l'ethnologie et de la linguistique aux confins des sciences humaines.

Cette analyse s'élabore manifestement dans les marges de la discussion de Sartre par Lévi-Strauss qui occupe le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, « Histoire et dialectique ». Elle se fonde en effet sur l'analyse critique du rapport que les sciences humaines entretiennent avec l'Histoire (et avec leur propre histoire), et sur la manière dont l'ethnologie (principalement pour Foucault celle de Lévi-Strauss) se nourrit de cette analyse pour reconduire une nouvelle fois l'homme à son Autre (sous la forme de son impensé culturel et de la modalité temporelle de sa finitude). Pour Foucault, c'est bien à l'ethnologie qu'il revient de restituer à la dimension de l'Histoire sa fonction « critique » de contestation des sciences humaines en faisant apparaître l'historicité comme l'impensé des cultures, soit ce qui assure leur singularité et leurs différences et empêche de les rapporter à une figure universelle et intemporelle de l'Homme :

Il faut beaucoup d'égoïsme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés. (Lévi-Strauss 1962, 297)

C'est sous cet horizon d'historicité, déjà mis en lumière par Lévi-Strauss dans l'introduction de l'*Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss 1949), que le savoir ethnologique peut prendre forme comme savoir de l'Autre, – savoir travaillé jusque dans ses fondements et dans sa pratique concrète par un rapport à l'Autre qui conditionne et creuse par avance tout



discours positif de l'homme sur lui-même. Dans ces conditions, l'ethnologie tire son pouvoir propre de contestation de ce qu'elle prend clairement à rebours le mouvement de repli historiciste par lequel les sciences humaines tentent d'assurer leur positivité en rapportant leurs contenus empiriques (tels que les délivrent la psychologie, la sociologie ou l'analyse des littératures et des mythes) « à la positivité historique du sujet qui les perçoit » (Foucault, 1966, 289). A la faveur d'un tel repli, les différences entre les cultures risquent d'être relativisées, dans la mesure où elles se trouvent ramenées à un centre de perspective qui en assure la cohérence et l'unité du point de vue du savoir : la finitude de l'homme qui s'annonce dans le mouvement indéfini de l'Histoire est ainsi retournée en fondement positif du savoir de l'homme sur l'homme. Tel est le mouvement général des sciences humaines dont Sartre, selon Lévi-Strauss, a fourni la justification philosophique dans sa *Critique de la raison dialectique* :

En fait, Sartre devient captif de son Cogito : celui de Descartes permettait d'accéder à l'universel, mais à la condition de rester psychologique et individuel ; en sociologisant le Cogito, Sartre change seulement de prison. Désormais, le groupe et l'époque de chaque sujet lui tiendront lieu de conscience intemporelle. (Lévi-Strauss 1962, 297)

Un savoir anthropologique élaboré dans ces conditions se borne alors à identifier et à articuler par le jeu de totalisations successives l'ensemble des « représentations que les hommes, dans une civilisation, peuvent se donner d'eux-mêmes, de leur vie, de leurs besoins et des significations déposées dans leur langage » (Foucault 1966, 390). Granger avait déjà pour sa part souligné le caractère proto-scientifique de telles représentations.

Or, pour Foucault, l'ethnologie doit justement sa position singulière dans le dispositif d'ensemble des sciences humaines, au fait qu'elle rend problématique ce jeu de représentations en mettant en lumière plutôt ce qu'il laisse impensé, à savoir les modalités structurales de sa constitution historique – et symbolique :

L'ethnologie montre comment se fait dans une culture la normalisation des grandes fonctions biologiques, les règles qui rendent possibles ou obligatoires toutes les formes d'échange, de production ou de consommation, les systèmes qui s'organisent autour ou sur le modèle des structures linguistiques. (Foucault 1966, 389)

Lorsqu'il écrit ces lignes, Foucault a manifestement en vue le travail de Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], où, comme y avait insisté Granger, il s'agit précisément de ramener l'étude d'une culture à ces « invariants de structure » (ibid., 388) que sont les normes de reproduction biologique, déterminant la prohibition de l'inceste, les règles

de la réciprocité, fondant l'échange des femmes et le mariage, enfin les relations internes aux ensembles sociaux envisagés comme de vastes systèmes signifiants. Nous voyons que le problème du savoir ethnologique ainsi défini n'est pas tant de rendre compte des représentations que les individus ont ou se font de leurs fonctionnements (biologiques, économiques, linguistiques) que de montrer à quelles conditions de telles représentations sont possibles et, par conséquent, sous quelles contraintes structurelles se déploie chaque manifestation culturelle. Ce que Lévi-Strauss souligne clairement dans *La Pensée sauvage* à propos du langage :

La linguistique nous met en présence d'un être dialectique et totalisant, mais extérieur (ou inférieur) à la conscience ou à la volonté. Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas. [Et] la même évidence qui lui révèle la nature de la langue lui révèle aussi qu'elle était telle quand il ne la connaissait pas puisqu'il se faisait déjà comprendre, et qu'elle restera telle demain sans qu'il le sache, puisque son discours n'a jamais résulté et ne résultera jamais d'une totalisation consciente des lois linguistiques. (1962, 300-301)

Pour Foucault, ces propos fixent les conditions d'une reconfiguration ou d'une polarisation de l'anthropologie – comprise non plus comme le support de sciences humaines vouées à la dialectique indépassable du conscient et du non-conscient, mais bien comme la « science des structures inconscientes »<sup>4</sup>. Il est clair en tout cas qu'en associant dans son dispositif critique la psychanalyse et l'ethnologie, Foucault poursuit clairement un double objectif qui fixe sans doute l'horizon d'attente de son « archéologie des sciences humaines ».

Il s'agit tout d'abord de mettre en valeur la « corrélation fondamentale » (Foucault 1966, 391) qui existe entre ces deux « contre-sciences » (psychanalyse et ethnologie) en tant qu'elles font apparaître, à leur point de croisement, une même exigence structurale articulée à la dimension de l'inconscient (culturel ou individuel). Cette corrélation, dont le motif – et sans doute le modèle – apparaît explicitement dans les travaux de Lévi-Strauss, trouve selon Foucault sa propre condition de possibilité dans *Totem et tabou*, où s'esquisse justement la possibilité d'une « double articulation de l'histoire des individus sur l'inconscient des cultures, et de l'historicité de celles-ci sur l'inconscient des individus » (ibidem). Cette référence au travail de Freud peut surprendre dans la mesure où l'on sait comment Lévi-Strauss, dès *Les Structures élémentaires de la parenté*, a pu le critiquer, en lui reprochant notamment d'avoir élaboré un simple mythe dépourvu de toute portée explicative. Foucault

---

<sup>4</sup> Cf. Karsenti 1997, 271sq.

reconnaît d'ailleurs lui-même un peu plus loin la limite de l'entreprise de Freud, qui revient en définitive à assimiler « les mécanismes et les formes d'une société à la pression et à la répression de fantasmes collectifs, retrouvant ainsi, mais à une plus grande échelle, ce que l'analyse peut découvrir au niveau des individus » (ibidem). Il reprend ainsi à son compte la critique que Lévi-Strauss adresse à Freud – et qui, par contrecoup, a sans doute constitué l'apport décisif de Lévi-Strauss à Lacan (cf. Zafiroopoulos 2003).

Or, ces critiques se concentrent autour de la question de l'inconscient qu'elles contribuent également à réélaborer. Au lieu de concevoir celui-ci comme la surface de projection des désirs refoulés et comme l'instance dynamique à partir de laquelle s'élabore l'ensemble de la vie psychique (avec ses conflits internes), Lévi-Strauss y voit en effet avant tout l'« organe d'une fonction spécifique [la fonction symbolique] », laquelle « se borne à imposer des lois structurales [...] à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs » (1958, 224). L'inconscient n'est donc plus thématiquement à partir de ses contenus représentatifs, il est désormais conçu comme une forme vide, comme un pur système de contraintes logiques imposant son mode de structuration, au-delà du psychisme individuel, à l'ensemble des manifestations de la vie collective : les systèmes de parenté, les systèmes symboliques (mythes), les formes de la vie économique peuvent être analysés comme de purs effets de structure (de normes, de règles, de systèmes), liés à une causalité formelle qui, d'une certaine manière, s'absente en eux. C'est à partir de cette refonte radicale de la notion d'inconscient et de la mise en lumière du lien privilégié de celle-ci à l'ordre de la structure, que se justifie alors la double articulation de l'ethnologie et de la psychanalyse, ménageant ainsi aux confins des sciences humaines et de la configuration anthropologique du savoir moderne, l'espace d'une « anthropologie structurale », définitivement soustraite au primat de la représentation.

Ainsi se profile tout d'abord la dimension d'un *inconscient culturel*, grâce à laquelle l'ethnologie peut rejoindre (et dans une certaine mesure envelopper) la psychanalyse. Cette dimension ne renvoie aucunement à des contenus représentatifs (élaborés par un collectif d'individus), mais bien à « l'ensemble des structures formelles qui rendent signifiants les discours mythiques, donnent leur cohérence et leur nécessité aux règles qui régissent les besoins, fondent autrement qu'en nature, ailleurs que sur de pures fonctions biologiques, les normes de vie » (Foucault 1966, 391). C'est à partir du moment où l'inconscient coïncide avec ce jeu anonyme de « structures formelles », absolument dégagé de toute instance

subjective et représentative<sup>5</sup>, qu'il est donc susceptible de fournir une grille de lecture, ou encore une surface d'objectivation pour les organisations sociales – comme pour la vie psychique individuelle. Foucault suit manifestement les analyses proposées par Lévi-Strauss dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950) pour présenter l'autre versant du rapprochement entre ethnologie et psychanalyse : celui qui précisément a pu conduire Lacan à découvrir que « l'inconscient lui aussi possède – ou plutôt qu'il *est* lui-même une certaine structure formelle » (Foucault 1966, 391). Affirmer en effet que l'inconscient est une structure formelle, c'est encore placer toute sa réalité du côté du système anonyme de lois et de fonctions symboliques qui définit pour l'individu le discours de l'Autre en lui – discours à travers lequel il peut s'identifier lui-même en accédant par l'analyse à sa propre structure objective : une telle objectivation ne signifie pas en effet un reflux de l'inconscient vers le conscient, selon la logique du dévoilement qui prévaut dans les sciences humaines telles que Sartre les envisage dans la *Critique de la raison dialectique* ; elle correspond plutôt à une objectivation de l'inconscient en tant que tel, soit à une objectivation du système de lois symboliques en quoi il consiste. La psychanalyse peut donc rejoindre la dimension d'une ethnologie de soi-même ; et, inversement, l'ethnologie tendre vers la dimension de la psychanalyse de l'Autre dans la mesure où elles se fondent toutes deux sur cet inconscient structural, ou symbolique, dont Lévi-Strauss fait « le terme médiateur entre moi et autrui » (1950, xxi), soit le point de communication et de recoupement entre une analyse (ethnologique) de l'étrangeté de l'Autre, appartenant à une culture différente, mais découvert comme un autre nous-mêmes (obéissant aux mêmes structures formelles), et une analyse (psychanalytique) de cet Autre étranger à soi-même, et qui pourtant définit le pôle d'objectivation de la subjectivité.

C'est à la faveur de cette double articulation que l'analyse de Foucault remplit alors son second objectif. Car il s'agit de montrer que les savoirs structuraux que constituent l'ethnologie et la psychanalyse ne peuvent s'articuler l'une à l'autre dans la dimension de l'inconscient qu'à partir de la montée en puissance du paradigme linguistique, qui fournit ainsi leur « modèle formel » (Foucault 1966, 392), comme c'est le cas chez Lévi-Strauss (par exemple 1958, ch. II & IV). Foucault s'appuie à nouveau sur l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » pour indiquer que les rapports de l'individu et de la société ne peuvent s'élucider qu'à partir de cette perspective d'une structuration linguistique de l'inconscient qui éclaire le système des classifications totémiques :

---

<sup>5</sup> Pour Lacan (1971, 19), « cette extériorité du symbolique par rapport à l'homme est la notion même de l'inconscient ».

La chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture : à chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles (et de possibilités exclues) ; inversement les structures sociales trouvent en chacun de leurs points de choix un certain nombre d'individus possibles (et d'autres qui ne le sont pas), – de même que dans le langage la structure linéaire rend toujours possible à un moment donné le choix entre plusieurs mots ou plusieurs phonèmes (mais exclut tous les autres).(Foucault 1966, 392)

Il y a donc une analogie entre la structuration interne du langage (entée sur les rapports du signifiant au signifié) et la structuration des rapports entre l'individuel et le social. Foucault laisse entendre que la linguistique permet à l'ethnologie et à la psychanalyse de s'articuler autour de la dimension non représentative de l'inconscient, en tant qu'il fonctionne avant tout comme un système symbolique.

Foucault est ainsi conduit à réévaluer la relation de la linguistique aux sciences de l'homme. Reprenant à son compte le programme de travail esquissé par Lévi-Strauss dans son article de 1945 « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » (dans *Anthropologie structurale*), il fait valoir qu'elle est la « science sociale la plus développée » (Lévi-Strauss 1958, 68), en ce sens qu'elle permet d'articuler le réel et le social dans son ordre symbolique, en faisant apparaître l'ensemble des phénomènes collectifs ou individuels qui les composent (élaborations discursives, rites et formes sociaux, mais aussi manifestations psychologiques) comme « les éléments d'un système signifiant » (Foucault 1966, 393), régi par des invariants structurels. Par conséquent, la linguistique reçoit bien à son tour une fonction spécifique par rapport aux sciences humaines, celle de les reconduire à la question « [des] conditions et [des] limites d'une formalisation justifiée » (ibidem). C'est donc à un ultime débordement des sciences humaines qu'elle invite : du côté de la pensée formelle et de l'*a priori* mathématique. Ce thème, développé par Lévi-Strauss dans « Langage et parenté » (1958, Première Partie), se trouvait déjà repris par Gilles-Gaston Granger dans *Pensée formelle et sciences de l'homme...*

\*

Foucault rejoint donc *in fine* Granger pour souligner que l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique sont bien complémentaires non seulement en ce qu'elles sont des sciences de l'inconscient symbolique, mais aussi en ce qu'elles reconduisent les sciences de l'homme de leur position « hypo-épistémologique » à leurs propres conditions de possibilité

épistémologiques qui coïncident avec l'élimination, ou la « dissolution » de l'Homme dans le jeu des structures signifiantes et des systèmes symboliques. Mais, comme Lévi-Strauss s'en est expliqué à la fin de *La Pensée sauvage*, cette « dissolution » ne conduit pas tant à la faillite ou à la destruction de toute anthropologie qu'à la réappropriation de ses objets et au renouvellement complet de ses formes théoriques dans la dimension d'une « anthropologie structurale » où s'explicitent la démarche proprement scientifique aussi bien que la fonction archéologique du savoir anthropologique. Dans ces conditions, nous comprenons comment la pensée de Lévi-Strauss n'a sans doute pu alimenter le dialogue à distance entre Foucault et Granger qu'à la condition de se déployer elle-même à l'intérieur de ce cercle de l'épistémologie et de l'archéologie autour duquel s'est nouée la réflexion philosophique sur les « sciences humaines » dans les années soixante – et dont Lévi-Strauss aura exploré à sa manière, c'est-à-dire sur le front de l'anthropologie et de l'ethnologie, les tensions les plus prometteuses.