



HAL
open science

La culture et le sens : la rencontre entre anthropologie et sémiotique

Angelo Di Caterino

► **To cite this version:**

Angelo Di Caterino. La culture et le sens : la rencontre entre anthropologie et sémiotique. Linguistique. Université de Limoges, 2017. Français. NNT : 2017LIMO0002 . tel-03544890

HAL Id: tel-03544890

<https://theses.hal.science/tel-03544890v1>

Submitted on 27 Jan 2022

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.

Université de Limoges

École Doctorale Cognition, Comportements, Langage(s) (ED 527)

Centre de Recherches Sémiotiques (CeReS)

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Sciences du langage – spécialité sémiotique.

Présentée et soutenue par
Angelo Di Caterino

Le 26 janvier 2017

LA CULTURE ET LE SENS :

La rencontre entre Anthropologie et Sémiotique.

Thèse dirigée par Jean-François BORDRON

JURY :

Président du jury

M. Gérard Chandès, professeur des universités, Université de Limoges.

Rapporteurs

M. Francesco Marsciani, professeur des universités, Université de Bologne.

M. Jean Lassègue, chargé de recherche, CNRS IMM, LIAS EHSS.

Examineurs

M. Jean-François Bordron, professeur émérite, Université de Limoges.

M. Gérard Chandès, professeur des universités, Université de Limoges.



À mes parents et à mon frère.



Il est extrêmement difficile de parler du sens et d'en dire quelque chose de sensé.

A. J. Greimas



Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :

« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »

disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Sommaire

Introduction	10
Chapitre I. La « culture » : évolutionnisme et comparativisme.....	15
I.1. Définir la Culture.....	15
I.2. Antidater la naissance de l'anthropologie ?.....	15
I.3. Le projet de l'anthropologie culturelle.....	16
I.4. L'évolutionnisme en anthropologie.....	17
I.5. Définir la « culture ».....	18
I.6. La culture comme processus évolutif.....	18
I.7. La méthode de l'analyse comparative.....	19
I.8. Les outils de l'analyse comparative.....	20
I.9. Limites de l'approche comparative-évolutionniste.....	21
I.10. Les mérites des pères de l'anthropologie culturelle.....	24
I.11. Invariants culturels comme « fonctions évolutionnistes »?.....	26
I.12. Une critique « formaliste » à la « méthode évolutionniste ».....	26
Chapitre II. Une idée « dynamique » de culture.....	29
II.1. Le « diffusionnisme ».....	29
II.2. Le diffusionnisme aux Etats-Unis : un plan culturel.....	30
II.3. Les premières limites de la méthode diffusionniste.....	31
II.4. Le diffusionnisme en Europe.....	31
II.5. Diffusionnistes contre évolutionnistes.....	32
II.6. Des traces pour une culture « dynamique ».....	33
II.7. De la Culture aux Cultures (dynamiques et dialogiques).....	34
Chapitre III. L'École anthropologique de Boas.....	36
III.1. Franz Boas.....	36
III.2. Contre l'évolutionnisme : Le particularisme historique.....	36
III.3. Les limites de la méthode comparative.....	37
III.4. Du Particularisme Historique au Relativisme Culturel.....	39
III.5. Des cultures insaisissables ? Quelle méthode ?.....	40
III.6. Comment les cultures « fonctionnent » - elles ?.....	41
III.7. Le fonctionnement « sous-tendu » des cultures. La culture come quelque chose de produit, acquis, utilisé.....	42
III.8. Encore sur le refus du biologisme. L'importance du langage comme exemple clef de la culture.....	43
III.9. La culture en Boas : la base de la théorie structurale.....	44
Chapitre IV. La culture « superorganique ».....	47
IV.1. Alfred L. Kroeber.....	47
IV.2. Les « dix-huit professions » de Kroeber.....	47
IV.3. Une culture superorganique.....	48
IV.4. Le langage comme trait culturel des caractéristiques superorganiques.....	49
IV.5. L'acquisition de la culture : une dynamique sociale.....	49
IV.6. Régularités culturelles : des manifestations (sociales) de superorganicité.....	51

IV.7. Le double déplacement de Kroeber : du culturel au social, de l'individuel au collectif.....	52
IV.8. Est-ce Kroeber un particulariste historique ? Questions de méthode.....	53
IV.9. Pour une analyse des « modèles culturels ».....	54
IV.10. Synchronie et Diachronie dans les études de Kroeber. L'influence de la linguistique.....	55
IV.11. Les critiques et la faillite des analyses de Kroeber.....	56
IV.12. Que prendre et que laisser du superorganique ? Des réflexions sur la culture kroeberienne.....	59
IV.13. L'antipsychologisme obstiné de Kroeber. Le refus d'une culture ontologique.....	61
IV.14. Des traces sémiotiques.....	62
Chapitre V. L'aspect « culturel » des cultures chez Löwie.....	65
V.1. Robert H. Löwie.....	65
V.2. À la recherche du caractère scientifique.....	66
V.3. Les survivances de l'évolutionnisme.....	69
V.4. La culture selon Löwie.....	72
V.5. Culture, langage, et psychologie.....	73
V.6. Le culturel, le social chez Löwie.....	75
V.7. La portée du travail de Löwie.....	76
V.8. Pour conclure en direction de la « culturalité » des cultures.....	82
Chapitre VI. Culture et activité psychique.....	84
VI.1. Culture comme activité inconsciente.....	84
VI.2. L'école de « culture et personnalité », le travail de pionnier de Ruth Benedict.....	86
VI.3. La culture selon Ruth Benedict.....	87
VI.4. Culture et langage : la confirmation d'hypothèses proto-structurales ?.....	89
VI.5. La proposition psychologique de Ruth Benedict.....	91
VI.6. Des analyses selon des « types psychologiques ».....	92
VI.7. L'inconsistance de <i>Pattern of Culture</i>	94
VI.8. Anthropologie individualiste ? Benedict et Kroeber.....	94
Chapitre VII. Margaret Mead.....	97
VII.1. Le « configurationnisme » chez Margaret Mead.....	97
VII.2. L'évolution des méthodes de recherche. Les informateurs.....	99
VII.3. Que faire de la donnée des informateurs ?.....	100
VII.4. Le refus des interprétations subjectives : la sémiotique comme méthodologie.....	102
Chapitre VIII. La proposition théorique d'Abram Kardiner.....	105
VIII.1. Culture et personnalité : du refus à l'intégration de la pensée de Freud.....	105
VIII.2. Une théorie psychoculturelle : le travail de Abram Kardiner.....	107
VIII.3. La culture selon Kardiner.....	109
VIII.4. La méthode psychoculturelle de Kardiner.....	111
VIII.5. Les résultats et les critiques au travail de Kardiner.....	112
VIII.6. La culture en tant que processus mentaux?.....	116
VIII.7. Culturel, culture et structure.....	117
Chapitre IX. Le fonctionnalisme structural britannique.....	121

IX.1. La fonction de la culture chez Malinowski.....	122
IX.2. Le langage et la culture comme univers symbolique.....	128
IX.3. Critique au symbolisme (non culturel) de Malinowski.	132
IX.4. Fonctionnalistes (malinowskiens) et Structuralistes (lévi-straussiens) : critiques et perspectives communes	135
IX.5. Les fonctions de Radcliffe-Brown.....	137
IX.6. Et la culture?	139
IX.7. L'objet empirique de l'anthropologie sociale.....	141
IX.8. La méthodologie de Radcliffe-Brown.	144
IX.9. Langage et systèmes sociaux	145
IX.10. La primauté de la structure sociale.	147
IX.11. Le naturalisme totémique de Radcliffe-Brown.....	148
IX.12. Pour résumer les deux structuralismes.	151
Chapitre X. L'hypothèse structurale en Anthropologie.....	154
X.1. Claude Lévi-Strauss.	154
X.2. L'apport de l'école de Prague.	155
X.3. Bases d'analyse structurale.	158
X.4. Les structures de la parenté.	164
X.5. La culture pour Lévi-Strauss.....	167
X.6. Au de là du relativisme culturel.	168
X.7. Quels objets pour la culture « structurale » ?.....	168
X.8. L'analyse des produits culturels.....	171
X.9. La culture comme communication.....	172
X.10. La structure est-elle absente? La critique d'Umberto Eco.	174
X.11. Première oscillation : Objet ou Modèle?.....	175
X.12. Deuxième oscillation de la structure : réalité ontologique ou modèle opératif?.....	176
X.13. Ricœur : La recherche structurale comme outil d'interprétation.	179
X.14. Interprétation d'interprétations: le travail de Geertz.....	181
X.15. Par-delà Nature et Culture.....	185
X.16. Du tort à Lévi-Strauss.	187
X.17. En deçà de Nature et Culture.	190
X.18. Considérations finales.	192
Chapitre XI. La linguistique « structurale » de Saussure.	195
XI.1. Le contexte pour un projet scientifique.	195
XI.2. Le <i>Cours</i> de Saussure : la rencontre entre linguistique, anthropologie et sémiotique.	196
XI.3. Sémiotique : entre théorie linguistique et vocation anthropologique.	198
XI.4. <i>Langue, Parole</i> et culture.	199
XI.5. La Langue et le « Fait Social » de Durkheim.	203
XI.6. La <i>Langue</i> comme système (culturel) de signes.....	203
XI.7. Du système de signes de la linguistique à ceux de la sémiotique.....	205
XI.8. Les composants du signe linguistique : signifiants et signifiés.	206
XI.9. Le caractère arbitraire (culturel) du signe linguistique.....	207

XI.10. Synchronie et Diachronie.	210
XI.11. Des réflexions entre Langue et Culture.	213
Chapitre XII. Le contenu « culturel » de Hjelmslev.	216
XII.1. Se repositionner au milieu.	216
XII.2. Hjelmslev : la redéfinition de Langue et Parole.	219
XII.3. L'usage et « l'appréciation collective ».	223
XII.4. De l'Usage à la Norme (sémiotique).	223
XII.5. Les fondements anthropologiques Hjelmslev.	226
XII.6. De la forme aux formes et substances.	227
XII.7. Les formes du contenu.	230
XII.8. Anthropologie, glossématique et sémiotique (de la culture).	233
Chapitre XIII. Le regard de la culture sur l'hypothèse textuelle et narrative.	237
XIII.1. De la sémantique structurale à la sémiotique textuelle.	237
XIII.2. Sémantique structurale et sémiotique de la culture.	238
XIII.3. Pour une sémiotique du texte culturel.	239
XIII.4. Le tournant textuel.	240
XIII.5. Narrativité et cultures.	242
XIII.6. La sanction à l'intérieur du schéma narratif.	242
XIII.7. Le Maître forgeron et son Apprenti.	243
XIII.8. Une analyse alternative.	245
XIII.9. L'imposition culturelle de la théorie.	250
XIII.10. La disparition de la scientificité.	251
XIII.11. Les interprétations culturelles des textes.	252
XIII.12. Schéma narratif canonique et praxis énonciative.	253
XIII.13. La dimension culturelle des figures du conte.	258
Chapitre XIV. Pour une figurativité « culturelle ».	261
XIV.1. Des considérations préliminaires sur le figuratif.	261
XIV.2. Les figures et le figuratif.	262
XIV.3. Problèmes d'héritages linguistiques.	263
XIV.4. Des doutes au sujet des macro-sémiotiques.	265
XIV.5. L'autonomie du niveau figuratif.	269
XIV.6. Sémiotiques figuratives et sémiotiques plastiques.	273
XIV.7. Le semi-symbolique.	276
XIV.8. Retour à une sémiotique figurative.	288
XIV.9. Des considérations sur le figuratif et sur le parcours génératif.	290
XIV.10. La culture et le sens : la « cage » analytique.	295
Conclusions.	297
Références bibliographiques.	301

Avertissement : Dans les renvois bibliographiques à l'intérieur du texte la date signalée correspond à celle de l'édition originale, tandis que le renvoi au numéro de page se réfère à la traduction française, là où celle-ci est citée dans la Bibliographie.



Introduction

Parler de culture c'est parler du sens. C'est l'assertion sur laquelle, sous différents aspects, se fonde constamment le long parcours qui commence dans ces pages. Il ne s'agit pas d'une thèse « en » sémiotique mais d'une thèse « sur » la sémiotique et qui par conséquent révèle tout d'abord l'absence d'une partie analytique. J'espère que ce manque sera pardonné ; au fond les thèses sur les sémiotiques appliquées constituent la majorité des travaux actuellement en circulation. Parfois il semble qu'il n'y a pas besoin de révision de la discipline en question, pour en comprendre les changements de cap et les sauts de paradigmes, mais je crois que les réflexions sur l'état d'un modèle théorique sont aussi nécessaires que ses applications. Une théorie à la vocation expressément analytique s'évolue par des « ajustements » en rapport à ses objets, en veillant à ne pas coïncider avec eux et en abandonnant les théories solipsistes d'auto-analyse. Dans les pages suivantes, donc, il n'y aura pas d'analyses et de résultats permettant d'évaluer la puissance descriptive de l'instrument sémiotique, mais nous parcourrons ensemble le long et lent chemin parsemé de questions, de doutes, de quelques intuitions et quelques réflexions, sur l'existence théorique de la sémiotique de la culture.

Ca fait quelques années que j'ai entrepris ce chemin, et à chaque fois que j'ai déclaré mon intérêt, en confirmant la volonté d'écrire une thèse traitant de Sémiotique de la culture, j'ai lu dans les yeux (et interprété dans les mots) de mes interlocuteurs une sorte d'effarement et d'étonnement. Avec les opinions assez peu encourageantes, à cause de l'ampleur du thème, on m'a parfois demandé de « quelle » culture j'aurais décidé de m'occuper ou, également, si j'avais l'intention d'écrire une thèse sur les sémioticiens soviétiques comme Lotman. Rien de tout cela. J'admets que les lectures de Lotman ont conditionné ma formation, mais, au fil du temps, j'ai développé l'idée qu'au fond, depuis toujours, la sémiotique a été et reste une sémiotique de la culture. C'est celle-là l'obsession principale qui occupe une grande partie du travail. Bien sûr, pour soutenir cette thèse il faut recommencer par les fondements de la sémiotique, mais cela conduit à la première question fondamentale pour la recherche : s'agit-il de « découvrir » une nouvelle sémiotique « objectale » qui élargisse le domaine de recherche des modèles déjà existants en envahissant l'espace de la « culture », ou bien plus simplement, de faire un pas en arrière et de redécouvrir un champ d'action déjà propre à la sémiotique en tant que science de la signification ?



Pour répondre à cette question, on doit nécessairement dessiner les bornes de la « culture » et comprendre de quelle façon elle peut se configurer comme objet de la sémiotique. Dans cette direction s'inscrit tout le travail de la première partie de la thèse, c'est à dire : définir la « culture » ; un véritable tour de force qui élargit énormément le domaine de recherche et qui envahit inévitablement celui des anthropologues. Cependant, le choix de vouloir reconstruire une archéologie précise de l'idée de culture, en remarquant seulement quelques caractéristiques utiles pour la recherche, nous place dans la condition de ne pas pouvoir tout dire sur le thème. Il ne s'agit pas d'une reconstruction historique de l'idée de culture dans les disciplines ethno-anthropologiques, comme il peut sembler, mais de choix objectifs précis, qui bornent la « découverte » de la culture en se référant aux courants principaux et à des auteurs spécifiques. Je m'excuse donc si le lecteur le plus expert remarquera l'absence d'autres travaux importants des différents courants de l'anthropologie.

Si les idées principales qui soutiennent cette thèse sont acceptables, le long parcours sur l'idée de « culture » ne reste pas une fin en soi, mais elle permet, en outre, d'examiner la rencontre entre l'anthropologie et la sémiotique. Il s'agit principalement de comprendre quel est l'espace qui sépare l'anthropologie et la culture, de la sémiotique et du sens. C'est une opération de portée théorique qui permet de croiser les domaines sémiotique et anthropologique pour les reconduire dans le champ commun de la médiation symbolique. On sait que le chemin qui conduit à ce croisement est celui de la collaboration entre anthropologie et linguistique, opérée par Lévi-Strauss (1958), et qui de fait conduit à la fondation des disciplines de la signification. Pourquoi donc ne pas commencer la recherche directement par Lévi-Strauss ? La réponse est que la révolution apportée par l'anthropologie structurale, qui, de fait, lie l'union primordiale entre anthropologie et sémiotique, doit son existence à l'entière anthropologie anglo-saxonne qui constitue le point de repère des problèmes sémiotique rencontrés par Lévi-Strauss et qui peuvent être réinsérés dans le débat actuel. Presque un siècle et demi de théories anthropologiques qui interrogent l'existence et le statut de la culture, réfléchissent sur un problème éminemment sémiotique, c'est à dire celui du sens du monde, et donc sur toutes les possibilités d'en rendre compte dans ses différentes manifestations moyennant l'acceptation d'un statut disciplinaire, théorique et analytique. L'idée, une fois établie le lien « ancestral » parmi les idées entre les deux zones disciplinaires, est que la sémiotique offre son expérience analytique pour la description de la culture en tant que « sens ».



Pour comprendre de quelle manière, la sémiotique, déjà dès sa fondation est une sémiotique de la culture, il faut vérifier comment le problème de la culture est présent dans les travaux fondateurs de la sémiotique, d'auteurs comme Saussure et Hjelmslev. Dans cette direction les liens, les ressemblances et les différences entre langue et culture, qui constituent déjà réflexion principale de la pensée lévi-straussienne, reviennent. En plus des possibilités de fonder une théorie du langage ou de la culture ou plus en général du sens et de la signification, elle rouvre au débat éternel sur le rapport entre les mots et les choses. Dans ces pages qui occupent la seconde partie du travail, la pensée anthropologique et celle linguistique semblent dialoguer sur beaucoup de niveaux, entre eux celui plus proprement analytique, en contribuant à la construction de ce métalangage sémiotique, utile pour pouvoir dire quelque chose de sensé sur le sens.

Pour Greimas la sémiotique – proprement dite – de la « culture », reste un domaine de recherche tellement étendu que pour cette même raison, sa sémantique structurale a échoué même avant de donner ses fruits. Et pourtant, la soi-disant « école de Paris » n'a jamais pris en considération l'idée qu'un texte, en tant qu'objet doté de sens, pouvait être envisagé comme une manifestation culturelle. En outre, anthropologie et sémiotique ont construit leurs formulations théoriques en partageant le principe selon lequel la culture et le sens se donnent structurellement par différence. Le parcours génératif du sens en tant qu'ensemble d'instruments descriptifs des textes, fonde son utilité et sa capacité d'analyse exactement sur ce principe structural, selon lequel, à différents niveaux d'abstraction, on saisit de « différents (types de) différences » propres à la forme d'articulation immanente de la signification à l'intérieur des textes. Dans les lieux théorique-analytiques du parcours génératif, qui probablement servent à rechercher « l'âme culturelle » propre à la signification des objets les plus différents, il y a une dérivation anthropologique explicite, davantage lévi-straussienne, qui accompagne la sémiotique vers la construction de modèles de plus en plus proche du binôme culture et sens. Tout cela, relativement aux « modèles » de la narrativité et de la figurativité, se trouve dans les deux derniers chapitres de ce travail.

Par ces thèses on pourrait se débarrasser d'« étiquettes » telles que « Sémiotique de la Culture », « Anthroposémiotique », « Ethno-sémiotique », « Socio-sémiotique », pour repenser l'existence d'une seule sémiotique qui, avec une « bonne » anthropologie, envisage la définition de la culture et de son analyse pertinente à une science de la signification. En termes opératifs, on pourrait envisager la sémiotique comme une « anthropologie de table »,

ou, en termes simplement théoriques, envisager l'anthropologie comme l'ancêtre de la sémiotique concernant le problème du sens et des objets signifiants.

Dans les pages suivantes nous entamerons ce discours qui – j'espère – puisse garder la moindre de cohérence. Vouloir tout dire sur un sujet, ou vouloir dire quelque chose susceptible d'être repensée, ce sont des souhaits irréalisables, ainsi que l'absence inévitable d'omissions et erreurs, théoriques et non, dont je prends l'entière responsabilité.



Remerciements

Cette thèse est le résultat d'un travail qui m'a pris quelques années pendant lesquelles plusieurs personnes m'ont soutenu et que je me sens obligé de remercier.

In *primis* le centre de recherche en sémiotique (CeReS) de l'université de Limoges, qui m'a accueilli en me donnant l'opportunité de pouvoir mener cette recherche dans les meilleures conditions possibles.

Je remercie mon directeur de recherche, le professeur Jean-François Bordron, qui a suivi mon travail avec patience et professionnalisme.

Merci aux collègues avec lesquels j'ai partagé beaucoup plus que de simples causeries sur la sémiotique et particulièrement, Giuditta Bassano, Antonino Bondi, Ludovic Chatenet, Valeria de Luca, Silvia Viti.

Merci à Christelle De Oliveira et Paul Bloyer pour les relectures patientes.

Un remerciement dû à Eric Landowski, Anna Maria Lorusso, Francesco Marsciani, Tarcisio Lancioni et Stefano Jacoviello ; j'espère par cette thèse avoir commencé à rembourser une dette contractée par la grande quantité de causeries et de reproches.

Enfin une pensée va à Omar Calabrese, son « neobarocco » a été à la base des problèmes de sémiotique de la culture dont j'ai essayé, indignement, de m'occuper.



Chapitre I. La « culture » : évolutionnisme et comparativisme.

I.1. Définir la Culture.

La « culture », les « cultures », le « culturel » sont les mots clé réunissant presque deux siècles de théories anthropologiques¹. Cependant il existe encore une grande incertitude quant à l'idée de culture. Les anthropologues se servent et abusent de cette notion par de moyens jusqu'à ce jour fondamentalement différents. Goldschmidt (1985, p. 171) juge que les chercheurs ne se sont focalisés que sur quelques aspects particuliers de la culture à cause de sa vaste universalité. Il est facile, de comprendre pourquoi très souvent, les études anthropologiques ont éprouvé la nécessité de s'arrêter et de faire le point sur ce qui aurait dû être l'objet de leurs recherches. En confirmation, par exemple, les cent cinquante définitions de culture rédigées par Kroeber et Kluckhohn (1952) ou l'énorme volume de Marvin Harris (1968) sur l'évolution de la pensée anthropologique. On l'a dit et on le répète : décrire la constitution et les changements de l'idée de culture des derniers deux siècles signifie décrire la naissance et le développement de la discipline anthropologique et vice versa.

I.2. Antidater la naissance de l'anthropologie ?

Sous l'influence des triomphes de la méthode scientifique dans le domaine physique et organique, les anthropologues du dix-neuvième siècle supposaient que les phénomènes socioculturels aussi étaient commandés par des principes vérifiables. Cette conviction est probablement fille d'une série de liens que les sciences sociales², parmi lesquelles l'anthropologie essayait de se situer, avaient instauré avec l'illuminisme du dix-huitième siècle et avec la vision d'une histoire universelle du genre humain. Pour cette raison Harris, dans son *The Rise of Anthropological Theory* (1968), n'hésite pas à antidater la naissance de la théorie anthropologique qui « [...] commença durant cette admirable période de la culture occidentale connue comme Illuminisme [...] » (M. Harris, 1968, p. 8, notre traduction³). En effet, selon l'anthropologue américain, le premier à créer, même si de façon implicite, le fondement métaphysique où les anthropologues deux siècles après auraient bâti les premières définitions officielles de culture, serait le philosophe anglais John Locke. L'ouvrage de

¹ En fait si l'objet de l'anthropologie est l'étude de la culture, il est naturel de parler de « anthropologie culturelle ».

² Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. XVII.

³ Le texte en original est : « The rise of anthropological theory began during that hallowed epoch in Western culture known as the Enlightenment [...] ». Harris, en fait, est le premier anthropologue qui replace l'idée de culture tellement en arrière dans le passé. En ces pages il y a plusieurs références aux collègues qui avant lui l'avaient essayé, notamment Kroeber et Kluckhohn (1952) coupables d'avoir situé l'apparition de l'idée moderne de culture bien après le début du dix-neuvième siècle. Cf. M. Harris, 1968, pages 10-15.

Locke, *An Essay Concerning human Understanding*⁴ (1689), a favorisé la naissance de toutes les modernes disciplines comportementales telles que la psychologie, la sociologie et encore l'anthropologie culturelle, des disciplines privilégiant le rapport entre le milieu environnant, les actions et la pensée humaine. Et encore suivant la pensée de Harris et en résumant brutalement : Locke essaya de démontrer comment la connaissance ou les idées, dont l'esprit va se remplir aussitôt après la naissance, sont-elles des entités acquises pendant le processus que nous définissons à présent de « interculturalisation »⁵. « Ce fut le philosophe Locke et ses héritiers intellectuels directs et pas les ethnographes anciens ou modernes, qui ouvrirent le chemin à l'étude scientifique de la culture. »⁶ (M. Harris, 1968, p. 18, notre traduction⁷).

I.3. Le projet de l'anthropologie culturelle.

La première vraie démarche visant à institutionnaliser la science anthropologique est à chercher dans l'institution de la *Société des Observateurs de l'Homme* créé en 1799 par le naturaliste Louis-François Jauffret. Cependant, le sens commun veut que l'anthropologie, ou mieux l'anthropologie culturelle, soit née aux États-Unis dans la période entre 1860 et 1880 grâce au travail de chercheurs tels que Edward Burnett Tylor et Lewis Henry Morgan. C'est à la fin de ces vingt ans que se retrouvent établis de façon solide les fondements de la discipline, ses domaines et ses thèmes.

Aux travaux de la naissante anthropologie culturelle sera collée l'étiquette « évolutionniste ». Mais cela, nous permet encore une fois de faire un pas en arrière et de souligner que l'anthropologie ne sort de nulle part, mais que, en ce cas, elle est redevable à l'évolutionnisme et au déterminisme racial des devanciers de Charles Darwin. Il faut préciser que l'activité de l'anthropologie culturelle d'école évolutionniste a été provoquée plus par les mêmes influences génératrices de la pensée darwinienne⁸ identifiables en particulier avec le travail de Herbert Spencer⁹ que par l'ouvrage de Darwin, *On the Origin of*

⁴ Trad. Fr. *Essai sur l'entendement humain*.

⁵ On verra comment la portée de cette notion de Locke, ici exposée de façon très limitative, pourra trouver place à l'intérieur de l'école « relativiste » de Boas ; ainsi que de façon tout à fait analogue il sera possible de ramener l'évolutionnisme anthropologique de Morgan et Tylor aux travaux de Lamarck, de Darwin et de Spencer.

⁶ Pour un vue d'ensemble plus complète reliant les théories illuministes à la culture, que nous avons à peine effleurée, voir : M. Harris, 1968, chap. 2 ; Voir l'entrée « Origines de l'anthropologie », en P. Bonte et M. Izard, (sous la direction de), 1991, pages 532-544.

⁷ Le texte original est : « It was the philosopher Locke and his direct intellectual heirs, and not the ancient or modern ethnographers, who cleared the way to the scientific study of culture. »

⁸ Cf. M. Harris, 1968, chap. 6.

⁹ Au fait fut Spencer et pas Darwin qui vulgarisa le terme « évolution » en l'employant pour la première fois dans un article intitulé *The Ultimate Laws of Physiology* en 1857. Cf. H. Spencer, 1850 ; 1876.

*Species*¹⁰. Claude Lévi-Strauss confirme que : « L'interprétation évolutionniste est, en ethnologie, la répercussion directe de l'évolutionnisme biologique. » (C. Lévi-Strauss, 1958, pp. 5 et 6). En outre, on le verra, les progrès théoriques ayant comme objet la culture, n'échapperont pas à l'influence du pouvoir politiques et économiques de l'époque où ils seront créés. Dans un certain sens il s'agira d'analyser les raisons historiques qui sont à la base de la suite des différentes élaborations théoriques de l'anthropologie.

I.4. L'évolutionnisme en anthropologie.

Très souvent on oublie que l'organisation de l'anthropologie en tant que, au moins dans les attentes, discipline humaniste à caractère scientifique, coïncida avec le succès des études des races et elles lui étaient profondément liées¹¹. C'est sous ce genre de vision que les premiers anthropologues, tels que Morgan et Tylor essayent d'unir les cultures humaines connues en utilisant un schéma temporel de progrès qui à partir des formes les plus simples et anciennes arrive aux plus récentes et complexes. Ce facteur de « croissance » était jugé essentiel pour rendre compte des modèles culturels à reconstruire. C'est celui du courant nommé « évolutionnisme ».

« Au sens le plus large, ce terme désigne en anthropologie une perspective théorique que présuppose l'existence d'un ordre immanent à l'histoire de l'humanité, et vise à dégager des lois dans l'ordre de succession des phénomènes sociaux et culturels : les singularités culturelles ne sont pas donc prises en compte que dans la mesure où elles sont jugées symptomatiques d'écarts historiques ». (« Évolutionnisme », en P. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, p. 269).

L'évolutionnisme eut le « tort » d'être né dans la phase expansionniste de l'impérialisme colonial. Même pour cette raison l'évolutionnisme jugeait les différences entre les cultures tout simplement comme primitivité, sous-développement, même si elles se trouvaient à l'intérieur d'une échelle évolutive. Il est aisé de comprendre pourquoi cette vision, qui jugeait les autres cultures « inférieures » par rapport à son point de vue, fut la

¹⁰ Trad. Fr. *De l'origine des espèces*.

¹¹ L'étude des races et anthropologie est un binôme dangereux qui a créé plusieurs malentendus par rapport à des possibles accusations de racisme à l'égard de l'anthropologie. À ce propos il faut noter l'éclairage chez Claude Lévi- Strauss dans « Race et Politique » et dans C. Lévi- Strauss et D. Éribon, 1998, chap. 16 ; voir en outre C. Lévi-Strauss, 1952 ; 1971.

première théorie anthropologique accusée de racisme¹². De toute façon c'est dans ces pages que pour la première fois une définition de culture entre en jeu.

I.5. Définir la « culture ».

On est d'accord, pour reconnaître que la première définition anthropologique de culture remonte précisément à l'anthropologue anglais Edward B. Tylor, déjà cité, auteur en 1871 d'un des ouvrages fondateurs de la discipline en question : *Primitive Culture*¹³. L'idée de culture élaborée par Tylor est d'une importance fondamentale car, elle arrive à s'accorder avec le projet d'une anthropologie douée pour la première fois de rigueur scientifique et, on le verra, surtout d'une méthode dans le domaine des disciplines humanistes.

« La culture ou civilisation entendue dans son vaste sens ethnographique, est un ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société. » (E.B. Tylor, 1871, cité en P. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, p. 190).

Il est évident que *Primitive Culture* est un texte visant à reconnaître l'existence d'une « culture primitive » différente de celle des peuples civilisés ; nous l'avons dit : c'est ici qui réside l'hypothèse évolutionniste. Selon Tylor tous les peuples ont parcouru une phase de développement historique – culturel et tandis que certains - c'est à dire justement les peuples civilisés l'ont surmontée, les autres se sont arrêtés là. Il s'agit autrement dit de supposer l'existence d'une « évolution unilinéaire », opinion très répandue à l'intérieur du point de vue évolutionniste et qui sera utilisé par d'autres chercheurs tels que Morgan (1870) et Spencer (1876)¹⁴.

I.6. La culture comme processus évolutif.

« Beaucoup accepteraient volontiers une science de l'histoire » (E.B. Tylor, 1871, p. 3). C'est dans ces lignes que nous pouvons reconnaître Tylor qui en formulant son schéma évolutif, remonte explicitement à l'élaboration des Lumières du processus historique entendu comme passage d'un originaire état sauvage aux barbaries et donc des barbaries à la

¹² On verra plus en avant comment en relisant les mots du même Tylor sera-t-il possible de le disculper de toute accusation de racisme.

¹³ Trad. Fr. *La civilisation primitive*.

¹⁴ Précisons que la notion de « Évolution unilinéaire » sera la plus critiquée par les adversaires de l'évolutionnisme, par Boas et par le relativisme culturel et qui, en fait décrètera la fin de la pensée évolutionniste. Malheureusement il passera inaperçu alors que, en réalité, le mythe de l'évolutionnisme unilinéaire avait été déjà largement mis en question dans les œuvres de Morgan (1877), Spencer (1876) et Tylor (1871 ; 1899). Nous aborderons ce point dans le paragraphe II.5, page 30.

civilisation. « [...] L'histoire *n'est plus celle* des tribus et des nations mais celle des connaissances, [...] » (E. B. Tylor, 1871, p. 4, notre italique). L'état sauvage devient ainsi la condition primitive d'existence commune à tous les peuples d'où pas à pas l'humanité se développe.

La supposition à laquelle Tylor fait appel est clairement celle de l'uniformité du processus de développement culturel de tous les peuples, sans tenir en compte la quantité de temps employée par chaque peuple à parcourir les différentes phases évolutives. Ces caractéristiques garantissent à la culture *tylorienne* une âme universaliste : tous les regroupements humains, du fait même de vivre une vie sociale, d'hériter une tradition sociale, possèdent de la « culture », même si selon une échelle hiérarchique de civilisations inférieures et supérieures au sommet de laquelle évidemment se place le point de vue de celui qui a bâti l'échelle. À partir de ce principe, envisageant chaque peuple doué de sa propre culture, il est possible de balayer toute hypothèse de Tylor raciste. En effet le même anthropologue américain précise que : « [...] pour le but que nous proposons, il semble à la fois possible et désirable d'éliminer toute considération de variétés héréditaires ou de races humaines, et de considérer les hommes comme ayant une nature homogène, quoique placés à différentes étages de civilisation » (E. B. Tylor, 1871, p. 5).

I.7. La méthode de l'analyse comparative.

Tylor, et avec lui les autres anthropologues évolutionnistes, jugeait la question dans les termes de « stades différents » que toutes les sociétés et les cultures allaient traverser uniformément, si bien avec des rythmes temporels différents. D'ici la possibilité d'établir des comparaisons entre chaque institut culturel appartenant à des sociétés éloignées dans l'espace et dans le temps: la ressemblance de leurs « traits culturels », retrouvée par une comparaison, attestait qu'elles se trouvaient au même stade du processus d'évolution. Bref, c'est celui du principe à la base de la méthode d'analyse comparative, mise au point par la nouvelle anthropologie.

« [...] le terme «analyse comparative» ou «comparaison interculturelle» est généralement utilisé *pour indiquer* les méthodes par lesquelles le chercheur compare explicitement des phénomènes culturels pour les expliquer ou les interpréter. Si tout le monde s'entend sur le sens du terme «comparaison» - analyse des différences et similarités entre des unités données - , les divergences se manifestent dès qu'on pose le problème du choix d'unités de comparaison [...], des critères de comparabilité [...], de la méthode utilisée au début de la

comparaison. » (« Comparative (analyse) », en P. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, p. 167, notre italique).

I.8. Les outils de l'analyse comparative.

L'énorme question qui, en effet, marquera la précarité de la méthode évolutive consistera justement dans l'appropriation de la chose à comparer et surtout comment. En d'autres mots : quels sont les traits culturels qui de façon incontestable permettraient de « cataloguer » une société à l'intérieur d'un « stade culturel » déterminé plus ou moins évolué ? Le premier allié dans cette direction est sans doute l'énorme quantité de descriptions ethnographiques déjà disponibles aux évolutionnistes et prêtes pour une première analyse comparative¹⁵. En effet dans les années après 1860 et les premières décennies du dix-neuvième siècle les travaux de Morgan (1887), Spencer (1876) et Tylor (1865) représentent la montée de la courbe des résultats ethnographiques. Ainsi, en même temps, le nombre des différentes sociétés dont la connaissance pouvait être utilisée pour des comparaisons systématiques de souche évolutionniste devint de plus en plus grand. En outre, à côté de la recherche ethnographique, la théorie évolutionniste trouvera une autre alliée dans les découvertes de l'archéologie. La première moitié du dix-neuvième siècle fut, en effet, une période de grandes découvertes archéologiques qui dans leurs lignes essentielles ne faisaient que confirmer les « étapes historiques » dont les évolutionnistes avaient soutenu la succession¹⁶. En outre les travaux de Tylor et de ses contemporains évolutionnistes représentèrent largement un essai d'associer la série d'objets, retrouvée dans les fouilles (archéologiques), à des connaissances sur la croissance sociale : de l'idéation de degrés de parenté aux institutions politiques et religieuses. En définitive la présence ou l'absence de certains objets aurait pu inscrire une certaine société au dessous d'un « status » culturel déterminé.

« La première chose à accomplir pour étudier la civilisation, c'est de disséquer, pour ainsi dire, celle-ci et de la répartir dans ses différents groupes. Ainsi, s'agit-il des armes, il faudra les classer en lace, massue, fronde, arc et flèche etc. [...] ; ce sont là quelques exemples parmi cent autres. Le travail de l'ethnographe consiste à classer tous ces détails afin d'en établir les

¹⁵ Selon Lévi-Strauss (1958) c'est ici que l'ethnologie naît, c'est à dire activité de comparaison des documents présentés par l'ethnographe. « Avec ces définitions, [...] l'ethnologie correspond, [...] dans les pays anglo-saxons à l'anthropologie sociale et culturelle [...] ». (C. Lévi-Strauss, 1958, pages 4 et 5, notre italique).

¹⁶ Cf. M. Harris, 1968, chap. 6 ; Tylor (1865), par la comparaison entre des témoignages ethnographiques et archéologiques, en arrive à la classification de trois âges : « Âge de la pierre » (divisée en « Âge de la pierre non polie » et « Âge de la pierre polie »), « Âge du bronze », « Âge du fer ».

distributions géographiques et historiques et les rapport réciproques. » (E. B. Tylor, 1871, p. 5).

I.9. Limites de l'approche comparative-évolutionniste.

Tylor (1871) jugeait que la validité de cette approche était confirmée par la comparaison avec les espèces végétales et animales, qui constituent l'objet de recherche du naturaliste. La distribution géographique d'objet ou de coutumes déterminés et leur transmission d'une région à l'autre, selon la formulation tylorienne, devraient être analysée de la même façon où le naturaliste étudie la géographie des espèces botaniques et zoologiques. À cette affirmation, qui garantirait l'efficacité de la méthode de Tylor, répond la réfutation résolue de Claude Lévi-Strauss :

« Mais rien n'est plus dangereux que cette analogie. Car, même si le développement de la génétique doit permettre de dépasser définitivement la notion d'espèce, ce qui l'a rendue et la rend encore valide pour le naturaliste, c'est que le cheval donne effectivement naissance au cheval [...]. La validité historique des reconstructions est garantie [...] par le lien biologique de la reproduction. A contraire une hache n'engendre jamais une autre hache ; entre deux outils identiques, ou entre deux outils différentes, mais de forme aussi voisine qu'on voudra , il y a et il y aura toujours une discontinuité radicale [...]. Il en est de même dans le domaine des institutions [...] » (C. Lévi-Strauss, 1958, pp. 6 et 7).

Ce passage de Lévi-Strauss souligne d'ailleurs l'incohérence implicite de la méthode de Tylor. Nous avons vu que la notion de culture chez l'anthropologie évolutionniste refuse toute sorte de biologisme car la culture est quelque chose que l'on apprend à l'intérieur du monde social. Si, selon Tylor sur la méthode comparative d'objets culturels fonde son propre caractère scientifique sur l'analogie méthode comparative entre espèces végétales et animales mais qui se base, nous le savons bien, sur un fondement biologique, voilà que pour cette raison les deux modèles deviennent totalement incompatibles. Pour Robert Lowie (1937), et pour l'entière école *boasienne*, on le verra ensuite, l'emploi de la méthode comparative fut l'erreur fondamentale de l'école évolutionniste¹⁷. Selon Lowie, les évolutionnistes n'arrivaient pas à se rendre compte de la pauvreté et de la gamme peu soignée de « faits culturels » sur lesquels le progrès pouvait être démontré.

« Une des erreurs fatales [...] résidait dans l'équation naïve que les groupes primitifs actuels et le sauvage primitifs [...]. *L'erreur fondamentale* repose sur l'incompréhension du fait que le

¹⁷ Cf. R. Löwie, 1937 (éd.fr. 1971), chap. 10

group actuel le moins évolué a un passé prolongé, durant lequel il a énormément progressé depuis ce niveau initial hypothétique. »¹⁸ (R. Lowie, 1937, pp. 29 et 30, notre italique).

Nous serions d'accord avec les critiques de Lévi-Strauss puis avec celles de Lowie, mais ce que nous voulons préciser c'est comment, de toute façon, l'école évolutionniste a essayé d'élaborer une méthode à la recherche de « traits culturels » qui pouvaient être retenus pertinents en tant que « invariants », afin de postuler l'existence de règles générales sur le « fonctionnement » des cultures ; des généralisations que les boasiens, on le verra ensuite¹⁹, éviteront soigneusement.

Un autre aspect de la méthode comparative qui devint objet de critiques probablement imméritées fut la notion des « survivances ». L'essence théorique des « survivances » explique que certains phénomènes se vérifient sous une série de conditions d'une ère précédente, elles se perpétuent dans une période où ces conditions originaires n'existent plus. Ce particulier processus est expliqué par Tylor en *Primitive Culture* (1871), en soutenant que les survivances étaient les signaux à saisir pour la reconstruction historique-évolutionniste de la culture fondée sur la méthode comparative.

« [...] Sur le modèle des biologistes s'efforçant de reconstituer l'évolution organique à partir d'organes devenus vestiges, Tylor proposait que les anthropologues considèrent certaines coutumes et croyances comme les témoignages fossilisés d'anciennes institutions. [...] Dans une perspective évolutionniste, le passage d'une forme de société à une autre ménage la possibilité de conservation de traits sociaux et culturels fournissant dès lors des indications sur les états antérieurs. » (« Survivances », en P. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, p. 687).

Bien sûr la théorie des survivances constitue, ainsi que les résultats de l'archéologie que nous avons saisis, l'une des clés pour continuer à chercher les traits pertinents justifiant et symbolisant le parcours évolutionniste. Encore une fois nous restons étonnés par le caractère gratuit de la tentative d'envisager la biologie comme la source des théories évolutionnistes dans les sciences sociales. De toute façon la critique aux « survivances » émane de Franz

¹⁸ Cependant il faut préciser, par exemple, que Morgan (1887) était parfaitement au courant qu'aucun des groupes primitifs contemporains ne pouvait être mis sur le même plan des peuples préhistoriques.

¹⁹ Cf. Chap. III.

Boas²⁰ qui soutient que si dans des cultures différentes on peut relever des analogies, elles peuvent être imputées aux possibles contacts entre les cultures en examen:

« C'est certainement vrai que des analogies parmi les types de culture peuvent être relevées [...] et que ces analogies sont appuyées par la présence de survivances. Mais pour avoir un signifié, la théorie du développement parallèle exigerait que [...] les étapes de l'invention se poursuivaient, au moins approximativement, dans le même ordre, et que qu'il n'y avait pas de différences d'une certaine importance. Les faits tels que nous les connaissons aujourd'hui démentent [...] cette idée ». (F. Boas, 1911, p. 148, éd.it., notre traduction²¹).

Et encore Tylor soutenait que la plupart des survivances, ou presque toutes, étaient des entités de nulle utilité à l'intérieur des sociétés au présent, mais seulement des «traces» qui aidaient les chercheurs dans la tâche de reconstruction historique-évolutionniste. Heureusement pour nous, l'anthropologie fonctionnelle du vingtième siècle, en particulier Bronislaw Malinowski (1944), a démenti cette affirmation en soutenant que les œuvres de Tylor sont pleines d'exemples de traits culturels qui, en continuant à survivre dans le monde contemporain ont vu leur utilité simplement « conjuguée au présent ». En outre encore Malinowski attribua aux survivances évolutionnistes une absence qualitative du travail de recherche sur le champ : « Au lieu de chercher la fonction actuelle d'un fait culturel, l'observateur se contentait d'aboutir à une entité rigide et autonome. » (B. Malinowski, 1944, p. 31).

Il faut, en effet, admettre qu'aucun programme de recherche sur champ opéré par Morgan, Tylor ou Spencer n'est comparable aux recherches des anthropologues des générations suivantes. Les trois pères de l'évolutionnisme étaient des simples historiens universels qui employaient la méthode comparative pour atteindre une formulation la plus détaillée et soignée de la succession des changements qui partait des chasseurs paléolithiques pour arriver à la civilisation industrielle. Bien qu'ils se rendaient compte de l'inadéquation d'une bonne partie des recherches ethnographiques existantes, ils envisageaient que les régularités du changement évolutif auraient été identifiées grâce à un grand nombre de cas.

²⁰ C'est sous les coups de ce genre de critique « diffusionniste » que l'évolutionnisme sera blâmé et mis à l'écart. Voir pages 24-26.

²¹ Le texte en italien est : « E' certamente vero che si possono riscontrare analogie tra i tipi di cultura [...] e che queste analogie sono suffragate dalla presenza di sopravvivenze. Ma per avere un significato, la teoria dello sviluppo parallelo richiederebbe che [...] le tappe dell'invenzione si fossero susseguite, almeno approssimativamente, nello stesso ordine, e che non si possano rintracciare divergenze di qualche importanza. I fatti così come li conosciamo oggi smentiscono [...] questa concezione. ».

I.10. Les mérites des pères de l'anthropologie culturelle.

La grandeur de l'œuvre de Tylor consiste à avoir cherché, pour la première fois, à créer une méthodologie pour pouvoir rechercher, d'après les principes (évolutionnistes) déjà énoncés, la condition de la culture dans les différentes sociétés du genre humain. Il est assez probable que soit les principes théoriques évolutionnistes soit la méthode de recherche présentent de nombreuses lacunes que nous avons déjà soulignées mais qui représentent d'ailleurs le point de départ pour une discipline humaniste à caractère scientifique²².

Commençons à serrer le fil du discours et allons voir quels peuvent être les enseignements que l'évolutionnisme nous laisse grâce en particulier au travail de ses pères fondateurs : Tylor, Morgan et Spencer.

La première trace à suivre est celle de la nouvelle-née notion scientifique de culture. Il est vrai que c'est une notion qui au fil des années subira beaucoup de modifications mais à bien relire le cent cinquante définitions de Kroeber et Kluckohn (1952) il nous semble, sans exagérer, que toutes sont redevables à la définition primordiale élaborée par Tylor. Le point d'importance absolue pour nous, il faut le remarquer, c'est d'envisager la culture telle que: « [...] disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société. » (E. B. Tylor, 1871, cité en P. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, p. 190). C'est par ces mots que Tylor met en jeu une culture qui de fait est acquise de l'extérieur et transmise à chaque individu par la société où il se trouve et il vit. C'est le refus de toute sorte de biologisme et de sa transmissibilité qui commence à lier la culture à une théorie de la communication et ensuite, on le verra²³, à la linguistique. Nous pouvons déjà apercevoir ce dernier passage lorsque Tylor même, à propos de la capacité de l'homme de se servir de symboles, écrit : « La capacité de l'homme d'employer la parole ou un geste aussi, comme symbole d'une pensée et comme moyen pour la manifester, est l'un des points où plus clairement il semble prendre un chemin divergent de toutes les espèces inférieures [...]. » (E. B. Tylor, 1871, cité par M. Opler, 1964, pp. 138 et 139, notre traduction²⁴). Peut être par cette affirmation Tylor finit encore une fois par se démentir en partie. Nous avons largement expliqué que la méthode de recherche tylorentienne cherchait ses propres fondements à l'intérieur des études biologiques végétales et animales, mais voilà que finalement une distinction à caractère linguistique entre les objets

²² Voir à ce propos C. Lévi-Strauss, 1958, chap.1 « Introduction: Histoire et ethnologie ».

²³ Cf. chap. III.

²⁴ Le texte original est : « Man's power of using a word, or even a gesture, as the symbol of a thought and the means of conversing it, is one of the points where we most plainly see him parting company with all lower species [...] ».

analysés est formulée et qui ressemble et confirme le reproche de Lévi-Strauss déjà cité. Au fond, après une lecture attentive de *Anthropologie Structurale* (1958) nous trouvons que : « [...] la définition célèbre de Tylor, pour qui la culture est un ensemble complexe comprenant l'outillage, les institutions, les croyances, les coutumes et aussi bien entendu, la langue. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 78).

Devant ces affirmations, nous nous permettons pour l'instant de nous demander si le caractère scientifique de l'anthropologie, que le maître français recherchera dans l'apport de la linguistique structurale²⁵ n'est-il pas déjà compris dans certains aspects de la pensée de Tylor et de l'évolutionnisme. En outre ce point de rencontre entre Tylor et Lévi-Strauss lorsqu'ils envisagent la langue ou mieux encore la pratique linguistique comme ressource et pratique culturelle qui, en fait, distingue le genre humain d'avec tous les autres êtres vivants, constitue le point d'ancrage de l'anthropologie du langage contemporaine²⁶. Emprions-nous de cette idée et voyons comment semblerait se configurer une hypothèse à ne pas négliger : si la langue et sa pratique constituent l'aspect fondateur de la culture, alors l'anthropologie culturelle devrait-elle privilégier l'analyse linguistique, mais par quelle méthode ?

Un autre apport de la théorie évolutionniste est bien sûr d'avoir donné une considérable importance aux rapports ethnographiques, d'avoir pensé pour la première fois à une méthode de recherche. L'histoire démontrera que dans la suite des théories anthropologiques, le retour à la recherche sur champ ne produit pas automatiquement une application plus fine de la méthode comparative. Au contraire, la méthode comparative fut pratiquement abandonnée: au lieu d'essayer un perfectionnement des séries évolutives, la concentration du travail de recherche sur le champ entraîna même l'abandon de tout intérêt diachronique²⁷. La méthode « comparativiste », fondement pratique de la théorie évolutionniste, laisse en héritage immédiat la recherche sur champ, de l'observation participée.

²⁵ Cf. C. Lévi - Strauss, 1958, chap. II.

²⁶ Ce qui distingue les anthropologues du langage des autres chercheurs de la langue, est le fait de considérer la langue comme un ensemble de ressources symboliques faisant partie intégrante de la représentation individuelle de mondes réels ou possibles. Voir particulièrement le travail de Alessandro Duranti, 1997.

²⁷ L'exclusion de la théorie diachronique est une étape momentanée mais nécessaire dans l'évolution de la méthode anthropologique qui, on le verra, même pour ce qui concerne le problème synchronie/diachronie représente un point de rencontre avec la théorie sémiotique. Il suffit de penser à Ferdinand de Saussure qui, nous l'expliquerons ensuite, à l'intérieur de son *Cours de Linguistique Générale* définit le diachronique comme : « [...] tout ce qui a trait aux évolutions ». (F. Saussure, 1916, p. 117).

I.11. Invariants culturels comme « fonctions évolutionnistes »?

En fin il nous semble approprié, également, de réfléchir encore une fois, sur le comment, au fond, la méthode évolutionniste s'est concentrée dans la recherche d'invariants culturels ou encore mieux de « fonctions revenants » de « l'histoire évolutionniste ». Il n'est pas interdit donc de penser à un parallélisme entre les « fonctions » évolutionniste et les bien connues « fonctions » de Vladimir Propp entendues comme « [...] unités syntagmatiques qui restent constantes malgré la diversité des récits et dont la succession [...] constitue le conte. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 152). Avant de vérifier la portée de cette hypothèse nous tenons à souligner comment le terme « fonctions » revient de façon presque obsessionnelle au fil de la recherche. Dans le but de prévenir de mauvaises interprétations il faut faire des distinguos et d'exposer ici les différents domaines théoriques où le terme « fonction »²⁸ fait son apparition (au moins dans cette thèse). Outre que dans les fonctions déjà citées de Propp (1928) nous les retrouvons évidemment dans l'école anthropologique du fonctionnalisme britannique²⁹, dans la linguistique fonctionnelle d'André Martinet (1960 ; 1969), dans la pensée théorique de Roman Jakobson (1962) relative aux fonctions du langage, dans les fonctifs de la glossématique hjelmslevienne (1943).

I.12. Une critique « formaliste » à la « méthode évolutionniste ».

Revenons donc sur la comparaison entre les fonctions de Propp et les « étapes » de la pensée évolutionniste en anthropologie. Après tout il s'agit dans les deux cas de la construction d'un véritable modèle formel³⁰ basé sur les recherches d'invariants structureles. Il est facile à penser que l'évolutionnisme ait, en fait, envisagé la culture comme une suite d'étapes évolutives, une sorte de narration (culturelle) toujours identique, faite de différentes étapes à l'intérieur desquelles se placent les différentes populations. À peu près de la même façon, Propp dans sa *Morphologie du Conte* (1928), soutient que « [...] les éléments constants, permanents, du conte sont les fonctions des personnages [...] », que : « [...] le nombre de fonctions que comprend le conte merveilleux est limité », et enfin que : « [...] toutes les fonctions connue dans le conte se disposent suivant un seul récit, jamais elles ne sortent du rang, ne s'excluent ni ne se contredisent. » (V. Propp, 1928, pp. 31 et 32). Dans sa formulation la plus abstraite, le conte de magie, toujours selon Propp, est définissable comme un déroulement dont le point de départ est un endommagement et celui d'arrivée une

²⁸ Cf. « Fonctions », en A. J. Greimas; J. Courtés, 1979, pages 150 et 151.

²⁹ Cf. « Fonctionnalisme » en P. Bonte ; M. Izard, (sous la direction de), 1991, pages. 186 et 187, en outre cf. chap. IX.

³⁰ Cf. « Formalisme » en A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 154-155.

réparation, tandis que la transition entre ces deux étapes a lieu par une série de fonctions intermédiaires. En définitive ce déroulement ne semble pas être trop différent du parcours évolutionniste qui va de la barbarie à la civilisation et, à mi-chemin, un nombre fini d'étapes évolutives. Or, c'est incroyable mais dans les premières lignes de la préface de *Morphologie du Conte* (1928), Propp, à la recherche des ses fondements initiaux à l'intérieur des sciences naturelles va tomber presque sur la même erreur de Tylor.

« Le mot de *morphologie*, signifie l'étude des forme. En botanique, la morphologie comprend l'étude des parties constitutives d'une plante, de leur rapport les unes aux autre et à l'ensemble; autrement dit, l'étude de la structure d'une plante. Dans le domaine du conte populaire, folklorique, l'étude des formes et l'établissement des lois qui régissent la structure est pourtant possible, avec autant de précision que la morphologie des formations organiques. » (V. Propp. 1928, p. 6).

A ce point il ne faut pas s'étonner si, deux ans après avoir réprimandé le biologisme à fondement de la recherche d'invariants de Tylor, encore Lévi-Strauss se retrouve, en ce cas pour d'autres raisons, à commenter de façon critique l'ouvrage de Propp. Bien sûr, la distance intellectuelle (et géographique) qui sépare l'évolutionnisme tylorien et les études folkloriques de Propp est énorme. Cependant ce qui nous intéresse c'est de mettre en évidence comment, sans doute, la méthode de recherche se ressemble, dans les mérites et dans les défauts. Pour cette raison nous nous approprions la leçon critique de Lévi-Strauss au « formalisme » *proppien*, en la déversant sur les points en commun que ce dernier semble avoir avec l'évolutionnisme.

Le point central de l'essai de Lévi-Strauss (1960)³¹ « La structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp » est le passage où l'anthropologue français conteste la dichotomie formaliste de la forme et du contenu. La faiblesse de l'approche proppien et de tout formalisme, consisterait dans l'illusion d'expliquer le signifié à partir de la seule forme tandis que l'approche structuraliste dont Lévi-Strauss se fait porte-parole, plutôt que séparer forme et contenu cherche à déterminer une organisation formelle du contenu même.

³¹ Publié dans les *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée* série M, numéro 7 ; maintenant dans C. Lévi-Strauss, 1973, chap. VII. En particulier, cet essai, constitue partie intégrante de l'édition italienne de *Morphologie du Conte (Morfologia della Fiaba)* à l'intérieur de laquelle se trouve aussi une réponse à Lévi-Strauss de la part du même Propp.

« Propp distingue deux parties dans la littérature orale : une forme, qui constitue l'aspect essentiel parce qu'elle se prête à l'étude morphologique, et un contenu arbitraire auquel pour cette raison, il n'accorde qu'une importance accessoire. [...] Pour le structuralisme cette opposition n'existe pas [...]. Forme et contenu sont de même nature, justiciables de la même analyse. Le contenu tire sa réalité de sa structure, et ce qu'on appelle forme est la « mise en structure » des structures locales en quoi consiste le contenu. » (C. Lévi-Strauss, 1973 p. 158).

Nous le répétons : l'aspect essentiel de la « forme » de Propp est constitué par les fonctions des personnages, un schéma constant tout à fait indifférent aux personnages, aux objets impliqués, à leurs attributs, toutes des variantes selon l'esprit imaginaire du moment, un simple revêtement extérieur. Or, il nous semble que Tylor traite de la même façon les « survivances » déjà citées, c'est à dire : les coutumes, les mœurs et les croyances seulement en tant que « témoignages fossiles » du passage d'un état de culture à un autre et qui n'ont aucun signifié dans l'économie de la culture existante. Mais nous croyons, avec Lévi- Strauss³², que la « fonction » des survivances n'est pas de symboliser la transition d'un état de culture à un autre, mais, exactement, de survivre et de « fonctionner » (ou pour mieux dire « de signifier ») à l'intérieur de n'importe quel contexte culturel. C'est dans cette critique que nous voyons s'écrouler définitivement l'hypothèse évolutionniste, car il nous semble presque impossible de retrouver un inventaire de traits culturels spécifiques qui symboliseraient de façon univoque les différentes étapes de l'évolution culturelle.

³² Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. VI.



Chapitre II. Une idée « dynamique » de culture.

II.1. Le « diffusionnisme ».

Parler du « diffusionnisme » et de ses disciples signifie parler de la conception utilisée par la critique boasienne³³ pour analyser et démolir la théorie évolutionniste du dix-neuvième siècle. Ce sont ces critiques, et particulièrement celles au fondement d'évolution unilinéaire, qui provoqueront sa disparition de façon nette. De toute façon, et nous l'avons déjà anticipé, la fin de la méthode évolutionniste-comparative coïncidera avec l'augmentation des rapports sur le champ, nous le verrons déjà en ce cas, nécessaires à la création du « plan diffusionniste ».

« Diffusionnisme est le terme par lequel ses critiques ont désigné la tendance culture-historique de l'ethnologie, florissante pendant la première moitié du XXe siècle. Opposé à l'évolutionnisme, le diffusionnisme entendait démontrer l'historicité des peuples que l'on prétendait sans histoire par l'étude de leur distribution dans l'espace. » (« Diffusionnisme », en P. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, p. 201).

Le diffusionnisme, particulièrement, soutenait que la culture, ou mieux, les traits culturels pouvaient se répandre géographiquement. En renversant l'hypothèse évolutionniste, le diffusionnisme se retrouve ainsi à démontrer comment quelques traits similaires peuvent se retrouver dans des civilisations géographiquement distantes entre elles³⁴. En d'autres mots, les traits culturels qui distinguent et classifient les différentes sociétés ne seraient pas à rechercher sur un axe évolutif «vertical», mais il faudrait rendre compte d'une véritable « évolution horizontale »³⁵ qui fait, justement, de la diffusion des traits culturels son principal intérêt. Si l'« histoire » de l'évolutionnisme de Tylor est une histoire de l'état de connaissances de chaque population pour en analyser l'essence évolutive, l'« histoire » du diffusionnisme est l'histoire parcourue physiquement par les tribus et les nations, notamment attentive à la «migration» des différents traits culturels.

³³ Cf. F. Boas, 1986.

³⁴ Nous avons déjà touché cette perspective lorsque, en citant Boas (1911) nous avons critiqué les « survivances » de Tylor; voir par. I.9. Boas ne peut pas se définir un vrai « diffusionniste », cependant il a été l'un des premiers à contester les simplifications produites par l'évolutionnisme donnant trop d'importances au développement indépendant des cultures. Par une approche contextuelle Boas avait critiqué les « iperdiffusionnistes » anglais : d'un côté il refusait une culture réduite à quelques traits à comprendre isolément ; de l'autre il n'envisageait ni analysait les étapes de l'histoire dans leur contexte sur une vaste échelle mais il préférerait se concentrer sur les échanges entre des cultures géographiquement contiguës.

³⁵ Précisons que, en ce cas, le terme évolution n'a rien à voir avec une évolution programmée unilinéaire commune à toutes les cultures, mais elle est à s'entendre plutôt comme « processus », « mouvement », ou « migration ».

II.2. Le diffusionnisme aux Etats-Unis : un plan culturel.

Les racines de la théorie diffusionniste se trouvent en Europe. Pour le moment nous préférons en décrire l'évolution de la pensée à l'intérieur des études anthropologiques américaines par lesquelles nous pouvons rendre compte d'un tableau théorique plus rapide à décrire. Nous toucherons ensuite les écoles évolutionnistes européennes, pour préciser quelques questions historiques qui, nous le verrons, lieront les évolutionnistes et les diffusionnistes.

Aux Etats-Unis la pensée diffusionniste s'est terminée par l'élaboration de l'idée de « zone culturelles », c'est à dire des unités géographiques fondées sur la distribution contiguë des éléments culturels. L'idée d'une zone culturelle naquit par des exigences pratiques de la recherche ethnographique américaine, qui en essayant de perfectionner ses méthodes, se munit de cet outil heuristique pour la description et la classification des groupes tribaux de l'Amérique Septentrionale et Méridionale³⁶. On en déduit en définitive la création d'une véritable zone ethnographique dont la simplicité et utilité immédiates en font un outil simple et puissant. Mais, on le peut imaginer, l'idée de « zone culturelle » finit par l'attribuer trop d'importance à la pure composante géographique ; comme ça la cause réelle de l'existence commune de quelques traits devient pure conjecture spatiale. Les écoles américaines continuèrent pendant toutes les années vingt et trente à expliquer les différences et les affinités des populations par la notion de zone culturelle. Pour expliquer comment se produisait la démarche de diffusion, Clark Wissler (1926) attribua l'élément caractéristique de chaque « zone culturelles » à un « centre culturel » d'où l'ensemble de caractéristiques se serait étendu vers l'extérieur. Mais ce nouveau principe ne fit que multiplier les problèmes car, à ce point, il ne restait qu'à se demander quelle était, à son tour, l'origine du centre culturel. Wissler soutient que : « L'origine d'un centre culturel semble s'attribuer plutôt à des facteurs ethniques que géographiques [...] à des incidents historiques, [...] mais une fois les adaptations accomplies, la stabilité du milieu vise sans doute à garder sa propre localité initiale [...] ». (C. Wissler, 1926, p. 372, notre traduction³⁷). C'est dans ces mots que le diffusionnisme dépose les armes et déclare ses limites. Bien sûr, nous le remarquerons, il s'agit d'une méthode qui ne décrit ni la culture ni son fonctionnement. On le déduit aussi lorsque, en approfondissant la notion de « centre culturel », Wissler formule la « loi de

³⁶ Voir notamment les travaux de O. T. Mason, 1985 ; G. Holmes, 1914 ; C. Wissler, 1917 ; et encore les travaux de A. Kroeber, 1931 ; 1939.

³⁷ Le texte original est : « The origin of a culture center seems due to ethnic factors more than to geographical ones [...] to historic accident [...] but once located and the adjustments made, the stability of the environment doubtless tends to hold each particular type of culture to its initial locality [...] »

diffusion » en soutenant que : « [...] les caractéristiques anthropologiques tendent à s'étendre dans toutes les directions à partir des correspondants centres d'origine. » (C. Wissler, 1926, p. 183, notre traduction³⁸). Cette loi constitue le fondement du « principe chronologique de la zone »³⁹, une méthode pour déduire l'âge relatif des caractéristiques culturelles par leur distribution géographique : les caractéristiques les plus étendues autour d'un centre seraient les plus anciennes. On voit bien que la « loi de diffusion » est le guide sans crédit des réels événements historico-culturels. De nos jours, à cause de la globalisation, il ne serait pas difficile de trouver des caractéristiques culturelles géographiquement plus étendues que d'autres mais qui sont nées successivement à ces dernières, en révélant ainsi la facile mise en difficulté de la « loi de diffusion ».

II.3. Les premières limites de la méthode diffusionniste.

Julian Stewart⁴⁰ a illustré les conséquences de l'application des typologies des zones en déterminant trois problèmes : 1) la modification avec le temps du centre et des limites ; 2) la possible transformation de la culture à l'intérieur de la zone jusqu'au point de ressembler à des cultures correspondantes à des zones différentes en époques différentes ; 3) la possibilité que les secteurs de la zone considérée contiennent des cultures tout à fait différentes même ayant en commun plusieurs caractéristiques.

Ces objections à la notion de zone culturelle illustrent la stérilité de la tentative d'expliquer les différences et les affinités culturelles ayant recours au principe de diffusion. Néanmoins, c'est à partir de ces oppositions à la notion de zone culturelle que nous pouvons penser à une caractéristique fondamentale de la culture : son dynamisme.

Mais avant d'examiner d'un point de vue critique le théorème diffusionniste il est nécessaire de continuer à en tracer les traits de sa création théorique. C'est par ce pas en arrière que, on le verra, il sera possible d'approcher évolutionnistes et diffusionnistes, en obtenant une ultérieure voie d'accès à un débat critique de la méthode.

II.4. Le diffusionnisme en Europe.

Nous l'avons à peine envisagé : l'origine du diffusionnisme se trouve en Europe. Particulièrement se distinguent deux véritables écoles : les diffusionnistes allemands basés à Vienne et l'école anglaise. À l'égard des anglais les boasiens manifestaient un réel mépris

³⁸ Le texte original est : « [...] that anthropological traits tend to diffuse in all direction from their centers of origin. ».

³⁹ Cf. A. Kroeber, 1931.

⁴⁰ Cf. J. Stewart, 1955, page 82.

tandis que pour les disciples de l'autre, les allemands, ils avaient une attitude de critique mais aussi une certaine solidarité. À ce propos il est vrai que Boas, avant de s'établir aux États-Unis, a reçu sa propre formation sous le stimulus des pères du diffusionnisme allemand. C'est un fait que c'est lui, le diffusionnisme allemand qui conçoit les *Kulturkreise* c'est à dire des « cercles culturels », idée diffusée ensuite par Ferdinand Georg Frobenius (1898) qui à son tour avait repris les premières études de Friedrich Ratzel⁴¹ (1882). Le diffusionnisme allemand envisageait un grand projet visant à concilier la préhistoire anthropologique et l'évolution culturelle avec le livre de la Genèse : l'école anglaise, plus petite et moins influente, par les travaux de William Rivers (1911), Grafton E. Smith (1928) et William J. Perry (1923), essayait de démontrer que presque tous les caractères socioculturels de nature anthropologique avaient eu origine en Égypte, et s'étaient propagés ensuite dans le reste du monde. Il est facile de comprendre comment, vers la moitié du siècle passé, ces mouvements étaient désormais en état de faillite.

II.5. Diffusionnistes contre évolutionnistes.

Harris⁴² explique que, cependant, il y avait quelque chose qui rapprochait de particularistes historiens boasiens et des diffusionnistes britanniques. Les deux soutenaient et en déformaient la pensée que les évolutionnistes du dix-neuvième siècle niaient l'importance de la diffusion en s'accrochant à leur « évolutionnisme unilinéaire ». Le problème concerne autant Tylor que Morgan et Harris, dans leurs ouvrages, et même si par des mots différents n'écartèrent pas du tout la diffusion comme l'une des possibilités de transmission des traits culturels. Lévi-Strauss affirme que : « [...] les interprétations évolutionnistes et diffusionnistes ont beaucoup en commun. Tylor les avait d'ailleurs formulées et appliquées côte à côte [...]. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 8). En effet, pour confirmer cette interprétation, il suffit de lire quelques pages de Tylor où il déclare clairement que : « [...] aussi les chercheurs qui soutiennent [...] que le cours général de la civilisation [...] dès les sauvages à nos jours [...] doivent admettre plusieurs et différentes exceptions. La culture universelle n'avance pas du tout de façon uniforme dans toutes ses branches [...]. » (E.B. Tylor, 1871 p. 27, éd. angl., notre traduction). Les mêmes idées se trouvent chez Spencer : « [...] le progrès social n'est pas linéaire mais il avance suivant des lignes différentes [...]. Chaque produit différencié donne lieu à une nouvelle série de produits différenciés. » (H. Spencer, 1876, II, p.

⁴¹ En réalité l'ouvrage de Ratzel (1882), en tant que fondateur de la « anthropogéographie » conjugue deux aspects : l'idée même de « diffusion » par Gerland (1875) et celle des « migrations » de Moritz Wagner (1889).

⁴² Cf. M Harris, 1968, pages 173 et 174.

331, éd. angl., notre traduction⁴³). Passons outre et voyons que, en détail, dans quelques passages de Morgan se trouvent aussi des points de vue diffusionnistes. Bref, en débattant la transition de l'état inférieur des barbaries au moyen, Morgan fait référence au principe d'imitation : « [...] certaines de ces inventions probablement furent empruntées aux tribus qui se trouvent dans l'état intermédiaire de la barbarie. »⁴⁴ (L. H. Morgan, 1877, p. 385). En définitive, pour en finir avec ce bref examen, assimiler la position évolutionniste à la position soutenant l'évolution comme développement exclusivement parallèle et linéaire est une vision tout à fait courte de l'histoire de la théorie anthropologique. À leur manière les évolutionnistes ont été des diffusionnistes et peut-être pour cette raison le diffusionnisme contient quelques limites déjà mises en évidences à la charge de l'évolutionnisme.

II.6. Des traces pour une culture « dynamique ».

Nous l'avons envisagé précédemment : ce que la critique diffusionniste a de bon consiste implicitement dans le repérage et le soutien à une des caractéristiques principales de la culture, c'est à dire son dynamisme. Cet aspect inhérent à la théorie diffusionniste paradoxalement finit par être décrit par une méthode qui à la lumière des premières idées du relativisme culturel, se révèle être tout à fait insuffisante pour les raisons que nous venons d'exposer. Les diffusionnistes n'arrivent pas à rendre compte de la diffusion (dynamique des traits culturels). Comment se fait-il ? Dès le début nous avons envisagé le diffusionnisme comme une sorte de « évolutionnisme horizontal ». Il est probable, donc, que les points critiques méthodologiques sont à chercher à l'intérieur des mêmes critiques formulées à Tylor et à ses collègues. Une des erreurs principales consiste à avoir repéré de façon tout à fait arbitraire ceux qui devraient être les traits définissants de chaque différente culture. Chaque fois qu'un trait nouveau ou inattendu se montre, on finit par l'envisager non fondamental, non pertinent, ou bien, afin de lui trouver une place à l'intérieur de l'échelle évolutive tylorienne ou, autrement, par le placer à l'intérieur d'une « zone culturelle » déterminée. La notion de « zone culturelle » finit en ce cas par créer un simple classement des cultures sur la base de la diffusion des traits spécifiques. De même le « centre culturel », d'où un aspect particulier de la culture se serait étendu à d'autres zones, n'explique pas l'importance de telle caractéristique, son signifié ou son fonctionnement à l'intérieur de la ou des cultures en

⁴³ Le texte original est : « [...] social progress is not linear but divergent [...]. Each differentiated product gives origin to a new set of differentiated products ».

⁴⁴ Le texte original est : « Some of these inventions were borrowed, not unlikely, from tribes in the Middle Status. ».

examen. En définitive la proximité historico-géographique ne peut pas, à notre avis, représenter une explication valable des différences et des affinités culturelles. La diffusion, selon ses partisans, n'est pas à même d'expliquer l'origine d'une caractéristique culturelle déterminée à condition de tourner les yeux vers une régression à perte de vue, sans s'arrêter sur la valeur qu'un trait déterminé peut avoir dans une zone précise zone géographique dans un moment précis historique⁴⁵. Voilà donc que la culture devient une simple et statique carte géographique, une mosaïque culturelle où chaque civilisation se révèle comme une entité territoriale aux bornes claires, nettes et durables. C'est le même diffusionnisme qui donne en réfléchissant, premier, sur l'existence toujours présente des dynamiques d'interaction, de « diffusion » d'idées, de coutumes et de choses : en définitive des dynamiques de culture⁴⁶. Malheureusement, la portée de la théorie s'arrêtera à cette intuition.

II.7. De la Culture aux Cultures (dynamiques et dialogiques).

Qu'est-ce qu'il nous reste de la théorie diffusionniste? Nous pouvons le découvrir en réfléchissant sur l'éventuelle évolution que la notion de culture a eue à l'intérieur de ce paradigme théorique. La culture pour les diffusionnistes reste notamment celle de Tylor : un ensemble complexe comprenant les savoirs, les croyances, l'art, les coutumes, le droit, les mœurs qui de fait marquent les contours, les caractéristiques de chaque population. Le diffusionnisme refuse sans doute l'essence évolutionniste de ces traits culturels : les cultures n'évoluent pas de façon parallèle mais elles « dialoguent » entre elles en se développant de façons toujours différentes. La portée de ces intuitions n'est pas du tout à sous-estimer. Pour la première fois on constate, ainsi, l'aspect dynamique de la culture, son instabilité, son âme dialogique⁴⁷. Autrement dit, on ne parle plus de « culture » au singulier mais de « cultures », car, l'essence d'une culture commence à être d'opposition mais en même temps de dialogue avec d'autres cultures. Chaque culture devient le partage de traits culturels déterminés, probablement les caractéristiques déjà décrites par Tylor, à l'intérieur d'un contexte social. Probablement les diffusionnistes ne s'en rendirent compte, mais, en constatant l'aspect migratoire des caractéristiques culturelles partagées par les différentes populations, ils

⁴⁵ C'est à peu près la même critique que nous avons formulée aux « survivances » de Tylor lorsqu'elles ne restent que de simples éléments fossiles pour la reconstruction évolutive de la culture en examen. Si les évolutionnistes font remonter les « survivances » à des étapes précédentes dans le développement évolutif culturel, les diffusionnistes font à peu près la même erreur en envisageant les traits principaux, repérés à l'intérieur des cultures, comme provenant toujours de « centres culturels » déterminés.

⁴⁶ Cf. U. Hannerz, 1996, chap. 1.

⁴⁷ Le dialogisme est la caractéristique fondatrice du dynamisme culturel de la « Sémiosphère » de Jurij Lotman (1999).

avaient, de fait, ouvert le passage à la première notion de « relativisme culturel »⁴⁸. Le diffusionnisme en vient à tracer des plans des différentes options culturelles, une opération pauvre pour les raisons que nous venons d'expliquer mais qui finit par signifier fermement deux points : 1) le refus du biologisme, en envisageant la culture toujours en tant que non héréditaire mais transmise ; notion fortifiée par les « transmissions migratoires » des anthropologues diffusionnistes, 2) l'aspect dynamique, mais partagé, des caractéristiques culturelles propres à chaque « culture ». Ainsi la culture (ou le culturel) devient « [...] une façon pour conceptualiser un ensemble de croyances et de pratiques partagés, outre une série de continuités et de changements. » (R. Borofsky, edited by, 1994, p. 301, éd. it., notre traduction⁴⁹).

Malheureusement, on le verra, ces aspects en direction d'un « relativisme totalisant » et la faute d'une méthode ne feront n'amélioreront pas la discipline anthropologique. Étudier les cultures signifiera ainsi, identifier chaque trait partagé par chaque population, c'est à dire de « simples » descriptions ethnographiques.

⁴⁸ C'est par cette particulière vision que l'Ecole *boasienne* sera fondée.

⁴⁹ Le texte original est : « [...] un modo per concettualizzare un insieme di credenze et di pratiche condivise, oltre che una serie di continuità e di cambiamenti ».



Chapitre III. L'École anthropologique de Boas.

III.1. Franz Boas.

Dans la première moitié du vingtième siècle, aux États-Unis, l'anthropologie se trouve caractérisée par l'absence programmée de quelle que soit synthèse théorique. Les nouvelles stratégies de recherche furent ainsi formulées par Franz Boas⁵⁰, un des personnages le plus influent de l'histoire des sciences sociales. La culture, entre-temps, nous l'avons vu, commence à devenir un objet de recherche fugace. Le mérite de Boas, face à ces difficultés, a été notamment d'avoir libéré l'anthropologie des « amateurs et spécialistes de cabinet », de sorte que la recherche ethnographique, pour la première fois, devenait l'expérience centrale dans la profession de l'anthropologue.

Jusqu'à ce moment-là, les anthropologues avaient trouvé abri à l'intérieur des institutions universitaires, en marquant l'inexistence d'un véritable contexte professionnel anthropologique. Boas, et sa première génération d'élèves, furent obligés à tracer les traits de l'anthropologue, ceux de la recherche sur champ, en partant presque à zéro.

« Les héroïques maîtres de l'anthropologie - Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown et Durkheim – furent les fondateurs modernes de la discipline : Avant eux, d'autres anthropologues avaient travaillé dans le domaine universitaire mais seulement ces chercheurs furent à même de créer, au cours de la première moitié du vingtième siècle, une véritable « école » en exerçant une influence considérable sur la discipline dans son ensemble grâce aux ressources financières et au nombre d'étudiants. [...] Boas fut un vrai patriarche [...] et entre Boas et ses élevés étaient en vigueur les dynamiques d'une vaste famille fin époque victorienne » (R. Borofsky, editet by, 1994, p. 17, éd.it., notre traduction⁵¹).

III.2. Contre l'évolutionnisme : Le particularisme historique.

L'histoire de l'anthropologie place Boas comme le premier chercheur de culture qui initie, finalement, une tradition tout à fait nouvelle démentant fermement les théories évolutionnistes en ouvrant au « particularisme historique » : un procédé inductif fondé sur l'observation empirique d'un groupe culturel bien localisé et ayant le but d'en examiner les

⁵⁰ Pour des informations biographiques plus détaillées voir « Boas Franz » en P. Bonte ; M. Izard, (sous la direction de), 1991, pages 116-117.

⁵¹ Le texte original est : « Gli eroici maestri dell'antropologia – Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown e Durkheim – furono i moderni fondatori della disciplina. Prima di loro, altri antropologi avevano lavorato in ambito universitario ma solo questi studiosi furono in grado di creare, nel corso della prima metà del ventesimo secolo, una propria “scuola”, esercitando un influsso significativo sulla disciplina nel suo complesso grazie alle risorse finanziarie e al numero di studenti. [...] Boas fu un vero patriarca [...] e tra Boas e i suoi allievi vigevano le dinamiche di una vasta famiglia tardo-vittoriana ».

structures sociales caractéristiques à partir de son particulier historique développement. Nous allons voir sous peu sur quelles bases théoriques Boas bâtit cette nouvelle méthodologie, avec des conséquences pour la notion de culture.

Sans doute, contrairement à beaucoup de ses collègues américains contemporains, la figure de Boas est auréolée de lumière héroïque. Cependant on se trompe si l'on imagine comme le dieu créateur de l'anthropologie scientifique : il y eut plusieurs chercheurs qui avant lui envisagèrent la recherche sur le champ comme la base de l'ethnologie. Au moment où le nom de Boas commença à se faire connaître, la description scientifique des cultures était déjà à un niveau avancé et, avoir envisagé cette activité de recherche sur le champ le plus critique, le plus prestigieuse et le plus scientifique que concevoir une nouvelle théorie de la culture⁵², le rendit plus apprécié. Boas envisageait la science comme une sorte de mission et ceux qui arrivaient à des conclusions en négligeant les événements restaient, nous l'avons cité au début de paragraphe, des « spécialistes de cabinet »⁵³.

Le fait que Boas a été le fondateur d'une véritable tradition, transmise aussi à un nombre considérable d'élèves, a multiplié les éloges et les critiques à ce maître de l'anthropologie⁵⁴. Pour cette raison, si nous voulions souligner toutes les conséquences dans le domaine anthropologique de l'ouvrage de Boas, nous finirions par écrire une véritable monographie sur l'importance de la pensée boasienne. Plus modestement, et comme nous l'avons fait précédemment, nous nous en tiendrons à ne mentionner que quelques aspects saillants relatifs au tableau que nous cherchons à représenter sur la notion de culture en anthropologie.

III.3. Les limites de la méthode comparative.

Nous l'avons répété plusieurs fois : le projet de recherche de Boas est connu chez les anthropologues comme le principal antagoniste de la pensée évolutionniste⁵⁵. La critique bien connue de la théorie évolutionniste se trouve notamment en *The Limitations of the Comparative Method* (1896), où Boas ne doutait pas du tout qu'il y avait beaucoup de ressemblances extraordinaires dans les traits culturels présents chez des populations différentes mais des ressemblances qui, à son avis, ne pouvaient être expliquées ni par

⁵² Cf. F. Boas, 1902, page 443.

⁵³ Cependant notre « sémiotique de la culture » veut être une « anthropologie de table » ; peut être il nous suffit de penser à la phrase fameuse de Greimas que « les textes sont nos sauvages ».

⁵⁴ Quelqu'un parle d'une véritable « école boasienne » pour les quarante ans et même davantage d'enseignement à l'université de la Columbia.

⁵⁵ Cf. A. Kuper, « I futuri dell'antropologia », en R. Borofsky, (edited by), 1994, pages 149-155, éd.it.

l'évolution ni par la diffusion⁵⁶. Pour cette raison, encore selon Boas, tout essai de supposer l'existence d'uniformités évolutives, c'est à dire de séries parallèles d'évolutions, devait être arrêté jusqu'au moment où des données incontestables n'avaient pas été repérées.

« Le fait que beaucoup de caractéristiques fondamentales de la culture sont universelles ou que au moins elles reviennent en plusieurs endroits isolés entraîne la conclusion qu'il y a un système supérieur selon lequel l'humanité s'est développée partout et en outre, que toutes les variations qui se répètent ne sont que les moindres détails de cette vaste et uniforme évolution. » (F. Boas, 1896, p. 131, maintenant en F. Boas, 1948, p. 275, notre traduction⁵⁷).

Boas explique que cette thèse est clairement fautive dans un grand nombre de situations concrètes parmi lesquelles, par exemple, l'emploi des masques : parfois utilisés comme déguisement pour empêcher aux esprits malins de se faire reconnaître ; dans d'autres cultures, au contraire elles sont utilisées pour terroriser les personnes et les esprits même.

« Par conséquent nous devons [...] tenir compte que tous les essais astucieux de construire un vaste système d'évolution de la société ont une valeur très douteuse s'il n'a pas prouvé simultanément que les mêmes phénomènes doivent avoir eu toujours la même origine » (F. Boas 1896, p. 132, maintenant en F. Boas, 1948, p. 275, notre traduction⁵⁸).

En définitive, Boas n'envisageait pas l'étude des traits culturels comme quelque chose d'universel, et donc inhérent « à la culture », mais, comme des caractéristique toujours spécifiques « des cultures ». De fait l'anthropologue insistait encore que : « Si nous voulons faire des progrès [...] nous devons insister sur les méthodes critiques basées non pas sur des généralités mais sur chaque cas individuel. » (F. Boas, 1986b, page 435, cité par M. Harris, 1968, page 260, notre traduction⁵⁹).

⁵⁶ Dans le précédent chapitre dédié au diffusionnisme nous avons examiné comment Boas au début utilise la méthode diffusionniste pour démentir l'évolutionnisme à fin d'en limiter ensuite la portée à son particularisme historique. Il suffit de penser que en faisant la critique à un des précurseurs de l'école diffusionniste allemande, Ferdinand Georg Frobenius, Boas commente : « Par les méthodes présentées dans ce livre, on peut démontrer n'importe quoi. C'est d l'imagination et non pas de la science ». (F. Boas, 1899, page 755, cité en M. Harris, 1968, page 260, notre traduction).

⁵⁷ Le texte original est : « The fact of many fundamental features of culture are universal, or at least occur in many isolated places [...] leads to the conclusion that there is one grand system according to which mankind has developed everywhere; that all the occurring variations are no more than minor details in this grand uniform evolution. ».

⁵⁸ Le texte original est : « Therefore we must also consider all the ingenious attempts at construction of a grand system of the evolution of society as of very doubtful value, unless at the same time proof in given that the same phenomena must always have had the same origin. ».

⁵⁹ Le texte original est : « If we want to make progress [...] we must insist upon critical methods, based non on generalities but on each individual case. ».

III.4. Du Particularisme Historique au Relativisme Culturel.

À partir de ces fondements, le « particularisme historique » de Boas trouve ses racines dans l'idée que chaque groupe ethnique est différent d'un autre pour le caractère unique de son histoire et donc de ses traits culturels. Cela pousse la vision boasienne à croire impossible l'existence d'étapes de développement communes à toute l'humanité, montrant que « la culture » n'existe pas, mais plutôt qu'il existe de différentes cultures. Ainsi le projet de Boas devient une patiente accumulation de données historiques et de rapports ethnographiques qui, à son avis, auraient mené automatiquement au progrès de la théorie anthropologique. Seulement par l'accumulation de données de plus en plus nombreuses, le corps entier de l'information scientifique sera donc mûr pour la découverte de lois générales. En réalité, voyons comment le particularisme historique boasien aboutit inévitablement à l'idée de « relativisme culturel » qui en fait fourre l'anthropologie dans une impasse, en décourageant toute hypothèse de scientificité dans l'explication de notion et fonctionnement des cultures⁶⁰. L'anthropologie commence ainsi à connaître une forme de crise : son objet traditionnel, « le primitif », « le différent », conçu depuis toujours de façon statique, risque de s'échapper. Rappelons que nous sommes dans les années où l'engagement colonial va être progressivement remplacé par la plus astucieuse politique néo-colonialiste : étudier de plus près les différentes populations pour mieux comprendre leur organisation et leur fonctionnement, devient l'étape nécessaire pour leur surveillance. Ainsi, le relativisme culturel finit par justifier comme « respect » des cultures « autres », la politique d'entretien d'entières populations⁶¹. On arrive donc à une vision des cultures non plus envisagées en tant que des étapes de primitif ou de sous-développement, mais simplement comme « différentes » dans le sens non méprisant du terme. Ainsi Lévi-Strauss explique, de façon éclairante, que : « La situation de l'anthropologie contemporaine mène [...] à un profond sentiment de respect envers les cultures les plus différentes de la nôtre (*car lui ont*) inspiré la doctrine dite du relativisme culturel » (C. Lévi-Strauss, 1973, pp. 67-68, notre italique). Comme ça l'anthropologie ne concerne plus seulement la culture de :

« [...] Sociétés coloniales non occidentales, ou sociétés insulaires isolées. Le sujet de l'anthropologie *devient* l'existence humaine en toute sa diversité, et comprend toutes les formes culturelles que nous trouvons sur la terre : dans les appartements, dans les rues, dans

⁶⁰ Ce passage qui va du particularisme historique au pur relativisme n'est certainement pas instantané. Dans le premier moment le particularisme historique cherche à sauver ce qu'il y a de bon de la méthode comparative et de quelques intuitions diffusionnistes (Cf. F. Boas, 1877a ; 1887b ; 1888), pour être ensuite totalement démoli par Boas à partir du déjà cité *The limitations of the Comparative Method of Anthropology*, 1896.

⁶¹ Cf. S. Miceli, 1982, pages 46-47.

les villages, [...] dans les villes, dans les institutions et dans l'esprit.» (L. Nader, en R. Borofsky, edited by, 1994, p. 117, éd. it., notre traduction⁶², notre italique).

III.5. Des cultures insaisissables ? Quelle méthode ?

Les idées de Boas, le particularisme historique qui devient relativisme culturel, semblent condamner l'anthropologie à des simples descriptions ethnographiques des cultures sans aucune possibilité de bâtir de généralisations sur leur fonctionnement. Heureusement il n'est pas ainsi. Boas a laissé dans son chemin de nombreuses traces qui démentent cette direction. Bizarrement, ce démenti intervient encore plus tôt dans la transformation définitive de son particularisme historique en pur relativisme. En particulier il écrit une chose qui jusqu'à ce moment-là n'avait presque rien à voir avec l'anthropologie : « La fréquente apparition de phénomènes pareils dans des zones culturelles *différentes* [...] démontre que l'esprit humain se développe partout selon les mêmes lois. La découverte de ces dernières est le plus grand but de notre science ». (F. Boas, 1888 ; maintenant en Boas, 1948 p. 637, cité par M. Harris, 1968 p. 274, notre italique, notre traduction⁶³). Il s'agit du nouveau projet où Boas commence à croire, après avoir renoncé définitivement, vers 1910-1911 (année de publication de *The Mind Of Primitive Man*), à la possibilité de trouver des uniformités de développements significatives des traits culturels par la comparaison. À partir de ce moment Boas, insistera sur le fait qu'il peut exister des convergences inhérentes à l'influence de certaines lois mentales dans chaque contexte culturel. « Je ne veux pas dire qu'il existe de lois générales de développement : au contraire, les analogies que nous trouvons *parmi les cultures* [...] démontrent que l'esprit humain vise à atteindre les mêmes résultats, non pas dans des circonstances pareilles mais dans des circonstances différentes. » (F. Boas, 1910 ; maintenant en Boas 1948, p. 341, cité par M. Harris, 1968 p. 278, notre italique, notre traduction⁶⁴). La base empirique pour ce déplacement théorique est résumée dans le déjà cité *The Mind of Primitive Man* (1911). Dans ce livre l'absence de suites uniformes de développement est mise, pour la première fois, en rapport avec l'absence d'un ordre déterminant parmi les différentes cultures. La structure de l'esprit humain reste la seule responsable de toutes les

⁶² Le texte original est : « [...] società coloniali non occidentali, o società insulari isolate. Il soggetto dell'antropologia *diviene* l'esistenza umana in tutta la sua diversità, e comprende tutte le forme culturali che troviamo sulla terra: negli appartamenti, nelle strade, nei villaggi, [...] nelle città, nelle istituzioni e nella mente ».

⁶³ Le texte original est : « The frequent occurrence of similar phenomena in cultural areas [...] it shows that the human mind develops everywhere according the same laws. ».

⁶⁴ « I do not mean to imply that no general laws of development exist: On the contrary the analogies that do occur [...] *between cultures*, show that the human mind tends to reach the same result, not under similar, but under varying circumstances. » (notre italique).

régularités retrouvables dans les phénomènes culturels. Cette nouvelle direction de recherche est constante dans tous les écrits après 1911⁶⁵ :

« On a accordé trop peu d'attention aux problèmes du rapport de l'individu avec sa culture, avec la société où il vit. [...] Inutile de chercher des lois [...] sans s'occuper de ce qui devrait s'appeler psychologie sociale, et précisément la relation entre l'individu et la culture. Ce ne sont que de formules creuses : la seule façon de les rendre vitales est de tenir compte du comportement de l'individu dans son placement culturel. » (F. Boas, 1932 ; maintenant en F. Boas, 1948, pp. 258-259, notre traduction⁶⁶).

III.6. Comment les cultures « fonctionnent » - elles ?

Un vrai tournant : Boas est le premier à se rendre compte que la culture n'est pas une succession évolutionniste, et que les cultures ne peuvent pas être décrites par des plans historico-diffusionnistes ou par de simples rapports ethnographiques. Face au relativisme culturel qui rend chaque culture pareille à soi-même, où deux éléments culturels ne sont pas égaux s'ils n'ont pas le même signifié dans l'esprit des populations d'appartenance⁶⁷, enfin, on se demande s'il existe une méthode pour rendre compte de ce « fonctionnement au dessous » des cultures.

Voyons donc ce que c'est, à ce moment la culture pour Boas, et les conséquences de sa pensée à l'intérieur du projet anthropologique. Nous croyons que la culture doit se développer dans les pages de son ouvrage essentiel, comme nous l'avons déjà remarqué, est le volume *The Mind of Primitive Man* (1911). Notamment les chapitres VII, IX, et X⁶⁸ sont ceux qui reflètent le mieux l'idée de culture boasienne et le développement conséquent de cette nouvelle sorte de sagesse anthropologique.

« La culture peut être définie comme la totalité des réactions et des activités psychiques et physique caractérisant, collectivement et individuellement, le comportement des individus composant un groupe social en relation à l'environnement, à d'autres groupes, aux membres

⁶⁵ Cf. F. Boas, 1920 ; 1930 ; 1932 ; tous réunis ensuite en F. Boas, 1948.

⁶⁶ Le texte original est : « The problem of the relation of the individual to his culture, to the society in which he lives have received too little attention [...] It seems a vain effort to search for [...] laws disregarding what should be called social psychology, namely the reaction of the individual to culture. They can be not more than empty formulas that can be imbued with life only by taking account of individual behaviour in cultural setting. ».

⁶⁷ Comme on le verra, c'est celle-ci une des idées à la base de toute l'œuvre de Boas : *The Mind of Primitive Man*, 1911, où clairement se révélera la thèse que « L'uniformité des éléments culturels [...] peut être expliquée par l'étude de l'uniformité de la structure psychique de l'homme sur toute la terre. » (F. Boas, 1911, p. 159, éd.it., notre traduction, notre italique). En outre cette « généralisation » de la culture constituera le point de départ de la recherche menée Lévi-Strauss.

⁶⁸ Les chapitres ont les titres suivantes : chap. VIII : « Race, Language and Culture » ; chap. IX : « Early Cultural Traits » ; chap. X : « The Interpretation of Culture ».

de son groupe, mais aussi de chaque individu en relation à lui même. Elle comprend aussi les produits de cette activité et la fonction qu'ils remplissent dans la vie des différents groupes. Cependant, la culture de se réduit pas à la simple énumération de ces différents aspects de la vie ; elle est quelque chose davantage parce que ses éléments ne sont pas indépendants mais ils possèdent une structure. » (F. Boas, 1911, p. 131, éd. it., notre traduction⁶⁹).

III.7. Le fonctionnement « sous-tendu » des cultures. La culture come quelque chose de produit, acquis, utilisé.

Voilà que l'idée de culture est renversée sur un point de vue qui, pour la première fois, interroge la possibilité de créer des généralisations relatives à son fonctionnement au dessous⁷⁰. Les coutumes, les pratiques, les habitudes, l'art, les croyances, les religions, les institutions, le droit et cetera, deviennent maintenant les produits, ou mieux, les « manifestations » de l'activité « culturelle », précisément, les mêmes produits qui, Tylor le soulignait, sont « [...] *acquis et utilisés* par l'homme vivant en société⁷¹. » (E. B. Tylor, 1871, p. 5, notre italique). Ils deviennent donc des représentations de culture mais en même temps d'un « faire culturel » car, c'est le fruit de l'activité psychique de l'homme vivant dans une société déterminée. Et il est encore plus important d'expliquer que la recherche ne s'arrête pas à la description de ces « outils culturels », mais elle va au dessous, à leur production, à leur façon d'être transmis, à leur fonctionnement, à leur façon d'« être culture » et de « faire culture ». Selon Lévi-Strauss c'est dans ces déplacements que la chance de l'anthropologie culturelle s'annoncerait en favorisant « [...] une préoccupation dynamique - comment la culture se transmet-elle à travers les générations ? - [...] *grâce aux* études dites de « culture et aux personnalités » (dont on peut retrouver l'origine dans la tradition de l'anthropologie culturelle jusqu'aux enseignements de Franz Boas) [...]. » (C. Lévi-Strauss, 1958 p. 391, notre italique).

⁶⁹ Le texte en italien est : « La cultura può essere definita come la totalità delle reazioni e delle attività psichiche e fisiche che caratterizzano, collettivamente e individualmente, il comportamento degli individui componenti un gruppo sociale in relazione all'ambiente naturale, ad altri gruppi, ai membri del proprio gruppo, nonché di ogni individuo in relazione a se stesso. Essa comprende anche i prodotti di questa attività e la funzione che essi assolvono nella vita dei diversi gruppi. La cultura non si riduce tuttavia alla semplice enumerazione di questi vari aspetti della vita; essa è qualcosa di più perché i suoi elementi non sono indipendenti ma possiedono una struttura. ».

⁷⁰ C'était celle-ci une des principales fautes que nous avons relevé dans l'évolutionnisme et dans le diffusionnisme.

⁷¹ Selon Lévi-Strauss, envisager les traits culturels d'un point de vue psychique est un trait déjà vérifiable en Tylor. Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, page 25.

III.8. Encore sur le refus du biologisme. L'importance du langage comme exemple clef de la culture.

Nous tenons encore une fois à souligner comment, la méthode de recherche imaginée par Boas reflète un point de vue tout à fait différent de l'idée de culture, celle-ci reste toujours et de toute façon une chose qui est transmise et non biologiquement. Ce point est abordé par Boas quelques pages après avoir défini la culture cherchant à tracer une différenciation entre le monde des activités des animaux et des humaines, en soutenant que : « L'emploi du terme culture peut avoir quelques justifications en cas d'activités acquises par tradition ; [...] le comportement humain n'est pas stéréotypé dans le même sens *que l'animal*, et il ne peut pas être défini instinctif : il dépend de la tradition locale et il est appris. » (F. Boas, 1911 : p. 134 et 135, éd. it., notre traduction⁷², notre italique).

C'est dans les lignes de ce propos que Boas va définir un autre trait fondamental de la culture, c'est à dire que celle-ci : « [...] se différencie de la vie animale par le pouvoir du raisonnement et en même temps pour l'emploi du langage. » (F. Boas, 1911, p. 135, éd. it, notre traduction⁷³). Dans les paragraphes relatifs à la notion de culture en Tylor nous avons déjà affirmé l'importance du langage en tant que ressources culturelles⁷⁴ (point de vue d'ailleurs confirmé par Lévi-Strauss)⁷⁵. Dans cette direction nous avons déjà traité l'importance de la perspective contemporaine de l'anthropologie du langage traitant la langue comme la ressource symbolique la plus éminente à la disposition de l'homme. De toute façon, c'est uniquement avec Boas que nous voyons confirmée l'importance des pratiques linguistiques comme emploi et comme représentation. À ce propos il suffit de relire la page introductive au chapitre « Early Cultural Traits »⁷⁶ où Boas affirme que :

« D'habitude la culture a été décrite, jusqu'à présent, sous forme de culture matérielle, de relations sociales, d'art et e religion [...]. Les attitudes éthiques et les activités rationnelles ont

⁷² Le texte en italien est : « L'uso del termine cultura può avere qualche giustificazione nel caso di attività che sono acquisite mediante tradizione; [...] il comportamento umano non è stereotipizzato nello stesso senso *di quello animale*, e non può essere definito istintivo: esso dipende dalla tradizione locale ed è appreso. ».

⁷³ Le texte en italien est : « [...] si differenzia dalla vita animale per il potere del ragionamento e, correlativamente per l'uso del linguaggio. ».

⁷⁴ Cf. pages 11-12.

⁷⁵ Nous avons vu dans la partie dédiée à Tylor que Lévi-Strauss a été parmi les premiers à attribuer à l'anthropologue américain le lien entre culture et langages. De même il aura des éloges à l'égard de Boas pour la même raison. Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. I. En fin Lévi-Strauss fera à lui la double perspective de la leçon boasienne en écrivant que: « [...] on peut traiter le langage comme un produit de la culture: une langue en usage dans une société reflète la culture générale de la population. Mais en un autre sens, le langage est une partie de la culture. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 78).

⁷⁶ En F. Boas, 1911, pages 131-143.

été, en général, traitées en passant et le langage a été rarement inclus dans la description de la culture. » (F. Boas, 1911, p. 131, éd. it., notre traduction⁷⁷).

D'ailleurs, l'intérêt pour le langage en tant que trait culturel fondamental est utilisé par Boas pour continuer aussi à démentir la dérive évolutionniste. Si celle-ci envisageait les cultures primitives plus simples par rapport à la complexité des cultures civilisées, cette hypothèse est démentie par les relatives formes linguistiques. En effet :

« Plusieurs langues primitives sont complexes : de légères nuances de point de vue sont exprimées par des formes grammaticales ; et les catégories grammaticales du latin et de l'anglais moderne davantage, semblent brutes par comparaison avec les formes psychologique [...] que les langues primitives connaissent [...]. » (F. Boas, 1911, p. 141, éd. it., notre traduction⁷⁸).

Il semble presque une remarque, mais l'attention que Boas prête au langage en tant que ressources culturelle est vraiment considérable. Dans son fondamental *Handbook of American Indian Languages* (1911b) en quatre volumes, Boas offrit une documentation sans égales sur la grammaire des langues des natifs nord-américains, aujourd'hui presque toutes disparues. Son introduction à cet ouvrage est à envisager comme un des textes le plus important de la linguistique descriptive et anthropologique. Surtout Boas dans ces pages juge qu'il y a une liaison entre langue et culture, et encore mieux que la connaissance de la langue doit être tenue indispensable à l'étude et à la compréhension d'une culture. Cette dernière théorie, réexaminée et élargie dans un de ses derniers travaux : *General Anthropology* (1938), ouvrage qui, on le verra, sera fondamentalement importante pour un de ses élèves, le linguiste Edward Sapir.

III.9. La culture en Boas : la base de la théorie structurale.

Combien la culture change-t-elle et donc l'anthropologie avec Boas ? Un bon compte rendu se trouve dans les pages de la première partie de *Anthropologie Structurale* (1958) de Lévi-Strauss. Nous sommes d'accord avec l'anthropologue français traitant Boas comme le premier chercheur qui est allé le plus loin jusqu'à une analyse des processus psychiques sous-

⁷⁷ Le texte en italien est : « Di Solito la cultura è stata finora descritta sotto forma di cultura materiale, di relazioni sociali, di arte e di religione [...]. Gli atteggiamenti etici e le attività razionali sono state generalmente trattate di sfuggita, e il linguaggio è stato raramente incluso nella descrizione della cultura. ».

⁷⁸ Le texte en italien est : « Molte lingue primitive sono complesse: lievi sfumature di punti di vista vengono espresse per mezzo di forme grammaticali; e le categorie grammaticali del latino e ancor più dell'inglese moderno, appaiono rozze se paragonate con le forme psicologiche [...] che le lingue primitive conoscono [...]. ».

tendus aux différentes pratiques culturelles⁷⁹. Pour arriver à déterminer des lois générales sur le fonctionnement des cultures l'ethnologie doit fonder sa propre perspective sur la base des conditions inconscientes de la vie sociale⁸⁰. Selon Lévi-Strauss : « C'est à Boas qui revient le mérite d'avoir défini, avec une rationalité extraordinaire, la nature inconsciente des phénomènes culturels, dans des pages où, les assimilant de ce point de vue au langage, il anticipait sur le développement ultérieur de la pensée linguistique [...]. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 26). Donc, non seulement Boas a surmonté les difficultés infranchissable du relativisme culturel, la stérilité des théories évolutionnistes et historico-diffusionnistes, en envisageant la spécificité de chaque culture comme quelque chose qui est dans les comportements psychiques inconscients, mais il l'a fait par un outil qui se fait fondamental : le langage. Lorsque Boas réfléchit sur le lien entre culture et langage il écrit que :

« La différence essentielle entre les phénomènes linguistiques et les autres phénomènes culturels, est que les premiers n'émergent jamais à la conscience claire, tandis que les seconds, bien qu'ayant la même origine inconsciente, s'élèvent souvent jusqu'au niveau de la pensée consciente, donnant ainsi naissance à des raisonnements secondaires et à des réinterprétations. Le grand avantage de la linguistique à cet égard est que, dans l'ensemble, les catégories du langage restent inconscientes ; pour cela, on peut suivre son processus de leur formation sans qu'interviennent, de façon trompeuse et gênante, les interprétations secondaires, tellement fréquentes en ethnologie à en pouvoir effacer irrémédiablement l'histoire du développement des idées. » (F. Boas. 1911b, pp. 67-70-71, cité par C. Lévi-Strauss, 1958, pp. 26 et 27).

En définitive Boas, sans s'en rendre compte, pose les bases du structuralisme anthropologique⁸¹ dont Lévi-Strauss⁸² sera le père. Malheureusement, le projet boasien s'arrête bien avant de commencer. Nous ne savons pas si Boas s'est effectivement rendu compte de la portée de ses intuitions qui, malheureusement, ne seront jamais mises à l'épreuve car ses analyses ethnographiques resteront au niveau de la pensée consciente des individus⁸³. Il reste que, pour la première fois, linguistique et anthropologie cherchent à se réunir. Le langage devient la clef de voûte pour l'étude des cultures. On peut ainsi envisager le langage comme un produit et comme condition de la culture. En effet, c'est par le langage que l'individu achète de la culture, c'est par le langage qu'on peut représenter une partie de la

⁷⁹ Cf. Lévi-Strauss 1958, page 18.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, page 31. Voir aussi C. Lévi-Strauss, 1950.

⁸¹ Le livre fondateur du structuralisme, c'est à dire le *Cours de Linguistique Général* de Ferdinand de Saussure, sortira presque sept ans après (1916).

⁸² En *Anthropologie structurale* (1958), page 313, Lévi-Strauss croit que « Dans l'histoire du structuralisme, Boas a été plutôt un précurseur. »

⁸³ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, page 33.

culture, et il est possible d'envisager le langage comme produit de la culture⁸⁴. Le langage donc n'est pas un simple modèle de pensée, mais il devient aussi pratique culturelle ou bien forme d'action qui suppose, et en même temps crée des façon d'être dans le monde. Peut-être que la question qu'il faut prudemment se poser est : combien et comment les langues représentent-elles le monde naturel et culturel⁸⁵ en devenant ainsi des systèmes de classification qui peuvent apporter de nombreux signes à la façon d'étudier les pratiques et les croyances, en d'autres mots : Culture⁸⁶ ?

⁸⁴ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, page 84.

⁸⁵ Outre que à la version « faible » de l'hypothèse Sapir-Whorf, cette idée nous semble se rapprocher de la pensée de Louis T. Hjelmslev dans la considération que chaque langue est un système qui classifie et rend pertinent le monde environnant. Cf. L. Hjelmslev, 1943, chap. 3-5-8. Giulio Lepschy dans l'introduction de l'édition italienne des *Prolegomènes (I fondamenti della teoria del linguaggio*, p. xv) parle du fait que Uldall, collaborateur et fondateur avec Hjelmslev de la Glossématique, a été élève de Boas.

⁸⁶ Cf. A. Duranti, 1997, pages 33-34 éd. it.

Chapitre IV. La culture « superorganique ».

IV.1. Alfred L. Kroeber.

Anthropologue américain d'origines allemandes, Alfred Louis Kroeber⁸⁷ a été un des plus importants élèves de Boas. Entré en 1892 à l'université de Columbia, Kroeber s'occupe avant tout de littérature anglaise et il découvre l'anthropologie après avoir suivi le premier cours donné par Boas. D'ailleurs, il a été avec probabilité absolue le premier chercheur soutenant une thèse de doctorat en anthropologie en 1902 sur le symbolisme décoratif chez les Arapaho. Mais, si le nom et toute l'existence de Boas seront liés à l'université de Columbia, celui de Kroeber le sera à l'université de Berkley, en Californie.

Son organisation reproduit celle de son maître : les questions théoriques, « de table », ou « de cabinet », ne sont traitées qu'après une intense activité de recherche. Peut-être Kroeber a suivi dans un premier temps, scrupuleusement cette direction ; ensuite, à plus de 40 ans, il a consacré l'essentiel de ses écrits théoriques à l'idée de culture, *The Supergenic* (1917) et seulement après presque vingt ans de recherche sur le champ.

À l'instar des autres auteurs, nous laissons aux biographes la tâche de décrire l'entière production de Kroeber avec tous ses éventuels changements de direction⁸⁸, et aussi parce qu'il s'agit d'une bibliographie comptant plus de cinq-cents titres ; nous sommes intéressés à la culture selon Kroeber, c'est à dire à l'objet de recherche que l'anthropologue américain avait privilégié pendant toute sa carrière. Dans ce sens il est significatif que Kroeber s'est consacré, en collaboration avec Clyde Kluckholm, à l'examen des différentes définitions de culture conçues dans le domaine des sciences sociales et humaines : en effet en 1952 est publié *Culture: a Critical Review of concepts and Definitions*, déjà cité.

IV.2. Les « dix-huit professions » de Kroeber.

Tout le monde estime que Kroeber a illustré son « credo » dans un article intitulé *The Eighteen Profession* (1915). Les « dix-huit professions » constituent le meilleur précis disponible de la théorie de l'anthropologue étatsunien. Tous les dix-huit points, les

⁸⁷ Pour des informations biographiques plus détaillées voir « Kroeber, Alfred Louis » en P. Bonte ; M. Izard, (sous la direction de), 1991 page 488.

⁸⁸ Nous avons déjà cité quelques travaux de Kroeber lorsque nous avons parlé du diffusionnisme (cf. par. II.2). Mais l'activité intellectuelle de Kroeber, ainsi que celle de son maître Boas est constituée par l'alternance de différentes phases, et de nouvelles réflexions, qui vont de sa particulière approche « historique » (cf. A. Kroeber, 1917 ; 1918 ; 1925 ; 1931 ; 1935) à la théorie diffusionniste (cf. A. Kroeber, 1925 ; 1939 ; 1940). M. Harris (1968 p. 428) juge Kroeber un particulariste historique ; P. Bonte et M. Izard (sous la direction de, 1991, page 489) jugent, au contraire, que sa théorie « rajeunit les thèmes du diffusionnisme ».

« professions » de Kroeber, reflètent fidèlement l'énorme influence exercée par Boas sur sa pensée. Exception faite pour la profession numéro six d'après laquelle : « l'aspect personnel ou individuel a valeur historique seulement en tant qu'exemple ». (A. Kroeber, 1915, en M. Harris, 1968 p. 326, notre traduction⁸⁹). Voilà que, où son maître Boas visait à une étude approfondie du seul cas en essayant d'expliquer les interactions entre personnalité et culture⁹⁰, Kroeber envisage la notion de culture vers une direction plus extrême, en soutenant la totale subordination de l'individu à son milieu culturel. Cette thèse, on le verra, sera constante de la pensée de Kroeber, et elle sera décrite de façon plus décidée et plus complète dans la seconde partie de l'ouvrage qui est à la base des travaux suivants de l'anthropologue : *The Superorganic* (1917). Nous anticipons qu'il suffit le titre de ce petit essai pour comprendre « l'essence » de la culture selon Kroeber : quelque chose de superorganique⁹¹.

IV.3. Une culture superorganique.

Dans *The Superorganic* (1917) nous trouvons l'une des descriptions la plus radicale et approfondie de la notion de culture des vingt premières années du vingtième siècle. C'est exactement par la définition de la culture que Kroeber cherche à définir le domaine spécifique de l'anthropologie culturelle, une avancée importante définissant la mise à point d'une théorie relative au champ, à la méthode et aux objectifs de la discipline en question.

En particulier, l'anthropologue américain, juge que l'autonomie de la culture peut être démontrée à partir d'une analyse comparative du comportement « organique » animal et « culturel » (superorganique) donc spécifiquement humain. La thèse démonstrative de Kroeber soutient que l'homme, à l'égal des espèces animales est capable de s'adapter à n'importe quelle sorte de milieu environnant. La différence fondamentale est représentée par l'essence de l'adaptation : de genre biologique (organique) celui des animaux, de genre culturel (superorganique) pour l'homme. Si l'adaptation « naturelle » des animaux arrive à travers la perte ou les transformations d'organes particuliers, et après, à travers des accommodements génétiques, l'adaptation humaine arrive par l'accumulation de capacités techniques nouvelles, par un enrichissement de son bagage culturel⁹².

⁸⁹ Le texte originale est : « The personal or individual has not historical value, save as illustration. »

⁹⁰ Cf. par. III.5 et III.6.

⁹¹ Kroeber reprend de Herbert Spencer la notion de « superorganique ». C'est dans l'œuvre de ce philosophe anglais que Kroeber trouve l'idée de « superorganic » une autre catégorie de phénomènes à analyser de façon différente par rapport aux phénomènes organiques.

⁹² Cf. A. Kroeber, 1917, pages 17-19.

Nous trouvons, donc, encore une fois que l'un des traits particuliers dont « s'habille » la définition de culture concerne sa transmissibilité. Kroeber à l'égal de ses prédécesseurs envisage la culture comme quelque chose de non transmissible biologiquement car, exactement, il s'agirait de quelque chose de superorganique. « Bref, l'évolution organique est liée essentiellement et inévitablement aux processus héréditaires, tandis que l'évolution *culturel* caractérisant le progrès de la civilisation n'est pas liée [...] à des facteurs héréditaires. » (A. Kroeber, 1917, p. 29, éd.it. notre traduction⁹³, notre italique). En réalité, il est facile d'entrevoir que la direction prise par la recherche de Kroeber est celle de ses collègues avant lui ainsi que la même de Boas : de démentir ainsi l'hypothèse évolutionniste, en montrant qu'il n'y a aucune sorte de relation entre l'évolution biologique et l'évolution culturelle.⁹⁴

IV.4. Le langage comme trait culturel des caractéristiques superorganiques.

À exemple de la validité de ses thèses, Kroeber choisit sans hésitation l'objet culturel par excellence : le langage⁹⁵. « Le fait que cette distinction, *entre organique et superorganique (ou entre biologique et culturel)*, est vraiment quelque chose davantage que la différence entre le physique et le mental ressort d'un exemple que nous pouvons tirer du domaine du non corporel : le langage »⁹⁶ (A. Kroeber, 1917, p. 32, éd. it., notre traduction, notre italique). Selon Kroeber, les animaux aussi disposent d'un langage, mais ce dernier reste quelque chose à transmettre biologiquement, qui fait partie de la nature, des instincts et surtout qui n'a pas besoin d'une particulière forme d'apprentissage. Certainement, l'homme aussi dispose de sons qui laissent entrevoir une base animal, ou mieux de « outils naturels » permettant à l'individu d'émettre des sons, mais la plupart de son langage est le résultat d'apprentissage, pas d'hérédité, mais de culture et pas de constitution organique⁹⁷.

IV.5. L'acquisition de la culture : une dynamique sociale.

La portée des thèses de Kroeber ne s'arrête pas là. Le nouvel horizon de recherche devient à ce moment celui de montrer la dynamique des processus acquisitifs fondateurs de

⁹³ Le texte en italien est : « In breve, l'evoluzione organica è essenzialmente e inevitabilmente connessa con i processi ereditari, mentre l'evoluzione *culturale* che caratterizza il progresso della civiltà non è legata [...] a fattori ereditari. »

⁹⁴ Nous avons déjà souligné ce point dans la critique à Tylor et à l'évolutionnisme au paragraphe I.9.

⁹⁵ Encore une fois nous retrouvons le langage comme exemple clé pour l'étude de la culture humaine. Sur l'influence de la linguistique en Kroeber voir les paragraphes. IV.10. et IV.11.

⁹⁶ Le texte en italien est : « Il fatto che questa distinzione, *tra organico e superorganico (o tra biologico e culturale)*, sia veramente qualcosa di più della differenza tra il fisico e il mentale risulta da un esempio che possiamo trarre dal dominio del non corporeo: il linguaggio ».

⁹⁷ Cf. Kroeber, 1917, pages 37-39.

culture ; c'est seulement en expliquant ce processus qu'on peut arriver à rendre compte de l'essence superorganique de la culture et particulièrement de ses mécanismes de fonctionnement. Cependant, voyons, que l'une des conséquences immédiates de cette partie de la recherche de Kroeber, est un véritable déplacements qui va du « culturel » au « social », un déplacement déjà évident dans les premières pages de *The Superorganic*. Lorsqu'il parle, par exemple, d'acquisition du langage, Kroeber ne peut pas se passer de mettre en évidence que son apprentissage, en tant que trait culturel, a lieu seulement lorsqu'un individu se trouve « plongé » à l'intérieur d'une société qui utilise et donc partage ce langage déterminé⁹⁸. « Le langage est quelque chose de totalement acquise et non héréditaire, de complètement extérieure et non intérieure, c'est à dire un produit social et pas le résultat d'un développement organique. » (A. Kroeber, 1917, p. 39, éd. it., notre traduction⁹⁹).

Pour Kroeber le caractère central de la culture, son acquisition par apprentissage, est la clé pour ne pas la réduire en quelque chose d'individuel, mais en dynamiques de partage et de transmission qui ne se trouvent qu'à l'intérieur d'un ordre social. C'est évidemment le social le caractère superorganique de la culture, ou bien la capacité de faire acquérir, transmettre, garder et modifier certaines caractéristiques ou des traits culturels. Pour cela la tradition (sociale) en Kroeber reste « [...] quelque chose d'ajouté aux organismes qui la transmettent, quelque chose de superposé et étranger à eux-mêmes. » (*Ibidem*, p. 43, éd.it., notre traduction) et donc : « [...] chaque événement, chaque inégalité, mais aussi le cours entier de l'histoire humaine [...] dépendent des influences sociales et pas par des causes organiques. » (*Ibidem*, p. 47, éd. it., notre traduction¹⁰⁰).

C'est vers la fin de l'essai que Kroeber se fait encore plus explicite en expliquant que ce qui sépare et identifie le « social » et le « non social » (dit aussi « organique ») consisterait dans la diversité existante entre animal et homme d'un côté, et les produits de l'interaction d'êtres humains de l'autre. Donc nous constatons à nouveau la différence substantielles avec son maître Boas¹⁰¹ selon lequel les produits d'une culture peuvent être (aussi) le résultat du rapport entre individu et culture; pour Kroeber au contraire, ils ne seraient à repérer que dans l'interaction sociale.

⁹⁸ Nous avons déjà trouvé ce même point de vue chez Tylor et Boas, et on le retrouvera encore chez des auteurs non nécessairement liés à l'anthropologie comme Saussure (1916) et chez Greimas et Courtés (1979).

⁹⁹ Le texte en italien est : « Il linguaggio è qualcosa di completamente acquisito e non ereditario, di completamente esterno e non interno, cioè un prodotto sociale e non il frutto di uno sviluppo organico. »

¹⁰⁰ Les textes en italien sont : « [...] qualcosa di aggiunto agli organismi che la trasmettono, qualcosa di sovrapposto ed estraneo ad essi. » et « [...] ogni evento, ogni disuguaglianza, nonché l'intero corso della storia umana [...] dipendono dalle influenze sociali e non da cause organiche. ».

¹⁰¹ Cf. par. III.5. ; III.6. ; III.7.

IV.6. Régularités culturelles : des manifestations (sociales) de superorganicité.

Nous avons déjà dit que la petite innovation « révolutionnaire » de Kroeber est développé définitivement dans la deuxième partie de *The Superorganic* (1917), où l'auteur fait appel largement au « principe de simultanéité des inventions » pour démontrer que l'histoire n'est pas déterminée par chaque individu mais par des régularités culturelles, par une sorte de « [...] grandiose et significative inéluctabilité qui se lève au dessus des accidents de la personnalité autant que les évolutions des ciels dépassent les traces incertaines imprimées par hasard sur les mottes de terre. » (A. Kroeber, 1917, p. 69, éd. it., notre traduction¹⁰²). Cette hypothèse est décrite et soutenue clairement par Kroeber :

« [...] les soi-disant inventeurs d'outils ou découvreurs de pensées importantes furent des hommes exceptionnellement capables doués dès la naissance de facultés supérieures que le psychologue peut [...] analyser [...] cherchant à parvenir [...] à l'élaboration d'un système et d'un ensemble de lois [...]. *Mais* d'ailleurs, le contenu de l'invention ou de la découverte ne dérive d'aucune manière du bagage de son auteur [...] mais il est simplement le produit de la civilisation où il est né. » (*Ibidem*, p. 64, éd. it., notre traduction¹⁰³, notre italique).

Quelques pages après Kroeber, suivant la même ligne, confirme que la subordination de l'individu à la régularité culturelle est valable pour n'importe quelle culture et que partout l'individu n'est qu'un simple agent de forces culturologiques¹⁰⁴. La société (ou la civilisation), à l'intérieur de laquelle l'individu est plongé, reste le centre de l'attention. Ainsi, par exemple, même la réception d'une nouvelle idée, de la part du monde ne démontrerait pas la validité intrinsèque de la même, mais simplement elle confirmerait que le monde, c'est à dire la société de l'époque, serait prête à l'accueillir¹⁰⁵. La portée du projet de Kroeber est très claire :

« Lorsque nous cesserons d'envisager l'invention ou la découverte en tant que dues à une mystérieuse faculté innée d'esprits individuels [...] lorsque nous concentrerons notre attention sur la relation la plus simple existant entre un de ces pas en avant et les autres [...] pour se dédier entièrement au social ou à la civilisation [...] la présence de suites ou de forces

¹⁰² Le texte en italien est : « [...] grandiosa e significativa ineluttabilità che si innalza al di sopra gli accidenti della personalità tanto quanto le evoluzioni dei cieli trascendono le incerte impronte lasciate casualmente sulle zolle della terra. ».

¹⁰³ Le texte en italien est : « [...] i cosiddetti inventori di utensili o scopritori di pensieri importanti furono uomini insolitamente abili, dotati fin dalla nascita di facoltà superiori, che lo psicologo può [...] analizzare [...] cercando di pervenire [...] all'elaborazione di un sistema e di un complesso di leggi [...]. D'altra parte *però*, il contenuto dell'invenzione o della scoperta non scaturisce in alcun modo dal bagaglio del suo autore [...] ma è semplicemente il prodotto della civiltà in cui [...] è nato. ».

¹⁰⁴ Cf. A. Kroeber, 1917, pages 70-71.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pag. 66.

majestueuses dont les civilisations sont envahies en résultera irrésistiblement évidente. » (A. Kroeber, 1917, p. 71, éd. it., notre traduction¹⁰⁶).

Ainsi le point à mettre au feu reste, encore une fois et sans aucun doute, le social. En outre ce passage de Kroeber a le mérite de souligner que l'auteur ne s'est éloigné qu'apparemment de l'objet principal de cet écrit. En effet, ces suites-là ou les forces majestueuses auxquelles Kroeber se rapporte, ne sont que les manifestations du superorganique à repérer et examiner, vrai point tournant de la recherche.

IV.7. Le double déplacement de Kroeber : du culturel au social, de l'individuel au collectif.

Réfléchissons un instant sur les conséquences des avancements effectués jusqu'ici par le chercheur américain. Les passages de Kroeber que nous venons de décrire identifient le superorganique sous deux points de vue différents. 1) La première notion de superorganique est celle qui nous permet de distinguer l'homme de l'animal, en soutenant ainsi l'existence de la culture humaine, qui reste quelque chose d'appris et transmis et non hérité biologiquement. C'est celui-ci le tournant principal permettant à Kroeber le premier déplacement qui va de la culture aux dynamiques sociales les seules responsables des mécanismes d'apprentissage et de transmissibilité de culture. Nous jugeons qu'à partir de cette première évolution de la pensée de Kroeber il est possible d'identifier un second déplacement décrivant le superorganique et mettant en grande évidence un deuxième aspect fondamental pour l'anthropologue, nous l'avons déjà vu. 2) En tant que « superorganique », la culture ne peut pas être attribuée à chaque individu, mais elle devient quelque chose qu'il faut élever, précisément au niveau des dynamiques sociales à l'intérieur desquelles, les mêmes individus, se trouvent plongés.

À ce propos, et aussi pour continuer à rappeler l'hypothèse du particularisme historique, Kroeber soutient que :

« [...] la science sociale – si cette expression peut être envisagée équivalente à l'histoire [...] refuse de s'occuper de l'individualité ou de l'individu en tant que tels, et elle fonde ce refus

¹⁰⁶ Le texte en italien est : « Quando smetteremo di considerare l'invenzione o scoperta come dovute ad una misteriosa facoltà innata di menti individuali [...], quando concentreremo la nostra attenzione sulla relazione più semplice che esiste tra uno di questi passi in avanti e gli altri [...] per dedicarsi interamente al sociale o alla civiltà [...] la presenza di sequenze o di forze maestose di cui le civiltà sono pervase risulterà irresistibilmente evidente. ».

uniquement sur la négation de l'aptitude de ces deux facteurs d'en parvenir à ses fins. » (A. Kroeber, 1917, p. 77, éd. it., notre traduction¹⁰⁷).

Le chemin de Kroeber continuera dans cette direction, bien qu'avec de nombreuses déviations, en essayant de démontrer que le développement de régularité à l'intérieur de phénomènes culturels, désormais sociaux, sont tout à fait indépendants de chaque individu¹⁰⁸. Cette vision fortement antiréductionniste¹⁰⁹, nous l'avons déjà dit, constitue le fondement qui pousse Kroeber au-delà des positions de son maître Boas en soutenant enfin que les phénomènes culturels contiennent toute une série d'éléments qui ne peuvent pas être simplement rapportés à une base psychologique. En effet, selon la perspective kroeberienne, l'esprit se rattache aux individus tandis que le social (ou culturel) est dans son essence non individuel. Les individus, envisagés en tant que des corps et des esprits, constituent certainement la base de la société, mais en tant que tels ils appartiennent à l'organique et ils sont soumis aux mécanisme de l'hérédité¹¹⁰. Voilà pourquoi l'explication de la culture, à la place de termes psychologiques, demande selon Kroeber l'intervention d'une nouvelle discipline expliquant les phénomènes culturels comme des aspects indépendants de la réalité¹¹¹.

IV.8. Est-ce Kroeber un particulariste historique ? Questions de méthode.

En conclusion de cette première partie signifiant clairement les limites de la pensée de Kroeber il est possible de trouver entre les lignes quelques affirmations nous permettant de tracer les essais de création d'une méthode de la part de Kroeber; les influences du particularisme historique sont très importantes et elles ont marqué la succession de ses travaux. En effet, en repartant encore une fois du *The Superorganic* (1917) Kroeber soutient que: « [...] l'animal n'a pas de société, et donc pas d'histoire [...] »¹¹² (A. Kroeber, 1917, p. 44, éd. it., notre traduction), au contraire la nature sociale de l'homme peut lui permettre de créer et de transmettre son histoire. À la lumière de ces observations Kroeber soutient que : « [...] l'historien - c'est à dire celui qui veut comprendre toute sorte de phénomènes

¹⁰⁷ Le texte en italien est : « [...] la scienza sociale – se questa espressione si può considerare equivalente alla storia [...] si rifiuta di occuparsi dell'individualità o dell'individuo in quanto tali, e fonda questo rifiuto unicamente sulla negazione della validità di questi due fattori ai fini del conseguimento dei propri obiettivi. ».

¹⁰⁸ Un des plus importants apports de Kroeber à cette assertion est constitué aussi par une énorme étude sur la mode. Cf. A. Kroeber, 1919 ; 1952 et A. Kroeber ; J. Richardson, 1940.

¹⁰⁹ On verra qu'il s'agit d'un point de vue partagé aussi par Robert Löwie dans son *Culture and Ethnology* (1917).

¹¹⁰ Voir l'introduction de Francesco Remotti à l'édition italienne de A. Kroeber *The Nature of Culture* (1952b), pages XIII e IV.

¹¹¹ Sur l'antipsychologisme de Kroeber voir le par. IV.14.

¹¹² Le texte en italien est : « [...] l'animale non ha società, e pertanto non ha storia [...] ».

sociaux – se trouve aujourd’hui dans l’inéluctable nécessité de négliger l’organique en tant que tel, pour s’occuper seulement du social » (A. Kroeber, 1917, p. 50, éd.it., notre traduction¹¹³). C’est dans les détails de ces pages de Kroeber qu’il est possible de distinguer deux lignes de recherche intellectuelle caractérisées par des méthodes et des objectifs propres, c’est à dire : l’histoire et la science. L’histoire, nous l’avons déjà démontré, coïncide essentiellement avec la science sociale et elle constitue le point de vue fondamental pour l’étude des phénomènes superorganiques. Même la science, selon Kroeber, peut aborder l’étude de la civilisation, mais elle obtient un résultat négatif car l’analyse scientifique dépasserait les phénomènes dans le but d’en déterminer les mécanismes¹¹⁴. Ce point en particulier sera remarqué dans un essai intitulé *Hystory and Science in Antropology* (1935), en précisant le caractère purement descriptif de l’approche historique permettant de garder les phénomènes intacts, et le caractère analytique de l’approche scientifique, qui provoquerait la décomposition des phénomènes. Chaque ordre de phénomènes peut être étudié selon l’un ou l’autre des deux approches mais les résultats obtenus varient considérablement, c’est pourquoi Kroeber soutient, sans aucun doute, que le point de vue historique est le plus productif parce qu’il concerne l’analyse du niveau superorganique¹¹⁵. L’approche historique aura avec Kroeber plusieurs changements dûs en partie à son intérêt parallèle pour le diffusionnisme¹¹⁶. Si dans ses premiers travaux la recherche historique prend un aspect essentiellement de recherche ethnographique (1917 ; 1918 ; 1925), et si dans les années ’30 le point de vue historique se traduit essentiellement dans la détermination de zones culturelles¹¹⁷ (1931 ; 1935), vers les dernières années de sa recherche l’approche historique est étendue à l’examen de « modèles de culture »¹¹⁸ doués de la plus grande persistance historique et de la plus grande étendue géographique (1940 ; 1943 ; 1944 ; 1948 ; 1949).

IV.9. Pour une analyse des « modèles culturels ».

Pour soutenir l’hypothèse superorganique – et surtout pour essayer de lui donner une méthode analytique plus rigoureuse – entre les années ’30 et ’40 Kroeber commence à

¹¹³ Le texte en italien est : « [...] lo storico – ovvero colui che vuole comprendere qualunque specie di fenomeni sociali – si trova oggi nell’ineluttabile necessità di trascurare l’organico in quanto tale per occuparsi solo del sociale. ».

¹¹⁴ Cf. A. Kroeber, 1918.

¹¹⁵ Nous précisons que ce point de vue qui sépare nettement les deux approches, (historique et scientifique), où l’une est alternative de l’autre n’est pas partagé par Boas qui au contraire, même en admettant l’existence d’une « histoire particulière » comme essence de la culture, il considère indispensable l’activité de recherche idiographique-scientifique.

¹¹⁶ Cf. par. II.1.

¹¹⁷ Cf. par. II.2. et II.3.

¹¹⁸ Nous parlerons des « modèles de culture » de Kroeber dans le paragraphe suivant.

envisager chaque culture (ou chaque société) tel que le produit unique de l'interaction de plusieurs « modèles culturels »¹¹⁹, ou bien de chaque modèle dont les cultures sont des arrangements particuliers. La recherche de Kroeber avance donc vers un niveau plus élevé : on n'a plus affaire à des éléments ou des traits culturels, mais à des formes générales, des styles, des valeurs, des signifiés. En effet, ce sont désormais ceux-ci, les termes par lesquels Kroeber définit la culture qu'il essaie de rechercher. De cette façon la recherche de l'anthropologie *kroeberienne* réside dans la tentative de démontrer que les régularités de l'art, de la religion et de la philosophie outre que de la science, subissent des flux et des reflux en acquérant son propre contenu caractéristique à l'intérieur des cultures, et en progressant de façon indépendante par rapport à chaque individu. « Les modèles [...] sont les formes les plus pénétrantes et permanentes engagées par une masse spécifique de contenu culturel, et elles visent à se propager d'une société et d'une culture aux autres. Bref, les modèles [...] sont des liens culturels qui ont pris une forme définitive et cohérente [...] ». (A. Kroeber, 1943, p. 161-162, éd. it., notre traduction¹²⁰). En réalité beaucoup de critiques de l'anthropologue prétendaient que Kroeber choisissait chaque fois les aspects culturels à souligner pour démontrer l'existence d'uniformités inconnues aux porteurs de la culture.

IV.10. Synchronie et Diachronie dans les études de Kroeber. L'influence de la linguistique.

Ainsi, à partir de cette formulation théorique, l'approche de Kroeber de l'étude des cultures est de ce type :

« [...] synchronique, qui consiste en une lecture de la répartition spatiale des unités culturelles et des configurations ainsi produites (1944) ; au-delà des inventaires d'unité de culture, il y a place pour un traitement statistique susceptible de dégager, *au moins dans les intentions*, des modèles culturels. Cette étude relève aussi d'une approche diachronique, qu'elle soit historique ou, si l'on parle en termes d'unités de culture, qu'elle relève d'inférence de type génétique. » (P. Bonte ; M. Izard, sous le direction de, p. 406, notre italique).

¹¹⁹ Cependant la notion de modèles à laquelle Kroeber a recours est différente de la célèbre notion de Ruth Benedict (1934), l'autre grande élève de Boas, selon lequel les modèles définissent des orientations psychologiques de la société comparables aux attitudes des personnalités. Les « modèles » de Kroeber, au contraire, viennent directement des classifications faites par la biologie: déterminer la « structure » d'un organisme dans le but d'en repérer le « modèle » dont il fait partie. Cf. A. Kroeber, 1943.

¹²⁰ Le texte en italien est : « I modelli [...] sono le forme più compenetranti e permanenti assunte da una massa specifica di contenuto culturale, e tendono a propagarsi da una società e da una cultura alle altre. In breve i modelli [...] sono nessi di tratti culturali che hanno assunto una forma definita e coerente [...] ».

Par ailleurs, Lévi-Strauss (1958) et Jakobson (1963) le confirmeront nettement ensuite, et comme Saussure avait déjà cherché à expliquer, l'opposition entre synchronie et diachronie n'est pas du tout une difficulté. En outre c'est bien connu que cette formulation de Kroeber relève de son intérêt à l'égard de la linguistique¹²¹. L'attitude analytique de Kroeber, même s'il refuse la nature psychologiste de Boas, pousse Lévi-Strauss à l'envisager en tant que « d'esprit structuraliste »¹²², avec le mérite d'avoir certainement imaginé le langage en tant que phénomène social ouvrant le chemin, ainsi, à l'étude scientifique¹²³. C'est peut-être à la linguistique que Kroeber puise un enseignement déterminant pour son anthropologie. La recherche des causes formelles propres à l'approche linguistique expriment – comme Kroeber le soutient dans *White's View of Culture* (1948b) – la « primauté des modèles ». Et si nous pouvons parler de lois soit pour la linguistique soit pour l'anthropologie, elles seront précisément des « relations de formes (synchroniques ou séquentielles), et non pas des lois de causes efficientes. » (A. Kroeber, 1948b, p. 195, éd. it., notre traduction¹²⁴).

IV.11. Les critiques et la faillite des analyses de Kroeber.

Exactement dans le moment où le restant de l'anthropologie commence à suivre l'intuition psychologiste de Boas, Kroeber garde son orientation superorganique. Facile à supposer que cette partielle séparation des idées de Boas vont provoquer assez de perplexités chez les collègues restés fidèles à la pensée du maître¹²⁵. Cependant, c'est le même Boas qui intervient dans le but d'endiguer la pensée de Kroeber et il écrit que :

« On a affirmé que la culture humaine est quelque chose de superorganique qui suit des lois ne dérivant de la volonté d'aucun individu faisant partie de cette culture mais innées dans la culture même [...]. Il ne semble pas nécessaire d'envisager la culture comme entité mystique existante au dehors de la société et de chacun de ses *individus*, poussée par une force autonome. » (F. Boas, 1928. p. 245, notre italique ; cité par M. Harris, 1968, pp. 329-330, notre traduction¹²⁶).

¹²¹ Nous avons déjà vu que l'exemple pivot pour démontrer le fonctionnement superorganique de la culture est le langage. Cf. par. IV.4.

¹²² Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, page 319. Lévi-Strauss même exaltera l'importance de l'étude sur la mode de Kroeber, particulièrement l'emploi d'une méthodologie qui en analyse le fonctionnement au niveau inconscient.

¹²³ *Ibidem*, pages 66 et 67.

¹²⁴ Le texte en italien est : « relazioni di forme (sincroniche o sequenziali), e non delle leggi di causa efficienti ».

¹²⁵ Voir en particulier la polémique avec Sapir (1917) et la critique de Ruth Benedict (1934).

¹²⁶ Le texte original est : « It has been claimed, that human culture is something superorganic, that it follows laws that are not willed by any individual participating in the culture, but that are inherent in the culture itself [...]. It seems hardly necessary to consider culture a mystic entity outside the society of its individual carriers, and that moves by its own force. »

Même le rappel de son maître ne réussit pas à arrêter Kroeber dont l'engouement pour le superorganique aboutit dans la publication *Configurations of Culture Growth* (1944)¹²⁷. C'est dans ces pages que nous retrouvons de façon systématique quelques thèmes principaux, que nous avons déjà analysés, de la recherche kroeberienne : les styles, les valeurs, les produits culturels. Dans ses intentions, Kroeber se proposait de découvrir les caractéristiques communes du développement de la culture, de la peinture, de la dramaturgie, de la littérature et de la musique en Égypte, en Mésopotamie, aux Indes, au Japon, en Grèce, à Rome, en Europe et en Chine. La tâche que l'anthropologue américain se proposait de remplir, était de découvrir si ces civilisations présentaient des points de ressemblance ou de dissemblance dans la production de leurs « manifestation les plus élevées »¹²⁸. En quelques mots Kroeber espérait arriver à isoler l'élément superorganique commun au fonctionnement et à l'évolution de chaque société. Le projet était énorme, et en définitive Kroeber en vient à devoir dénicher les « forces majestueuses et mystérieuses » qui seraient communes à chaque société, nécessaires pour leur évolution et fonctionnement indépendamment des individus qui la composent.

L'étude des sociétés, qui constituent le *corpus* de Kroeber dans cet énorme travail, consiste à identifier avant tout la « valeur »¹²⁹ de leurs productions esthétiques dans les différentes phases historiques, afin de mesurer le point où elles visaient à atteindre simultanément le « succès » dans leurs différentes activités¹³⁰. Sauf l'énorme quantité de descriptions des différentes sociétés transcrites par Kroeber, la portée de l'échec est évidente même à son auteur qui à la clôture du volume déclare que : « Après avoir révisé la matière traitée je veux déclarer [...] que, dans les phénomènes examinés je ne vois aucune trace de véritable lois, aucun caractère cyclique, ou de régulièrement répétitif et nécessaire. » (A. Kroeber, 1944, p. 761, notre traduction¹³¹). Il est vrai que Kroeber arrive à trouver partout des « uniformités » mystérieuses dont les exemples sont les soudaines explosions simultanées

¹²⁷ En gros, *l'Handbook of Indians of California* (1925) caractérise la période des années '20, *Cultural Areas of Native North America* (1939) représente la période des années '30, *Configuration of Culture Growth* (1944) est l'ouvrage de référence les années '40.

¹²⁸ Cf. A. Kroeber, 1944, page 7.

¹²⁹ Il faut préciser que dans la notion kroeberienne de modèle, le point essentiel est la considération des « valeurs » qui orientent les cultures et autour desquelles elles s'organisent. « Dans le processus de connaissance des cultures, il est essentiel de connaître les valeurs [...], car sans celles-ci l'anthropologue [...] ne connaîtra pas leur direction ni sur quelles bases elles sont organisées elles sont organisées » (A. Kroeber, 1949).

¹³⁰ Cf. A. Kroeber, 1944, page 6.

¹³¹ Le texte original est : « In reviewing the ground covered [...] see no evidence of any true law in the phenomena dealt with; nothing cyclical, regularly repetitive, or necessary. ».

d'énergie créative dans un ou plusieurs secteurs esthétiques¹³², mais rien d'autres que la simple théorisation déjà exposée dans « Le superorganique » (1917). Et, puisqu'il n'arrive pas à envisager l'existence d'une véritable lois justifiant l'existence de ressemblances et différences de dynamiques sociales, Kroeber essaye d'en expliquer le fonctionnement à l'abri de la condition « superorganique » : une vraie impasse.

Ainsi, après avoir lui même constaté les difficultés à vérifier concrètement la superorganicité de la culture, Kroeber accorde à ses nombreux critiques quelques concessions épistémologiques produisant un cadre théorique plus recevable au détriment de la clarté :

« Je saisis cette occasion pour désavouer formellement et publiquement toute excentricité ou exagération dont je peux être coupable pour excès d'ardeur dans mon *Superorganic*. Aujourd'hui, en 1948, il me semble superflu [...] d'admettre que n'importe quelle entité, substance, forme d'être ou série de forces séparées, *sont* autonomes et complètement se suffisant à elles mêmes dans le but d'en expliquer les phénomènes culturels. » (A. Kroeber, 1948, pp. 407-408 ; cité par M. Harris, 1968, p. 333, notre traduction¹³³, notre italique).

En définitive le déplacement vers la superorganicité de la culture représentait une des tentatives de réponse face à la démolition de la part de Boas et de ses élèves, des théories évolutionnistes. On cherche, donc, une théorie et une méthode en mesure de rendre compte du fonctionnement non pas « de la culture » mais, nous l'avons démontré précédemment, « des cultures » au pluriel¹³⁴. En effet, Kroeber, en tant qu'élève de Boas était tout à fait conscient de l'unicité des cultures et du fait que les simples descriptions n'auraient pas rendu justice à leur fonctionnement réel. On envisage quelque chose pouvant, en fait, les réunir, les expliquer par un dénominateur commun. On essaye en définitive de décrire les « fonctionnements au dessous » des cultures. Ainsi le superorganique de Kroeber constituerait le niveau (« inférieur ») d'analyse à l'intérieur duquel se situerait l'essence des différentes cultures. Si les cultures n'ont de fondement qu'en elles-mêmes – l'idée d'un relativisme culturel totalisant dont nous avons déjà parlé¹³⁵ – il va falloir postuler l'existence d'un « superorganique » duquel les cultures mêmes relèveraient et qui constitueraient la dernière démarche pour en expliquer

¹³² Peut être la théorie de Kroeber n'est tellement distante des dynamiques de culture identifiées par Lotman dans *La culture et l'explosion* (1993). D'ailleurs Ruth Benedict soutenait déjà que le superorganique est utilisé par Kroeber pour expliquer le processus culturel. Cf. R. Benedict, 1934.

¹³³ Le texte original est : « I take this opportunity of formally and publicly recanting any extravagance and overstatements of which I may have guilty through over ardour of conviction in my "superorganic". As of 1948, it seems to me both unnecessary [...] to account [...] for the phenomena of culture, one assumes any entity, substance, kind of being, or set of separate, autonomous and wholly self-sufficient forces ».

¹³⁴ Cf. par. II.7.

¹³⁵ Cf. par. II.6. et II.7.

le fonctionnement. Rien de nouveau, rien que Boas n'avait déjà théorisé dans son *The Mind of Primitive Man* (1911), c'est à dire s'interroger sur la possibilité de créer des généralisations relatives à son fonctionnement au dessous des cultures¹³⁶. Mais c'est toujours la vieille question qui revient : Comment ? Par quelle méthode ?

IV.11.1. L'absence d'une méthode scientifique

Le problème de Kroeber, évident surtout en *Configuration of culture growth* (1944), c'est qu'il n'arrive pas à rendre compte du « superorganique » et il explique cette faute exactement par la même notion que lui même n'arrive pas à identifier même sur le champ. Kroeber finit par payer la faute d'une méthode qui de fait ne lui permet pas d'expliquer toutes ces « soudaines explosions simultanées » à l'intérieur des différentes cultures. Celles-ci restent quelque chose de superorganique, d'étranger à la culture individuelle et d'intrinsèque aux dynamiques sociales mais dont il n'existe aucun plan d'un modèle permettant d'en comprendre le fonctionnement. Une faillite qui par ailleurs ressemble à celle des diffusionnistes qui n'arrivent pas à démontrer sur le champ le principe de diffusion¹³⁷.

IV.12. Que prendre et que laisser du superorganique ? Des réflexions sur la culture kroeberienne.

Où nous emporte la culture superorganique de Kroeber ? Commençons par un point soudain évident dont la conséquence a été de créer de la confusion : l'introduction du binôme culture-société. En réalité il nous semble que ce déplacement est le produit du bien reconnu dynamisme culturelle¹³⁸ de la part de Kroeber. Il ne s'agit plus de décrire « une culture », mais si possible le mécanisme qui la rend en tant que telle. Pour cela le binôme n'est pas nécessairement celui de « culture-société », mais celui, nous l'avons vu, de (dynamique) « culturel¹³⁹- social ». Le « social » devient l'outil qui explique l'existence et la « résistance » de la culture. Et, lorsqu'il parle du caractère héréditaire de cette dernière que Kroeber en vient, précisément, à en dévoiler le fonctionnement selon les dynamiques sociales¹⁴⁰.

¹³⁶ Cf. par. III.7.

¹³⁷ Cf. par. II.3 - II.5 - II.6.

¹³⁸ Nous avons largement discuté ce point lorsque nous avons parlé du diffusionnisme.

¹³⁹ Cf. R. Borofsky, 1991, (édité by), pages 298-305, éd. it. ; Cf. A. Kroeber, 1949.

¹⁴⁰ Nous parlerons plus tard d'une véritable anthropologie sociale qui se développera en Angleterre et en France grâce au travail d'Émile Durkheim. En outre nous retrouverons l'importance du « fait social » également chez Saussure.

Avec Boas nous avons déjà défini une culture comme acquisition, partage, emploi et production de « traits » culturels déterminés¹⁴¹, parmi lesquels nous ne nous laisserons jamais de le répéter celui du langage. En anticipant un peu notre point de vue nous jugeons qu'une culture finit, en outre, pour se réfléchir dans ces « traits » particuliers, en démarrant aussi un processus d'auto-identification. L'aspect dynamique (traductif) des cultures est un des points le plus intéressant qui rend compte du changement, de la contamination et de l'unicité des cultures mêmes. À cet aspect s'oppose la tradition, c'est à dire la dynamique sociale qui transmet les traits spécifiques identifiant la culture. Transmettre signifie aussi garantir l'existence et garder la culture au dedans de certaines bornes (perméables) : celles de la société. Pour cela, à notre avis, la société ou le social, contrairement à Kroeber, n'est qu'une borne (physique) dans laquelle une culture s'identifie, à travers le partage de ses traits parmi les individus de la société en question¹⁴². Malheureusement ces doubles passages, qu'on vient de relever, qui définiraient le fonctionnement des cultures ne sont saisis qu'à moitié par Kroeber. Selon l'anthropologue étatsunien tout bouge à l'abri du social et pour cela les seuls traits pertinents qui restent dans la définition de culture sont le partage et la transmissibilité. Le mécanisme d'auto-identification d'une culture dans chacun de ses traits n'est jamais mentionné. Mais les dynamiques d'hybridation et contamination ne sont pas reconnues comme des traits pertinentes pour leurs analyses¹⁴³. Ainsi, le point de départ de Kroeber reste, toujours, celui de la société qui partage et transmet la culture. Peut-être cette « force mystérieuse », le superorganique, quelque chose de régulièrement répétitif, dénominateur commun du fonctionnement des cultures que Kroeber cherche de façon tellement infatigable, résiderait tout exactement dans le caractère dynamique (traductif) des cultures que nous venons de toucher et qui rendrait compte du fonctionnement de ces dernières¹⁴⁴.

Il n'est pas offensant de penser que Kroeber va se déplacer, même si légèrement, à l'abri de l'anthropologie sociale d'école anglaise. Bien que dans sa théorie il n'y a pas le moindre accent, au moins jusqu'en 1948¹⁴⁵, de l'idée de « structure sociale » cher au structuralisme anglais¹⁴⁶, nous croyons que l'idée de culture constitue pour Kroeber un premier essai en vue de décrire les « comportements structurés d'un groupe particulier, d'une

¹⁴¹ Cf. par. III.7.

¹⁴² Cf. U. Hannerz, 1996, chap. 1.

¹⁴³ Cf. Kroeber, 1964, pag. 101, éd. it.

¹⁴⁴ En particulier et nous l'avons affirmé précédemment, nous pensons que le caractère commun que Kroeber cherche serait identifiable avec le fonctionnement de la sémiosphère identifié par le sémioticien soviétique Jurij Lotman, 1999 ; 2004.

¹⁴⁵ Dans l'édition de 1948c de *Anthropology* Kroeber réduit l'idée de culture à un « excitant agréable ».

¹⁴⁶ Kroeber critiquera l'approche analytique-scientifique de l'anthropologie sociale en tant qu'inadmissible pour l'analyse des phénomènes culturels.

tribu, d'une nation, d'une classe d'un lieu » (J. Goody, en R. Borofsky, a cura di, 1994, p. 310, éd. it., notre traduction¹⁴⁷). Le problème c'est que pour décrire le fonctionnement intrinsèque aux cultures l'approche historique de Kroeber n'est pas suffisante, nous l'avons vu, et il le comprendra à ses dépens¹⁴⁸. Pour Kroeber, les caractéristiques qui devraient expliquer le fonctionnements des cultures servent à peine à expliquer « le social » de chaque culture, en réduisant de moitié la portée de sa recherche et s'arrêtant à des visions « conscientes »¹⁴⁹. De toute façon le modèle kroeberien est celui qui pour la première fois insiste sur l'aspect normatif des cultures, à la recherche, au moins dans les intentions, de généralisations relatives à leur fonctionnement dynamique, un défi de portée inestimable. Celles de Kroeber ne seront jamais des généralisations par lesquelles on peut entrevoir et vérifier des lois situées au dessous, à cause de la perspective historique inchangée. L'anthropologue américain probablement n'a jamais eu pour objectif, ou la prétention, de déterminer n'importe quelle loi; bien qu'il a employé dans beaucoup de ses analyses des outils statistiques sophistiqués, l'approche de Kroeber n'est pas généralisant ou scientifique mais il reste descriptif ou historique d'un modèle culturel spécifique dans le domaine d'une civilisation déterminée.

IV.13. L'antipsychologisme obstiné de Kroeber. Le refus d'une culture ontologique.

Kroeber, exactement comme son maître Boas voudrait arriver à identifier des modèles de culture, découvrir leur essence et leurs traits caractéristiques qui en définiraient le fonctionnement. Comme nous l'avons déjà vu, le défi lancé par Boas dans cette direction va vers l'étude des dynamiques psychologiques définissant le rapport entre individu et sa culture¹⁵⁰. Kroeber ne peut pas suivre ce chemin parce qu'il craint que la recherche psychologique oblige l'anthropologie à un retour vers le biologisme en mettant en difficulté les fondements de la pensée mûrie après la défaite de l'évolutionnisme. On le déduit dans de nombreux passages de *The Superorganic* :

« La raison pour laquelle l'hérédité mentale n'a presque rien [...] à voir avec la civilisation est que la civilisation n'est pas une action mentale, mais un corps, ou si l'on veut un fleuve de produits de l'activité mentale. Puisque l'activité mentale, ainsi qu'elle a été étudiée par les

¹⁴⁷ Le texte en italien est : « comportamenti strutturati di un gruppo particolare, di una tribù, di una nazione, di una classe di un luogo. ».

¹⁴⁸ À remarquer que même la linguistique structurale est partiellement refusée par Kroeber, envisagée unilatéralement comme discipline historique, et cela dans les années suivantes la parution de l'article « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » de Lévi-Strauss.

¹⁴⁹ Si bien pour des raisons différentes, c'est la même borne atteinte par Boas. Cf. par. III.9.

¹⁵⁰ Cf. par. III.5.

biologistes, est organique, toute démonstration relative à elle-même ne démontre absolument rien pour ce qui concerne les évènements sociaux. La mentalité concerne l'individu, au contraire le social ou le culturel concernant son essence non-individuelle. [...] Tout aspect de la biologie présente nécessairement cette référence à l'individu. » (A. Kroeber, 1917, pp. 60 et 61, éd. it., notre traduction¹⁵¹).

Ce sont celles-ci et d'autres, les raisons définissant les déplacements de Kroeber du culturel au social, en soutenant la totale subordination des individus au milieu social. En définitive pour Kroeber le culturel dans son essence ne peut pas être individuel. Les critiques à cette thèse, probablement, concernent surtout le risque d'attribuer à la culture un caractère objectif, ontologique, une réalité en soi, éloignée de toute sorte d'analyse à mener sur le champ. Néanmoins dans le fameux désaveu de 1948¹⁵², Kroeber reviendra à épouser la cause de Boas en soutenant en fin l'importance des comportements individuels qui « [...] continueront à se situer au niveau psychiques ou psychosomatique. » (A. Kroeber, 1948, p. 412 ; cité par M. Harris, 1968, p. 333, notre traduction). Ainsi, plus de 30 ans après *The Superorganic*, Kroeber reconnaît le bien-fondé de quelques critiques qui lui avaient été dirigées par Boas, Ruth Benedict et David Bidney. Cependant ce retour en arrière de Kroeber, heureusement, ne représente pas le renoncement total du programme antiréductionniste qui, au contraire, continue à refuser l'éventuelle autonomie ontologique de la culture en gardant inaltéré le principe d'autonomie scientifique ou méthodologique dont l'étude de la culture a besoin.

IV.14. Des traces sémiotiques.

À ce point nous désirons expliquer comment, grâce à Kroeber peuvent résulter quelques intuitions intéressantes dont, peut-être, ni le même anthropologue s'était rendu compte. Kroeber par ailleurs, a le mérite d'avoir parlé pour la première fois de la « nature de la culture », en édifiant un projet ambitieux qui commençait par la considération, en tant que trait propre de la culture, de sa transmissibilité par acquisition, la même qui nous a poussés à définir beaucoup d'autres caractéristiques relatives à son fonctionnement. En outre, les notions (ou les caractéristiques) de transmissibilité et apprentissage ont conduit le terme culture à se mesurer avec les similaires de « société » et de « civilisation ». Peut-être, c'est

¹⁵¹ Le texte en italien est : « La ragione per cui l'ereditarietà mentale ha ben poco [...] a che vedere con la civiltà è che la civiltà non è un atto mentale, ma un corpo, o se si vuole un fiume di prodotti dell'attività mentale. Dato che l'attività mentale, così com'è stata studiata dai biologi, è organica, qualsiasi dimostrazione relativa ad essa non prova assolutamente nulla per quanto riguarda gli eventi sociali. La mentalità si riferisce all'individuo, il sociale o il culturale è invece nella sua essenza non individuale. [...] Ogni aspetto della biologia presenta necessariamente questo riferimento diretto all'individuo. ».

¹⁵² Cf. par. III.6. et III.7.

grâce justement aux parallélismes avec ces termes que la culture trouve son opposition avec la « nature », un binôme qui ouvre un énorme débat aussi grand que la même anthropologie¹⁵³.

En excluant l'importance de l'individualité dans le fonctionnement de la culture, et en déléguant le tout à des dynamiques sociales, Kroeber ne fait que projeter un panorama où les individus en viennent « plongés » dans un monde déjà culturalisé. À notre avis une des conséquences principales de cette vision est la négation du binôme nature-culture, négation qui, pour l'instant, nous nous en tenons à décrire très superficiellement. Si nous acceptons la notion de superorganicité de la culture de Kroeber, qui voit dans la transmissibilité sa caractéristique principale, caractéristique à attribuer exclusivement à l'homme et qui fait que l'homme naît dans des sociétés déjà culturalisées, voilà que, en fait, il n'y aurait pas d'hommes sans culture. Nous retrouvons cette intuition à nous expliquée de façon plus claire par Marshall Sahlins, qui soutient que : « Il ne peut pas y avoir des peuples sans culture ainsi qu'il n'y a pas de peuples sans civilisation. Chaque peuple connaît sa propre forme de bonheur : la culture, c'est à dire l'héritage de la tradition [...] transmise dans les notions de sa propre langue et adaptée aux [...] conditions spécifiques de vie. » (M. Sahlins, 1995, p. 17, notre traduction). L'idée d'un monde déjà culturalisé où chaque individu serait plongé est la même qui bizarrement, se trouve sous la voix « Monde naturel »¹⁵⁴, à l'intérieur du *Dictionnaire de la Théorie du langage* (1979, pp. 233-234) par Greimas et Courtés. Selon les deux auteurs :

« Le qualificatif naturel [...] sert à indiquer son antériorité par rapport à l'individu : celui-ci s'inscrit dès sa naissance- et s'y intègre progressivement par l'apprentissage- [...]. La nature n'est donc pas un référent neutre, elle est fortement culturalisée [...] Ceci revient à dire que le monde naturel est le lieu d'élaboration d'une vaste sémiotique des cultures » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 233)¹⁵⁵.

Voilà que en quelques lignes une bonne partie de la pensée de Kroeber est expliquée. Le monde naturel est la culture des dynamiques sociales de Kroeber. Ainsi, toute « naturalité » est écartée : l'homme, en tant que porteur de « superorganicité », se trouvera toujours et

¹⁵³ Pour un premier exposé du thème, voir : « Culture », en M. Bonte; M. Izard, sous la direction de, 1991, pages, 190-191.

¹⁵⁴ Voir aussi A.J. Greimas, 1968b: « Condition d'une sémiotique du monde naturel », (repris en A. J. Greimas, 1970).

¹⁵⁵ Ce genre de vision constitue un autre point continuant à lier la sémiotique à l'anthropologie culturelle. En outre, il est intéressant de remarquer comment cette ressemblance entre monde naturel et culture peut à son tour s'approcher de la notion de *Sémiosphère* de Lotman (1999).

quand même plongé à l'intérieur d'un monde culturalisé, en fait témoignage exactement l'existence de différentes cultures, le relativisme culturel.

Probablement, c'est aussi par ces indications que nous pouvons envisager – selon les suggestions de Greimas et Courtés - une sémiotique des cultures, projet de grande envergure.



Chapitre V. L'aspect « culturel » des cultures chez Löwie.

V.1. Robert H. Löwie.

En ce qui concerne la définition et évolution de l'idée de culture nous sommes redevables également à Robert Löwie. Chercheur d'origine autrichienne émigré aux États-Unis, il entreprend des études d'anthropologie à Columbia University, élève du groupe de l'école américaine de Franz Boas. En 1908 il obtient le doctorat en anthropologie avec une thèse sur la mythologie comparée. Après les expériences sur champ entre 1910 et 1916, en 1917 il est nommé professeur d'anthropologie à l'université de Berkley, où il professera jusqu'en 1950 et il se déplacera à Harvard en 1955.

Reconnu comme ses collègues contemporains en tant que l'un des pères de l'anthropologie américaine, son travail commence notamment par son maître Boas, et puis, comme nous essayerons de montrer, il fera du « bricolage » de quelques théories analytiques déjà existantes qui « s'habillent » ainsi d'originalité et qui finissent par éclaircir quelques positions à l'égard de l'idée et de l'étude de la culture.

Reléguer Löwie en dessous d'un seul courant de la pensée anthropologique est une opération qui, on le verra, ne rend pas justice à son travail. Selon Bonte et Izard¹⁵⁶ la position théorique prise par Löwie est équidistante du fonctionnalisme d'école anglaise et de l'historisme de son collègue et ami Kroeber. Marvin Harris (1968, chap. 13) décrit l'anthropologue américain le plus raffiné partisan et efficace défenseur du particularisme historique. Nous croyons qu'on peut dépasser cette définition. En effet nous essayerons d'expliquer dans les pages suivantes comment, selon toute vraisemblance, Löwie a été le premier chercheur à même de dépasser les apories des simples descriptions ethnographiques, produit du même particularisme historique, et de réfléchir plutôt sur le fonctionnement des cultures face à leur unicité incontestée.

On verra pourtant comment il est possible de placer la pensée de Löwie dans les nombreuses influences (évolutionnistes, diffusionnistes particularistes, fonctionnalistes), qui en redéfinissent chaque fois la pensée, à la recherche de sa vision particulière de culture. Sous cette optique, le travail de Löwie nous semble être un jeu de ricochet allant de la définition de culture aux outils d'analyse et le contraire. Mais Löwie, même par les *impasses* des théories analytiques, envisage les formes de fonctionnement des cultures, en redéfinissant le contenu

¹⁵⁶ Cf. « Löwie » en P. Bonte et M. Izard, (sous la direction de), 1991, page 427.

pour revenir au développement du tableau théorique pouvant recevoir les dynamiques sous-tendues à leur fonctionnement.

V.2. À la recherche du caractère scientifique.

Chez Löwie, à la différence de beaucoup de ses contemporaines, le dévouement à l'égard de Boas se manifeste dans l'essai d'évaluer les conséquences épistémologiques du programme boasien. Ce dernier, dans l'enthousiasme de Löwie, est envisagé comme la meilleure incarnation de l'empirisme, par lequel l'anthropologie devrait gagner une place à l'intérieur des sciences naturelles. Pour cette raison l'un des premiers pas de Löwie est de ne pas considérer comme futile l'application de la science à la recherche historique, qui est décrite comme futilité redondante, nous l'avons déjà vu, dans l'ouvrage entier de Kroeber¹⁵⁷. Bref, Löwie croit à l'importance d'une méthode scientifique, rêve encore inaccompli et en partie relégué à l'écart par le dernier Boas¹⁵⁸. Dans cette direction de recherche l'attitude théorique de Löwie est mentionnée probablement pour son unicité de pensée par rapport à l'entière école boasienne.

À début de son parcours intellectuel, Löwie, élève particulariste et historique de Boas, envisage avec cohérence le refus d'une « [...] foi accordée à une loi de l'évolution sociale [...] » (R. Löwie, 1956, p. 1008). Il ne faut pas s'étonner si dans son premier traité, *Culture and Ethnology* (1917), Löwie constate que : « La psychologie, les différences raciales, le milieu géographique se sont révélés tous insuffisants pour l'interprétation des phénomènes culturels. » (R. Löwie, 1917, p. 66, notre traduction¹⁵⁹). Il est évident que par ces mots Löwie cherche à prendre le parti de façon nette de son maître, notamment et comme ses collègues, en refusant, entre autres choses, la vulgate évolutionniste : « Comme F. Boas et en général les ethnologues américains ayant soutenu que beaucoup d'événements sont incompatibles avec la théorie de l'évolution unilinéaire » (*Ibidem*, p. 81, notre traduction¹⁶⁰).

Cependant déjà dans ces pages, Löwie commence lentement une opération critique mais en même temps de recouvrement des théories et surtout des méthodes de recherche mises au ban, jusque là, par Boas et le particularisme historique. Notamment, encore dans les pages de *Culture and Ethnology* (1917), il est possible de retrouver plusieurs passages dédiés au

¹⁵⁷ Cf. par. IV.8.

¹⁵⁸ Cf. F. Boas, 1911.

¹⁵⁹ Le texte original est : « Psychology, racial differences, geographical environment, have all proved inadequate for the interpretation of cultural phenomena. ».

¹⁶⁰ Le texte original est : « As Professor Boas and American ethnologists generally have maintained, many facts are quite inconsistent with the theory of unilinear evolution. ».

processus de diffusion¹⁶¹, car selon Löwie : « Le phénomène culturel à expliquer peut avoir un antécédent dans la culture de la tribu où il est identifié, ou bien il peut y avoir été importé de l'extérieur. » (R. Löwie, 1917, p. 66, notre traduction¹⁶²), et pourtant : « [...] on va se poser évidemment le problème *du* [...] processus de diffusion, qui à âge moderne est objet d'observation directe, *mais qui peut* avoir été important dans les temps les plus reculés de l'histoire humaine. (*Ibidem*, p. 68, notre italique, notre traduction¹⁶³). De toute façon, sur ce point, Löwie, prudemment, soutient que le principe de diffusion explique certainement la transmission des éléments culturels car : « Le contact parmi les peuples est [...] un facteur extraordinaire de promotion du développement culturel » (*Ibidem*, p. 76, notre traduction¹⁶⁴), mais de fait il ne résout pas du tout le problème essentiel de l'origine de la culture¹⁶⁵. Pour cette raison, quelques pages après, l'anthropologue américain tient à souligner qu'il y a la possibilité, s'il s'agit de traits identiques présents dans des zones géographiques différentes, que leur existence n'est pas nécessairement due à des formes de contact ou de diffusion, mais ils peuvent être simplement reliés « fonctionnellement », et que : « [...] cela permet de rendre possible et d'établir un parallélisme, bien limité, du développement culturel dans les différentes parties du monde. »¹⁶⁶ (*Ibidem*, p. 88, notre traduction¹⁶⁷). Il nous semble comprendre que Löwie envisage, si bien sous toutes réserves, quelque chose au dessous des cultures, qui en dirige le fonctionnement, de manière à pouvoir éclaircir l'existence de traits similaires dans des cultures différentes qui ne sont pas explicables par la pratique diffusionniste. Il va sans dire que dans les années suivantes en menant cette forme de recherche, l'anthropologue américain prêtera beaucoup d'attention à ne pas retomber dans l'évolutionnisme classique dont, nous l'avons vu, il se déclare ennemi juré.

Ce qu'il semble important est que, juste par ces critiques constructives aux vieilles méthodologies de recherche sur les cultures, le projet de Löwie tend cependant à se rallier lentement au rêve scientifique de son maître Boas en soutenant que :

¹⁶¹ Cf. chap. II. Il ne faut pas oublier que le diffusionnisme américain, par les idées de « aire culturelle » ou « centre culturel » s'affirme vers les années '20.

¹⁶² Le texte original est : « The cultural phenomenon to be explained may either have an antecedent within the culture of the tribe where it is found or it may have been imported from without. ».

¹⁶³ Le texte original est : « The question naturally arises here, whether this process of diffusion, which in modern times is a matter of direct observation, could have been of importance during the earlier periods of human history when means of communication were of a more primitive order ».

¹⁶⁴ Le texte original est : « Contact of peoples is thus an extraordinary promoter of cultural development. ».

¹⁶⁵ Cf. Löwie, 1917, page 73.

¹⁶⁶ C'est dans ces pages que la pensée de Löwie commence à se lier au fonctionnalisme d'école britannique. On reprendra mieux ce sujet dans le paragraphe V.7.

¹⁶⁷ Le texte original est : « My instances show, then, that cultural traits may be functionally related, and this fact renders possible a parallelism, however limited, of cultural development in different parts of the globe. ».

« Le domaine de la culture, donc, n'est pas une région à totale absence de lois. Des causes similaires produisent des effets similaires et ici et ailleurs, bien que les conditions complexes avec lesquelles nous nous mesurons, demandent la plus grande prudence lorsqu'on met les phénomènes en relation bien définie. [...] En effet la plupart des soi-disant convergences ne sont pas d'authentiques analogies. Mais elles sont des fausses analogies dues à l'interaction de faits différents dans l'ignorance de leur vraie nature [...]. » (R. Löwie, 1917, pp. 88-89, notre traduction¹⁶⁸).

Löwie finit donc par s'emparer de la même obsession que son maître Boas. Ainsi, si d'un côté il croit à l'unicité des faits culturels¹⁶⁹, en critiquant (mais aussi en recouvrant) quelques aspects méthodologiques liés aux pères de l'anthropologie, de l'autre côté il soutient nettement la possibilité de construire un schéma méthodologique pouvant rendre compte du fonctionnement des cultures. Ainsi, déjà en *Culture and Ethnology* (1917), Löwie est convaincu sans réserves que le dogme sur l'impossibilité de repérer des causes scientifiques dans l'histoire des cultures n'est qu'un simple, « lâche » subterfuge.

« En désaccord avec quelques collègues et le point de vue que moi-même autrefois je partageais, maintenant je suis convaincu qu'il est lâche d'éviter le cœur véritable de la question et que, si le problème suppose une explication, toute explication est préférable à l'étalage de belles phrases sur le caractère unique des phénomènes culturels. » (R. Löwie, 1917, pp. 89-90, notre traduction¹⁷⁰).

D'un seul coup Löwie relance avec cohérence les doutes et les espoirs du programme boasien : il souligne la nécessité d'expliquer le fonctionnement des « phénomènes culturels », il croit dans un caractère scientifique lui permettant de se démarquer d'un point théorique

¹⁶⁸ Le texte original est : « The field of culture, then, is not a region of complete lawlessness. Like causes produce like effects here as elsewhere, though the complex conditions with which we are grappling require unusual caution in definitely correlating phenomena. [...] Indeed, the vast majority of so-called convergencies are not genuine, but false analogies due to our throwing together diverse facts from ignorance of their true nature [...]. ».

¹⁶⁹ « Une culture donnée, est au moins dans une certaine mesure un phénomène unique. Dans la mesure où cela c'est vrai, elle doit s'échapper à un exposé généralisé, et l'explication d'un phénomène culturel consiste à le ramener aux circonstances particulières qui l'ont précédé. En d'autres termes il consistera dans un exposé de son histoire passée ; [...] on ne peut pas présupposer une loi organique d'évolution culturelle produisant nécessairement l'effet observé. » (R. Löwie, 1917, p. 82-83, notre italique, notre traduction). Le texte original est : « A given culture is, in a measure, at least, a unique phenomenon. In so far as this is true it must defy generalized treatment, and the explanation of a cultural phenomenon will consist in referring it back to the particular circumstances that preceded it. In other words, the explanation will consist in a recital of its past history ; it cannot involve the assumption of an organic law of cultural evolution that would necessarily produce the observed effect. ».

¹⁷⁰ Le texte original est : « Nevertheless, in contradistinction to some of my colleagues and to the position I myself once shared, I now believe that it is pusillanimous to shirk the real problem involved, and that in so far as any explanation admits the problem, any explanation is preferable to the flaunting of fine phrases about the unique character of cultural phenomena. ».

fondamental pour Kroeber c'est à dire la séparation inconciliable entre science et histoire¹⁷¹, et donc il réfléchit sur un schéma méthodologique de recherche à reconstruire.

Pour ces raisons et d'autres, dans l'ouvrage de Löwie, nous l'avons vu et on le verra, il ne manque pas, bien sûr, d'hypothèses sur les origines et sur le fonctionnement des processus culturels, mais en s'opposant à tout délayage des critères empiristes au profit de la conservation d'entités utiles à la simple description d'un champ de recherche déterminé.

V.3. Les survivances de l'évolutionnisme.

Déjà après cette analyse il semble évident que Löwie va commencer son opération de « bricolage » des théories anthropologique précédentes et contemporaines. Donc, nous allons voir brièvement comment est-il possible, même en ce cas, de suivre le parcours fait par Löwie, parsemé d'ultérieures réflexions suivantes aux prises de position du déjà cité *Culture and Ethnology*, (1917) où, pour le moins dans les intentions, l'anthropologue américain s'est impliqué dans la tentative de souligner comment la psychologie, les différences raciales, et le milieu géographique n'ont aucune pertinence analytique avec l'idée de culture. En somme, nous continuons à suivre les petites révisions théoriques accomplies par Löwie qui petit à petit bâtissent son idée de culture.

En 1920 Löwie publie un travail intitulé *Primitive Society*¹⁷², ouvrage que, dans un certain sens l'anthropologue américain utilise pour continuer à se tenir éloigné de l'évolutionnisme, notamment de ce « type » d'évolutionnisme représenté par Lewis H. Morgan (1877)¹⁷³. C'est dans ces pages que Löwie critique mais en même temps il reformule clairement les thèses de Morgan sur la succession des manifestations des pratiques spécifiques qui se réalisent à l'échelle mondiale et à l'échelle plus restreinte. Löwie ne veut pas démolir sans appel l'évolutionnisme mais il va réfléchir pour établir pourquoi les bases de la théorie évolutionniste n'étaient pas soutenues par des signes suffisants pour envisager une telle condition comme une valable explication du fonctionnement des cultures. De façon compatible avec la même théorie évolutionniste, Löwie en reconstruit le schéma par de nouveaux mécanismes casuels qui en dirigent, à son avis, l'avancement au cours du temps. Les nouveaux éléments remarquables¹⁷⁴ – transmission des droits de propriété, formes de résidence après le mariage et associations coopératives dans les activités économiques - sont,

¹⁷¹ Cf. par. IV.8.

¹⁷² Traduction Française *Traité de sociologie primitive* (1936). On sait que cet ouvrage de Löwie représente en 1934 le premier « contact » avec l'anthropologie de la part de Lévi- Strauss. Cf. C. Lévi- Strauss, 1955.

¹⁷³ Nous avons déjà parlé de l'évolutionnisme de Morgan dans les paragraphes I.3 et I.4.

¹⁷⁴ Cf. Löwie, 1920, pages 123-127.

selon les théories néo-évolutionnistes¹⁷⁵, plus proches de la réalité que ne l'étaient les premières idées de Morgan et de ses collègues évolutionnistes. L'idée à la base de cette révision de l'évolutionnisme réside dans la constatation que chez presque tous les groupes « primitifs » contemporains on relève la présence de quelques formes de famille nucléaire ; Löwie pour cela tire la conclusion que la famille est un regroupement humain primordial commun à tout genre de culture. Pour cette raison, la pertinence à l'analyse des facteurs précédemment cités, constituerait certainement les dynamiques de construction et de maintien des différentes formes de famille, en essayant ainsi d'expliquer « Pourquoi certains parents, à l'exclusion d'autres, se groupent-ils pour former une unité sociale ? » (R. Löwie, 1920, p. 124).

Löwie se penche sur le passé et il ne s'arrête pas là. Un autre point « évolutionniste » récupéré par l'anthropologue concerne la défense de l'emploi des « survivances », à l'origine envisagée en tant que méthode pour la reconstruction des phases précédentes de l'organisation sociale¹⁷⁶.

« Habitué à me méfier des argumentations liées aux « survivances » je me suis convaincu que le scepticisme déclaré sur ce thème cache tant de rhétorique que de zèle évolutionniste de nos prédécesseurs. [...] Ces faits reconnus permettent d'admettre qu'un élément terminologique en harmonie avec une coutume déterminé peut survivre à la même coutume. [...] le principe des survivances de Morgan reste un procédé valable. » (Löwie, 1936, p. 180, notre traduction¹⁷⁷).

Avant d'évaluer les conséquences du discours de Löwie, il nous semble opportun de réfléchir pourquoi tout ce révisionnisme théorique peut sembler absurde pour un élève de Boas. Cependant, nous le répétons, il constitue la première démarche à fin de soutenir la validité dans la recherche des « régularités culturelles » parmi lesquelles figurent en premier plan les liens de parenté et d'organisation sociale. Löwie ne parle jamais de « lois absolues » mais il se borne à soutenir que les phénomènes de la science sociale tendent à certaines « régularités » qui, dans le cadre d'une anthropologie contraire à la simple description de sociétés lointaines, se font objet principal des recherches les plus rigoureuses.

¹⁷⁵ Par « néo-évolutionnisme » on désigne une partie de l'anthropologie américaine née après 1940 qui revalorise les approches primordiales en forte polémique avec toutes les études relatives au courant boasien.

¹⁷⁶ En réalité une très petite défense des « survivances » se trouve dans le déjà cité *Culture and Ethnology* (1917, p. 85), où Löwie remarque que la description ethnographique n'arrive pas à montrer le fonctionnement des phénomènes qui pour quelques raisons ont la même origine, en finissant par les envisager comme différents.

¹⁷⁷ Le texte original est : « Trained to view survival arguments with suspicion i have become convinced that the avowed skepticism on this point harbors as much can't as the evolutionary zeal of our predecessors. [...] These accepted facts warrant the assumption that the a terminological feature in harmony with a certain custom may survive that custom. [...] Morgan's principle of survivals remains a valuable procedure. ».

Ainsi, fort de cette vision d'ensemble, dans le dernier alinéa de *Primitive Society* (1920) Löwie écrit un passage des plus célèbre et discuté de l'histoire de l'anthropologie :

« L'historien ne peut actuellement plus considérer avec un respect superstitieux ce mélange incohérent, fait de pièces rapportées, que nous appelons civilisation. Mieux que tout autre, il se rend compte des obstacles que rencontreront ceux qui voudront imposer un plan à cette masse amorphe. Toutefois, en pensée tout au moins, il ne se contentera pas d'une soumission humble et fataliste à ce qui est, mais il rêvera d'un système rationnel qui viendra quelque jour mettre fin au chaos. » (R. Löwie, 1920, p. 322).

En définitive, nous l'avons répété plusieurs fois, Löwie d'une certaine manière se charge du rêve boasien¹⁷⁸ en réfléchissant sur la possibilité d'étudier les cultures en s'interrogeant sur la possibilité de créer des généralisations relatives au fonctionnement au dessous de ces dernières. Et il le fait *in primis* en envisageant une anthropologie contraire à la simple description ethnographique, en démolissant, critiquant et reconstruisant tous les paradigmes analytiques connus jusque là et qui peuvent rendre compte d'un cadre scientifique sur le fonctionnement des cultures. Peut-être, premier, il commence à envisager une « boîte à outils » à utiliser selon les nécessités analytiques :

« L'ethnologie [...] coordonne ses données sur le plan de l'espace, en reproduisant ainsi le procédé de la géographie : Elle coordonne ses données chronologiquement, en partageant ainsi la logique de la géologie, de la paléontologie, de l'astronomie historique et de l'histoire politique ; les procédés particuliers utilisés doivent varier en fonction du problème ainsi qu'en d'autres branches du savoir. Enfin elle se coordonne sur le plan des rapport casuels [...] et par la démonstration de relations fonctionnelles elle peut parvenir au niveau de généralisation compatible avec le secteur de l'univers où elle opère ». (R. Löwie, 1960, p. 410, notre traduction¹⁷⁹).

Löwie pourtant ne croit pas qu'un demi siècle de théories anthropologiques est à jeter à la recherche d'une nouvelle clé d'accès. Au contraire, le travail des évolutionnistes, des historiens, des diffusionnistes, des techniques d'observation sur le champ et du naissant

¹⁷⁸ Cf. pages 40-46.

¹⁷⁹ Le texte original est: « Ethnology [...] coordinates its data spatially, in so far forth duplicating the procedure of geography. It coordinates its data chronologically to that extent sharing the logic of geology, paleontology, historical astronomy, and political history; the particular techniques employed must vary with the problem, as in other branches of learning. Finally, in coordinates in terms of casualty [...] and by demonstration of functional relationship it may attain the degree of generalization consistent with its own section of the universe. ».

fonctionnalisme avec lesquels il partage plusieurs idées, sont mis sur le même plan au nom d'un grand projet scientifique et d'une rénovation de l'image culturelle.

V.4. La culture selon Löwie.

Lorsque Löwie met en jeu dans ses travaux la définition de culture, il n'hésite pas à proposer encore les brefs et désormais démodés, mais toujours efficaces, passages de Tylor¹⁸⁰. Nous retrouvons la même identique définition du père de l'anthropologie culturelle citée et dans *Culture and Ethnology* (1917 pp. 5-6) et dans l'introduction de *Primitive Society* :

« En effet, la civilisation, ou la culture pour employer le terme ethnographique, c'est, selon la célèbre définition de Tylor, « ce tout complexe qui inclut les connaissances, la foi, l'art, la morale, la loi, les coutumes ainsi que toutes les autres facultés et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société » (R. Löwie, 1920, p. 15).

De la même façon Löwie ouvre son *Introduction to a Cultural Anthropology*¹⁸¹ (1934) :

« Pris dans son acception scientifique, le terme de "culture" ne signifie pas raffinement ou instruction exceptionnelle, mais l'ensemble des traditions sociales. Comme l'a dit le grand ethnologue Tylor, elle inclut "des aptitudes et des habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société." La culture comprend toutes ces aptitudes et habitudes, par opposition aux nombreux caractères acquis différemment, en particulier par l'hérédité biologique. » (R. Löwie, 1934, p. 11).

Nous nous reportons enfin à une dernière définition de « culture » d'après un des travaux les plus « récents » de Löwie : *History of ethnological Theory*¹⁸² (1937) – une sorte de manuel traçant une petite histoire de l'anthropologie – exactement pour démontrer que sur la culture la cohérence de l'anthropologue américaine reste intacte :

« Par culture nous entendons la totalité de ce qu'un individu reçoit de la société qui est la sienne, la croyances, coutumes, normes artistiques, habitudes de nourriture et formes d'artisanat qui viennent à lui non par sa propre activité créatrice mais par héritage du passé, transmis explicitement ou implicitement. » (R. Löwie, 1937, p. 11).

¹⁸⁰ Cf. par. I.5.

¹⁸¹ Traduction française *Manuel d'anthropologie culturelle* (1936).

¹⁸² Traduction française *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Seconde Guerre mondiale* (1941). Il s'agit d'une véritable reconstruction de la pensée ethnologique et anthropologique comprenant aussi la nouvelle-née sociologie de Durkheim, le fonctionnalisme anglais, et aussi le travail de Marcel Mauss.

On pourrait encore débattre sur quelques questions¹⁸³ mais il va presque sans dire que le point de départ de Löwie pour définir la culture, en tant qu'objet d'étude principal de l'anthropologie, est le même que la plupart de ses collègues, qui se trouve dans la définition fournie par Tylor. D'ailleurs, il ne faut pas s'étonner, vu l'intérêt manifesté par Löwie à l'égard d'une revalorisation ou presque de la théorie évolutionniste représenté par Tylor et Morgan. Ainsi, fidèle à la tradition de plus d'un demi siècle d'anthropologie, l'un des traits principaux définissant la culture selon Löwie, c'est qu'elle ne se transmet pas biologiquement. Le passage que nous avons souligné plusieurs fois reste encore au centre de l'attention. L'hérédité de la culture ou mieux, passer ou transmettre les traits définissant l'essence même de la culture, est quelque chose à attribuer à « l'immersion » d'un individu à l'intérieur d'un contexte social¹⁸⁴. À ce propos, nous tenons à rappeler que chaque chapitre de *Culture and Ethnology* (1917) constitue un véritable bastion théorique où Löwie prend fait et acte pour ces aspects définissant la culture, en mettant ainsi de côté toute sorte de parallélisme avec d'autres idées ou disciplines qui risqueraient d'en saper l'efficacité et les bornes théoriques. Cependant, c'est dans cette défense que Löwie montre un retour en arrière en récupérant quelques points analytiques de l'évolutionnisme et du diffusionnisme et en finissant, comme nous voulons le démontrer, par enrichir les caractéristiques relatives à l'idée de culture.

V.5. Culture, langage, et psychologie.

Le premier chapitre de *Culture and Ethnology* (1917) est dédié à la confrontation avec une discipline qui, selon lui, a la culture comme objet d'étude : la psychologie¹⁸⁵.

« Il est désormais évident que les phénomènes culturels contiennent des éléments qui ne peuvent pas être réduits à des principes psychologiques. La raison de cette insuffisance a été déjà identifiée par la définition de culture donnée par Tylor [...]. La science de la psychologie, au contraire, même en considération de ses modernes branches, telles que la psychanalyse et

¹⁸³ La définition de culture de Löwie dans son *Primitive Society* (1920) envisage « civilisation » et « culture » comme des synonymes; c'est une grande erreur face au travail fait par Boas (cf. par. III.3.2) et par la critique à l'évolutionnisme. Dans *History of Ethnological Theory* (1934) Löwie « glisse » lorsqu'il n'envisage pas la culture en tant « qu'activité » créatrice mais comme simple reproduction de « règles » et « coutumes » hérités du passé ; en partant encore une fois de la pensée de Boas (cf. par. III.7.), il nous semble d'avoir contribué à envisager la culture aussi comme des formes de production culturelle individuelles, de « faire de la culture » outre que « être culture » en tant que représentation transmise de cette dernière.

¹⁸⁴ C'est une caractéristique de la culture que nous avons mise en évidence encore plus avec Kroeber. Cf. par. IV.15.

¹⁸⁵ Autant que Löwie admet l'importance de la psychologie, il finit par affirmer que: « Le phénomène culturel [...] même du point de vue psychologique contient une quantité d'éléments étrangers aux faits que la psychologie peut nous expliquer et ce sont ces éléments additionnels qui demandent l'intervention d'une autre science ». De même plusieurs années plus tard, il soutiendra que : « [...] il est impossible aujourd'hui d'expliquer les cultures de façon valable à l'aide de la psychologie raciale. » (R. Löwie, 1934, p. 17).

l'étude des changements individuels du sujet, n'a rien à voir avec les caractéristiques intellectuelles acquises et non plus avec l'influence de la société sur la pensée, le sentiment et la volonté d'un individu. Elle en principe n'agit pas sur les caractéristiques innées de l'individu. » (R. Löwie, 1917, p. 16, notre traduction¹⁸⁶).

Il est évident que la psychologie, selon l'anthropologue américain, ne peut pas s'occuper de culture. Löwie convient de l'existence d'un fondement psychologique des événements humains, mais il confirme la thèse selon laquelle la psychologie ne peut pas fournir une réponse aux problèmes des cultures, car elle s'attache uniquement aux caractéristiques innées (et non acquises) d'un sujet, de façon inconciliable avec la vision de culture qui se transmet grâce à l'existence et à l'immersion dans une société qui à son tour s'identifie dans ses propres traits et pourtant en garantit la survivance en les transmettant. Nous tendons à être d'accord avec le refus de Löwie, néanmoins quelques années plus tard, dans la clôture du premier chapitre de *Primitive Society* (1920) il affirme que :

« [...] une catégorie culturelle qui pourrait nous fournir des informations en abondance, c'est le langage. Les phénomènes linguistiques appartiennent à la même classe psychologique que ceux qui ont donné naissance aux aspects non intellectuels de la culture et les mêmes observations peuvent s'y appliquer. » (R. Löwie, 1920, p. 22).

Voilà que Löwie revient en arrière en se rapprochant de la pensée de son maître Boas¹⁸⁷, par la mise en évidence du parallélisme « inconscient » entre les phénomènes linguistiques et les phénomènes culturels. Ainsi, en passant par la psychologie précédemment mise de côté, même pour Löwie, la langue devient la première représentante de la culture, point de rencontre, nous l'avons plusieurs fois confirmé, entre l'anthropologie et la linguistique. Ce n'est pas un hasard si dans la deuxième édition (1940) de *Introduction to a Cultural Anthropology* (1934), un chapitre entier est dédié au langage, où Löwie déclare explicitement que :

« Le langage rentre dans la définition de culture parce que c'est toujours acquis par un particulier dans ses relations dans un groupe social. [...] En autres termes, le langage n'est pas une caractéristique raciale mais culturelle. Pour cette raison, il n'est pas surprenant que les

¹⁸⁶ Le texte original est: « It is clear that cultural phenomena contain elements that cannot be reduced to psychological principles. The reason for the insufficiency is already embodied in Tylor's definition of culture [...] The science of psychology, even in its most modern ramification of abnormal psychology and study of individual variation, does not grapple with acquired mental traits not with the influence of society on individual thought, feeling and will. In deals on principle exclusively with innate traits of the individual. ».

¹⁸⁷ Cf. par. III.9.

principes fondamentaux du développement, tels que les alimentés, le soin pour eux-mêmes, la vie sociale et la religion peuvent être tous aussi bien illustrés par les faits du langage. » (R. Löwie, 1934 [1940], p. 32, notre traduction¹⁸⁸).

Les pages dédiées au langage en tant que principale caractéristique de la culture suivent un itinéraire bien défini au cours des mêmes dynamiques qui semblent gouverner le fonctionnement des cultures. Pourtant Löwie s'attarde sur les différents aspects dynamiques partageables notamment entre le langage et les cultures : l'universalité, l'évolution, les relations, les partages et les « emprunts » entre les différentes langues-cultures, la diffusion avec la relative transformation des éléments lexicaux et ainsi de suite¹⁸⁹.

V.6. Le culturel, le social chez Löwie.

En traitant la définition de culture selon Löwie, on s'aperçoit d'un aspect intéressant concernant le rapport entre culture et organisation sociale. Dans les premières pages de *Primitive Society* (1920) nous trouvons la déclaration de son dessein concernant la « taille » de son travail : « Je me limiterai aux aspects de la culture, qu'on appelle organisation sociale, c'est à dire que je traiterai des groupes qui constituent la société, de leurs fonctions, de leurs relations mutuelles et des facteurs qui déterminent leur croissance » (R. Löwie, 1920, p. 15). L'organisation sociale devient pourtant un aspect particulier qui renvoie et constitue l'essence de la culture. Sur ce thème le renversement de tendance à l'égard de son ami et collègue Kroeber¹⁹⁰ se fait évident. Kroeber soutient que le caractère héréditaire de la culture est délégué de façon univoque aux dynamiques sociales. Cette position théorique, nous le rappelons, attribue la totale subordination de l'individu par rapport à son milieu social¹⁹¹, et ce dernier comme garant des mécanismes d'apprentissage et de transmissibilité de la culture. Au contraire, il nous semble que le point de vue de Löwie met en évidence le comment du fonctionnement des organisations sociales qui n'est qu'un seul des traits spécifiques de la culture et de son fonctionnement et non pas sa totalité. Pour nous et (à ce qu'il semble aussi pour Löwie) la société¹⁹² n'est qu'une borne (physique) où une culture s'identifie par des traits,

¹⁸⁸ Malheureusement la deuxième édition (1940) de *Introduction to a Cultural Anthropology* (1934) où Löwie ajoute d'autres chapitres, dont le très important dédié au langage, n'a pas été traduite en français. Le texte original est : « Language falls under the definition of culture because it is invariably acquired by an individual through his fellowship in a social group. [...] In other words, the language is not a racial but a cultural characteristic. For that reason it is not surprising that the fundamental principles of growth which hold for food-getting, welling, social life, and religion may be equally well illustrated by the facts of speech. ».

¹⁸⁹ Cf. R. Löwie, 1934 (1940), pages 343-355.

¹⁹⁰ Cf. par. IV.7.

¹⁹¹ Ce point inversé à l'égard de la vision boasienne, sera mieux analysé par Ruth Benedict, 1934, chap. 8, on le verra (cf. par. VI.8.).

¹⁹² Cf. pages 49-53.

des usages et coutumes, des mœurs, des pratiques spécifiques, dont « le social » renvoie aux dynamiques de partage et transmission de ses traits parmi les individus de la société en question. Nous retrouvons cette même position dans le passage suivant : « Au contraire *de Kroeber*, Löwie (1953, p. 531) souligne la suprématie du « culturel » et envisage la structure sociale [...] un aspect de la culture ». (R. Borofsky, 1994, edited by, éd. it., p. 301, notre traduction¹⁹³, notre italique). C'est dans ce « moment » théoriquement particulier que nous pouvons apercevoir petit à petit la « culturalité », ou mieux, le « culturel »¹⁹⁴, entendu en tant que dynamique située en dessous du fonctionnement des cultures. C'est peut-être seulement le « culturel » l'aspect partagé par toute culture que nous sommes en train d'essayer de définir, en faisant la chasse aux outils propres à son analyse.

V.7. La portée du travail de Löwie

Löwie est sans doute fils de son temps, c'est à dire qu'il réfléchit exactement à la condition où la discipline anthropologique se trouve en ces années-là. C'est pourquoi il nous semble que parler de Löwie signifie aussi d'une certaine façon, résumer et décrire l'évolution de l'anthropologie jusque là, avec la quantité de doutes et de promesses qu'elle amène inévitablement. Selon Robert Borofsky : « Si l'on veut vraiment éprouver une sensation de progrès il suffit de se tourner au passé et de réexaminer la *History of Ethnological Theory* de Löwie. » (R. Borofsky, 1994, edited by, p. 32, éd. it., notre traduction¹⁹⁵). Peut-être c'est exactement à Löwie qu'il revient la charge d'avoir fait le point de la situation. Les changements de direction, les manifestations de nouvelles réflexions sur la portée de la discipline sont évidents dans les titres aussi ; il nous suffit de penser à la récupération culturelle, envisagée probablement en tant que projet plus vaste et à tort remplacé par la mode « ethnologique » de ces années là.

Les fondements du discours de Löwie renvoient certainement à sa formation académique. Élève de l'école boasienne, nous l'avons vu, il ne renie pas les principes qui le lient au particularisme historique. Selon cette théorie, les sociétés ou les cultures ont la caractéristique d'avoir d'histoires différentes, et pourtant d'être à leur tour uniques. Les traits culturels, rassemblés par la recherche spécialisée sur le champ, sont à envisager comme des caractéristiques spécifiques de chaque culture. Tout cela forme l'idée d'un relativisme culturel

¹⁹³ Le texte en italien est : « Al contrario *di Kroeber* [...] Löwie sottolinea la supremazia del culturale e considera la struttura sociale un aspetto della cultura. » (notre italique).

¹⁹⁴ Sur le culturel voir par. V.8.

¹⁹⁵ Le texte en italien est : « Si poi si vuole davvero provare una maggior sensazione di progresso, basterà volgersi indietro a riconsiderare la *History of Ethnological Theory* di Löwie. ».

qui n'admet pas d'exceptions et qui trouve dans le particularisme historique la seule méthode de description et de recherche.

Cependant, il semble que Boas et Löwie constatent que cela ne suffit pas. Les cultures, c'est vrai, restent uniques, mais il faut trouver la façon d'expliquer les conditions générales responsables aussi de cette unicité. En d'autres mots on se demande s'il existe des lois sous tendues ¹⁹⁶ communes aux différentes cultures permettant d'en décrire leur aspect dynamique, et encore une fois, leur façon de fonctionnement, c'est à dire : des mécanismes « culturels » ou de « culturalité », « d'être culture » et de « faire culture »¹⁹⁷.

Les traits que les cultures continuent à avoir en commun, même si pour des raisons différentes, elles deviennent, à ce qu'il semble clairement, le « prétexte » utilisé par Löwie pour recommencer à construire un projet scientifique de l'étude des cultures. L'itinéraire suivi, nous l'avons vu, est simple : Löwie, en partant des modèles théoriques exclus du particularisme historique, arrive à recueillir quelques aspects qui semblent inhérents au fonctionnement des cultures. C'est par la vérification des thèses insoutenables de la production théorique précédente qu'il est tout à fait possible de comprendre ce que les cultures ne sont pas, en sauvant au contraire les aspects qui semblent, à ce point, aussi évidents que indéniables.

Tout comme nous l'avons écrit dans le chapitre dédié au diffusionnisme¹⁹⁸, Löwie, bien sûr, n'est pas convaincu que la méthode de recherche diffusionniste peut rendre compte de façon exhaustive du fonctionnement des cultures, mais au contraire, il tient à en démentir l'efficacité lorsque des traits similaires présents dans deux cultures n'ont rien en commun, mais sont de simples conséquences d'« histoires » différentes. Cependant, c'est à partir du diffusionnisme que, (plus ou moins d'accord avec nous¹⁹⁹), l'anthropologue américain réussit à recueillir l'aspect « dynamique-contaminant » ou « dynamique-traductif » des cultures. Des cultures qui entrent en contact peuvent échanger des traits qui sont intégrés même en perdant le « sens » qu'ils avaient originellement. Il s'agit d'une pratique qui d'un seul coup confirme l'unicité de chaque culture (justement fille de contaminations), remet au jour, nous l'avons déjà dit, l'aspect dynamique-traductif parmi les différentes cultures, rouvre à la nécessité de leur étude dialogique. D'ailleurs, c'est à partir de ces constatations qu'à notre avis, Löwie est

¹⁹⁶ Voyons que la distance entre « lois en dessous » et « lois générales » est vraiment courte, en nous ralliant plus encore au discours structuraliste de Lévi-Strauss. Cf. Lévi-Strauss, 1958, chap. II.

¹⁹⁷ Cf. par. III.7. et III.9.

¹⁹⁸ Cf. par II.5.

¹⁹⁹ Cf. par. II.6. et II.7.

à même de redonner encore crédit aux « survivances », bien que dans une reformulation théorique que nous allons décrire sous peu.

Même pour ce qui concerne le recouvrement du courant évolutionniste, Löwie est tout à fait convaincu qu'il n'existe pas une évolution linéaire absolue ayant comme point de départ un état primordial des civilisations ; et même au cas où il aurait existé, le temps et l'histoire individuelle de chaque culture en ont effacé les traces, de façon à rendre les cultures uniques et non rapportables à un hypothétique stade originaire²⁰⁰.

« Le cours de l'évolution culturelle ne dépend pas, en effet, d'un seul élément, mais de tout le complexe des éléments associés, et comme ces derniers ne sont pas les mêmes et ne sauraient l'être étant donné la différence des traditions culturelles, si quelque évolution se produit, il s'ensuit presque inévitablement des divergences. » (R. Löwie, 1920, p. 319).

Löwie réussit à démontrer que l'unicité des cultures rend impossible d'envisager un inventaire des traits culturels primordiaux pertinents permettant de décrire le stade évolutif d'une culture déterminée²⁰¹. Ainsi, pour ce qui concerne le recouvrement de la théorie des survivances – en tant que méthode de recherche – qui à l'origine se proposait de chercher des traits considérés pertinents pouvant témoigner au moins le « passage », d'un stade culturel à un autre, à l'intérieur d'une échelle évolutive - Löwie a le courage de comprendre que, séparé du principe évolutionniste, le principe des survivances reste cependant une pratique valable pour percevoir quelques aspects concernant le fonctionnement des cultures. Bien sûr l'aspect principal auquel Löwie se rapporte concerne le fait de pouvoir découvrir les mêmes traits dans des cultures différentes. Expliquer l'existence de cette dynamique signifie expliquer une partie du fonctionnement des cultures. Selon Löwie, le fait que deux sociétés partagent des traits similaires ou identiques peut être dû à des pratiques de diffusion et pourtant de contamination. Dans ces cas là, on remet en jeu encore une fois l'essence « dynamique » des cultures, qui dialoguent entre elles, en acquérant et en cédant réciproquement des traits culturels. Non seulement, d'après cette forme de recherche et ce que nous avons dit précédemment, il est possible de décrire un autre aspect intéressant relatif à un « dynamisme intérieur » aux cultures. En effet, il est raisonnable de penser que des traits culturels, quels qu'ils soient, englobés à l'intérieur d'une culture se « systématisent » selon le rapport avec d'autres éléments qui la composent. Englober, hériter, échanger, emprunter un trait

²⁰⁰ En gros, il s'agit du même enseignement du particularisme historique et qui pourtant met en crise toute hypothèse d'un évolutionnisme absolutiste. Cf. Löwie 1937, pages 24-25.

²⁰¹ Cf. R. Löwie, 1920, pages 312-322.

culturel « extérieur », ne signifie pas nécessairement que celui-ci garde la même « fonction » originale. Et pourtant à ce stade nous allons confirmer avec Löwie l'existence d'une sorte de « dynamisme dialogique - traductif », que nous pouvons à présent recueillir non seulement parmi les cultures mais aussi à l'intérieur de celles-ci, en repérant un point fort de rencontre avec ce qui sera la sémiotique de la culture d'école soviétique²⁰². À ce propos, Löwie, s'accorderait probablement à envisager à juste titre les « survivances » plutôt comme des traits culturels existants à l'intérieur des cultures et qui ont perdu malgré elles leur dimension originale, au delà de tout hypothétique processus évolutif absolu. Elles doivent être analysées dans leur « actualité » culturelle, dans le rapport systématique qui se crée à l'intérieur de chaque culture contemporaine, ainsi que le fonctionnalisme de Malinowski le soutiendra quelques années plus tard : « A lieu de chercher la fonction actuelle d'un fait culturel, l'observateur se contentait tout simplement d'atteindre une entité rigide, isolée » (Malinowski, 1944, p. 22). D'ailleurs, dans l'introduction à l'édition française (1936) de *Primitive Culture* (1920) Löwie l'affirme :

« [...] entièrement d'accord avec Malinowski lorsqu'il dit que chaque culture n'est pas un assemblage de faits dispersés, mais un tout complet, du moins dans une mesure considérable. Il s'ensuit qu'il est indispensable de déterminer de quelle façon se coordonnent les éléments qui ont été observés sur le terrain. [...] Chaque élément, chaque ensemble culturel est conditionné par l'espace et par le temps, facteurs qu'une science de la culture ne saurait négliger. » (R. Löwie, 1920, p. 12).

Cependant, l'énigme la plus importante pour Löwie reste irrésolue : si deux cultures partagent les mêmes traits culturels, et cette présence n'étant pas justifiée par la dynamique diffusionniste, comment expliquer cette présence identique ? En d'autres termes : chaque culture est différente des autres, unique, mais on butte bien souvent sur des caractéristiques communes qui les rendent similaires, ou qui du moins nous permettent d'envisager l'existence de lois générales, c'est à dire de dynamiques communes sous-jacentes à leur « manifestation ». C'est un point de vue qui rejette précisément la critique à la pensée évolutionniste : et pourtant on part des difficultés dans le repérage exact des caractères propres de l'échelle évolutionniste supposée, en démentant ainsi toute prétention théorique, jusqu'à la constatation que cependant une communauté de traits doit ou peut être justifiée sous l'égide de quelque lois générale sur le fonctionnement des cultures. Nous croyons que

²⁰² Nous tenons pourtant à souligner que la relativité de la culture fait exactement le paire avec le travail de Jurij Lotman (1999) lorsqu'il explique le fonctionnement des « sémiosphères » par l'exemple fameux des poupées russes (matrioskes).

Löwie énonce cette problématique déjà dans *Primitive Culture* (1920), mais encore plus dans l'introduction à l'édition française (1936), où la découverte du nouveau-né le fonctionnalisme britannique – identifié dans ces pages notamment par les travaux de Malinowski et de Radcliffe Brown - offre un nouvel intérêt pour ces difficultés analytiques inexplicables par le simple diffusionnisme. Nous nous excusons de la longueur excessive de la citation suivante, mais nous croyons qu'elle représente le meilleur résumé de l'ensemble des problèmes et des solutions relatives mises en jeu par Löwie.

« Je désirerais plus particulièrement exprimer mon opinion relative au prétendu conflit entre l'école « historique » (diffusionniste) et l'école « fonctionnelle ». A mon avis, cette antithèse est purement artificielle. Puisque c'est de la « culture » que nous avons à nous occuper, notre devoir idéal est de projeter le maximum de lumière sur chaque parcelle de réalité qui se range sous cette rubrique [...] Chaque élément, chaque ensemble culturel est conditionné par l'espace et par le temps, facteurs qu'une science de la culture ne saurait négliger. Si les peuples de la Mélanésie et du nord-ouest de l'Amérique présentent en commun le clan matrilineaire, l'avunculat et l'héritage de la veuve de l'oncle, ces deux cultures ne peuvent pas être traitées comme deux systèmes fermés et sans relations l'un avec l'autre. Quiconque les étudie sans idées préconçues, est frappé par les ressemblances qu'ils présentent et cherche à se les expliquer. Historiquement l'analogie s'éclaire pleinement si les tribus que nous comparons ne formaient à l'origine qu'un seul peuple, ou si elles ont dérivé leurs éléments culturels d'une source unique. Fonctionnellement, la ressemblance peut être attribuée au fait qu'un de ces éléments serait apparenté organiquement à un autre, si bien que la présence du premier rendrait celle du second plus probable que ne le voudraient les lois du hasard. Je suis fermement convaincu que les deux interprétations sont a priori également valables et que chacune doit trouver sa justification dans les conditions particulières du cas à considérer. S'il est prouvé que les tribus ont été en contact à un moment donné, on peut à bon droit invoquer l'argument historique. Lorsqu'il ne semble pas qu'il y ait eu contact, l'analogie s'explique par le principe de corrélation, selon la loi bien connue qui veut que les mêmes causes produisent les mêmes effets. [...] La conclusion inévitable est que certaines particularités des termes de parenté et certaines règles matrimoniales sont en relation fonctionnelle les unes avec les autres, ce qui explique la diffusion observée ainsi que l'absence de diffusion relevée également, point tout aussi important logiquement. » (Löwie, 1920, pp. 12-13).

Voilà enfin expliquée l'affinité de Löwie au nouveau-né le fonctionnalisme britannique que nous avons abordé dans l'introduction du chapitre. Nous ignorons si Löwie a assimilé les notions de base du fonctionnalisme déjà dans la première édition de *Primitive Culture* en

1920 ; mais il est sûr que ses théories se révèlent certainement fonctionnalistes dans l'édition française de 1936 où il est possible de repérer en bibliographie les premiers textes fonctionnalistes de Malinowski et de Radcliffe-Brown. Finalement, là où il semblait ne pas y avoir de raisons plausibles pour expliquer la présence commune à toutes les cultures de traits déterminés, voilà que le fonctionnalisme offre la possibilité d'expliquer un phénomène social par les exigences de fonctionnement présumées dans l'ensemble duquel il dépendrait²⁰³. Dans cette direction probablement Löwie, sans s'en rendre compte, va anticiper quelques traits de la pensée structuraliste, nous pouvons le supposer lorsqu'il affirme que : « *Les caractères d'un système de parenté [...] ne peuvent pas être compris séparément, comme pour d'autres phénomènes culturels, mais seulement en association avec des traits concomitants de la culture natale et à la lumière d'un examen comparatif de caractéristiques similaires, d'abord chez les tribus voisines et, enfin dans le monde entier* » (R. Löwie, 1917, pp. 175-176, notre italique, notre traduction²⁰⁴). Dans les mêmes pages Löwie répète que : « Chaque système particulier n'est pas un tout logique unifié, mais un produit complexe du développement intérieur et des connexions extérieures. » (*Ibidem*, p. 175, notre italique, notre traduction²⁰⁵). À partir de ces deux citations – qui de toute façon soulignent la nécessité d'une vision dialogique intérieure et extérieure face au dynamisme de la culture dont nous avons déjà parlé - il nous semble en déduire de façon encore plus forte l'idée structuraliste de la culture qui n'est pas une simple somme descriptive de ses traits, mais exactement un système entendu comme l'ensemble des relations parmi les éléments de la culture (ou des cultures) en examen, en suivant ainsi les travaux de Saussure d'abord et de Hjelmslev après²⁰⁶. Ce n'est pas par hasard que ce point tout à fait central figure même dans les pages du premier écrit de Lévi-Strauss (1958), c'est à dire exactement au moment où anthropologie et linguistique (structurale) débutent le même parcours d'études de la culture sous l'égide de l'anthropologie structurale²⁰⁷. En outre, pour en finir brièvement par ces anticipations structuralistes, il nous semble que Löwie, lorsqu'il met en jeu « un examen comparatif à élargir aux tribus voisines d'abord et [...] dans le monde entier », s'ouvre à l'importance de la construction d'un véritable *corpus* d'analyse, un défi retenu ensuite par « notre » sémiotique.

²⁰³ Cf. P. Bonte; M. Izard (sous la direction de), 1991, p. 404, entrée « Fonctionnalisme ». Nous y retournerons dans le chapitre IX.

²⁰⁴ Le texte original est : « *Terms of relationship [...] cannot be understood by themselves any more than other cultural phenomena, but only in association with concomitant traits of the native culture and in the light of a comparative survey of like features among neighbouring tribes and ultimately throughout the world.* »

²⁰⁵ Le texte original est : « *Any particular system is not a unified logical whole but a complex product of internal development and foreign connections.* ».

²⁰⁶ Cf. « Système » en A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 384.

²⁰⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. II ; III ; IV.

V.8. Pour conclure en direction de la « culturalité » des cultures.

En courant le risque de nous répéter, nous croyons qu'il est correct de mettre de l'ordre dans l'ensemble des « découvertes » faites jusqu'ici. Grâce à Löwie il nous semble achever un certain mouvement de la pensée de l'anthropologie et avoir réussi certainement à mettre en évidence les traits que nous envisageons fondamentaux à la définition de culture ou des cultures, ou encore mieux la « culturalité ».

Nous croyons qu'en avançant dans la recherche, les problèmes inhérents au lexique se sont multipliés. C'est pourtant l'occasion d'éclaircir encore un peu en approchant quelques questions qui cependant reviendront et seront traitées de façon plus exhaustive plus tard. Nous avons vu comment Boas, et tout le particularisme historique, ont éclairci un point fondamental : l'unicité de la culture, leur relativisme au delà de l'espace et du temps. Une seule culture pourtant peut être décrite d'après les us et les coutumes (n'importe lesquels)²⁰⁸ partagés et transmis dans les individus du groupe social de cette culture. Avec toutes réserves il nous semble pourtant que culture et société deviennent presque des synonymes. Peut-être plus précisément on pourra dire que la culture (ou les cultures) sont les us et les coutumes proprement dites, alors que la société constitue l'ensemble des individus qui les partagent, qui se reconnaissent en eux et dans ce partage ils les transmettent en permettant le maintien d'une identité socioculturelle. Sur cette base, que reste-t-il d'un projet scientifique des cultures si leur unicité renvoie à de simples descriptions, à des rapports ethnographiques sur des sociétés qui partagent et transmettent des us et des coutumes ? Tout à coup les paradigmes théoriques antérieurs au particularisme historique s'écroulent face au relativisme culturel qui en fait se tait sur tout pari de caractère scientifique. Chaque culture est unique et ne peut pas être analysée en la situant à l'intérieur d'une hypothétique échelle évolutive, selon la présence ou l'absence de traits déterminés arbitrairement envisagés en tant que pertinents. De même il n'est pas possible de reconstruire parfaitement la diffusion géographique de traits qui probablement doivent leur existence à des causes communes plutôt qu'à des contacts supposés parmi les sociétés. Il nous semble que l'essentiel qui ressort de ces chapitres, c'est

²⁰⁸ Löwie est dans les premiers qui soulignent le fait que la culture n'est pas seulement la somme et la description de phénomènes particuliers : « [...] on relève une persistante tendance à associer à une culture les phénomènes artistiques, scientifiques ou techniques les plus voyants, il faut faire remarquer [...] que ces formes les plus élevées ne sont pas du tout indispensables à la formation de l'idée de culture. Le fait que nos fils chantent une comptine constitue un élément de notre culture, ainsi que le fait qu'une chambre est illuminée par l'électricité. » (R. Löwie, 1917, p. 6, notre traduction) ; le texte original est « And since there is a persistent tendency to associate with culture the more impressive phenomena of art, science, and technology, it is well to insist at the outset that these loftier phases are by no means necessary to the concept of culture. The fact that your boy plays "button, button, who has the button?" is just as much an element of our culture as the fact that a room is lighted by electricity. ».

pourtant d'avoir compris que toute sorte de « inventaire » des cultures n'aurait eu aucun caractère scientifique démontrable. Probablement le seul fait réellement commun à toutes les cultures est leur « culturalité », c'est à dire le « dynamisme » en dessous des cultures, ce que peut-être indûment nous avons décrit plusieurs fois en tant que façon de « fonctionner »²⁰⁹. Un réel projet scientifique de l'étude des cultures consiste à tourner les yeux vers un niveau « supérieur », permettant de comprendre ce qu'il y a « en dessous » des simples manifestations. Dans ce sens, les quelques mots de Löwie affirmant que : « L'ethnologie est [...] la science qui aborde les phénomènes isolés, en tant que « culturels », par rapport au restant de l'univers nous semblent justes. C'est une discipline tout à fait objective [...] dont les procédés particuliers utilisés doivent varier selon le problème avec d'autres branches du savoir. » (R. Löwie, 1960, p. 410). Un point de vue objectif qui doit rendre compte du « comment » la culture est ainsi, c'est à dire sa « culturalité » ou son profil « culturel », et non pas de ce qu'est la culture, simple description ethnographique des traits qui la distinguent des autres cultures. Nous croyons que suivant cette direction, les chemins de l'anthropologie et de la sémiotique s'approchent plus que jamais vers cette sémiotique de la culture que nous essayons ici de tracer. Et pourtant doublons la mise : si ce qui vraiment nous intéresse est le culturel (ou la culturalité) – c'est à dire d'expliquer les dynamiques en dessous des us et des coutumes « décrivant » les cultures, en d'autres mots : l'analyse des pratiques au sein des sociétés²¹⁰ qu'est-ce qui nous en empêche – même face aux mots à peine cités par Löwie concernant l'anthropologie comme discipline objective à vocation scientifique – de l'accompagner aux plus récentes : anthroposémiotique, sémiotiques des pratiques²¹¹, sociosémiotique²¹², ethnosémiotique²¹³ ou sémiotique de la culture ?

²⁰⁹ On verra comment « fonctionner » est un terme de l'école du fonctionnalisme britannique. Jusqu'ici nous l'avons utilisé indûment pour renvoyer aux dynamiques sous-jacentes des cultures.

²¹⁰ Nous voyons que la distance entre ces définitions d'anthropologie et celle de sémiologie de Ferdinand De Saussure (1916, p. 33), entendue comme discipline qui étudie la vie des signes au sein de la vie social, va pratiquement s'annuler. À ce propos voir aussi C. Lévi-Strauss, 1973, chap. I, « Le Champ de l'Anthropologie ».

²¹¹ Cf. J. Fontanille, 2008 ; « Pratique sémiotique » en A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 289.

²¹² Cf. E. Landowski, 1989 ; « Sociosémiotique » en A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 355-358.

²¹³ Cf. F. Marsciani, 2007 ; « Ethnosémiotique », en A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 134-136.

Chapitre VI. Culture et activité psychique.

VI.1. Culture comme activité inconsciente.

Kroeber et Löwie ont été dans notre parcours, deux petits détours par rapport au « programme » boasien. Dans ce chapitre nous reprendrons la grande route indiquée par Boas et prise en charge par quelques-uns de ses élèves, à la recherche du rapport entre culture et personnalité individuelle, paradigme théorique définissant l'objet « culture » en tant qu'« activité psychique de l'homme », cette dernière entendue comme fondement de la personnalité de chaque individu faisant partie d'un ordre social. Il s'agit, en définitive, de reprendre la route dès ce passage particulier de Boas, où le maître américain soutient la thèse d'une anthropologie culturelle en tant qu'étude de la vie mentale de l'homme²¹⁴. Revenons sur ce point après avoir considéré les critiques de Kroeber à un modèle psychologiste²¹⁵ dont la réponse, au contraire, subordonnait l'importance de l'individu à son milieu, on dirait à son « contexte ». C'est sur ce double point de vue que se déroule tout le débat sur « la taille » de l'objet « culture », recherche nécessaire pour en définir les traits fondamentaux sous-tendus à son fonctionnement et examiner les différentes possibilités d'une méthode de recherche appropriée. La culture est-elle quelque chose que l'homme incarne avec ses comportements et qui à leur tour se reflètent sur un ordre collectif et social, ou bien est-ce que l'homme « apprend » ces comportements directement d'un ordre « culturel » déjà existant ? Et en outre : une fois l'objet « culture » défini, sa pertinence disciplinaire, comment le « rattacher » à une recherche à vocation scientifique dotée d'une méthode spécifique encore à construire ? Nous relancerons nos hypothèses en essayant de trouver un bon compromis théorique et méthodologique, que, d'ailleurs, nous croyons déjà indiqué par l'anthropologie structurale, en fixant avant tout la ferme proposition d'envisager chaque individu en tant que plongé à l'intérieur de la culture, ou mieux, plongé dans un monde déjà signifiant.²¹⁶ En d'autres mots nous commencerons à accomplir cette démarche pour démontrer comment tout phénomène ou produit de la culture, outre qu'il est plus ou moins consciemment un processus de communication de nature symbolique²¹⁷, doit sa propre nature au processus d'« acculturation », c'est à dire la pratique d'apprentissage de la culture déjà existante, cette dernière vue en tant que processus de « discrétisation » du monde par rapport au continuum provenant de la donnée sensible.

²¹⁴ Cf. par. III.9.

²¹⁵ Cf. par. IV.14.

²¹⁶ Cf. par. IV.15.

²¹⁷ Ce sera notamment celui-ci passage fondamental accompli par Lévi-Strauss.

Recommençons donc par Boas, qui face à l'absence d'une méthode de recherche pouvant rendre compte d'une uniformité dans les différences des cultures, soutient que le seul responsable porteur de régularités retrouvables dans les phénomènes culturels est l'esprit humain, en formulant une perspective théorique « proto-structurale » reprise ensuite par Lévi-Strauss²¹⁸. C'est par cette hypothèse que la culture devient, selon Boas, l'idée à même de rendre compte d'aspects déterminés du comportement et de l'expérience humaine, ou encore mieux, comme affirmera toujours l'anthropologue américain, de culture entendue en tant que « [...] la totalité des réactions et des activités psychiques [...] caractérisant collectivement et individuellement le comportement des individus composant un groupe social » (F. Boas, 1911, p. 131, éd. it, notre traduction²¹⁹). De nombreux élèves de Boas avanceront cette proposition théorique en envisageant l'activité inconsciente comme l'unité fondamentale commune à tous les hommes, le trait pertinent à analyser. En outre, on le verra, il s'agit d'une perspective qui trouvera un important point d'appui dans les stimulations innovatrices de la nouvelle psychanalyse de Sigmund Freud. Dans le fond même l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, fondera ses bases en partant des intuitions inaccomplies de Boas, en les intégrant par l'exemple à la linguistique structurale²²⁰, et avec une très petite dose de « freudisme ». C'est dans ces pages qu'en définitive on entrevoit la première ébauche des « activités inconscientes de l'esprit humain »²²¹ qui sera fondamentale dans le travail de l'anthropologue français.

Et pourtant en parcourant le chemin de l'anthropologie culturelle au moment où l'hypothèse de Boas sur le commun fonctionnement des structures de l'esprit humain comme objet de recherche, est prise en charge par quelques uns de ses élèves les plus proches de la naissance de l'école de « culture et personnalité »²²².

²¹⁸ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. I-II-III-IV.

²¹⁹ Le texte en italien est : « [...] la totalità delle reazioni e attività psichiche [...] che caratterizzano collettivamente e individualmente il comportamento degli individui componenti un gruppo sociale. »

²²⁰ Un compte rendu admirable de cette « recette théorique » est dans les chapitres I et II de C. Lévi-Strauss, 1958. Cependant, précisons dès maintenant que l'influence de Freud sur Lévi-Strauss se borne à l'hypothèse qu'au dessous de tout phénomène on peut retrouver des régularités « inconscientes ». Cf. Lévi-Strauss et D. Éribon, 1988, p. 151.

²²¹ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 31-34.

²²² En réalité il n'est pas facile de retrouver un nombre exact des faisant partie de cette école de pensée. Probablement parmi les apports les plus importants, outre celui de Ruth Benedict, nous pouvons compter ceux de Edward Sapir (1932 ; 1937 ; 1949), Margaret Mead (1928 ; 1935), Ralph Linton (1936 ; 1945), Leslie White (1925 ; 1942) et Abram Kardiner (1939). Evidemment nous ne traiterons que partiellement les auteurs qui nous semblent utiles à notre débat sur la culture.

VI.2. L'école de « culture et personnalité », le travail de pionnier de Ruth Benedict.

Si l'anthropologie culturelle doit être, selon les travaux que nous allons envisager, l'étude de la vie mentale de l'homme, il est indéniable que Freud, plus que tout autre spécialiste a indiqué la façon de pénétrer dans l'esprit de l'homme. On verra plus tard comment le travail du père de la psychanalyse influencera de manière importante l'évolution de la pensée anthropologique²²³. De toute façon, dans cette rencontre entre disciplines il est possible d'identifier un véritable courant de recherche, celui dit de « culture et personnalité » qui se situe historiquement entre les deux guerres mondiales.

Selon Marvin Harris et Silvana Miceli²²⁴ l'école de « culture et personnalité » n'est qu'une sorte de variante américaine du fonctionnalisme synchronique britannique²²⁵, dont nous avons cité plusieurs fois ses vulgarisateurs les plus importants, tel que Durkheim, Radcliffe-Brown et Malinowski²²⁶, juste ce dernier, auteur d'un important travail sur le perfectionnement des idées freudiennes et d'autres idées psychologiques employées en anthropologie prenant position sur la nécessité épistémologique et méthodologique des catégories « émiques »²²⁷.

De toute façon la proposition théorique, qui de fait unirait l'anthropologie et la psychologie, n'est pas du tout originale. Déjà dans les rapports ethnographiques les plus anciens il y avait plusieurs termes et idées tirés de lexiques profanes ou scientifiques destinés à exprimer la condition mentale et émotive de chaque acteur humain décrit²²⁸.

Probablement le tournant où consciemment la recherche ethnographique s'élargit avec les idées propres à la psychanalyse, remonte au travail de Ruth Benedict²²⁹, élève de Boas, qui, en même temps que les proposition théoriques de son maître, il envisage la possibilité

²²³ Cf. chap. VIII.

²²⁴ Cf. M. Harris, 1968, chap. 16 et S. Miceli, 1982, p. 387. En outre, voir aussi les nombreuses références à la nécessité d'une « étude fonctionnelle de la culture » selon l'une des principales auteurs de l'école de « culture et personnalité » telle que Ruth Benedict, 1934, éd. it, page 55.

²²⁵ Pour le moment nous avons à peine touché la théorie fonctionnaliste à la fin du chapitre dédié à Löwie. Nous reviendrons sur l'école fonctionnaliste ensuite. Pour l'instant il suffit de se rappeler qu'au niveau chronologique, les fonctionnalistes et les psycho-anthropologues travaillent de pair et qu'en principe leurs hypothèses, on le verra, coïncideront.

²²⁶ En particulier, et on le verra, Malinowski envisagera un perfectionnement des idées freudiennes et d'autres outils psychologiques à l'intérieur de l'anthropologie.

²²⁷ Il est intéressant de remarquer que les catégories « émiques » avec les « étiques » font partie d'une terminologie forgée par le linguiste et anthropologue Kenneth L. Pike (1954) qui les emprunte aux désinences des mots anglais *phonemics* (phonologie) et *phonetics* (phonétique). Pike soutiendra l'analyse « émique » qui trouve ses fondements dans la théorie de la phonologie structurale. Cf. aussi J.-M. Klinkenberg, 1996, pages 127-128.

²²⁸ Marvin Harris (1968, chap.15) à ce sujet propose un bon nombre d'exemples de rapports rédigés par des anthropologues « antipsychologistes » mais qui sont rédigés dans un lexique typiquement psychologiste.

²²⁹ Nous avons déjà touché le travail de R. Benedict dans le chapitre dédié à Kroeber.

d'intégrer la description de culture entière sur la base d'un ou deux caractères « psychologues » fondamentaux. L'ouvrage principal de Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, va dans cette direction. Cependant avant de décrire l'innovation psychologue présumée de ce travail - qui, on le verra, a encore peu à faire avec la psychanalyse de Freud - il est bien de remarquer comment, chapitre après chapitre, l'anthropologue américaine construit sa propre structure théorique à partir de quelques fondements pour une étude de la culture, les mêmes que nous avons déjà tracés mais qui à notre avis restent fondamentaux pour définir notre (et leur) objet de recherche.

VI.3. La culture selon Ruth Benedict.

Les trois chapitres de *Patterns of Culture* (1934) (*The science of custom ; The diversity of culture ; The integration of culture*), définissent les caractéristiques générales de la culture en tant qu'objet de recherche privilégié de l'anthropologie. Cela n'apporte rien de nouveau. Comme ses collègues et prédécesseurs, Ruth Benedict se hâte de définir le caractère fondamental de l'anthropologie, c'est à dire son hérédité universelle d'ordre non biologique.

« Il est des sociétés où la nature perpétue un certain genre [...] de comportement au moyen de mécanismes biologiques ; mais il s'agit de sociétés d'insectes et non pas d'hommes. [...] Pas un détail de l'organisation sociale de l'homme par tribus, de son langage, de ses variétés religieuses locales ne se transmet par les cellules [...]. La constitution biologique de l'homme ne l'oblige à aucune forme de comportement. [...] La culture n'est pas en ensemble qui se transmet par voie biologique. » (R. Benedict, 1934, pp. 17-18-19, éd. it., notre italique, notre traduction²³⁰)

Ce trait fondamental défini, il est facile de comprendre comment l'anthropologue américaine s'attarde dans les pages suivantes sur les problèmes concernant le relativisme de la culture qui, nous l'avons très souvent affirmé, en constitue à la fois un autre trait définissant à ne pas négliger. Ruth Benedict remarque que :

« [...] les coutumes qu'une culture établit en s'inspirant des suggestions offertes par le milieu ou par les nécessités physiques de l'homme ne restent pas si fidèles à l'élan originaire autant que nous imaginons trop facilement. [...] Les civilisations peuvent changer beaucoup plus

²³⁰ Le texte en italien est : « Vi sono società in cui la natura perpetua un certo genere [...] di comportamento per mezzo di meccanismi biologici; ma queste sono società di insetti, non di uomini. [...] Neppure un particolare dell'organizzazione sociale dell'uomo per tribù, del suo linguaggio, delle sue varietà religiose locali si tramanda attraverso le cellule [...]. La costituzione biologica dell'uomo non lo obbliga a nessuna particolare forma di comportamento. [...] La cultura non è un complesso che si trasmette per via biologica. ».

radicalement qu'aucune autorité humaine ne l'ait jamais voulu et même pas imaginé [...]. (R. Benedict, 1934, p. 41, éd. it., notre traduction²³¹).

Le relativisme des cultures reste, même pour Ruth Benedict, le problème commun à tous les maîtres de l'anthropologie cités jusqu'ici, mais qui soulève dans ces pages aussi, la question d'une précise méthode de recherche. Mais ce n'est pas seulement ça. En effet nous croyons que lorsque Ruth Benedict parle de « suggestions offertes par le milieu », « de nécessités physiques de l'homme » et de « constitution biologique de l'homme » elle met en jeu le débat théorique concernant « l'essence » de la culture, de son âme transmissive, du processus de « acculturation » que nous avons analysé au début du chapitre.

Comme on le verra plus tard, l'école de culture et personnalité aura un « côté » qui, en s'approchant de plus en plus du travail de Freud, envisagera la culture – c'est à dire les coutumes, les mœurs, les traditions, les structures sociales etc. - comme la réponse à des stimulations physiologiques que l'homme doit satisfaire au cours de toute son existence²³². Il va de soi qu'une perspective pareille, risque de renverser l'aspect non biologique de la culture, qui dériverait d'une forme d'innéisme tout a fait biologique et identique que chaque individu possède. Selon la citation précédente, Ruth Benedict, par le relativisme culturel, se débarrasse rapidement de cet hypothétique aspect fondateur des cultures²³³. En effet, dans ces mêmes pages, elle va épouser la perspective contraire, c'est à dire celle envisageant l'individu « freiné » dans les filets signifiants de la culture, car : « Aucun homme ne regarde le monde par des yeux vierges. Il le voit inséré dans un schéma bien défini de coutumes, d'institutions, de façons de penser. [...] L'histoire d'un individu est avant tout [...] l'histoire de son adaptation aux modèles et aux exemples offerts par la tradition de sa communauté ». (R. Benedict, 1934, p. 8, éd. it., notre traduction²³⁴). Le plus important encore pour nous est que notre auteur est à la recherche de ce point de départ par le parallélisme - auquel on ne peut renoncer nous l'avons dit et on le verra - entre culture et langage.

²³¹ Le texte en italien est : « [...] le usanze che una cultura elabora prendendo spunto dai suggerimenti offerti dall'ambiente o dalle necessità fisiche dell'uomo non si mantengono così fedeli all'impulso originario come noi troppo facilmente immaginiamo. [...] le civiltà possono cambiare ben più radicalmente di quanto nessun'autorità umana abbia mai potuto volere e neppure immaginare [...]. ».

²³² Nous débattons longuement sur cette vision théorique dans le chapitre sur Abram Kardiner, peut-être le représentant le plus freudien de l'école de culture et personnalité. Cf. chap. VIII.

²³³ Cf. R. Benedict, 1934, pages 41-42 éd. it.

²³⁴ Le texte en italien est : « Nessun uomo guarda il mondo con occhi vergini. Lo vede inquadrato in uno schema ben preciso di costumi, istituzioni, modi di pensare. [...] La storia di un individuo è innanzi tutto [...] la storia del suo adattamento ai modelli e agli esempi offerti dalla tradizione della sua comunità. ».

VI.4. Culture et langage : la confirmation d'hypothèses proto-structurales ?

Il ne faut pas s'étonner si Ruth Benedict, en essayant de décrire le fonctionnement commun aux cultures, fait appel au parallélisme entre culture et langage, thème jamais négligé par les élèves de Boas, clairement mis en évidence dans ce très beau passage :

« Il arrive dans la vie d'une culture ce qu'il arrive dans le langage ; il faut avant tout faire un choix. Le nombre de sons qui peuvent être produits [...] est presque illimité [...] mais chaque langue doit faire son choix et lui rester fidèle. [...] La première et élémentaire qualité de l'analyse linguistique est la conscience de l'existence de cet incroyables nombre de sons possibles [...]. En ce qui concerne la culture aussi, nous devons imaginer une sorte de grand arc le long duquel s'alignent tous les intérêts possibles suggérés par le cycle vital de l'homme, par le milieu ou par les différentes activités humaines. » (R. Benedict, 1934, pp. 29-30, éd. it., notre traduction²³⁵).

Tout d'abord cette citation pourrait sembler un passage sur le rapport entre langue et culture comme tant d'autres, mais ce n'est pas du tout comme ça. Nous croyons que l'anthropologue américaine, peut-être sans s'en rendre compte, met en cause deux aspects importants et qui se rapportent aussi aux citations précédentes. Le premier consiste à envisager la langue comme la meilleure représentation de la culture car, les deux emploieraient une sorte de discrétisation (de « sélection » selon la terminologie de Ruth Benedict) du milieu confus qui se présente aux yeux de chaque individu, en lui offrant un modèle d'existence à apprendre et à analyser « dans » le monde²³⁶. Le second consiste à pressentir dans ces mots²³⁷ de Benedict les premiers travaux de cercle linguistique de Prague²³⁸, à la recherche des éléments minimaux entendus comme des traits distinctifs en opposition entre eux, en revenant pourtant aux bases du structuralisme linguistique. C'est une suggestion à suivre avec intérêt, notamment lorsque l'anthropologue américaine se joint à ceux qui n'envisagent pas l'étude des cultures en tant qu'un simple enregistrement de différentes coutumes présentes au monde²³⁹, mais elle a

²³⁵ Le texte en italien est : « Avviene nella vita di una cultura ciò che avviene nel linguaggio; anzitutto è necessaria una scelta. Il numero di suoni che possono essere prodotti [...] è quasi illimitato [...] ma ogni lingua deve fare una scelta e rimanere fedele a quella. [...] Il primo ed elementare requisito dell'analisi linguistica è la consapevolezza dell'esistenza di questo incredibile numero di suoni possibili [...]. Anche per quanto riguarda la cultura dobbiamo immaginare una specie di grande arco lungo il quale si allineano tutti i possibili interessi suggeriti o dal ciclo vitale dell'uomo o dall'ambiente o dalle varie attività umane. ».

²³⁶ Grosso modo il s'agit, encore une fois, de l'hypothèse Sapir-Whorf : le système linguistique est offert en tant que base (d'apprentissage) de la culture déjà existante en qualité de formes de discrétisation du milieu qui nous entoure. Cf. P. Bonte ; M. Izard (sous la direction de), 1991, pages 797-798.

²³⁷ En réalité la citation serait beaucoup plus longue, mais il est presque incroyable que la Benedict utilise comme exemples de véritables distinctions phonétiques. Cf. R. Benedict, 1934, page 29.

²³⁸ Cf. N. S. Troubetskoï, 1939.

²³⁹ R. Benedict, 1934, p. 52, éd. it.

besoin d'une recherche et d'une méthode scientifique. A fond « nos » théories linguistiques-sémiotiques vont dans cette direction, dans un cadre où :

« Les sciences humaines, et la linguistique d'entre elles, ne doivent pas s'en tenir à la description des faits (en tant que tels incontrôlables et inexplicables); elles doivent au contraire, proposer des hypothèses d'explication à ces faits, en reconstruisant [...] les systèmes sous-tendus aux processus, les invariants sous-tendus aux variantes, les règles sous-tendues aux phénomènes. » (P. Fabbri ; G. Marrone, a cura di, 2000, p. 59, notre traduction²⁴⁰).

Il nous semble que ces mots reflètent aussi les volontés et le travail de Ruth Benedict (et bien sûr celui de beaucoup de ses collègues que nous avons traités précédemment), dans la perspective d'une discipline refusant la simple description des faits. Probablement, la pensée de notre auteur s'habille de quelques traits proches de la pensée « proto-structuraliste », ce qui n'est pas vraiment une nouveauté pour une élève de Boas²⁴¹. On le déduit clairement lorsqu'elle remarque pour l'énième fois, l'inutilité des seules et simples descriptions ethnographiques, en précisant que :

« Le tout [...] n'est pas seulement la somme de toutes les parties, mais le résultat d'un rangement particulier et d'une interrelation qui crée une entité nouvelle. [...] *Ainsi même les cultures (et les langages) ne sont pas la simple somme de leurs éléments constitutifs. On peut tout savoir sur les formes de mariage, les danses rituelles, les rites de puberté chez une tribu et cependant ne rien comprendre de cette culture comme un tout qui a employé ces éléments à ses fins.* » (R. Benedict, 1934, p. 53, éd. it., notre italique, notre traduction²⁴²).

Il s'agit sans doute d'une affirmation qui rapproche Ruth Benedict de « notre » structuralisme : la description des éléments composant l'objet-structure ne nous intéresse pas, mais nous l'envisageons plutôt en tant que système de relations parmi les éléments dont la totalité n'est pas rapportable à la somme de ses parties²⁴³. En outre, toujours dans la citation précédente, lorsqu'elle parle de « [...] culture comme un tout employant ces éléments

²⁴⁰ Le texte original est : « Le scienze umane, e la linguistica tra esse, non devono limitarsi a descrivere i fatti (in quanto tali incontrollabili e inspiegabili) ; devono al contrario proporre delle ipotesi di spiegazione a quei fatti, ricostruendo [...] i sistemi sottesi ai processi le invarianti sottese alle varianti, le regole sottese ai fenomeni. ».

²⁴¹ Nous répétons que selon Lévi-Strauss la pensée de Boas avance les hypothèses de la linguistique structurale de Saussure. Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, page 26. Cf. C. Lévi-Strauss et D. Éribon, 1988, pages 58-60.

²⁴² Le texte en italien est : « Il tutto [...] non è soltanto la somma di tutte le parti, ma il risultato di una sistemazione particolare e di un'interrelazione che ha dato vita a un'entità nuova. [...] Così anche le culture (e i linguaggi) non sono semplicemente la somma dei loro elementi costitutivi. Possiamo saper tutto sulle forme di matrimonio, danze rituali, riti della pubertà in una tribù e tuttavia non capire nulla di quella cultura come un tutto che ha usato quegli elementi ai propri scopi. ».

²⁴³ Outre le chapitre « La notion de structure en sociologie » en *Anthropologie Structurale* de Lévi-Strauss (1958), voir Raymond Boudon (1968), *A quoi sert la notion de « Structure »*.

(*culturels*) à ses buts », elle va s'approcher, dans un certain sens, d'une définition, archaïque bien sûr mais quand même efficace, de « Bricolage », pratique de production culturelle qui selon Lévi-Strauss²⁴⁴ consiste dans un enjeu constant d'adaptation par rapport à l'inventaire véhiculaire « hétéroclite » mais limité, que le « bricoleur » possède.

VI.5. La proposition psychologique de Ruth Benedict.

En définitive, le point de départ de l'élève de Boas est sans doute, toujours et quand même la culture en tant que système signifiant partagé dans lequel l'homme se plonge. Cette assertion suffirait à justifier l'absence de tout psychologisme nécessaire à la compréhension des comportements de chaque individu, mais, comme nous l'avons affirmé dès le début, Ruth Benedict, à sa manière, fait partie de l'école de « culture et personnalité ». Et pourtant, dans la première page de son travail l'anthropologue américaine souligne un point que nous avons par commodité omis jusqu'à présent, c'est à dire que :

« [...] *l'objet d'étude de l'anthropologue* est le comportement humain, pas tout à fait comme il a été modelé par une *unique* tradition (la nôtre), mais tel qu'il a été modelé dans n'importe quelle tradition. Il est intéressé par l'immense variété de coutumes dans les différentes cultures et le but qu'il se propose est de comprendre la façon où ces cultures [...] agissent dans la vie des individus » (R. Benedict, 1934, p. 7, éd. it., notre italique, notre traduction²⁴⁵).

Donc, on voit se manifester clairement dans le travail de Ruth Benedict, l'hypothèse d'une double direction qui va de la culture à chaque individu dont les comportements, à l'intérieur de la collectivité continueraient, de façons différentes, d'en transmettre et d'en garantir l'existence. Il s'agit évidemment d'un double passage qui met en cause l'importance de l'individu mais qui ne remet pas en question l'idée de culture précédemment décrite. Or, il s'agirait seulement de préciser quel serait le lieu de départ pour une méthode d'analyse : l'homme et ses comportements ou la culture et l'influence qu'elle exerce sur l'homme depuis toujours²⁴⁶ ? Malheureusement sur ce point Ruth Benedict n'est pas du tout claire en affirmant que :

²⁴⁴ Cf. C. Lévi-Strauss, 1962b, pages 30-36.

²⁴⁵ Le texte en italien est : « [...] *l'oggetto di studio dell'antropologo* è il comportamento umano, non così com'è stato plasmato da una singola tradizione (la nostra), ma com'è stato plasmato in qualsiasi tradizione. Gli interessa l'immensa varietà di costumi nelle diverse culture e lo scopo che si propone è di comprendere il modo in cui queste culture [...] agiscono nella vita degli individui. » (notre italique).

²⁴⁶ La réponse à cette question est, à notre avis, dans l'idée de Lévi-Strauss d'envisager un passage méthodologique-analytique allant de la donnée consciente repérée par l'analyste à celle inconsciente partagée par chaque individu. Cf. Lévi-Strauss, 1958.

« Si nous sommes intéressés par les processus mentaux, on ne pourra comprendre quelque chose qu'en référant le symbole particulier à la configuration globale de l'individu. [...] *De même* si nous sommes intéressés par les processus culturels on ne pourra comprendre le signifié d'un comportement particulier qu'à l'arrière-plan des motivations des sentiments, des valeurs caractéristiques d'une culture » (R. Benedict, 1934, p. 55, éd. it., notre italique, notre traduction²⁴⁷).

Ruth Benedict enfin, sur ce point, n'arrive pas à formuler une proposition méthodologique. Son travail, on le verra, sera presque pareil à celui de ses collègues : par une description très détaillée des structures sociales, des cérémonies à caractère religieux, l'anthropologue entend mettre en évidence leur cohérence en termes d'organisations de comportement²⁴⁸. En définitive, l'avancement de Ruth Benedict se trouve dans ce dernier passage. Il s'agit d'un ébauche théorique qui commence à envisager la façon de penser de l'individu à l'intérieur d'une culture en tant qu'objet de recherche mais qui en même temps fait appel aux études sur champ, à l'observation participative, à une connaissance de « première main » de l'objet à analyser et enfin aux études sur l'esprit de l'homme : ce sont des points renvoyant tous au projet boasien déjà débattu. L'apport de la psychologie, en réalité, pourrait offrir la possibilité d'utiliser l'anthropologie en tant qu'étude sur le comportement individuel de l'homme, mais en tenant compte de cet enjeu d'influences, qui s'instaurerait, entre les structures sociales et les structures mentales individuelles.

VI.6. Des analyses selon des « types psychologiques ».

La description de trois cultures, trois peuples primitifs : les Zuñi (Pueblos du Nouveau Mexique), les Kwakwaka'wakw (côte nord-ouest) et les Dubu (Nouvelle-Guinée) entame, mais, comme nous avons déjà effleuré précédemment, les termes psychologiques que la Benedict utilise ont encore peu à faire au travail de la psychanalyse de Freud, autant moins qu'à sa théorie, Ruth Benedict cherche à supposer et à rechercher des « types psychologiques » une sorte de clé de lecture qui rendrait compte d'une certaine cohérence du comportement chez les populations étudiées. Cependant les sources psychologues, utilisées par Ruth Benedict pour définir le contraste entre « dionysiaques » et « apolliniens », sont dans ce cas à repérer dans l'essai de Nietzsche sur le drame grec *Die Geburt der Tragödie* :

²⁴⁷ Le texte en italien est : « Se ci interessano i processi mentali, potremo capire qualcosa solo riferendo il simbolo particolare alla configurazione globale dell'individuo. [...] *Allo stesso modo* se ci interessano i processi culturali potremo capire il significato di un particolare comportamento solo sullo sfondo dei motivi dei sentimenti, dei valori caratteristici di una cultura. » (notre italique).

²⁴⁸ Cf. R. Benedict, 1934, pages 61 et 84 éd. it.

« Le contraste fondamental entre les Pueblos et les autres cultures de l'Amérique du Nord est le même que Nietzsche a nommé et qu'il a décrit dans ses études sur la tragédie grecque. *Il s'agit de deux façons différentes de s'approcher des valeurs de l'existence. Le Dionysiaque les poursuit par « la destruction des bornes et des limites normales de l'existence ; [...] le désir du Dionysiaque [...] est de s'ouvrir [...] un passage vers un certain état psychologique ; d'arriver à l'excès. L'Apolliniens, au contraire, se méfie de tout cela [...] mais il trouve la manière de le bannir de sa vie. J'ai recours à ces catégories qui éclaircissent très bien les principales qualités que distinguent la culture des Pueblos de celle des autres indiens d'Amérique. »* (R. Benedict, 1934, pp. 84-85, éd. it., notre italique, notre traduction²⁴⁹).

Dans ces pages Ruth Benedict fonde ses portraits des Zuñi envisagés comme « apolliniens » et Kwakwaka'wakw « dionysiaques », sur une comparaison cohérente et très détaillée des institutions et idéologies étendues à tout le tissu de la vie socioculturelle en question. L'étape suivante consiste à se munir d'un « type » ou d'un « pattern » psychologique (« apollinien » et « dionysiaque » en ce cas), représentant la cohérence comportementale de « l'ensemble » des cultures prises en examen. Le « type psychologique » constitue en définitive ce principe intégrateur, que Ruth Benedict va chercher, en principe à d'expliquer soit les origines des éléments constitutifs d'une culture, soit son achèvement²⁵⁰. Il est clair enfin que la prétention la plus grande de notre auteur est l'intégration et la « cohésion fonctionnelle » de la vie culturelle²⁵¹ observée selon la perspective configurationniste. En résumé, le cadre théorico-méthodologique expliqué dans *Patterns of Culture* est le suivant : chaque culture choisit parmi la variété infinie de possibilités (de comportement) un segment limité²⁵² que l'analyste devra reconstruire en obtenant un résultat tantôt conforme, tantôt non conforme à une configuration (psychologiquement) reconnue. Si un ensemble de comportements devrait se rapporter à une configuration bien précise, voilà donc expliquée l'essence et le fonctionnement cohérent de la culture.

²⁴⁹ Le texte en italien est : « Il contrasto fondamentale fra i Pueblos e le altre culture del Nordamerica è quello stesso cui Nietzsche ha dato nome e che ha descritto nei suoi studi della tragedia greca. *Si tratta di due modi differenti di accostarsi ai valori dell'esistenza. Il Dionisiaco li persegue attraverso "la distruzione dei normali confini e limiti dell'esistenza"; [...] il desiderio del Dionisiaco [...] è quello di aprirsi [...] un passaggio a un certo stato psicologico; di giungere all'eccesso. L'Apollineo, invece, diffida di queste cose [...] trova anzi il modo di bandirle dalla sua vita. Faccio ricorso a queste categorie che chiariscono molto bene le principali qualità che differenziano la cultura dei Pueblos da quella degli altri indiani d'America »* (notre italique).

²⁵⁰ Cf. M. Mead, 1959, page 204.

²⁵¹ L'expression « cohésion fonctionnelle » ici n'est pas utilisée par hasard. C'est peut-être dans ces mots qu'on repère l'affinité au fonctionnalisme britannique dont nous avons déjà parlé. Ruth Benedict connaît bien le travail de Malinowski, cité plusieurs fois, elle en partage l'importance, en essayant enfin de repérer un système général et cohérent de culture où se placent des « types de comportements » généraux également cohérents.

²⁵² Comme dans l'exemple du fonctionnement du langage expliqué dans le paragraphe précédent.

Cela dit, il ne faut pas s'étonner si le travail de Ruth Benedict, l'un des classiques de l'anthropologie culturelle américain, n'a pas évité l'accusation de « réductionnisme psychologique ».

VI.7. L'inconsistance de Pattern of Culture.

Quoique la structuration configurationniste semblât utile pour sortir de l'impasse diffusionniste et particulariste, son apport à l'explication de différences et ressemblances culturelles est vraiment mince. La même auteure confirme que « [...] toutes les civilisations n'ont pas configuré les nombreux particularismes de leur comportement dans un modèle équilibré [...] » (R. Benedict, 1934, p. 223, éd. it., notre traduction²⁵³), c'est en définitive l'évanouissement du rêve théorique de repérer dans les modèles de comportement à caractères psychologiques la clé pour révéler l'universalité du fonctionnement des cultures.

En outre, dès son début le livre de Ruth Benedict fait l'objet de critiques âpres²⁵⁴ de la part d'anthropologues spécialisés dans les domaines analysés par l'auteur. Ainsi, c'est l'opinion commune que, par exemple, en décrivant le train de vie apollinien, Ruth Benedict utilise l'une de ses description symétrique de ses peuples grâce à un processus délibéré d'omission ou réduction sélective des données non adhérent à son schéma. Et pourtant on s'aperçoit facilement qu'exactement la Benedict, de son point de vue bien précis, analyse ces réalités selon ses codes, en valorisant certains aspects plutôt que d'autres, et en rangeant ces observations dans des modèles bien précis. Dans ce cadre il est simplement impossible de concilier le rigorisme méthodologique tellement souhaité par les boasiens avec les procédés inconsistants caractérisant, en ce cas, les phases premières du mouvement de culture et personnalité.

VI.8. Anthropologie individualiste ? Benedict et Kroeber.

C'est vers la fin de l'essai de Benedict que nous trouvons quelques éclaircissements sur le fossé qui semble séparer le travail de Kroeber de celui de Boas et de ses élèves au sujet de la « taille » individuelle ou sociale des études d'anthropologie. En conclusion, revenons à la même question : le comportement individuel, entendu comme culture, est-il une simple conséquence du milieu social « superorganique » (à la manière de Kroeber²⁵⁵), ou bien la société n'est que l'ensemble du « fonctionnement culturel » des esprits qui la composent ?

²⁵³ Le texte en italien est : « [...] non tutte le civiltà hanno configurato le migliaia di particolari del loro comportamento in un modello equilibrato [...] ».

²⁵⁴ Cf. V. Barnouw, 1963.

²⁵⁵ Cf. par. IV.3.

Disons que le travail de Ruth Benedict, avec cohérence, semble se situer à mi-chemin entre ces deux positions radicales²⁵⁶. Comme nous l'avons déjà dit, l'école de culture et personnalité des élèves de Boas, en effet, préfère envisager plutôt un enjeu d'influences mutuelles entre les parties que de processus radicaux à sens unique.

En suivant cette ligne théorique conduisant Benedict à affirmer plusieurs fois que ce n'est pas la somme des parties qui forme le tout, elle affirme que :

« [...] la somme de tous les individus Zuñi crée une culture qui va bien au delà que ces individus ne l'ont voulu et créé. Le groupe tire sa force de la tradition [...]. Il n'est pas injustifié de l'appeler un tout organique. Et puis, si nous disons que tel groupe choisit ses fins et il a des buts définis, c'est celle-ci une conséquence inévitable [...]. Il faut bien étudier ces phénomènes de groupe si l'on veut comprendre l'histoire du comportement humain ; et la psychologie individuelle ne suffit pas à expliquer les faits devant nous. [...] Au lieu de chercher à expliquer la vengeance [...] par l'instinct de la vengeance, il fallait plutôt expliquer l'impulsion à la vengeance en partant de l'institution de la vengeance familiale. » (R. Benedict, 1934, p. 231, éd. it., notre traduction²⁵⁷).

Il s'agit bien sûr d'une affirmation comblée de conséquences théoriques. Les choses étant ainsi, il reviendrait encore cet aspect particulier que nous avons repéré en commentant le travail de Kroeber²⁵⁸, envisageant l'individu pas tout à fait subordonné à la culture mais au moins « plongé » dans son intérieur. La culture reste quelque chose qui ne se transmet pas biologiquement, et par ce fondement on exclut toute possibilité d'en expliquer le fonctionnement en tant que simple mécanisme mental inné, en excluant aussi la possibilité de l'envisager en tant que comportement individuel à planifier psychologiquement. Dans la théorie de Ruth Benedict le point de vue relatif à l'esprit de l'individu et à ses comportements (à étendre dans une perspective collective) semble être le point d'arrivée de la recherche et non pas son départ. La culture, comme nous avons dit ailleurs, on l'apprend plongés dans les structures sociales qui la représentent, la partagent, et la transmettent. Pour la Benedict repérer

²⁵⁶ D'ailleurs, comme Kroeber, Ruth Benedict envisage une certaine affinité entre l'anthropologie et les études humanistes: « À mon vis la nature même des problèmes posés et discutés par les disciplines humanistes est plus proche [...] de l'anthropologie [...] ». (R. Benedict, 1948, p. 585).

²⁵⁷ Le texte en italien est : « [...] la somma di tutti gli individui Zuni crea una cultura che va ben oltre quanto quegli individui hanno voluto e creato. Il gruppo trae la sua forza dalla tradizione [...]. Non è ingiustificato chiamarlo un tutto organico. Se poi diciamo che un tal gruppo sceglie i suoi fini e ha scopi definiti, questa è una conseguenza inevitabile [...]. Bisogna pur studiare questi fenomeni di gruppo se vogliamo capire la storia del comportamento umano; e la psicologia individuale non basta a spiegare i fatti che ci troviamo di fronte. [...] invece di cercar di spiegare la vendetta [...] con l'istinto della vendetta, era necessario piuttosto spiegare l'impulso alla vendetta partendo dall'istituzione della vendetta familiare. »

²⁵⁸ Cf. par. IV.15.

des comportements à attribuer à des modèles culturels et psychologiques, signifie exactement de vérifier cet enjeu de renvois entre individu et société, mais – comme affirmait l’anthropologie de Boas - toujours et seulement à partir des dynamiques empiriquement observables.

« Toute interprétation de culture voulant mettre en évidence certains éléments et leur configuration s’exprime aussi en termes de psychologie individuelle, mais elle se fonde aussi sur l’histoire que sur la psychologie. Elle croit, par exemple, que le comportement dionysiaque est une possibilité permanente dans la psychologie de l’individu, mais *il ne faut pas oublier qu’il peut être présent chez certaines cultures et non pas chez des autres à cause d’événements historiques qui dans un lieu en ont favorisé le développement, tandis que dans d’autres lieux ils l’ont supprimé [...]. [...] Dans l’interprétation des formes culturelles, l’histoire et la psychologie sont nécessaires toutes les deux [...].* » (R. Benedict, 1934, p. 232, éd. it., notre italique, notre traduction²⁵⁹).

C’est par ces mots que Ruth Benedict retient l’approche historiciste de Kroeber ainsi qu’une tentative à caractère scientifique de fondement boasien qui pour la première fois cherche des outils dans les études de psychologie.

En définitive et en conclusion, on ne peut pas affirmer que le travail de la Benedict a été tout à fait révolutionnaire. Bien sûr il faut lui reconnaître le mérite principal d’avoir remarqué les points névralgiques définissant les cultures (le premier étant le rapport entre culture et langage) et les problèmes pour leur étude scientifique. En outre, nous l’avons vu, la dernière partie de *Pattern of Culture* marque le compromis que nous avons cherché par rapport au travail de Kroeber et que nous essayerons de garder, pour atteindre enfin cette proposition méthodologique que la Benedict n’a pas réussi à formuler. Peut-être le plus intéressant pour nous est d’envisager le travail de l’anthropologue américaine comme l’énième étape à l’intérieur de l’anthropologie essayant de reconnaître cette caractéristique sous-jacente, pour nous universelle dans la diversité infinie des objets produits par la culture, c’est à dire leur culturalité : ce qu’elles signifient, mais surtout « comment » signifient-elles toutes les productions culturelles présentes à l’intérieur d’une société ?

²⁵⁹ Le texte en italien est : « Ogni interpretazione di cultura che voglia metterne in rilievo certi elementi e la loro configurazione si esprime anche in termini di psicologia individuale, ma si fonda sulla storia non meno che sulla psicologia. Ritiene, per esempio, che il comportamento dionisiaco sia una possibilità permanente nella psicologia dell’individuo, *ma non bisogna dimenticare* che può essere presente in certe culture e non in altre a causa di eventi storici che in un luogo ne hanno favorito lo sviluppo, mentre in altri luoghi lo hanno soppresso [...]. [...] Nell’interpretazione delle forme culturali, sono necessarie sia la storia che la psicologia [...]. » (notre italique).

Chapitre VII. Margaret Mead.

VII.1. Le « configurationnisme » chez Margaret Mead.

Nous ne pouvons ne pas remarquer qu'avec l'école de culture et personnalité, pour la première fois, la nature non biologique de la définition de culture qui, jusqu'alors, avait mis tout le monde d'accord, est remise en question. Les « pratiques au sein de la société », autrement dites les « comportements », considérés comme des objets représentants de la culture, ouvrent la porte aux études de psychologie qui deviennent la pierre angulaire sur laquelle fonder les nouvelles réflexions sur la culture et sur son étude. La psyché humaine devient, au moins hypothétiquement, la donnée objective culturelle, comme nous le verrons, très éloignée, d'ailleurs, de nos idées qui tenteront plutôt de considérer le culturel proche l'ordre du « symbolique ». Le configurationnisme, à savoir l'identification des caractéristiques culturelles saillantes et leur exposition dans un langage psychologique familier, constitue, comme nous avons cherché à le démontrer, la première étape pour une rencontre entre particularisme historique et psychanalyse. Cette position se retrouve de manière explicite aussi bien dans la pensée de Ruth Benedict, que dans les travaux de Margaret Mead. Etudiante à l'Université de la Colombie, où elle entreprend des études d'anthropologie et de psychologie, elle est l'élève de Boas et aussi de R. Benedict²⁶⁰. Ce n'est donc pas un simple hasard si l'« empreinte » de cette dernière se retrouve dans les écrits de Margaret Mead²⁶¹, laquelle soutient avoir participé activement à tous les événements qui conduisirent à la publication de *Pattern of culture*.

Suite à la première expérience sur le champ, du reste fondamentale, l'anthropologue publie un de ses principaux travaux : *Coming of Age in Samoa*²⁶² (1928) qui a comme sous-titre : *A psychological study of primitive youth for western civilisation*. C'est dans cette œuvre primordiale que se développe la mission que lui a confiée Boas : vérifier l'existence d'une relation entre les caractéristiques psychologiques des individus et les conditions et expressions particulières des cultures examinées. Dans ce cas spécifique, Mead remet en question l'hypothèse psychologue d'une sorte d'universalité des troubles qui accompagnent la période de l'adolescence²⁶³. Au fond, la présence de deux chapitres consacrés à la

²⁶⁰ Cf. « Mead » en M. Bonte ; M. Izard, sous la direction de, 1991, pages 458-459.

²⁶¹ En particulier la troisième œuvre importante de M. Mead (1935) : *Sex and temperament in three primitive Societies* (tr. fr. *Trois Sociétés Primitives de Nouvelle-Guinée*, en M. Mead, 1963). Le parallélisme théorique et méthodologique entre les deux auteurs apparaît clairement.

²⁶² Tr. fr. *Adolescence à Samoa*, en M. Mead, 1963.

²⁶³ Cf. M. Mead, 1963, pages 366-375.

confrontation entre l'adolescence à Samoa et l'adolescence aux États-Unis, dénote clairement l'importance attribuée par Mead et Boas à une explication qui privilégie le conditionnement culturel plutôt qu'une forme universelle de nature psychologique. Le fait que l'adolescence n'est pas nécessairement une période de transformations biologiques importantes qui, à leur tour, s'expriment sous forme de mutations psychologiques, débouchant enfin sur des comportements symptomatiques d'une situation de malaise, confirme, une fois de plus, le bien-fondé de l'influence de la culture en opposition à la biologie. Il s'agit là d'un point qui apparaît central déjà dans l'introduction à l'œuvre de Mead :

« Un à un, des aspects du comportement que nous avons coutume de considérer comme faisant invariablement partie de la nature humaine, se révélèrent être simplement des résultats du milieu. On en constatait l'existence dans un pays, l'absence dans un autre, alors que les habitants de l'un et de l'autre étaient de même race. Ni la race, en effet, ni la constitution même de l'homme ne suffisent à expliquer la multiplicité des formes qu'assument, dans des conditions sociales différentes, des émotions aussi fondamentales que l'amour, la crainte ou la colère. » (M. Mead, 1963, p. 368).

En définitive, cette proposition théorique commune à Benedict et à Mead, à savoir de découvrir ce qui se passe « dans la tête des gens », découvrir la manière dont se forment les pensées et les sensations des personnes, va à l'encontre de leurs formes d'enquête culturelle franchement moins risquées, et qui sont une garantie contre l'éventuel changement de direction par rapport à la définition non biologique de la culture. Vu le manque de procédés de recherche acceptables, la position entièrement configurationniste des deux anthropologues américaines apparaît prématurée, encore éloignée des hypothèses psychologues fortes, et décidément trop ambitieuses. Toutefois, leur mérite consiste à avoir tenté au moins de dépasser l'approche ethnographique exclusivement descriptive, en formulant et vérifiant des hypothèses à caractère général basées sur un recueil de données « qualitatif », plus que « quantitatif », et attentif à chaque détail²⁶⁴. Comme il apparaîtra évident dans l'œuvre de Benedict quelques années plus tard, Mead s'approche de cette méthode de recherche définie « proto-structurale »²⁶⁵, où ce n'est pas la donnée isolée ou la somme des éléments qui sont importants mais plutôt le rapport entre les éléments que l'analyste juge pertinents pour énoncer sa propre thèse et pour décrire le « système », anticipant, dans un certain sens, sur la théorie de Lévi-Strauss. Comme nous avons dit à propos de Benedict, digne de Lévi-Strauss

²⁶⁴ Cf. M. Mead, 1963, pages 573-577.

²⁶⁵ Cf. par. VI.4.

est aussi la volonté de retracer, au moins dans les intentions, les configurations psychologiques sous-jacentes aux diverses manifestations comportementales présentes dans les différentes cultures. En particulier, le père de l'anthropologie structurale française parlera de diverses formes de vie sociale fondamentalement de même nature, à savoir de systèmes de conduite comme projection sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui soutiennent « l'activité inconsciente de l'esprit »²⁶⁶, c'est à dire des lois de type « symbolique ». Le manque d'une méthode et d'une réelle proposition de recherche orthodoxe constitue, comme nous le savons, le talon d'Achille auquel se heurte le travail de Boas et celui de ses élèves.

VII.2. L'évolution des méthodes de recherche. Les informateurs.

Pour autant que les propositions théoriques semblent en partie valables, le manque d'une méthode scientifique comme celle de Lévi-Strauss ou comme celle que « notre » sémiotique entend proposer comme telle, limite les analyses de Boas et de ses élèves à des simples descriptions, en quelque sorte, d'une pure donnée consciente. En outre, pour chercher à parer à toutes les critiques qui accusent Benedict et Mead de voir et de noter dans la recherche ethnographique, seulement les éléments qui confirment leurs propres hypothèses psychologiques, durant cette période, une petite révolution au sein des méthodes de recherche des données est survenue. La première évolution dans ce sens concerne l'utilisation des magnétophones, des caméras et d'appareils-photo. Toutefois, cela n'a pas suffi à empêcher les reproches de filmer et enregistrer exclusivement les événements utiles à la confirmation des hypothèses formulées. Le second pas, présent dans les travaux de Mead comme dans ceux de R. Benedict, mais aussi d'autres chercheurs, a consisté dans l'utilisation d'un petit nombre d'informateurs comme fondement pour la formulation de généralisations sur les constellations psychiques de grands groupes de personnes. « Comme a dit une fois M. Mead, l'anthropologie travaille avec des informateurs et non pas avec des objets d'étude : les personnes nous enseignent quelque-chose. » (Myers, 1986, p. 15, cité par A. Duranti, 1997, p. 90 éd. it. notre traduction²⁶⁷). « Tout élément d'un groupe [...] est un échantillon parfait de cette régularité qui s'étend à l'intérieur du groupe vis-à-vis duquel il joue le rôle d'informateur. » (M. Mead, 1953, p. 648, notre traduction²⁶⁸). Avant d'apporter nos réflexions

²⁶⁶ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 31-34.

²⁶⁷ Le texte original est : « Come disse una volta Margaret Mead, l'antropologia lavora informatori, non oggetti di studio : le persone ci insegnano qualcosa. ».

²⁶⁸ Le texte original est : « Any member of a group, [...] is a perfect sample of the group-wide pattern on which he is acting as an informant. ».

critiques sur ce dernier instrument adopté par l'anthropologie, nous soulignons combien apporter cette hypothèse sur l'informateur signifie penser la recherche sur les modèles culturels comme quelque chose qui puisse se dispenser de recourir à des échantillons statistiques. Dans cette perspective, Mead trouve aussi un appui dans la linguistique structurale où pour connaître la structure grammaticale d'une langue. Il suffit de se servir de très peu d'informateurs et donc, il n'est pas du tout erroné, selon notre auteur, de penser la même chose à propos des autres traits culturels :

« Dans le domaine de la culture, l'anthropologue formule à l'égard du reste d'une culture les mêmes suppositions que le linguiste formule à propos du langage, c'est-à-dire qu'il part du principe qu'il se trouve face à un petit système qu'il est possible de tracer grâce à un petit nombre d'échantillons. [...] » (M. Mead, 1953, p. 665, notre traduction²⁶⁹).

Ce parallélisme avec la méthode linguistique que Mead utilise pour l'appliquer à l'anthropologie est justement ce que Lévi-Strauss a cherché à faire en recourant aux termes du modèle « mécanique » et du modèle « statistique »²⁷⁰. Cette fois-ci, plutôt que de « proto-structuralisme », il vaut peut-être mieux parler de « structuralisme » proprement dit, vu le parallélisme avec le travail de Lévi-Strauss qui permet à Mead de considérer, comme l'anthropologue français, la culture dans son ensemble à l'instar d'un système de communication, de telle sorte que la langue reste le premier représentant dont il faille révéler le fonctionnement. Comme nous le verrons, invoquer la linguistique comme étant la patronne de l'intuition des régularités culturelles sera un procédé bien plus légitime que dans le cas des études sur la personnalité.

VII.3. Que faire de la donnée des informateurs ?

Mais quelles sont les conséquences de l'évolution apportée par Mead ? Suffit-il vraiment de recueillir d'après les paroles des indigènes ce sens « autre » que nous, chercheurs, nous ne serions pas capables de saisir pour rendre compte objectivement de cette manifestation culturelle. À ce propos, nous éprouvons le besoin de consacrer un peu d'espace à ce qui pourrait être la force ou la faiblesse d'un instrument d'analyse ou de simple méthode pour la recherche des données. Est-ce que notre anthropologie théorique, notre sémiotique de la culture ou ethno-sémiotique, peuvent se fier aux données recueillies en interviewant les

²⁶⁹ Le texte original est : « In dealing with culture, the anthropologist makes the same assumptions about the rest of a culture that the linguist makes about the language – that he is dealing with a system which can be delineated by analysis of a small number of a very highly specified samples. ».

²⁷⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 337-344.

informateurs ? La réponse est : tout dépend de ce que nous voulons en faire. Parallèlement, très souvent, et encore dans certains cas, la tentation de la sémiotique a été d'utiliser comme point de départ ou comme instrument de contrôle au terme de l'analyse, l'interview à l'auteur d'un livre, au spectateur d'un film, au client d'un supermarché. Que serait-il arrivé si Greimas²⁷¹ avait pu interviewer Guy de Maupassant en lui demandant si dans son récit « Deux amis », il avait pensé aux mêmes architectures narratives et valorielles découvertes par la sémiotique durant l'analyse. Si Floch²⁷² avait demandé aux voyageurs du métro de Paris s'ils se considéraient comme des « arpenteurs » ou comme des « somnambules » ? Qu'arrive-t-il à l'anthropologue quand face à un rite d'initiation, après avoir recueilli les données et avoir ébauché une analyse avec une méthode présumée objective, il demande à un informateur ce que signifie tel rite, obtenant pour toute réponse des détails en complète opposition avec la donnée analytique ? C'est là que surgit le « drame » de l'anthropologue qui risque, de fait, d'être celui des sémioticiens. Quel est donc le poids qu'une bonne sémiotique de la culture doit donner à ses informateurs qui, dans la quasi-totalité des cas, ne seront pas d'accord avec nos analyses ? Pourquoi leur apport finit par contraster avec ce qui est notre recherche ? Cette question est encore présente aujourd'hui dans le débat contemporain qui concerne les méthodes de recherche de la sémiotique et de « l'anthropologie des modernes »²⁷³. Nous croyons qu'une première réponse à ce type de problèmes nous est fournie, comme d'habitude, par Lévi-Strauss quand dans *Anthropologie structurale*, dans le fameux passage où le travail de Boas est exalté, « La nature inconsciente des phénomènes culturels » (C, Lévi-Strauss, 1958, p. 26) est explicitée. L'anthropologue français montre comment la structure du langage et des autres faits de culture est inconnue mais est toujours utilisée de manière inconsciente par l'acteur parlant²⁷⁴. C'est pour cette raison fondamentale que les intentions et les interprétations n'atteindront jamais ce qu'une bonne analyse a su reconstruire au niveau du système qui sous-tend les manifestations²⁷⁵. Heureusement, l'anthropologie elle-même, tout en défendant l'observation engagée et les interviews aux informateurs comme technique de recherche, est arrivée prudemment à soutenir que :

²⁷¹ Cf. A. J. Greimas, 1976.

²⁷² Cf. J. M. Floch, 1990, pages 19-38.

²⁷³ Cf. B. Latour, 2012.

²⁷⁴ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 26-27.

²⁷⁵ Nombreux sont les exemples de commentaires « méprisants » de beaucoup d'auteurs qui déclarent n'avoir jamais pensé à tout ce que l'analyse a mis en évidence. En tous les cas, si l'objectif de la sémiotique était de recueillir et de vérifier les intentions de la production de signification, elle ne serait rien de plus qu'une branche de la philologie.

« [...] l'ethnologue *ne doit pas se fier* aux informateurs isolés pour obtenir d'eux toutes les données les plus significatives [...] *mais plutôt* à un long processus complexe : les opinions des individus ne doivent pas être considérées comme des affirmations objectives sur la réalité sociale [...]. » (R. Firth, 1965, p. 3, cité par A. Duranti, 1997, p. 89, éd. it., notre traduction²⁷⁶, nos italiques).

Nous sommes d'accord avec ce dernier passage dans la mesure où nous soutenons que les comptes-rendus des informateurs, les interviews aux auteurs ou aux destinataires d'un processus signifiant, ne sont rien d'autre que des interprétations subjectives de l'objet analysé. L'interprétation du natif en tant que tel n'est ni plus valable ni ontologiquement plus vraie que celle des observateurs internes ou externes ou que celle des analystes²⁷⁷. C'est pour cette raison que se manifeste la nécessité d'une méthode d'analyse objective, ou au moins « objectivante »²⁷⁸, comme celle que la sémiotique a mise au point et qui cherche au mieux à distinguer dans les interviews les reflets de l'expérience narrative découverte entre temps par l'analyse. Au fond « les agents [...] sont la plupart du temps des acteurs sociaux doués de compétences sur la base desquelles leur propre définition narrative devient possible » (F. Marsciani, 2007, p. 9, notre traduction²⁷⁹).

VII.4. Le refus des interprétations subjectives : la sémiotique comme méthodologie.

Nous considérons que les pages qui rapprochent sémiotique et anthropologie dans l'optique partagée du « drame » de l'anthropologue, dont nous avons expliqué les raisons à travers Lévi-Strauss, pour arriver enfin à douter des interviews comme instrument d'analyse objective, sont celles de Maupassant que Greimas a déjà citées. Dans la première page de son livre²⁸⁰, le sémioticien lituanien propose une comparaison destinée à rester célèbre : « comme l'exploration de l'ethnologue installé sur le terrain, ce travail sur le texte est censé être, pour le sémioticien, un retour naïf aux sources ». (A. J. Greimas, 1976, p. 7). De la même façon que l'ethnologue, face aux autres cultures, est tenté de mettre en question soi-même et ses propres catégories interprétatives, le sémiologue, face au texte, doit savoir abandonner ses propres visions stéréotypées, exclusivement au nom d'instruments plus efficaces de description et de reconstruction du « système » (inconscient) sous-jacent. C'est le texte, et

²⁷⁶ Le texte en italien est : « [...] l'etnografo *non debba affidarsi* ai singoli informatori per ottenere da loro tutti i dati più significativi, [...] *quanto* a un lungo processo incrociato: le opinioni degli individui non devono essere considerate come affermazioni oggettive sulla realtà sociale [...]. » (nos italiques).

²⁷⁷ À ce propos voir l'excellent travail de Marshall Sahlins, 1995.

²⁷⁸ Cf. L. Daston ; P. Galison, 2007.

²⁷⁹ Le texte original est : « [...] gli agenti, [...] sono per lo più attori sociali dotati di competenze sulla base delle quali diventa possibile una loro definizione narrativa. ».

²⁸⁰ Cf. A. J. Greimas, 1976.

seulement le texte²⁸¹, en tant que donnée objectivée par l'intervention du regard naif de la théorie, qui est le « sauvage » du sémioticien : les résistances qu'il lui oppose se transforment en stimulus pour la recherche ultérieure. Nous rappelons que c'est pour ces raisons, entre autres, que les intentions du destinataire, comme les interprétations du destinataire, qu'ils soient natifs ou indigènes, seront des éléments de la théorie de la communication épurés à l'intérieur de la théorie standard mise au point par la sémiotique de Greimas²⁸². Le sémioticien, comme l'anthropologue prudent, ne propose pas de se substituer à la perspective de l'auteur, du destinataire ou de l'indigène, et de lui fournir une lecture ontologiquement objective du texte examiné. Nous croyons en effet que la force de la méthode sémiotique, face au drame des interprétations subjectives partagé par les anthropologues, consiste principalement dans la possibilité de décrire et analyser les textes à l'intérieur d'un domaine que l'analyste peut constamment contrôler en objectivant, autant que possible, ses propres objets d'analyse, à travers l'architecture de métalangages situés à des niveaux d'abstraction différents et inter définis entre eux. Greimas et Courtés dans le *Dictionnaire* soutiennent que :

« [...] le métalangage se présente [...] comme un langage de description [...]. Comme tel, il peut être représenté sous la forme de plusieurs niveaux métalinguistiques superposés, chaque niveau étant censé [...] à la fois remettre en question et fonder le niveau immédiatement inférieur. Nous avons proposé naguère de distinguer trois niveaux: descriptif, méthodologique et épistémologique, le dernier de ces niveaux contrôlant l'élaboration des procédures et la construction des modèles, le niveau méthodologique supervisant à son tour l'outillage conceptuel de la description *strictu sensu*. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 225).

L'intervention de ce type de théorie permet de construire une « table » d'analyse « close » sur elle - même, une petite « cage » qui permet de fixer pour quelques instants ces objets fuyants que sont le sens pour le sémioticien, et le culturel pour l'anthropologue²⁸³. Par ailleurs, la théorie et une relative hypothèse méthodologique font en sorte que les interprétations (de l'analyste, dans ce cas, mais aussi des informateurs) ne soient plus subjectives, en construisant un « écran » qui permette, en principe, de confronter les objets entre eux, dans la mesure où ils sont basés sur une même plate-forme analytique. En outre c'est le même principe d'inter définition du métalangage théorique-analytique (« niveau épistémologique » selon Greimas et

²⁸¹ Nous reviendrons sur la notion de « texte », pour l'instant nous nous limitons à identifier le texte comme l'objet à analyser indépendamment de la substance qui le manifeste.

²⁸² Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, pages 94-95.

²⁸³ Nous affirmons à l'avance que, selon notre thèse, sémiotique et anthropologie finiront par avoir le même objet d'analyse, à partir du moment où nous chercherons à démontrer comment le « culturel » ou la « culturalité » n'est rien d'autre que l'ordre du « symbolique ».

Courtés) - partagé par la communauté des chercheurs, et qui fonde le processus d'analyse conduit avec une même méthode - qui constitue l'instrument de contrôle de l'analyse même, en évitant de déléguer ce rôle à quelque forme d'interview et d'interprétation subjective. Nous croyons que c'est dans ces traits que réside « l'offre » de la sémiotique à la « demande » de l'anthropologie d'une instance de contrôle qui justifie le fait que l'anthropologie puisse légitimement s'appeler « science anthropologique ». Si, après avoir refusé toutes les précarités des méthodologies mises à l'épreuve, l'offre proposée par la sémiotique était acceptée, il n'y aurait aucun scandale à envisager une sémiotique de la culture ou *ethnosémiotique*²⁸⁴ comme à une théorie conceptuelle du contrôle de la valeur des données recueillies par l'ethnographie ; méthode qui ne conduit pas à la simple description, mais qui finalement promet et permet une analyse objective de l'horizon symbolique-culturel. A l'anthropologie, la sémiotique pourrait fournir cette méthode analytique « objectivante » dont il n'y aucune trace depuis plus de 100 pages ; les sémioticiens, quant à eux, appuieraient sur leur table les données recueillies par les méthodes ethnographiques en partageant le défi que représente l'étude du culturel comme mécanisme commun et sous-jacent à toutes les cultures.

²⁸⁴ Cf. F. Marsciani, 2007.



Chapitre VIII. La proposition théorique d'Abram Kardiner.

VIII.1. Culture et personnalité : du refus à l'intégration de la pensée de Freud.

Nous avons déjà expliqué que la référence psychologique fondamentale de l'école de « culture et personnalité » dérive directement de Sigmund Freud. On peut affirmer que dans le premier moment cette rencontre entre psychanalyse et anthropologie n'a pas soulevé les enthousiasmes dont au contraire on se nourrira ensuite²⁸⁵. L'une des raisons de ce renvoi se trouve dans le même travail du psychanalyste autrichien. En effet, il faut rappeler que, lorsque Freud de l'analyse de la psyché individuelle passe à s'occuper des phénomènes psychoculturels, il le fait dans le but de repérer les processus de cause de l'évolution des cultures, comme s'il était un véritable anthropologue. Il s'agit d'un objectif explicitement déclaré en *Totem und Tabu*²⁸⁶ (1912-1913), premier essai de Freud dans le domaine de la culture. Dans ce travail controversé, la personnalité du sauvage correspondrait à la personnalité enfantine : chaque individu moderne résumerait l'évolution de la culture dans le passage par les différentes étapes conduisant à la maturité, à l'exception de quelques cultures où le développement s'arrêterait à des moments différents, sans aboutir nécessairement à la maturité-civilisation. À ce point il est facile d'entrevoir quelle a été la réaction des *boasiens* à *Totem und Tabu*, en partie résumée dans le compte rendu de la traduction anglaise par Kroeber²⁸⁷ en 1920. Il est évident comment tout à coup les théories de Freud sont classées en tant que « l'ennemi » évolutionniste, c'est à dire de la simple anthropologie spéculative. En outre, il est normal qu'à ce moment particulier l'école boasienne n'a aucune intention de faire revenir par la « fenêtre psychologiste » l'évolutionnisme entre temps chassé par la porte.

D'autres critiques à cette formulation freudienne se trouvent soit dans les pages de Boas (1920) soit dans un travail de réfutation du complexe d'Œdipe de Malinowski (1927), qui réussit à mettre en danger l'entière thèse freudienne en décrivant comment, chez les familles des Trobriands l'autorité s'identifie avec le frère de la mère et non pas avec le père²⁸⁸.

En d'autres mots, jusqu'à ce moment-là, le match entre freudiens et boasiens consiste dans l'opposition entre : soutenir l'existence d'une nature humaine universelle faite de

²⁸⁵ Dans les pages concernant les travaux de Ruth Benedict ou Margaret Mead, il est évident que le comportementisme, la psychanalyse et la pensée de Freud ont un impact qui, seulement apparemment, semble voué à une réélaboration des théories et des instruments d'analyse de l'anthropologie.

²⁸⁶ Une discussion et critique importantes de *Totem und Tabu* par Lévi-Strauss se trouvent dans son ouvrage *Les structures Élémentaire de la Parenté* (1949) chap. 29.

²⁸⁷ On sait qu'à cette époque-là, Kroeber était un antipsychologiste pur. Cf. par. IV.14.

²⁸⁸ Pour une exposition encore plus approfondie nous renvoyons au texte original de Malinowski, 1927, et au travail de Pulman Bertrand, 2002.

composants biopsychologiques – tels que la libido et ses dérivés qui à leur tour se manifestent en étapes de comportements définis indépendamment du milieu socio-culturel – et affirmer, au contraire, que la culture a le pouvoir de rendre tout être humain différent de ce que la nature biologique a décerné. Ce n'est pas un risque d'affirmer que dans cette double vision on met en jeu l'avenir définitoire de l'objet « culture » et de la « culturalité », entendue comme mécanisme général sous-jacent, responsable du « comment » une culture est telle.

De toute façon, pendant cette querelle inconciliable, on n'a pas négligé la recherche d'un dialogue et d'un terrain commun. Pour les intellectuels de la période entre les deux guerres mondiales, les doctrines freudiennes gardaient une énorme séduction ; au fond Freud offrait aux anthropologues l'universalité, le mécanisme commun à dépister face à la mutabilité infinie des cultures, qui se placerait à l'intérieur de la psyché humaine. En outre, la tendance aux versions de plus en plus individualisées du particularisme historique, pratiquées par Boas et beaucoup de ses élèves, finit par accepter la valeur de l'infrastructure théorique freudienne, utile à la description de la vie intérieure des informateurs auxquels on a recours sur champ. Bref, juste quelque temps après, les théories psychologiques de Freud, en laissant de côté celles à vocation évolutive désormais dépurées, feront la base pour la pleine acceptation à l'intérieur de l'école de culture et personnalité. Sapir, à ce propos, a été un des premiers à se rendre compte que l'influence de Freud aurait survécu à l'antiévolutionnisme boasien.

« Presque tout ce que la théorie freudienne a de spécifique, tel que le complexe d'Œdipe en tant qu'image normative, ou l'interprétation définie de symboles déterminés, ou la nature sexuelle de certaines relations enfantines, pourrait probablement s'avérer sans fondement [...] mais il est incontestable que Freud, en révélant le mécanisme psychique typique, a rendu un service énorme à la psychologie. [...] La psychologie ne renoncera [...] à ces idées et à d'autres concepts freudiens mais elle les utilisera en arrivant graduellement à les comprendre dans leur signifié le plus vaste » (E. Sapir, 1949, p. 529, notre traduction²⁸⁹)

²⁸⁹ Le texte originale est : « Nearly everything that is specific in Freudian theory, such as the "Œdipus-complex" as a normative image or the definite interpretation of certain symbols or the distinctively sexual nature of certain infantile reactions, may well prove to be either ill-founded [...] but there can be little doubt of the immense service that Dr. Freud has rendered psychology in his revelation of typical psychic mechanisms. Psychology will not willingly let go of these and still other Freudian concepts, but will build upon them, gradually coming to see them in their wider significance. ».

VIII.2. Une théorie psychoculturelle : le travail de Abram Kardiner.

En définitive la pensée freudienne n'est accueillie par le mouvement de culture et personnalité qu'après avoir été dépurée de toute la partie « évolutive ». Avant cette intégration partielle, celle de Freud reste une simple influence comme nous avons montré dans le travail de Benedict²⁹⁰ et de Mead²⁹¹. Le néo-freudisme qui en dérive ressemble beaucoup à celui que Sapir avait imaginé : on y souligne l'importance des expériences de la petite enfance, en les envisageant pertinentes et déterminantes du processus d'« acculturation » humaine : le contrôle de l'évacuation, l'allaitement, le sevrage, la rivalité entre consanguins, les modèles de discipline sexuelle et le contact corporel. L'importance que Freud attribue aux phases orales, anale et génitale de la sexualité nous la retrouvons incorporée dans une plus vaste gamme de variables conditionnant, envisagées en relation avec la personnalité adulte dans différents milieux culturels. En outre même les aspects psycho-dynamiques dépistés par Freud, tels que la répression, la formation du sentiment de culpabilité et de l'anxiété, la relation entre frustration et agressivité, la sublimation, la résistance et symbolisation, sont utilisés dans le but de préciser une relation parmi les expériences enfantines qui se reflètent et se justifient à l'âge adulte et, par conséquent, dans les structures de la société aussi.

Probablement, la meilleure synthèse de ce projet néo-freudien se trouve dans le travail de Abram Kardiner (1939), celui qui le plus s'est approché de la construction d'une théorie de l'analyse psychoculturelle. Kardiner, avant de s'occuper des études d'anthropologie, a été psychiatre et analyste, et surtout, élève de Freud à Vienne en 1921. Vers les années trente il commence à s'occuper des relations entre culture et personnalité, et dès 1936 il organise chez l'institut newyorkais un séminaire fondamental pour approcher l'anthropologie culturelle et la psychanalyse. Dès 1937 le séminaire se déplace à Columbia où y participent, parmi les autres, Sapir et Benedict²⁹².

Après avoir réorganisé la pensée de Freud, en négligeant le complexe d'Œdipe et l'accentuation exclusive de la tournure sexuelle dans les impulsions humaines, Kardiner soutient que : « [...] la contribution la plus remarquable [...] de Freud est celle de nous avoir donné une méthode permettant d'identifier les réactions de l'homme aux conditions réelles de la vie, ainsi que de les suivre tout au long de leur intégration dans la personnalité. » (A.

²⁹⁰ Cf. chap. VI.

²⁹¹ Cf. chap. VII.

²⁹² Cf. « Kardiner » en M. Bonte ; M. Izard, page 403. Kardiner, dans sa préface de *L'individu et sa société* tient à souligner plusieurs fois l'influence et l'aide de ses collègues anthropologues comme Malinowski, Benedict, Mead, Sapir, Linton etc. Cf. A. Kardiner, 1939 pages 63-69.

Kardiner, 1939, p. 444, notre italique). En outre, sa pensée, pour la première fois cherche à concilier la querelle que nous venons de décrire entre freudiens et boasiens. Kardiner, en effet, se rend compte immédiatement que les différentes personnalités sont à chercher dans une gamme de facteurs conditionnant beaucoup plus étendus que ceux que Freud avait envisagés comme pertinents et universels. De fait il soutient que :

« Nous pouvons tenter de résoudre le dilemme théorique de la sociologie en séparant nettement le phylogénétique du sociologique. La capacité de refoulement est phylogénétique ; elle représente une caractéristique propre à l'homme et à tous les animaux, capable de modifier leurs réactions en face d'un échec ou d'obstacles insurmontables. Les circonstances dans lesquelles ce dynamisme de refoulement est amené à jouer dépendent des facteurs sociologiques, c'est-à-dire des institutions. » (A. Kardiner, 1939, p. 445).

En définitive, Kardiner cherche à démontrer comment le schéma de Freud se borne aux aspects de l'expérience infantile identifiant les processus de satisfaction, de frustration et discipline pertinents à la personnalité typique de l'homme euro-américain. Malheureusement, il est facile de comprendre que dans des cultures différentes, d'autres formes de satisfaction, frustration ou discipline, inconnues à Freud, peuvent déterminer des personnalités ayant très peu en commun avec celles connues par les psychanalystes. En fixant ce problème Kardiner commence son travail en soutenant que l'objet d'étude aussi bien de la sociologie que de la psychologie est le comportement de l'homme²⁹³, et que :

« Cet accord entre psychologues et sociologues est le résultat d'un long processus de développement. Il est universellement admis qu'il n'existe aucune forme d'organisation sociale, qu'il s'agisse de la famille, du Nous, du clan, du village ou de l'État, dont l'individu ne soit pas l'unité de base. » (*Ibidem*, p. 75).

Voilà que l'un des principaux représentants de l'école de culture et personnalité marque encore une fois la question sur la « taille » de l'objet à analyser, en soutenant l'importance de l'individu et de son comportement comme des formes à analyser pour comprendre les différents types d'organisation sociale, mais sans exclure, au niveau analytique, cet enjeu sans cesse de renvois entre individu et société. Mais quelles sont donc les conséquences de cette position théorique au niveau de la culture ? Vraiment la culture devient-elle synonyme de « comportementalisme », étude privilégiée de chaque individu et de ses mécanismes mentaux ?

²⁹³ Cf. A. Kardiner, 1939, pages 73-74.

VIII.3. La culture selon Kardiner.

Selon Kardiner chez tout groupe d'êtres humains organisé se retrouvent des régularités habituelles outre à une organisation des rapports parmi les individus ; où qu'il soit possibles d'observer une persistance ou transmission de ces organisations et régularités, là il y aurait une culture²⁹⁴. La culture, ou plutôt, vivre à l'intérieur d'une culture, en outre, influencerait la forme des processus mentaux de chaque individu, dont la rationalité serait « réglée » par la culture même²⁹⁵. Il semblerait presque un changement de route par rapport à ce que nous avons dit précédemment si ne c'était que pour notre auteur, l'existence de la culture et ses caractéristique générales seraient explicables à partir d'une série de nécessités innées de nature biologique, mais qui restent insuffisantes pour comprendre l'évolution continue des unités sociales qui la manifestent et la transmettent. Pour expliquer l'existence de groupes sociaux plus étendus, et en évolution continue par rapport aux besoins biologiques primordiaux, l'analyste américaine soutient qu'ils se sont fondés « [...] par la recherche de moyens meilleurs pour faire face à la transformation ou à l'extension de besoins, ou par quelque raison émotive, ou par les deux. » (A. Kardiner, 1939, p. 77). Cependant, soutient Kardiner que : « c'est une question purement historique. Le fait est qu'il n'existe pas de sociétés humaines où on ne trouve ces groupements élargis, et nous pouvons présumer en toute sécurité que l'homme vit dans ces cellules agrandies parce que cet ajustement lui est nécessaire pour continuer à vivre selon les besoins de sa nature émotionnelle. » (*Ibidem*). En définitive, la culture pour notre auteur ne serait que la transmission de méthodes organisées, socialement partagées et transmises, pour faire face aux processus et aux besoins accompagnant l'individu de sa naissance à sa mort, sans négliger les conséquences émotives provenant des changements des besoins. De toute façon, avant de sonder les lacunes de cette vision nous constatons qu'il s'agit d'un point de départ qui, au moins partiellement, nous est familier et qui, encore une fois, met en scène l'aspect transmissif et partagé des cultures dans toutes ses formes, accompagnant, nous l'avons vu, la vie de l'homme à l'intérieur d'une société. Malheureusement, cet aspect (le transmissif et donc communicatif) n'est pas clairement et dûment envisagé par notre auteur, notamment lorsqu'il affirme que :

« Quand nous observons la grande diversité des cultures, nous sommes obligés d'y voir la confirmation, jusqu'à un certain point de nos conclusions concernant la « nature » biologique de l'homme. Il est clair que l'homme n'est pas un animal dont les besoins et le comportement

²⁹⁴ A. Kardiner, 1939, pages 76-77.

²⁹⁵ *Ibidem*, pages 81-83.

sont tous phylogénétiquement fixés. Seuls quelques-uns d'entre eux le sont, tandis que d'autres varient selon une vaste diversité de conditions extérieures. Les variations de structure sociale transformeront certains besoins, ou en créeront de nouveaux. » (A. Kardiner, 1939, p. 77).

Il est évident que le binôme « nature biologique de l'homme » et « multiplicité des cultures » représente pour nous un problème, surtout après avoir trop de fois répété que l'essence de la culture réside (aussi) dans sa transmissibilité de nature non biologique. Probablement le point que Kardiner cherche à souligner consiste, conformément à ce que l'auteur avait déjà soutenu, dans la centralité de l'individu et surtout dans son bagage biologique fondé principalement sur les besoins primordiaux qui « aboutissent », ou mieux sont satisfaits, dans toutes les structures culturelles bâties pour leur « traitement ». En outre, cette thèse permettrait à l'anthropologie de résoudre le problème de la multiplicité et du relativisme des cultures. En effet, Kardiner, à son avis, reconnaîtrait dans les besoins biologiques humaines les constantes universelles qui se reflèteraient sur les différentes constructions culturelles nécessaires à leur satisfaction, partagées et transmises à l'intérieur de l'ordre social :

« Si [...] l'homme est un animal dont certains besoins sont fixés et d'autres variables, les besoins établis étant plus étroitement reliés à ceux des animaux inférieurs, nous pouvons nous attendre à trouver dans la multiplicité des cultures quelque témoignage de l'existence des uns et des autres. Nous pouvons même esquisser un tableau provisoire des traits qui sont communs à toutes les cultures. Ce tableau devrait nous donner une idée générale de ces besoins établis dans la mesure où ils sont accentués ou contrôlés par la vie sociale. » (*Ibidem*, p. 78).

En définitive, pour Kardiner, les cultures – entendues comme des formes d'organisation de satisfaction ou contrôle des besoins biologiques de l'homme, trouvant leur réalisation dans des différentes structures sociétales qui les transmettent – seraient très nombreuses, bien sûr, mais en même temps dépisables par les analystes comme des « institutions »²⁹⁶, c'est à dire :

« [...] tout mode établi de pensée ou de comportement observé par un groupe d'individus (c'est-à-dire une société) qui peut être communiqué, qui est reconnu par tous, et dont la transgression ou la dérivation crée un certain trouble chez l'individu ou dans le groupe. [...] C'est grâce aux institutions qu'il existe une continuité sociale, et c'est elles qui sont les instruments effectifs de l'équilibre social. C'est en raison de la régularité de ses institutions qu'une culture acquiert sa forme propre et ses traits spécifiques. C'est ainsi que dans presque

²⁹⁶ Aussi dans la théorie de Malinowski les « institutions » auront un rôle central.

toutes les cultures, on fait face avec une certaine uniformité *aux nécessités et aux besoins* [...]. Toutes les institutions possèdent un trait en commun : elles parviennent à la connaissance de l'individu au moyen d'un contact avec d'autres individus. » (A. Kardiner, 1939, p. 79, notre italique).

VIII.4. La méthode psychoculturelle de Kardiner.

À partir de ces observations d'ordre général sur la culture, Kardiner établit sa méthode d'analyse, qui aurait l'avantage d'être applicable à toutes les cultures et surtout de ne pas se ressentir des inévitables tendances culturelles de l'observateur. Le parcours analytique partirait en saisissant les effets que les différentes institutions ont sur l'individu – pour en comprendre la réglementation éventuelle de besoins biologique – jusqu'aux réactions du même individu face aux impositions des systèmes institutionnels de satisfaction, qui à leur tour, peuvent ne pas être acceptées et qui pourraient donc avoir recours aux « disciplines », c'est à dire à des mesures coercitives. Une troisième source d'informations précieuses proviendrait de l'étude des réactions de l'individu face à des besoins nouveaux créés par les mêmes systèmes culturels institutionnels²⁹⁷. Ce serait l'ensemble de ces données à fournir au chercheur la « structure de la personnalité de base » de chaque individu, constituée justement à partir des institutions « primaires » partagées par la société où il se trouve. Cependant le problème de Kardiner, jamais résolu, consiste dans le fait que :

« *Les institutions primaires* [...] n'ont jamais reçu d'explication satisfaisante. On sait seulement que l'homme ne dispose que d'un nombre limité de possibilités lorsqu'il s'agit de satisfaire certaines nécessités biologiques. Toutefois, nous sommes à même d'expliquer les institutions secondaires et leurs relations aux institutions primaires, telles que la famille, le « Nous », les disciplines de base, l'alimentation et le sevrage des nourrissons, la forme que revêtent les soins donnés ou refusés aux enfants, l'éducation anale et les tabous sexuels d'objet ou de but, les techniques de subsistance etc. [...] Une institution primaire est une institution plus ancienne, plus stable et moins exposée aux vicissitudes du climat ou de l'économie [...]. Cependant la présence des institutions primaires n'est jamais relevée par l'individu auquel elles semblent aussi évidentes que le fait de respirer. » (*Ibidem*, pp. 500-501).

C'est seulement après avoir dressé la structure de la personnalité de base, dérivant des réactions aux institutions primaires, qu'il serait donc possible d'étudier leur influence sur la

²⁹⁷ Cf. A. Kardiner, 1939, page 81.



création d'autres institutions appelées « secondaires »²⁹⁸ qui ne dériveraient pas directement des primaires, mais elles seraient les produits de l'effet de ces dernières sur la nature humaine. Ainsi on pourrait essayer de reporter quelques institutions secondaires – c'est à dire les tabous, les religions, les contes populaires, les rites – aux primaires, en marquant un parcours cohérent et surtout explicables à partir des besoins biologiques communs à l'existence humaine toute entière.

« *Par exemple*, si dans une culture particulière, le besoin biologique de satisfaction sexuelle est systématiquement entravé depuis la petite enfance, nous pouvons d'après ce que nous savons de la nature humaine, nous attendre à une série de réactions ; ces réactions en arriveront peut-être finalement à se pétrifier dans des institutions, qui laisseront quelque latitude d'expression aux effets de la frustration. » (A. Kardiner, 1939, p. 82, notre italique).

En résumant, le travail du chercheur consisterait à illustrer premièrement l'influence des institutions ou leur absence sur l'ensemble de la culture, c'est à dire l'ensemble particulier de structures (institutionnelles) créées par l'homme à fin de satisfaire (ou réprimer) ses propres besoins biologiques. Ensuite, la recherche se déplacerait sur l'ensemble de réactions de l'homme par rapport à la satisfaction ou aux frustrations dérivant du rôle des institutions. Toute cette quantité énorme d'informations consentirait d' « [...] observer les constellations psychiques ainsi créées et leur relations avec l'éventuelle apparition de nouvelles institutions ou de névroses. » (*Ibidem*, p. 83).

Il va sans dire que la méthode que Kardiner indique pour l'étude des réactions humaines est celle des doctrines psychologiques, en sorte que les résultats peuvent être vérifiés « à l'aide de concepts assez courants pour être compréhensibles » (*Ibidem*). C'est à la fin du premier chapitre que Kardiner éclaircit enfin que cette « doctrine inaliénable et adéquate par rapport aux buts de l'analyse » serait la freudienne.

VIII.5. Les résultats et les critiques au travail de Kardiner.

Le néo-freudisme de Kardiner contient pour la première fois l'une des quelques hypothèses faites pour reconduire dans le cadre des explications déterministes, les subtilités de croyances et pratiques magiques-religieuses. Arriver à une explications des détails, apparemment accidentels, des croyances, des rites, des pratiques magiques-religieuses, en cette période historique, c'était un objectif qu'une entière génération d'anthropologues

²⁹⁸ Selon Kardiner les institutions « secondaires » sont celles qui : « [...] doivent satisfaire et alléger les tensions créés par les primaires. » (A. Kardiner, 1939, p. 501).

retenait pour irréalisable si ce n'était par la régression à l'infini de la diffusion des mêmes pratiques. En outre, par les travaux de l'école de culture et personnalité, l'anthropologie semble s'emparer de la leçon que Lévi-Strauss apprend par Freud même²⁹⁹ c'est à dire « [...] que même les phénomènes en apparence les plus illogiques peuvent être jugés d'une analyse rationnelle. » (C. Lévi-Strauss ; D. Éribon, 1988, p. 151). On confirmerait donc l'idée d'un projet pouvant rendre compte de la donnée objective commune aux différentes cultures. Ces cultures s'identifieraient en différentes formes, « institutions » et elles auraient la « fonction » d'accompagner et de régler les différents besoins innés de genre humain, en influençant au fur et à mesure ses processus mentaux.

Cependant, la formulation et la tentative de Kardiner de s'éloigner de cet aspect des théories freudiennes, incompatibles avec l'état de recherche en anthropologie, avaient été déjà partiellement élaborées par un des fondateurs du fonctionnalisme, Malinowski (1923) qui avait commencé à entrevoir dans les variables et dans le relativisme culturels les mêmes « fonctions »³⁰⁰ prévues par l'analyste américain :

« Je serai en mesure de démontrer que dans la vie sociale de ces natifs [...] leurs répressions [...] se manifestent de manière unique. Toutes les fois que les passions, maintenues dans de certaines limites [...] par les tabous, les mœurs [...] éclatent dans le crime [...] dans des épisodes dramatiques qui ébranlent [...] la monotonie d'une communauté de sauvages, ces passions révèlent la haine matriarcale pour l'oncle maternel (*et non pas pour le père selon le complexe d'Œdipe*) ou le désir incestueux de la sœur. [...]. L'examen du mythe, des fables et des légendes [...] revelera [...] la haine réprimée pour l'oncle maternelle, masquée généralement par un respect conventionnel.» (B. Malinowski, 1923, p. 331, notre traduction³⁰¹, notre italique).

De toute façon, la tâche que la psycho-anthropologie de Kardiner se propose est très ambitieuse,

²⁹⁹ Précisons que Lévi-Strauss en *Le Totémisme aujourd'hui* (1962a), vers la fin du quatrième chapitre, met en évidence les limites de l'anthropologie établie sur le travail de Freud de *Totem und Tabou*, en soutenant la critique que Kroeber avait d'abord adressée.

³⁰⁰ Répétons qu'au fond l'école de « culture et personnalité » serait la variante américaine (et psychologique) du fonctionnalisme d'école anglaise.

³⁰¹ Le texte original est : « I shall be able to show that in the social life [...] these natives their [...] repressions manifest themselves unmistakably. Whenever the passions, kept normally within traditional bounds by rigid taboos, customs [...], break through in crimes [...] or in one of those dramatic occurrences which shake [...] the hum-drum life of a savage community, then these passions reveal the matriarchal hatred of the maternal uncle or the incestuous wishes toward the sister. [...] The examination of myth, fairy tales and legend, [...] will show the repressed hatred against the maternal uncle, ordinarily masked by conventional reverence. ».

« Elle devra nous expliquer les raisons pour lesquelles les culture peuvent être communiquées et perpétuées ; elle devra être capable d'expliquer pourquoi les types de personnalité humaine diffèrent selon les types de contrôle en vigueur ; elle devra pouvoir fournir la raison de la continuité, des types de comportement que manifeste l'individu pendant l'entier déroulement de son existence ; » (A. Kardiner, 1939, p. 83, notre italique).

À partir de cette citation il est facile de supposer quelle sorte de critique adresser à l'égard du projet théorique en question. Nous l'avons très souvent soutenu : notre objectif n'est pas de comprendre « pourquoi » les cultures sont transmises et perpétuées, mais « comment » elles sont transmises et perpétuées ; comment les cultures manifestent une série de mécanismes sous-jacents à dépister. Pour Kardiner ce « pourquoi » trouve sa réponse, sans aucun doute, dans les besoins physiologiques de l'homme réglementés par les institutions primaire et secondaire. Nous pensons que la conséquence d'une telle structuration serait surtout un « aplatissement fonctionnel »³⁰², c'est à dire : toute forme de la culture, et de la société qui en transmet l'existence, trouve sa raison d'être (son fonctionnement) à partir d'un besoin physiologique à satisfaire ou à réprimer selon le cas. Envisager et vérifier la fonction (biologique selon le cas de Kardiner) d'un aspect particulier des cultures n'est pas une opération si compliquée. On sait bien que, par exemple, que le langage sert à communiquer et les signes à signifier ; ce qui échappe est toujours le moyen par lequel le langage communique et les signes signifient et par conséquent non pas leur fonction mais leur manière de fonctionner, leur « système »³⁰³. Si nous appliquions la théorie de Kardiner aux différentes pratiques de communication linguistique socialement acceptées, probablement nous finirions par affirmer que celles-ci ne sont que des évolutions particulières du vagissement des nouveau-nés pour signaler un besoin biologique³⁰⁴.

Le risque que la théorie de Kardiner court, demeure enfin dans ce « péril de truisme » que Lévi-Strauss avait déjà expliqué dans l'*Introduction de Anthropologie Structurale* (1958, p. 24). L'anthropologue français, même s'il ne s'adresse pas directement à l'école de culture et personnalité, explique l'impasse des simples interprétations fonctionnalistes, où les généralisations qu'on tirerait de l'étude risqueraient de tourner à de simples lieux communs.

³⁰² L'« aplatissement » fonctionnel est la même impasse où les fonctionnalistes se trouveront pour expliquer comment les différentes structures de la société existent « en fonction » de la société même et de sa préservation.

³⁰³ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, p. 51.

³⁰⁴ D'autres exemples de ce type sont cités chez Sahlins, 1976b ; « Dans l'observation de la guerre, l'analyste conclura qu'elle met en évidence une agression sous-jacente. Voit-il quelqu'un partager sa nourriture, il sait y voir une disposition altruiste. » (M. Sahlins, 1976b, pp. 42-43).

« [...] qu'avons-nous appris [...] quand on nous laisse en tête-à-tête avec cette proposition : « les besoins organiques de l'homme [...] fournissent les impératifs fondamentaux qui conduisent au développement de la vie sociale » ? Parce qu'il sont universels, ces caractères relèvent du biologiste et du psychologue ; le rôle de l'ethnologue est de décrire et d'analyser les différences qui apparaissent dans la manière dont ils se manifestent dans les diverses sociétés, celui de l'ethnologue, d'en rendre compte. » (C. Lévi-Strauss, 1958, pp. 24-25).

Néanmoins, il faut encore préciser que le fonctionnalisme de Kardiner se situe, par rapport à l'école anglo-saxonne critiquée par Lévi-Strauss, à un niveau encore plus biologique et psychologique, constitué, nous l'avons vu, de besoins physiologiques qui expliqueraient la fonction des institutions présentes dans la culture³⁰⁵. À ce propos selon Sahlins (1976a), certainement d'accord avec la pensée de Lévi-Strauss, dans un projet fonctionnel-biologique, comme celui que nous venons de décrire, « Le contenu culturel, dont la spécificité consiste en sa signification, est complètement perdu dans un discours vide de sens sur les besoins. » (M. Sahlins, 1976a, p. 103). Au fond, pour confirmer encore cette évaluation, il nous suffit de penser à Lévi-Strauss lorsqu'en *Le totémisme aujourd'hui* (1962a) il écrit une phrase qui restera exemplaire : « On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger » mais parce que « bonnes à penser » (C. Lévi-Strauss, 1962a, p. 128), en soulignant pour la nième fois dans ses travaux, l'aspect prépondérant de la pensée symbolique sur celui relatif aux simples satisfactions biologiques.

En définitive, à partir d'une conception de culture tout à fait différente, le différent niveau de pertinence établi par les deux écoles de pensée est évident. Si pour Malinowski – celui qui en un sens, nous l'avons vu, devance le discours de Kardiner – « [...] les contenus symbolique, représentatif ou cérémoniel du mariage ont, pour l'ethnologue une importance secondaire. » (R. Malinowski, 1934, pp. 48-49, cité par C. Lévi-Strauss, 1958, p. 25), Lévi-Strauss soutient au contraire que : « Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction (*biologique*), qui est loin d'être certaine, [...] mais bien que les coutumes soient si variables. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 25, *notre italique*). C'est cette mutabilité que Kardiner écarte de sa perspective analytique, en soutenant qu'il s'agit d'une variable pertinente exclusivement au travail de reconstruction historique³⁰⁶. Nous nous demandons, tout en suivant la formulation de Lévi-Strauss, si la description des institutions et l'étude des

³⁰⁵ Il est possible d'envisager le projet de Kardiner comme une sorte de sociobiologie dont l'objectif, si on ne se trompe, serait celui de « [...] rendre compte du comportement social humain comme étant l'expression des besoins et appétits de l'organisme humain [...] » (M. Sahlins, 1976b, p. 25).

³⁰⁶ Il s'agit de la citation à la page 77 du travail de Kardiner que nous avons déjà citée.

interactions bidirectionnelles entre ces dernières et l'individu peut survivre sans la connaissance du développement historique qui a conduit aux formes actuelles d'organisation culturelle³⁰⁷. Au fond, la méthode structurale de l'anthropologue français, opposée à celle de Kardiner, retient que : « [...] seulement le développement historique permet de soupeser, et d'évaluer dans leurs rapports respectifs, les éléments du présent. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 23). La perspective historique pour l'anthropologie structurale constitue la base pour organiser les données de l'analyste à partir d'expressions conscientes, pour en reconstruire ensuite les conditions inconscientes par le travail de l'ethnologie³⁰⁸. Nous croyons que c'est celui-ci le point de plus grande opposition entre l'école de culture et personnalité et le travail de l'anthropologie structurale : si pour Kardiner, le dynamisme culturel, c'est à dire les variantes manifestées au niveau conscient n'a aucune valeur mais seulement d'être le résultat d'un mécanisme psychologique déterminé avec fonction biologique, selon Lévi-Strauss, et à notre avis aussi, ils constituent au contraire le point de départ pour dépister ce mécanisme inconscient à la base du fonctionnement et de la production culturelle³⁰⁹.

VIII.6. La culture en tant que processus mentaux?

Autant que la distance qui nous sépare de la pensée théorique de Kardiner semble impossible à combler, quelques idées et surtout l'examen critique de sa pensée, se révèlent utiles à notre travail. Probablement le point de départ à fin d'expliquer les positions que nous voulons soutenir est celui du rapport entre l'individu et la culture. Il s'agit, nous l'avons déjà vu plusieurs fois, d'un dualisme aussi ancien que l'anthropologie, finissant certainement par influencer l'idée même de culture. Dans le chapitre sur Kroeber, et ensuite sur Benedict, nous avons relancé l'hypothèse envisageant l'individu plongé à l'intérieur de la culture, ou comme nous apprend la sémiotique de Greimas, à l'intérieur d'un monde déjà signifiant³¹⁰, un monde « culturalisé ». À partir de cette vision nous confirmons que chaque individu n'est pas un simple spectateur de cette « sémiosphère », mais à sa manière agent « créateur » aussi et « manipulateur » de la culture où il se trouve plongé, par le partage et la transmission moyennant des mécanismes sociaux. Kardiner, malheureusement, traduit cette hypothèse selon son point de vue, en proposant un enjeu de renvois continus entre l'individu et les

³⁰⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 21-22.

³⁰⁸ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, page 31.

³⁰⁹ Au fond il s'agit à peu près de la même critique que Lévi-Strauss avait formulée à la pensée formaliste de Propp dont nous avons déjà parlé au paragraphe I.12.

³¹⁰ Cf. A. J. Greimas, J. Courtés, 1979, page 233.

structures de son milieu (social)³¹¹ qui, enfin, influenceraient irrémédiablement l'ensemble des processus mentaux et en désignant ces derniers comme le principal objet de recherche. Le problème est que le point de départ de Kardiner consiste à envisager les structures sociales comme des évolutions de systèmes de satisfaction des besoins biologiques innés. En définitive, Kardiner trace un parcours allant des besoins biologiques aux structures pour leur satisfaction³¹², pour retourner enfin aux comportements individuels comme projection agrandie de besoins biologiques innés trouvant réponse dans les structures sociales. Mais si cette vision avait du bon que resterait-il de l'objet « culture » dont tant péniblement nous cherchons à donner la définition. La culture serait-elle vraiment l'ensemble des processus mentaux définissant les comportements de chaque individu, dont le fondement est à dépister dans les racines biologiques de l'homme ? Ou bien, selon un autre point de vue un peu différent : la culture serait-elle la « réponse sociale » aux besoins biologiques, dont le rapport en évolution constante produirait de « nouveaux » processus mentaux et de « nouveaux » comportements³¹³ ? Il va sans dire que d'après les « critiques structuralistes » déjà formulées à l'égard de Kardiner, (nous les retrouverons en partie en examinant le fonctionnalisme britannique) nous préférons nous débarrasser de ces deux définitions en soutenant que personnalité et processus mentaux des êtres humains appartiennent aux études de psychiatrie et psychologie.

VIII.7. Culturel, culture et structure.

Au risque d'avancer et de répéter ensuite, nous croyons qu'il faut maintenant poser les bases des idées clés que nous essayons de définir : la culture et le culturel (ou culturalité). Plusieurs fois dans ce travail déjà à partir du chapitre sur Löwie³¹⁴, nous avons avancé la définition de ce binôme. Nous croyons que c'est le moment de le reprendre parce que ce sont justement les réponses de l'école de culture et personnalité qui nous permettent de mieux en décrire la formation sur la base du paradigme représenté par le structuralisme anthropologique.

Recommençons donc en revenant à dire que le « culturel » constitue pour nous le mécanisme intrinsèque ne définissant pas que c'est que la culture, mais « comment » une culture est en tant que telle, sa « raison d'être », c'est à dire le principe qui en permet

³¹¹ Jusqu'ici au fond rien de nouveau par rapport à cette position soutenue aussi par Benedict qui cependant achève son étude sur des modèles culturels en supposant un processus à l'inverse de celui de Kardiner, en précisant qu'il n'est pas possible de définir les institutions sociales à partir de la psychologie individuelle.

³¹² En un sens, on le verra, il s'agit d'un parcours partiellement emprunté au fonctionnalisme de Malinowski.

³¹³ C'est l'idée du fonctionnalisme britannique de Malinowski. Cf. chap. IX.

³¹⁴ Cf. par. V.8.

l'existence, la persistance et la résistance. En définitive nous supposons qu'il existe un principe ou un aspect commun à toutes les cultures indépendamment de toutes les différences qu'elles peuvent manifester³¹⁵. Il s'agit d'une hypothèse nécessaire au moment où, face à la chute de différents paradigmes de l'anthropologie jusqu'ici décrits, le relativisme de la culture reste le seul point certain. Peut-être exactement le culturel à son tour, nous permet de dégager de façon la plus précise l'idée de culture.

Si nous acceptons tout court les hypothèses de Kardiner (et avec lui celles de la « sociobiologie » ou du premier fonctionnalisme de Malinowski) nous serions poussés à envisager un « culturel » sous forme biologique : toutes les cultures se définissent à partir des besoins physiologiques primordiales communs à tous les êtres vivants. Il nous suffirait donc de repérer ces stimulus biologiques innés et nous aurons découvert ce mécanisme général à la base de toutes les cultures. Heureusement pour nous le structuralisme anthropologique, alimenté par la divulgation et réélaboration des idées saussuriennes, a élaboré ses propres théories principalement à partir des critiques à d'autres écoles anthropologiques. En particulier Lévi-Strauss, Sahlins, Leach et beaucoup d'autres anthropologues à vocation structurale, nous renvoient à une perspective nettement différente d'où repartir, où : « [...] la biologie des hommes met à la disposition de la culture un ensemble de moyenne pour la construction d'un ordre symbolique. [...] D'abord il faut se rendre compte que les termes de base désignant les couleurs [...] ne signifient pas l'action indicielle de choisir telle ou telle tente [...] sur un atlas colorimétrique de Munselle. La structure de la perception fournit à l'homme les données naturelles d'un projet culturel [...]. » (M. Sahlins, 1976b, pp. 126-127)³¹⁶. Ce passage et bien d'autres que nous ne pourrions pas rapporter entièrement, nous conduisent bien sûr à une idée la plus profitable du culturel. Grâce à la pensée structuraliste, il nous semble pouvoir envisager le culturel en nous référant au processus symbolique, c'est à dire le mécanisme de discrétisation – par des rapports structurels – de l'écoulement de l'expérience perceptive autrement continu et indistinct, en construisant ainsi un monde « culturalisé » ou autrement dit « sensé », c'est à dire une culture qui en partant de sa représentation primaire, sa langue naturelle, impose sa « segmentation » de la « nébuleuse » de la pure donnée sensible. Nous expliquons donc que dorénavant « [...] l'adjectif symbolique renvoie donc à ce processus constitutif de l'état de culture qui est l'attribution du

³¹⁵ La différence entre culture et culturel (ou culturalité) que nous sommes en train de tracer correspond grosso modo à la duplication de l'idée de culture qui, selon Philippe Descola, s'est produite au fur et à mesure en réponse au relativisme culturel. Cf. Ph. Descola, 2004 ; 2005 chap. 3.

³¹⁶ Il est significatif que cet exemple de Sahlins est tout à fait identique à celui de Hjelmslev (1943). Nous reprendrons cette analogie dans la partie consacrée au père de la glossématique. Cf. chap. XII.

sens au monde. » (M. Bonte ; P. Izard, sous la direction de, 1991, p. 688). En outre pour une définition la plus complète, il semblerait que du culturel font partie tous ces mécanismes sociaux, dont nous avons déjà plusieurs fois signalé l'importance et qui garantissent l'existence de la culture par les processus de partage et transmission. Nous croyons pouvoir résumer ce point en paraphrasant un autre passage de Sahlins : « La conscience humaine ou symbolique consiste ainsi en des actes de classification impliquant l'intégration d'une perception individuelle dans une conception sociale. » (M. Sahlins, 2000, p. 47).

En définitive nous pensons qu'à partir des résultats d'une bonne anthropologie structurale, on peut avancer une définition de culturel comme quelque chose rassemblant le « symbolique » et le « social » en vue de la construction, de la persistance et des changements des différentes cultures qui se configurent donc comme des « systèmes symboliques », c'est à dire selon Lévi-Strauss³¹⁷, des structures inconscientes organisées par des relations différentielles³¹⁸. La culture en ce sens, outre à constituer le monde « culturalisé » ou mieux « sensé »³¹⁹, « fonctionne » comme clé de lecture ou d'interprétation du monde même. La culture devient le seul accès à la matière du monde autrement perçue comme informe. Culturaliser le monde, le discrétiser, signifie donc lui donner du sens ; pour cette raison la culture, en paraphrasant le titre de ce travail, *est* le sens. C'est ainsi que nous pouvons envisager une fusion des objets d'étude de l'anthropologie et de la sémiotique sur la base du domaine commun de la médiation symbolique³²⁰.

En quelques passages nous avons vu comment le structuralisme anthropologique, dont Lévi-Strauss est la souche, se dote de sa propre notion de culture, entendue comme des formes d'une réalité *sui generis*, une macro-réalité, une structure³²¹ ou plutôt une structure symbolique, un système symbolique, « [...] un système collectif de symboles, de signes et de significations propre à toutes les sociétés [...]. » (M. Bonte ; P. Izard, sous la direction de, 1991, p. 688, notre italique) dont la nature inconsciente ne permet pas au chercheur, anthropologue ou sémioticien que ce soit, ni l'accès ni la pleine cartographie. En fait, on le verra : « [...] dans l'analyse structurale, le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique mais aux modèles construits d'après celle-ci. »

³¹⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, 1950 ; 1958 ; 1962b.

³¹⁸ Comme on verra ensuite, il s'agit d'une définition se reliant, au moins dans ses aspects généraux, à la « Langue » saussurienne, on le sait, point de départ de la pensée de Lévi-Strauss.

³¹⁹ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 233-234 ; A. J. Greimas, 1970, chap. IV.

³²⁰ Cf. P. Fabbri, 2002

³²¹ Nous essayerons de rendre compte de la naissance et de l'évolution de l'idée de « structure » en anthropologie dans le prochain chapitre consacré au fonctionnalisme britannique.

(*Ibidem*, p. 681). Notre intention est de soutenir ces hypothèses car elles consentent de résoudre le casse-tête de la culture, de limiter considérablement le domaine de recherche, d'avancer quelques propositions analytiques et de lier l'anthropologie et la sémiotique en vue d'une sémiotique de la culture ou ethnosémiotique. Il va sans dire que l'hypothèse structurale de culture, jusqu'ici brièvement exposée, n'est pas exempte de problèmes, doutes et révisions nécessaires que nous aborderons au cours de la recherche. Pour le moment nous nous contentons de ce qu'on a dit et au moins, dans ces dernières pages, nous a permis de refuser tout bouleversement naturel-biologique de la culture qu'à partir de Tylor nous avons définie « transmissible non biologiquement », et surtout en nous fournissant pour la première fois une idée de culture (et sens) moins fugace et pour cela plus favorable à une recherche épistémologique.



Chapitre IX. Le fonctionnalisme structural britannique.

Le fonctionnalisme³²² représente l'une des premières tentatives de fonder en Europe une (nouvelle) école de pensée anthropologique opposée à la vulgate évolutionniste, diffusionniste, et au particularisme historique boasien.³²³ Dans ce nouveau voyage théorique les idées et la figure de Émile Durkheim³²⁴ sont à la base de l'orientation de la naissante école britannique du « fonctionnalisme structural³²⁵ ». De fait, les bases théoriques de celle qui sera plus généralement l'anthropologie sociale³²⁶ britannique se fondent sur l'apothéose des idées de « solidarité et cohésion sociale » – synonymes, en un sens, de « structure sociale » – et de « fonction ». Il s'agit d'idées conçues par Durkheim³²⁷ mais révisées sous une optique de recherche soutenant l'existence de relations de correspondance fonctionnelle entre les faits sociaux, permettant d'avancer des hypothèses générales sur la nature de la société. Le point de rencontre entre le naissant structural-fonctionnalisme et l'héritage de Durkheim consiste donc à envisager les fonctions seulement et exclusivement dans le contexte de la structure sociale et dans la perspective de son existence et persistance. Selon Radcliffe-Brown:

« [...] un certain type d'unité que l'on peut appeler unité fonctionnelle caractérise tout système social, défini à la fois comme structure totale d'une société et comme totalité des coutumes sociales où cette structure apparaît et dont dépend la permanence de son existence. On définira cette unité fonctionnelle comme la condition par laquelle toutes les parties du système collaborent de façon suffisamment harmonieuse et cohérente, pour ne pas produire de conflits sans issue. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, pp. 176-177).

³²² Pour un résumé sur le fonctionnalisme, outre l'article « fonctionnalisme » présent dans le dictionnaire de P. Bonte et M. Izard (sous la direction de), 1991 ; nous renvoyons aussi au travail de M. Silverstein en A. Duranti (a cura di), 2001, pages 116-121.

³²³ Un bon compte rendu critique par rapport aux échecs de l'anthropologie jusqu'au fonctionnalisme se trouve dans le chapitre 3 de B. Malinowski, 1994. Voir aussi le neuvième chapitre de Radcliffe-Brown, 1967, page 180 où on explique en détail l'opposition entre hypothèse fonctionnelle, diffusionnisme et particularisme historique.

³²⁴ Cf. E. Durkheim, 1985.

³²⁵ Le fait que le travail de Durkheim influence soit l'école anthropologique britannique soit l'école française permet de parler de « structuralisme » pour les deux cas. Cependant on verra comment la distance entre les deux structuralismes augmentera dès que l'idée de structure saussurienne ne contaminera ensuite que le côté français dans les travaux de Lévi-Strauss. De toute façon quelqu'un, plus prudemment, préfère identifier l'anthropologie fonctionnaliste britannique comme « anthropologie pré-structurale » Cf. S. Miceli, 1982, page 59 ; P. Bonte ; M. Izard, (sous la direction de), 1991, pages 286-289.

³²⁶ À remarquer comment l'anthropologie culturelle américaine transplantée en Europe se transforme, surtout, grâce aux idées de Durkheim en anthropologie « sociale ».

³²⁷ Il est clair que Durkheim et sa pensée sont fondamentales pour comprendre la montée du fonctionnalisme structural. Même s'il n'a pas un chapitre à lui, ses idées seront reprises soit dans ce chapitre soit dans la suite de la recherche.

Bref, pour le fonctionnalisme l'utilité de la fonction est le facteur principal de cohésion de la société envisagée en tant que « structure ». Le paradigme fonctionnaliste s'inspire d'une comparaison scientifique biologique nous permettant de simplifier ce que nous venons de dire : de même que les différents organes et système d'un corps complexe sont entre eux différents, ainsi les parties d'une unité sociale complexe et évoluée ont tendance à se différencier entre elles. Chaque partie d'une société ou d'un corps vivant a une fonction participant à la vie de l'ensemble, et plus ces fonctions diffèrent, plus difficile est pour une partie de remplacer une autre. Le résultat final, soit pour les organismes soit pour la société, est un tout constitué par des parties interdépendantes « fonctionnelles³²⁸ ». La nature de tous les phénomènes culturels est donc expliquée grâce à l'idée de fonction et à cette vision « structurale » liant entre eux les différents aspects des cultures ou des sociétés, dans le but de pouvoir produire des généralisations scientifiques.

Grosso modo on vise à situer les premières formalisations du fonctionnalisme dans la période de 1930 à 1960 en identifiant deux grands courants, les deux ayant une conception de « fonction » et de « culture » différentes, relevant de deux anthropologues très importants : Alfred R. Radcliffe-Brown et Bronislaw Malinowski. Nous préférons commencer par ce dernier pour expliquer l'idée de culture « fonctionnaliste », car nous en avons déjà exposé quelques idées et quelques critiques dans les chapitres précédents et en particulier dans celui consacré aux études de culture et personnalité³²⁹.

IX.1. La fonction de la culture chez Malinowski.

Commençons par constater que, malgré le tournant sociologique où le fonctionnalisme britannique se trouve, Malinowski garde l'idée d'anthropologie comme étude scientifique de la culture³³⁰. Le cœur de cette scientificité et de tout le travail de la discipline en question réside pour l'auteur soit dans une suffisante théorie de la culture, se référant aux méthodes de recherche sur le terrain, soit au signifié de l'objet théorique « culture » comme processus et comme produit³³¹. On verra que, même si dans une acception fondamentalement différente, Malinowski semble relancer une partie de nos propositions théoriques identifiant ce double aspect qui définirait la culture soit dans son être (culture) soit dans son faire (culture). Non seulement, on verra comment Malinowski, en réservant la centralité de l'idée de culture, la

³²⁸ Cf. « Introduction » en A. Radcliffe-Brown, 1967.

³²⁹ Cf. chap. VIII.

³³⁰ Cf. B. Malinowski 1944, p. 10. En particulier cette vision est loin de celle de son « frère » fonctionnaliste Radcliffe-Brown pour lequel l'anthropologie est l'étude de la société humaine.

³³¹ *Ibidem*, pages 10-11.

relance comme univers symbolique partagé par les membres d'une société. Pour comprendre cette série de passages, commençons par la définition classique de la culture, peut-être l'une des plus complètes conçue par l'anthropologue britannique :

« La culture se compose autant dans un corps de biens et d'outils que dans les us et coutumes corporels ou intellectuels opérant directement ou indirectement à fin de satisfaire les besoins humains. Si cette conception est fondée, tous les éléments de la culture doivent être efficaces dans leurs fonctions, actifs, performants. Le caractère essentiellement dynamique des éléments culturels et de leurs relations suggère que la tâche la plus importante de l'anthropologie est l'étude de la fonction culturelle » (B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, a cura di, 1970, p. 143, notre traduction³³²).

Malinowski est très clair : il faut envisager comme culture tout ce qui est matériel, humain, spirituel – objets ou phénomènes culturels en corrélation entre eux – que les hommes partagent pour satisfaire notamment ses propres besoins biologiques³³³. Il reste intact donc, en ce cas aussi, l'aspect de partage de la culture, où les seuls besoins biologiques restent communs et innés, contrairement aux différents objets, aux pratiques et aux croyances culturelles, nécessaires à leur satisfaction, transmises et acquises de génération en génération. Il y aurait donc des impératifs biologiques, des besoins fondamentaux qui doivent être satisfaits pour la survie de l'individu mais surtout du groupe social qui, par son organisation élabore des « réponses culturelles » aux « stimulus physiologiques ». Selon Malinowski³³⁴ même les besoins biologiques les plus simples tels que respirer, dormir, se nourrir et se reproduire ne seraient satisfaits que grâce à l'intervention de l'homme, qui doit faire face aux conditions, favorables ou défavorables que son milieu lui offre pour l'accomplissement de ses devoirs de satisfaction. À partir de cette conception de culture entendue comme réponse à la nature (biologique et écologique), l'anthropologue britannique avance son hypothèse analytique concernant la recherche de la relation, autrement dite « fonction »³³⁵, existant entre un élément de la culture et un besoin humain fondamental. En paraphrasant, la fonction n'est

³³² Le texte italien est : « La cultura consiste tanto in corpo di beni e di strumenti quanto nei costumi e nelle abitudini corporee o intellettuali che operano direttamente o indirettamente ai fini della soddisfazione dei bisogni umani. Se questa concezione è valida, tutti gli elementi della cultura devono essere operanti funzionanti attivi efficienti. Il carattere essenzialmente dinamico degli elementi culturali e delle loro relazioni suggerisce che il compito più importante dell'antropologia è lo studio della funzione culturale. ».

³³³ Cf. B. Malinowski, 1944, pages 36-38.

³³⁴ Cf. *Ibidem*, pages 67-69.

³³⁵ Cf. *Ibidem*, pages 38-40.

que la satisfaction d'un besoin par une activité, un objet ou plus généralement, un produit de la culture partagé par la communauté³³⁶. Malinowski va plus loin, en précisant que:

« Toutefois, cette définition même implique un autre principe grâce auquel nous puissions intégrer concrètement toute phase de comportement culturel. Le grand concept, ici, est celui d'*organisation*. Pour accomplir ses desseins, pour parvenir à ses fins, quelles qu'elles soient, l'homme doit s'organiser. [...] Cette unité élémentaire d'organisation, je la désignerai par un terme consacré, mais qui n'est pas toujours très clairement défini, ni utilisé rigoureusement, celui d'*institution*. » (B. Malinowski, 1944, p. 38).

Ainsi, les composantes qui garderaient un niveau de permanence, d'universalité et d'indépendance – en définitive d'objectivité – en permettant l'analyse scientifique au niveau de la culture, sembleraient être les « institutions »³³⁷. Dans la théorie de Malinowski³³⁷ chaque institution répond de manière différente à un ou à plusieurs besoins fondamentaux, en unissant un groupe d'individus dans l'accomplissement d'un devoir coopératif, en fournissant les instruments et les instructions convenables à leur satisfaction. L'institution n'est que la fonction « institutionnalisée », c'est à dire la manière particulière, partagée par le groupe social, de participer, avec d'autres institutions, à la satisfaction d'un ou de plusieurs besoins. La fonction est donc le rôle joué par une institution pour fournir tout ce qu'il faut à la satisfaction d'un ou de plusieurs besoins. Chaque institution remplit une ou plusieurs fonctions pour la satisfaction d'un ou plusieurs besoins primordiaux. De façon spéculaire³³⁸, chaque besoin trouve sa réponse dans chaque fonction « institutionnalisée » de manière différente. Par exemple, le mariage et la famille sont des institutions qui sembleraient répondre les deux soit à la fonction de la reproduction soit à celle de la nutrition. La fonction de nutrition, trouve les différentes « instructions institutionnalisées » dans l'institution de la consommation (la famille), de production (horticulture, la rite de la chasse etc.), de distribution (les marchés et dispositifs commerciaux) etc. En ce sens les institutions « fonctionnent » en fournissant une contribution partielle par rapport à la satisfaction totale du besoin, en renvoyant ainsi à l'interdépendance nécessaire parmi les parties de la structure sociale précédemment énoncée.

En résumant, nous pouvons envisager la culture pour Malinowski en clé de productions de l'homme, comme un ensemble indéfini d'objets, d'outils, de pratiques, de

³³⁶ Cf. B. Malinowski, 1944, pages 71-73.

³³⁷ Cf. Malinowski, 1931, en P. Rossi (a cura di), 1970, page 146.

³³⁸ Cf. *Ibidem*, page 153.

croyances à rétablir à l'intérieur d'institutions partagées qui règlent de manière différente la vie sociale, en satisfaisant les besoins biologiques nécessaires à la survie de l'individu, du groupe social, des institutions mêmes et donc de la culture en général.

Selon Malinowski, c'est seulement par cette vision d'ensemble qu'on peut aller plus loin, au-delà des apories des méthodes de recherche des autres écoles anthropologiques, en définissant l'identité culturelle de tout artefact de la culture en le situant à l'intérieur du contexte d'une institution qui aux faits manifeste son fonctionnement culturel. Dans cette direction de recherche Malinowski, à partir de son idée de « fonction » propose, en outre, de réviser le concept de « forme », parce que, à son avis, les études d'anthropologie actuelles ont commis l'erreur de se concentrer seulement sur elle :

« L'anthropologue qui doit étudier les tendances impulsives non pas telles qu'elles sont conçues par la physique et la biologie mais en tant que phases de conduites organiques entrées dans la culture, doit par contre redéfinir les concepts de forme et de fonction; à ses yeux, ils acquièrent une complexité supplémentaire tout en perdant une partie de leur valeur et de leur utilité. » (B. Malinowski, 1944, p. 73).

Malinowski reproche ses collègues anthropologues d'avoir traité la forme de tout objet culturel comme une partie indépendante, conclue en soi, accidentelle et insignifiante³³⁹, qui probablement se propage et émigre chez les autres cultures. Donc, la recherche se serait concentrée, superficiellement, sur les régularités et les différences en négligeant le lien que la forme peut avoir par rapport à l'objet et aux institutions relatives. Pour Malinowski³⁴⁰, au contraire, les particuliers formels doivent être expliqués dans leur contexte culturel, c'est à dire selon les façons particulières d'emploi des objets de la culture par un individu ou par un groupe d'individus selon des « instructions institutionnelles » socialement partagées. En définitive il serait possible d'établir l'identité culturelle de tout artefact rien que de le situer à l'intérieur du contexte culturel des institutions appelées à satisfaire, sous les différents aspects un besoin déterminé : une forme particulière de flèche comme arme de chasse comporte l'étude d'un type de chasse pratiquée par une certaine culture dans tous les aspects techniques, légaux, sociaux, rituels etc. L'objet matériel et ses formes caractéristiques sont établis par son

³³⁹ En un certain sens il nous semble la même polémique, que nous avons déjà touché, entre Lévi-Strauss et Propp où l'anthropologue jugeait la forme non indépendante mais toujours liée au contenu. Le problème est que Malinowski envisageait la forme par rapport à la fonction spécifique qu'elle exerce, en s'éloignant lui aussi de la pensée saussurienne. De toute façon l'intention polémique de Malinowski à l'égard du particularisme historique est évidente.

³⁴⁰ Cf. B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, a cura di, 1970, pages 148-149.

emploi particulier sans négliger ses rapports sociaux, liés avec les différentes institutions, qui ont modifié, perfectionné et stéréotypé ce particulier type d'emploi et sa forme particulière.

Malinowski soutient que toute action propre à la satisfaction d'intérêts ou besoins innés peut être entamée seulement par des groupes organisés et par l'organisation culturellement partagée de cette activité³⁴¹. Aucun artefact, outil, pratique ou croyance devient culturellement institutionnalisée si la communauté ne reconnaît pas son fonctionnement en termes de satisfaction d'un besoin. En ce sens toute institution garde son « statut », c'est à dire : « [...] le système de valeurs au nom duquel les hommes s'organisent, ou s'affilient à des organisations (*institutions*) déjà sur pied. » (B. Malinowski, 1944, p. 48, notre italique). Il s'annonce l'aspect prépondérant de la société sur la culture, caractéristique portante, on le verra, de tout le fonctionnalisme anglo-saxon.

Enfin, pour compléter le tableau de son approche théorique, Malinowski démontre comment ses hypothèses peuvent se traduire à l'intérieur d'une société contemporaine, dans le but d'éviter les critiques formulées par rapport à son modèle théorique qui semblerait renvoyer au binôme stimulus-réponse. De fait, nous l'avons déjà affirmé, il est difficile d'imaginer que la vie des êtres humains est simplement un ensemble de réponses à des besoins physiologiques nécessaires à la survie. La solution de l'anthropologue est bien simple : les tendances biologiques seraient « anesthésiées », la plupart au niveau inconscient ou encore plus simplement selon Malinowski même : « [...] dans toute société humaine, la tradition se charge de remanier tous les instincts. Dynamiquement, ils font encore figure de tendances, mais de tendances modifiées, travaillées et déterminées par la tradition. » (*Ibidem*, p. 74). La culture, dans toutes ses formes institutionnelles perpétuées par la tradition, créerait des habitudes qui de fait ne renvoient plus directement, ou sciemment, aux besoins de survie biologique, mais plus simplement à l'entretien d'un système de plus en plus complexe d'institutions répondant de façon de plus en plus implicite aux besoins primaires.

« L'organisme s'adapte, et chaque besoin crée ses habitudes; dans l'organisation des réponses culturelles, la routine des satisfactions répond à celle des habitudes. C'est ici que l'étude de la conduite humaine s'éloigne résolument du simple déterminisme biologique, Cela ressortait déjà du fait qu'au sein de chaque séquence vitale, l'instinct est remis en forme ou co-déterminé par des influences culturelles. » (*Ibidem*, p. 80).

³⁴¹ Cf. B. Malinowski, 1944, pages 45-47.

Les habitudes de satisfaction des besoins primaires par la culture ont fait en sorte que ceux-ci aient été progressivement « oubliés », écartés au profit de la continuité de la culture même. En définitive, les besoins organiques de l'homme constitueraient des « impératifs fondamentaux » menant au développement de la culture et contraignant, selon Malinowski, chaque communauté à dérouler un certain nombre d'activités organisées. Toutefois, l'une des principales conséquences de cette « manière culturelle » de donner réponse aux besoins biologiques de l'organisme est celle de créer de nouvelles conditions de plus en plus complexes de satisfaction imposant ainsi de nouveaux « impératifs culturels »³⁴² issus des biologiques. Cette évolution et complexification constantes du travail de la culture, selon Malinowski, devraient démontrer comment la vie en général n'est pas un simple enjeu de stimulus et réponses résidant dans la nature animale des êtres humains. Malinowski, en effet, soutient l'idée que les éléments culturels chez les différentes populations ont lentement remplacés de différentes manières les tendances naturelles. Ce faisant les besoins ne sont plus « naturels » mais « culturels » c'est à dire l'ensemble de conditions à satisfaire pour la survie de la communauté avec son ensemble d'institutions culturelles. Par exemple « [...] la procréation devient [...] un vaste schéma culturel. Le besoin de la continuité de l'espèce n'est pas satisfait par l'action [...] de tendances et processus physiologiques, mais par l'action de règles traditionnelles associées à un appareil de culture matérielle » (B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, a cura di, 1970, p. 152, notre traduction³⁴³). Ainsi, clarifiée la complexification croissante de la culture par la création continue de nouveaux besoins culturels, autrement dits « dérivés »³⁴⁴, il devient possible d'expliquer, comme nous l'avions supposé au début, le fait que plusieurs institutions règlent différemment le même besoin, et que des activités hautement dérivées aussi, telles que la recherche, les arts, la religion, en relation avec l'action organisée, sont connectées quoique à de différents niveaux à la nécessité de l'être humain de survivre³⁴⁵.

Le cadre théorique de Malinowski décrit ci-dessus est formalisé grosso modo dans les années trente. Nous renvoyons à un article de 1939 intitulé *The group and the Individual in Functional Analysis*, où il résume sa théorie dans un schéma annonçant sept exigences biopsychologiques individuelles de base et les réponses relatives sous forme d'institutions qui

³⁴² Cf. B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, a cura di, 1970, page 150.

³⁴³ Le texte italien est : « [...] la procreazione diventa [...] un vasto schema culturale. Il bisogno della continuità della specie viene soddisfatto non attraverso l'azione [...] di impulsi e processi fisiologici, bensì attraverso l'azione di regole tradizionali associate ad un apparato di cultura materiale ».

³⁴⁴ Cf. B. Malinowski, 1944, chap. 11.

³⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pages 105-106.

à leur tour, génèrent des besoins secondaires nécessitant d'autant de satisfaction et ainsi de suite. Il va sans dire que dans un tel aperçu d'ensemble décrivant ceux qu'il devraient être les aspects partageables de la culture humaine, il y a de la place pour tout : tout aspect des cultures est après tout toujours rapportables aux besoins primaires des êtres humains, ce qui permet à Malinowski de rejeter l'existence de toute sorte de « obscurité » du système culturel en analyse non rapportable à un ordre biologique. Entre temps cet ordre s'est caché derrière une construction culturelle de plus en plus complexe qui a développé de nouveaux besoins en anesthésiant ceux de nature biologique.

IX.2. Le langage et la culture comme univers symbolique.

Le travail de Malinowski consiste aussi dans une série de réflexions classiques sur la culture que nous partageons. Lors de sa définition il ne perd pas de temps à essayer de limiter la portée de ce qui peut ou non faire partie de la culture, mais dans une optique fonctionnelle. Tout est objet de culture quelle que soit la substance qui la manifeste, et par conséquent objet d'analyse pour l'anthropologue. La culture, d'après Malinowski aussi, continue à ne pas être innée, pas transmise, mais apprise par des générations se trouvant plongées dans un contexte social « culturalisé » qui partage et transmet tous les différents aspects de la culture. En outre, il nous semble de percevoir chez Malinowski l'idée de société comme système clos et discret, une frontière, dans un sens physique, entourant l'ensemble des institutions en réponse aux besoins primordiaux. La société pour Malinowski, et pour nous aussi, semble incarner cet aspect nécessaire de partage et de transmission de la culture ; tout individu naît dans un univers déjà culturalisé (ou sensé selon Greimas), grâce à un groupe social qui partage et transmet la culture dans tous ses différents aspects. Certes, il reste à comprendre quelles sont pour Malinowski les relations hiérarchiques établies entre culture et société. Mais nous aussi sommes enclins à accorder à la société une importance vitale dans notre définition du culturel.

Il est aussi le parallélisme entre la culture et le langage, notamment lorsqu'il affirme que : « [...] le langage est une partie intégrante de la culture ; cependant il n'est pas un système d'instruments mais plutôt un corpus de coutumes vocaux, » (B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, 1970, p. 138, notre traduction³⁴⁶). Voyons que Malinowski situe le langage à l'intérieur de la culture, mais il soulève un doute en montrant qu'il existe une différence substantielle entre culture et langage en raison de la nature non matérielle de ce dernier. Seulement plus tard il va mettre la culture et le langage sur le même plan en affirmant que

³⁴⁶ Le texte en italien est : « [...] il linguaggio è parte integrante della cultura; esso non è tuttavia un sistema di strumenti ma è piuttosto un corpo di costumi vocali. ».

l'émission de sons, en tant qu'acte signifiant, est, dit-il, une pratique indispensable, une forme particulière d'action culturelle³⁴⁷, soit dans le cadre de l'apprentissage soit dans celui de transmission de la culture: « Parler est une habitude corporelle comparable à toute autre type de coutume [...] le développement du sens d'appartenance au groupe et de la responsabilité sociale accompagnée par l'acquisition d'un vocabulaire sociologique et d'un langage élaboré [...] » (B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, 1970, p. 137, notre traduction³⁴⁸). Jusqu'ici en définitive est confirmée chez Malinowski aussi l'hypothèse forte envisageant le langage premier représentant de la culture soit en tant que manifestation de cette dernière (être culture) soit en tant que mécanisme de transmission et modification (faire de la culture).

C'est justement à partir des considérations sur le langage que Malinowski va envisager la possibilité d'imaginer la culture comme univers symbolique relatif aux membres de la société qui la partagent. En ce sens il souligne que :

« [...] il faut assurer la continuité de la culture au moyen de la tradition. La première condition est l'existence des signes symboliques, les moyens afin que l'expérience puisse être transmise sous une forme condensée d'une génération à l'autre. Le langage est le type le plus important de ces signes symboliques. Le langage ne contient pas l'expérience ; il est plutôt un système d'habitudes vocales qui chez toute communauté humaine accompagne le développement d'une expérience culturelle, en devenant partie intégrante de celle-ci. » (*Ibidem*, pp. 163-164, notre traduction³⁴⁹).

Dans ces quelques lignes sont condensées une série d'idées mais des problèmes aussi à ne pas sous-estimer. Rappelons qu'au moment où nous acceptons l'idée de culture comme quelque chose de pas transmissible biologiquement mais qui est quand même transmise, il faut que nous traitions le mécanisme à la base de ce processus délégué selon Malinowski à ces « signes symboliques », *in primis* ceux du langage. Il faut se demander quelle serait donc leur nature « symbolique »? Qu'est-ce qu'elle a en commun avec le symbolique que nous avons précédemment défini? Quel est alors le symbolique pour l'anthropologue fonctionnaliste? Sur

³⁴⁷ L'anthropologie du langage contemporaine se base précisément sur cette assertion: le langage est une pratique culturelle. Cf. A. Duranti, 1997, chap. 1.

³⁴⁸ Le texte en italien est : « Il parlare è un'abitudine corporea paragonabile a qualsiasi altro tipo di costume. [...] lo sviluppo del senso di appartenenza al gruppo e della responsabilità sociale si accompagna con l'acquisizione di un vocabolario sociologico e di un linguaggio elaborato [...] ».

³⁴⁹ Le texte en italien est : « [...] bisogna provvedere alla continuità della cultura per mezzo della tradizione. Il primo requisito è l'esistenza dei segni simbolici mediante cui l'esperienza possa essere trasmessa in forma condensata da una generazione all'altra. Il linguaggio è il tipo più importante di tali segni simbolici. Il linguaggio non contiene l'esperienza; è piuttosto un sistema di abitudini vocali che in ogni comunità umana accompagna lo svilupparsi di un'esperienza culturale, diventando parte integrante di essa. ».

ce dernier point Malinowski n'est pas toujours clair. En *Une théorie scientifique de la culture* (1944) il nous semble pouvoir dépister deux aspects de son symbolique liés entre eux. Une première acception définit le symbolique comme quelque chose qui surgit en même temps que les premières apparitions du comportement culturel, en tant que modification de l'organisme originaire des individus, en vue de la transformation d'une tendance physiologique dans une « valeur culturelle »³⁵⁰. Le symbolique en ce sens transforme la nature en culture, et en marque le moment de sa naissance en transformant le « comportement animal » de simple satisfaction physiologique en « comportement culturel »³⁵¹. En définitive, la naissance du symbolique pour Malinowski coïncide avec la naissance de la culture, où l'ensemble des instruments, pratiques et croyances mis au point par l'homme pour la satisfaction des besoins primordiaux a mis en marche le mécanisme par lequel les besoins physiologiques sont peu à peu « oubliés » en raison des seuls besoins culturels dérivés, partagés, et transmis à l'intérieur des institutions de la société. Le symbolique serait le « sceau » qui garantirait la disparition des besoins physiologiques au bénéfice de l'entretien et de la perpétuation de la culture. La seconde acception semble expliquer plus précisément cette dernière dynamique en identifiant dans le symbolique le lien existant entre la forme et la fonction d'un artefact culturel. Malinowski soutient qu'entre une forme particulière et la fonction qu'elle remplit il y a un lien symbolique tout à fait artificiel qui aurait le mérite de développer la coordination du comportement humain³⁵². En cherchant à clarifier ce point, il semble soutenir fermement l'idée que tous les différents artefacts développés par la culture gardent eux-mêmes un rapport « symbolique » conventionnel avec leur utilisation ou apport fonctionnel en laissant en arrière plan la satisfaction des besoins primordiaux entre temps « culturalisés ». Selon Malinowski, le symbole unit :

« [...] l'objet, le geste et l'acte à l'influence qu'ils exercent sur l'organisme récepteur. Et nous avons vu qu'à la faveur de la prothèse instrumentale de la séquence vitale, l'objet, le geste technique, la présence et le comportement d'une autre personne deviennent des invites ou des sollicitations qui appellent l'exécution d'une action instrumentale. » (B. Malinowski, 1944, p. 117).

³⁵⁰ Malinowski définit la valeur comme : « [...] attachement puissant et inévitable que ressent l'organisme devant certains objectifs, certaines normes ou certaines personnes à qui il doit de satisfaire ses besoins. » (B. Malinowski, 1944, p. 116).

³⁵¹ Cf. *Ibidem*, pages 111-112.

³⁵² Cf. *Ibidem*, pages 131-133.

En bref, Malinowski estime que l'ensemble de l'appareil culturel, que l'homme a produit pour satisfaire ses besoins primordiaux, est devenu au fil du temps un « signal pragmatique » qui le fait fonctionner au delà de ces besoins biologiques et qui entre temps ont été anesthésiés par l'arrivée de la culture

Tenons compte que la notion de symbolique chez Malinowski naît des réflexions sur le langage pour y revenir après son unification à la culture. Dans ce chemin il réfute le doute concernant la non matérialité du langage par rapport aux artefacts de la culture, en lui donnant enfin une collocation théorique conformément à sa pensée fonctionnaliste. En effet, c'est grâce aussi à sa conception particulière de symbolique que Malinowski peut mettre sur le même niveau le langage et la culture. Comme nous l'avons précédemment dit, le langage aussi « fonctionne » en tant que pratique et praxis, c'est à dire comme habitude consolidée socialement. Les mots ne sont que des parties de l'action produite et leur signifié n'est que la réaction entre les deux ; les premiers sont le stimulus, le second (le signifié) la réponse ; l'un est l'instrument, l'autre son produit³⁵³, en situant au milieu une relation symbolique tout à fait conventionnelle, tout comme pour les autres formes culturelles par rapport à la fonction qu'elles remplissent:

« Le signifié d'un mot n'est pas mystérieusement contenu à l'intérieur de celui-ci mais il est plutôt un effet actif du son émis dans le cadre de la situation. [...] C'est un type de comportement [...] comparable à l'emploi d'un outil, d'une arme, un rituel ou à la stipulation d'un contrat. » (B. Malinowski, 1931, en P. Rossi, a cura di, 1970, p. 137, notre traduction³⁵⁴).

En définitive Malinowski semble réduire le langage, et par conséquent la culture *tout court*, à un ensemble de pratiques fonctionnant sur un principe mécanique de stimulus-réponse. Il soutient que « Le symbole est le stimulus conditionné lié à une réponse de conduite par le seul procès du conditionnement. » (B. Malinowski, 1944, p. 130). Dans cette direction sa conception de symbolique n'est qu'une pure convention, une réponse « conventionnelle » sur la base d'une nécessité biologique anesthésiée par les habitudes culturelles devenues coutume. La confirmation par le même auteur lorsqu'il déclare que :

« Car le symbolisme, si l'on s'en tient à sa définition grossière, signifie qu'une chose est mise pour une autre; ou encore que le signe ou symbole abrite une idée, une émotion, ou tout autre

³⁵³ Cf. B. Malinowski, 1935, page 59.

³⁵⁴ Le texte en italien est : « Il significato di una parola non è contenuto misteriosamente dentro di essa ma è piuttosto un effetto attivo del suono emesso nel contesto della situazione. [...] È un tipo di comportamento [...] paragonabile all'uso di un attrezzo, di un'arma, all'esecuzione di un rituale o alla stipulazione di un contratto. ».

région de la « conscience » perméable à l'introspection. Nous verrons que les définitions de ce genre sont entachées de métaphysique et qu'en réalité le symbolisme ne repose pas sur un mystérieux rapport entre le signe et le contenu de l'esprit humain, mais sur celui qui unit l'objet, le geste et l'acte à l'influence qu'ils exercent sur l'organisme récepteur.» (B. Malinowski, 1944, pp. 116-117).

Les conséquences de cette position pour ce qui concerne notre recherche ne sont pas à négliger. Ces derniers passages de Malinowski nous rendent une idée de symbolique loin de nos réflexions sur la culture exposées à la fin du chapitre sur Kardiner³⁵⁵. Le symbolique pour Malinowski, n'a rien à voir avec la conception soutenue par l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss qui est pour nous l'un des fondements du « culturel » à étudier dans tout objet (ou texte) de la culture³⁵⁶. Bref, le symbolique de Malinowski combinerait la forme et la fonction contrairement à l'hypothèse de Lévi-Strauss envisageant dans le symbolique le lien entre la forme et le système (de la culture)³⁵⁷. Le symbolique de Malinowski est l'habitude³⁵⁸, établie dans le temps de répondre aux stimulus biologiques « anesthésiés » par la transformation d'habitudes en coutume culturelle. Comme ça les individus nés et élevés dans une société partageant l'ensemble des « instruments » de la culture ne doivent pas répondre à des stimulus biologiques mais aux besoins dérivés que la culture même a créés. Ce cercle, en outre, permettrait à chaque société de maintenir et de transmettre ses coutumes.

IX.3. Critique au symbolisme (non culturel) de Malinowski.

Nous répétons que le symbolisme de Malinowski semble se situer dans une logique stimulus-réponse. Le stimulus biologique de la nature trouve des réponses qui se font « culturelles » dès qu'elles se déposent et sont transmises. Ainsi, le stimulus primordial est déplacé en cédant la place à des stimulus nouveaux dans les artefacts de la nature même. Les objets, les pratiques, les croyances de la culture garderaient donc cette caractéristique d'être aussi des symboles entièrement basés sur un conformisme pur, ne renvoyant – que partiellement – aux définitions de symbole selon Saussure et Peirce, soit: « [...] une grandeur [...] possédant un statut autonome [...] qui n'est susceptible dans un contexte socioculturel donné qu'une seule interprétation [...] fondé sur une convention sociale [...]. » (A. J.

³⁵⁵ Cf. par. V.8 et VIII.7.

³⁵⁶ Une très bonne critique aux positions plus sociobiologiques que symboliques de Malinowski se trouve en M. Sahlins, 1976a (chap. 2) ; 1976b.

³⁵⁷ Cf. C. Lévi-Strauss 1962a, chap. III. À d'autres moments Lévi-Strauss utilise « contenu » pour renvoyer quand même au « système » (de la culture). Avec l'entrée des binômes résultant de la linguistique structurale de Saussure et puis de Hjelmslev, cet emploi, parfois presque synonymiques des termes, se multipliera.

³⁵⁸ Il nous semble en ce sens de pouvoir renvoyer aussi aux notions de « violence symbolique » et surtout de « habitus » élaborées par Pierre Bourdieu, 1972.

Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 373). Le problème est que les symboles de Malinowski semblent être plus proche d'une conception *pavlovienne* – exactement, de stimulus-réponse, soit dans la pratique linguistique soit dans celle concernant le domaine de la culture plus en général – plutôt que d'interprétation liée à une idée de « renvoi », « remise », « association », ou éventuellement de « arbitraireté », de « découpage » du monde naturel. La culture semble être en ce cas un ensemble de stimulus artificiels construits par les hommes déterminant des réponses conditionnées³⁵⁹. Le symbole supposé de Malinowski ne se base qu'en second lieu sur une convention sociale, se référant plus essentiellement à une logique de réponse aux besoins primordiaux nécessaires à la survie de l'homme. Dans cet esprit nous considérons plus approprié de comparer ou mieux de remplacer, le « symbole » de Malinowski par les définitions de « signal et indice » données par Edmund Leach (1976). Leach³⁶⁰ soutient que le signal est présent dans tout mécanisme automatique de réponse et qu'en nature les signaux ont origine biologique : l'instinct de la soif est un signal biologique demandant une réponse. En ce sens le signal est lui-même le message au contraire de l'indice en tant qu'entité apportant le message, c'est à dire « indication » de l'existence passée, présente ou future d'un message où aucune relations de cause et effet est impliquée. Leach explique cette relation différentielle entre signal et indice par l'exemple du chien de Pavlov : le vrai signal biologique est constitué par l'odeur de la nourriture qui provoque la réaction de salivation. Mais le chien apprend à associer le son de la sonnette avec la nourriture. De cette manière, suite à cette pratique perpétuée et stéréotypée, c'est le son de la sonnette qui provoquera la salivation même sans la nourriture. Ainsi, dans l'exemple cité, le son devient un « indice » de la présence de la nourriture, mais il est perçu comme un signal. Si l'on transpose la terminologie de Leach au travail de Malinowski l'entière théorie de l'anthropologue anglais devient plus claire sans recourir à des symboles présumés, ou symbolismes : les besoins biologiques essentiels à la survie des êtres humains en tant qu'« instincts » ne sont que des signaux (biologiques) auxquels il faut donner des réponses. Dès qu'une pratique déterminée de satisfaction des besoins devient habitude stéréotypée elle se transforme en indice en cachant le signal biologique que l'a provoqué.

On verra que dans la comparaison entre le fonctionnalisme et le structuralisme, la conception particulière de symbolique de Malinowski est malheureusement extensible à ses collègues fonctionnaliste qui envisagent l'activité symbolique comme une sorte de « réflexe instrumentalisé » par la structure sociale institutionnalisée constituant, au moins selon

³⁵⁹ Voir I. Pavlov, *Conditional Reflex*, New York, Dover Publication, 1927.

³⁶⁰ Cf. E. Leach, 1976, pages 23-24.

Malinowski, l'appareil énorme de la culture. Le « symbolique fonctionnaliste » renverse l'horizon de recherche structuraliste. Il s'interroge sur la fonction des symboles à l'intérieur de l'ordre social et non pas sur les mécanismes inhérents leur signification à l'intérieur du système symbolique que nous envisageons comme culture. Dans la perspective de Malinowski, nous l'avons vu, et plus en général du fonctionnalisme, c'est la société qui constitue le processus symbolique contrairement à la conception de Lévi-Strauss où l'existence du symbolique est une condition « a priori » de l'apparition du social³⁶¹. C'est sur ces perspectives fondamentales inversées, sur les rapports entre « (structure) sociale » et « structure symbolique » (entendue comme culture), que les deux structuralismes et les deux conceptions de culture tout à fait différents vont jouer leur match.

Nous croyons que, dans le cas de Malinowski, sa conception particulière de symbolique découle directement de sa conception particulière de culture. Si celle-ci est construite à partir d'une nature essentiellement biologique, à laquelle les êtres humains doivent répondre, il est normal que l'aspect symbolique de la culture va payer le prix de cette contamination. La perspective particulière de notre auteur l'amène à interpréter les faits relatifs aux cultures par la compréhension d'une fin biologique expliquant tout objet, croyance ou pratique « excentrique ». Il s'agit d'une vision permettant à Malinowski³⁶² de rejeter l'existence d'éléments « sombres » du système culturel en analyse ne pouvant pas être attribués à une réponse biologique. De cette manière les habitudes, ou plus généralement les coutumes sédimentées à l'intérieur de la culture ne trouvent pas leur origine dans la pensée symbolique mais dans la pratique, dans l'activité de l'instinct naturel du besoin biologique. Ainsi, nous croyons que les théories de Malinowski aussi, finissent par souffrir d'une sorte d'« aplatissement fonctionnel-biologique » déjà attribué à Kardiner³⁶³: tout élément et toute différence culturelle est explicable « en fonction » des mêmes besoins biologiques. Sur la base de cette critique nous renvoyons au rappel de Lévi-Strauss au projet fonctionnaliste de Malinowski jugé ainsi: « [...] plus biologique et psychologique, que proprement ethnologique. L'interprétation qu'il avance est naturaliste, utilitaire et affective. » (C. Lévi-Strauss, 1962a, p. 86). Selon l'anthropologue français il n'est pas difficile ni nécessaire de

³⁶¹ Cf. « Symbolisme » en M. Bonte ; P. Izard, sous la direction de, 1991 pages 688-691.

³⁶² L'approche fonctionnaliste amènera Radcliffe-Brown aussi à renoncer à toute tentative d'explication des transformations sociales qui, après tout trouvent justification au dessous d'une fonction d'entretien de la structure social.

³⁶³ Cf. par. VIII.5.

dépister les fonctions, mais le système (structure) sous-jacent qui reste inaccessible aux chercheurs³⁶⁴.

IX.4. Fonctionnalistes (malinowskiens) et Structuralistes (lévi-straussiens) : critiques et perspectives communes

Si l'on repart de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss on peut aisément supposer que le fonctionnalisme de Malinowski n'est pas du tout d'accord avec le structuralisme de l'anthropologue français³⁶⁵. Outre les nombreuses critiques que nous avons déjà précédemment exposées il est à souligner comment – malgré la dureté parfois de ces oppositions – des ressemblances entre fonctionnalisme britannique, ici en particulier celui de Malinowski, et l'école structurale française ont raison d'être. Nous croyons que le fonctionnalisme, en un sens, avance effectivement la perspective structuraliste. Pour les fonctionnalistes, par exemple, toute culture est à envisager comme un tout où chaque élément est fonctionnel aux autres et à l'ensemble³⁶⁶. Cette vision de totalité organisée permettrait d'expliquer quelle est sa fonction précise et le signifié authentique de chaque élément. Tout cela chez Malinowski, mais aussi chez Radcliffe Brown, renvoie à d'autres instances anticipant la construction structuraliste française, comme par exemple la nécessité de fonder une méthode de recherche comblant la vocation scientifique de l'anthropologie, en relançant la formulation analytique, déjà de Durkheim, envisageant l'objet d'étude comme un système d'interdépendances, pour envisager enfin – grâce à la reconstruction de « systèmes » reconstruits par l'analyse scientifique – l'existence de lois générales. Le problème, nous l'avons vu, est que Malinowski présume de disposer a priori d'un critère de classification et d'interprétation capable, selon lequel tous les objets culturels seraient au fond toujours définissables du point de vue de la capacité de satisfaire des besoins biologiques universels et communs de l'humanité entière. Sur ce dernier point le reproche de Lévi-Strauss au fonctionnalisme, et en particulier à notre auteur auquel, cependant, il reconnaît quelques thèmes de son discours. Il suffit de rappeler l'importance de la perspective synchronique, ou la volonté de pénétrer et expliciter l'univers mental des populations prises en examen, la tâche prévue pour l'anthropologie de dépister des lois générales au-dessous des incohérences apparentes et des bizarreries des coutumes et des croyances indigènes, la création en définitive d'un plan de la culture qui – malheureusement – pour Malinowski n'est qu'une

³⁶⁴ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. II.

³⁶⁵ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958 pages 16-22.

³⁶⁶ Nous renvoyons à l'exemple des organismes vivants que nous croyons être assez proche de la notion de structure à laquelle se rapportera le structuralisme linguistique, anthropologique et sémiotique français.

dimension de l'homme se référant toujours à ces besoins biologiques « naturels ». De toute façon, à part les critiques nécessaires, cet ensemble de thèses malinowskiennes renvoie à une image de la culture comme système d'éléments solidaires dont le sens se produirait juste du réseau des relations et des renvois continus et réciproque de ces derniers. Selon Malinowski, toute culture semble se configurer comme un langage dans la perspective structurale de Saussure, constitué cependant de manière plus complexe d'éléments manifestés par de différentes substances expressives, comme des objets et comportements quotidiens à saisir sur le champ. L'anthropologue pour Malinowski doit se faire lui-même membre des sociétés qu'il analyse, s'engageant à reconnaître les signifiés et les valeurs qui, tout en s'organisant différemment sur des plans différents – économique, social, cérémonial, magique etc – contribuent tous ensemble à configurer l'univers mental inconscient des indigènes. Cette vision en même temps articulé et compacte de l'univers culturel d'une communauté on la retrouve même dans la notion de « fait social total » élaborée par Marcel Mauss (élève et neveu de Durkheim), et particulièrement appréciée par Lévi-Strauss. Ce n'est pas par hasard que l'*Essai sur le don* de Mauss (1924) est ouvertement inspiré des *Argonautes* de Malinowski (1922), ni que Lévi-Strauss³⁶⁷ se déclare redevable de ces deux ouvrages. En effet Lévi-Strauss renvoie à *Essai sur le don* pour la notion de « réciprocité » qui sera au centre des *Structures élémentaires de la parenté* (1949), et de la formulation de la notion d'inconscient comme système symbolique collectif, seul lieu structural, probablement objectif, mécanisme intrinsèque de la culturalité, objet d'étude scientifique de l'anthropologie et, pour nous, de la sémiotique de la culture.

Pas moins, juste l'ouverture de Malinowski à la culture dans une perspective attribuant aux ouvrages de la culture, un aspect symbolique partagé par la communauté, nous renvoie à l'idée lévi-straussienne, (que nous développerons en détail plus tard)³⁶⁸, de la culture comme communication c'est à dire comme ensemble de « micro » systèmes symboliques. Cependant nous avons déjà signalé la différence énorme qu'il y a entre ces deux approches, mesurable à partir d'une idée fonctionnaliste du symbolique comme conséquence nécessaire de l'apparition de la culture, opposée à l'idée, centrale pour nous, du symbolique comme la capacité humaine de structurer en oppositions et corrélations les différents contenus de la culture.

³⁶⁷ Cf. C. Lévi-Strauss page 16.

³⁶⁸ Cf. par. X.9.

IX.5. Les fonctions de Radcliffe-Brown.

Les notions à la base du fonctionnalisme sont en partie redéfinies par le travail de Alfred Radcliffe-Brown, marquant une différence par rapport aux idées et au paradigme mis à point par Malinowski³⁶⁹. Cette séparation peut être résumée juste par le concept de fonction. Si pour Malinowski les fonctions sont des réponses aux besoins biopsychologiques de chaque individu, pour Radcliffe-Brown la seule définition acceptable de fonction est la contribution qu'elle apporte au maintien – et pas aux « besoins » – de l'« organisme » social, qu'il appellera ensuite « structure sociale ». Pour comprendre cette différence et saisir le point de vue de Radcliffe-Brown il faut faire un pas en arrière jusqu'aux origines des concepts de « fonctions (sociale) », « processus (social) », et de « structure (sociale) », où se concentre le programme entier de l'anthropologue britannique. Outre la claire référence à Durkheim (1985) que nous avons déjà indiquée, la pensée de Radcliffe-Brown se fonde sur une analogie, elle aussi déjà reportée, entre vie sociale et vie organique. Il rappelle que « comme de toutes les analogies, il faut user de celle-ci avec précaution », il soutient que :

« Un organisme animal est un agglomérat de cellules et de fluides interstitiels mis en relation les uns avec les autres, dans une totalité vivante et intégrée, et non dans un agrégat. Il s'agit d'un système de molécules complexes intégré, de façon complexe, par un système de relations : la structure organique. Suivant l'usage fait ici de ces termes, l'organisme n'est pas lui-même la structure, c'est une collection d'éléments (cellules ou molécules) arrangés dans une structure, c'est-à-dire en un ensemble de relations ; l'organisme a une structure [...]. On doit donc définir la structure comme un ensemble de relations entre des entités. [...] De ce point de vue, la vie d'un organisme n'est autre que le fonctionnement de sa structure. C'est par l'intermédiaire et au moyen de la permanence de son fonctionnement que se maintient la permanence de la structure. La fonction de toute partie récurrente du processus vital (respiration, digestion, etc.) consiste dans la contribution qu'elle apporte à la vie totale de l'organisme et dans le rôle qu'elle y joue. Ainsi, une cellule ou un organe a une activité et cette activité a une fonction. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 175).

L'idée de structure de Radcliffe-Brown, saisie de manière superficielle³⁷⁰, n'a rien à envier à la meilleure tradition structuraliste. En partant d'un principe de type biologique³⁷¹ il soutient

³⁶⁹ En effet Radcliffe-Brown ne se croit pas un fonctionnaliste, en soutenant que : « En réalité, cette école fonctionnelle n'existe pas ; c'est un mythe inventé par le professeur Malinowski qui a expliqué comment, pour employer ses propres termes, « je m'étais conféré le magnifique titre de chef de l'École fonctionnelle d'anthropologie et cela, parce que j'étais dépourvu de tout sens de mes responsabilités » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 182).

³⁷⁰ Un rapport plus détaillé sur les différences et les ressemblances entre fonctionnalisme et structuralisme et en particulier entre les personnages de Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss sera rédigé à la fin du chapitre.

que ce sont les relations entre les éléments qui forment la structure et non pas leur somme. Le pari, pour fonder une discipline scientifique ayant comme objet la société, se base dans la tentative de traduire cette vision de structure « organique » en perspective « sociale ». En effet Radcliffe Brown ajoute:

« [...] si on examine une communauté [...], on y reconnaîtra l'existence d'une structure sociale : les êtres humains pris individuellement, qui sont, dans ce cas, les éléments fondamentaux, sont liés par un jeu défini de relations sociales dans une totalité intégrée. La permanence de la structure sociale, comme celle de la structure organique, n'est pas détruite par des changements d'éléments, [...] *mais elle* est maintenue par le processus de la vie sociale qui consiste en actions et interactions des êtres humains individuels et des groupes organisés qui les lient les uns aux autres. La vie sociale de la communauté est définie ici comme le fonctionnement de la structure sociale. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, pp. 175-176, notre italique).

Dans ces deux petits passages l'anthropologue rapporte de manière claire les trois concepts clé de « fonction », « processus » et « structure sociale » nécessairement impliqués entre eux. Une structure sociale est l'ensemble des interactions concrètement existantes parmi les individus qui la composent. La vie, l'existence, ou plus simplement le « processus » de la structure sociale est délégué à cet ensemble de rapports et de relations qui de différentes façons la définissent. En ce sens, la vie sociale est le « fonctionnement » de la structure par les rapports et les relations intérieures qui la composent³⁷². Chaque relation ou rapport social n'est que chaque fonction, nécessairement liée à d'autres, dans un réseau responsable de l'existence de la structure sociale même. En outre lorsque une fonction se « standardise » prend la forme d'« institution sociale »³⁷³.

Voici comment les fonctions de Radcliffe-Brown sont des fonctions de la structure sociale en sens étroit, ne renvoyant pas du tout aux besoins biologiques malinowskiens³⁷⁴.

³⁷¹ L'origine biologique du concept de structure chez Radcliffe-Brown sera l'objet d'une des critiques de Lévi-Strauss. Cf. L. Marin, 1972, pages 17 ; C. Lévi-Strauss, 1958 p. 334.

³⁷² Comme l'on peut remarquer et, pour éviter des malentendus, les termes « Processus Social », « Dynamique Sociale », « Vie Sociale », « Existence Sociale », utilisés par Radcliffe-Brown, sont à envisager comme des synonymes, ainsi que « Système Social » et « Structure Sociale ». Cf. A. Radcliffe-Brown, 1952 pages 39-44.

³⁷³ Cf. *Ibidem*, page 191.

³⁷⁴ Si tel est le cas, trois différentes visions théoriques vont se profiler. Nous essayons de les expliquer par un exemple bien connu: si pour Malinowski la nourriture est « bonne à manger », pour Lévi-Strauss est « bonne à penser », pour Radcliffe-Brown « [...] la nourriture est socialement importante, ce n'est pas qu'elle satisfait l'affamé, mais que, dans une communauté comme le camp ou le village andamanais, une part très considérable de l'activité est liée à l'approvisionnement en nourriture et à sa consommation, et que, dans cette activité qui

C'est pour cette raison que Radcliffe-Brown, nous l'avons déjà cité, appelle à la prudence par rapport à l'analogie entre structure organique et sa structure sociale, parce qu'il doit remarquer une différence fondamentale entre sa notion de fonction et toute contamination hypothétique avec l'univers biologique d'où il tire, cependant, son inspiration pour fonder sa science sociale. Cette différence par rapport à l'ouvrage de Malinowski remarque une notion de fonction moins fondamentale chez Radcliffe-Brown.

IX.6. Et la culture?

Qu'est-ce qui est arrivé à la notion de culture – centrale pour nous – à l'intérieur de la théorie de Radcliffe-Brown? Pour la première fois la culture est mise à l'écart. Elle n'occupe pas une place privilégiée chez l'anthropologue britannique. Radcliffe-Brown est un fervent partisan de l'anthropologie comme étude de la vie sociale. L'exclusion de la culture à l'avantage du social est clairement identifiée dans ce passage sur l'objet auquel la théorie fonctionnaliste doit se consacrer :

« [...] à quelle réalité phénoménale, concrète et observable, la théorie a-t-elle affaire ? [...] Pour moi, la réalité concrète à laquelle l'anthropologue social a affaire dans l'observation, la description, la comparaison et la classification, n'est, en aucune façon, une essence, mais un processus : celui de la vie sociale. L'objet premier de la recherche est constitué par la vie sociale [...]. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 39).

C'est cette vision générale sur l'objet d'un projet anthropologique que l'on veut, justement, « sociale » qui amène Radcliffe-Brown à prendre une attitude dure à l'égard de la culture. Dans l'essai consacré à la structure sociale³⁷⁵ de 1940 il définit l'anthropologie encore:

« [...] comme l'étude de la société humaine ; d'autres, l'ont définie comme l'étude de la culture. On pensera peut-être que cette différence de définition n'a qu'une importance mineure. Elle mène en fait à deux types de recherches qui formulent les mêmes problèmes, de façon entièrement différente. [...] Seuls les êtres humains intéressent l'anthropologie, et l'anthropologue social étudiera, à mon sens, les formes d'association constatées chez les êtres humains *et* je ne pense pas qu'on puisse les appeler phénomènes culturels. » (*Ibidem*, p. 183).

fournit sans cesse des occasions de collaboration et d'aide mutuelle, apparaissent les relations d'intérêt réciproque qui lient hommes, femmes et enfants dans une société. » (*Ibidem*, pp. 151-152).

³⁷⁵ Cf. A. Radcliffe-Brown, 1952, chap. 10.

La culture, du moins jusqu'à présent, ne serait donc qu'une simple abstraction de la réalité concrète à analyser, celle-ci identifiable, nous le préciserons plus tard, dans les comportements des êtres humains à partir de la complexité des rapports sociaux qui en définit la structure. Seulement quelques années plus tard, lorsque Radcliffe-Brown en 1952 écrit l'introduction à son recueil d'essais *Structure et fonction dans la société primitive*, il apporte une idée plus précise de la culture et moins sous-estimée aux fins de son projet, définie comme :

« [...] processus par lequel une personne acquiert, savoir, habileté, idées, croyances, goûts, sentiments, au contact d'autres personnes ou d'objets comme les livres ou les œuvres d'art. Dans une société particulière, on peut découvrir certains processus de tradition culturelle, en donnant au mot « tradition » son sens littéral de transmission. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 40).

Dans cette vision la culture ne serait qu'une partie particulière du plus grand processus social à analyser, marquant la différence entre la vie sociale humaine et la vie animale. Imaginer la culture comme le processus de transmission relatif aux manières de penser et d'agir des êtres humains permet à Radcliffe-Brown de l'intégrer comme partie du processus total d'interaction entre les personnes, ou processus social qui constitue la réalité sociale elle-même.

Évidemment nous ne sommes pas d'accord avec cette définition de culture entendue comme simple mécanisme de transmission du savoir et des coutumes au sein de la vie sociale. La culture, selon Radcliffe-Brown, reste quelque chose de vaguement définie, imperceptible et insaisissable sans aucun renvoi à un projet scientifique en mesure de saisir et d'étudier ses manifestations mais qui – heureusement pour lui – se trouve nécessairement à faire partie du social, objet dont l'anthropologue a reconstitué les conditions structurales d'existence et identifié les éléments composant ses différentes formes d'interaction humaine, autrement dite « relation sociale ». À partir des notions que nous venons d'exposer, la culture chez Radcliffe-Brown est plutôt une « demi » notion de « culturel » – à envisager tout à fait partielle³⁷⁶ – entendue comme l'ensemble des mécanismes par lesquels l'individu acquiert les habitudes qui le rendent approprié pour occuper sa place dans la vie sociale. Sur la notion de culture se base donc un autre éloignement par rapport à Malinowski (et évidemment Lévi-

³⁷⁶ Nous renvoyons à la notion de culturel (ou culturalité) que nous avons circonscrite en conclusion du chapitre sur Kardiner. Certes, pour nous aussi les mécanismes transmissifs et de partage social de la culture restent très importants mais nous croyons qu'à ceux-ci il faut ajouter la pensée symbolique.

Strauss), lorsqu'il affirme qu'il s'agit d'une notion trop vaste et presque inutile pour une approche anthropologique que Radcliffe-Brown imagine scientifique.

IX.7. L'objet empirique de l'anthropologie sociale.

Recommençons d'une assertion déjà énoncée : l'objet de l'anthropologie sociale, chez Radcliffe-Brown, est la vie sociale incarnée dans les phénomènes sociaux entendus comme les « rapports associatifs » ou aussi comme les « relations sociales, composant le « tissu », ou mieux, la structure sociale³⁷⁷. Pour plus de clarté examinons la même affirmation d'un point de vue différent : la structure sociale est constituée d'un réseau de rapports et relations sociales (entre chaque individu) garantissant le maintien et la vie dans une logique « fonctionnelle ». Cette vision, à la base du fonctionnalisme structural de Radcliffe-Brown, se reflète dans une idée analytique précise : la vie (le processus) sociale en tant qu'objet de l'anthropologie peut être saisie empiriquement³⁷⁸ en l'envisageant comme structure à reconstruire en partant des relations ou associations (se configurant comme fonctions) existants parmi les individus, et formant la totalité de la structure sociale et qui garantissent sa continuité. En d'autres mots, les composants de la structure sociale sont les comportements, saisis par le chercheur comme l'ensemble des rapports ou associations sociales qui, Radcliffe-Brown le précise, s'instaurent entre deux ou plusieurs individus ratifiés par des intérêts communs ou limitation des conflits³⁷⁹. Par conséquent, pour notre anthropologue:

« [...] l'étude de la structure sociale conduit immédiatement à l'étude des intérêts ou des valeurs comme éléments déterminants des relations sociales. [...] La solidarité sociale existe sous sa forme la plus simple lorsque deux personnes ont, toutes les deux, intérêt à obtenir un certain résultat ou à coopérer en vue de ce résultat. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 191).

Pratiquement, l'anthropologie de Radcliffe-Brown imagine pouvoir expliquer les différents comportements des êtres humains à partir des rapports ou associations sociales institutionnalisés partagés par une communauté. En outre, le réseau des différents rapports sociaux, outre à décrire les raisons de comportements déterminés, constituerait l'ensemble de la structure sociale.

³⁷⁷ Cf. A. Radcliffe-Brown, 1952, pages 179 et 183.

³⁷⁸ Radcliffe-Brown soutient que : « Les phénomènes sociaux constituent une classe distincte des phénomènes naturels. Ils sont tous, d'une façon ou d'une autre, liés à l'existence des structures sociales, puisqu'ils y sont impliqués ou qu'ils en résultent. Leur existence a le même degré de réalité que celle des organismes individuels. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 184).

³⁷⁹ Cf. *Ibidem*, pages 183 ; 190-191.

À ce stade, il est naturel de se demander comment repérer ces rapports sociaux standardisés communs à une société. La réponse de Radcliffe-Brown à cette question de type méthodologique est aussi simple qu'efficace : les rapports et les relations sociales se trouvent à l'intérieur de la structure parentale qui, selon l'anthropologue constitue naturellement toute société. Les nombreux travaux de Radcliffe-Brown se basent exactement sur cette idée du système de parenté comme le réseau des rapports sociaux définissant la structure sociale³⁸⁰. En d'autres mots toute structure sociale organisée existerait naturellement sur la base des rapports de parenté et de succession garantissant leur existence. Pour cette raison les systèmes de parenté seraient le noyau fondateur des rapports parmi les individus qui constitueraient la structure sociale. Voilà que l'étude de la structure sociale, chez la théorie fonctionnaliste, se base sur la réalité concrète en recherchant l'ensemble des rapports³⁸¹ réellement existants liant, selon Radcliffe-Brown, de manière naturelle, tous les êtres humains au-dessous d'une existence qui est toujours « sociale ».

C'est à cette formulation que les critiques de l'anthropologie française s'adressent. Nous essayons de les résumer :

1) La définition de « parenté ». Chaque société construit ses propres systèmes de parenté de manières différentes et en dépassant les limites de la simple consanguinité³⁸². 2) Si les systèmes de parenté ne sont pas définis par une limite biologique bien précis comme celui de la consanguinité, leur « naturalité » et donc universalité dans la formation d'une structure sociale s'affaiblit. 3) L'ensemble des relations sociales parmi les individus est-il à envisager seulement sur la base des rapports institutionnalisés de parenté ?

Nous croyons que ces deux aspects obligent, peut-être inconsciemment³⁸³, Radcliffe-Brown à une petite, mais nous soupçonnons pas suffisante, révision le menant à identifier les rapports sociaux non seulement dans les seuls rapports de parenté, mais à les envisager comme distinction parmi les individus ou parmi les classes selon leur rôle social³⁸⁴. En particulier, à la fin d'un chapitre consacré à un type particulier de parenté au caractère

³⁸⁰ *Ibidem*, chap. 3.

³⁸¹ Radcliffe-Brown souligne plusieurs fois que ce qui intéresse son étude n'est pas chaque rapport social mais le « [...] réseau plus vaste de relations sociales liant de nombreuses autres personnes. » (*Ibidem*, p. 184).

³⁸² À ce propos voir les excellents travaux de M. Sahlins, 2013 ; 1976b, chap. II et, bien sûr, les classiques de C. Lévi-Strauss, 1949 ; 1983, chap. 3.

³⁸³ Bien sûr, nous ne savons pas s'il s'agit d'une révision à cause des critiques dérivant notamment des travaux de Lévi-Strauss.

³⁸⁴ Le rôle social que Radcliffe-Brown appelle aussi « personnalité sociale » c'est à dire la place que chaque individu occupe à l'intérieur de la structure sociale, ou bien l'ensemble de ses rapports avec les autres individus. Cf. A. Radcliffe-Brown, 1952, pages 185-186.

exactement « fictif », la « parenté à plaisanteries³⁸⁵ », l'anthropologue identifie trois différents types de rapports existant parmi les êtres humains:

« Dans les sociétés étudiées, la structure sociale de base est fournie par la parenté. Sa naissance ou son adoption donnent à l'individu une certaine position dans la structure sociale qui le met en relation avec un grand nombre de personnes. [...] Outre ces relations légales spécifiques, définies négativement et positivement, en termes d'exigences et en termes d'interdits, existent des relations légales générales qui s'expriment, pour la plupart, sous forme de prohibitions et s'appliquent à la société politique toute entière. Il est interdit de tuer ou de blesser d'autres personnes, de prendre ou de détruire leurs biens. A ces deux classes de relations sociales, s'en ajoute une autre, de forme très variée, qu'on peut appeler relations d'alliance ou d'association : par exemple, la forme d'alliance, si importante dans de multiples sociétés, qui lie deux personnes ou deux groupes par un échange de dons ou de services. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 116).

Cette troisième relation de « alliance ou association » mérite une certaine attention. Plutôt qu'une forme particulière des rapports parmi les individus, elle paraît exprimer un caractère général pouvant inclure les autres. En effet, nous l'avons dit, si la définition de parenté soulève plusieurs doutes en tant qu'ensemble de la structure sociale, nous croyons que l'idée de simple association suffit à renvoyer à ce réseau des relations parmi les êtres humains tellement intéressant pour Radcliffe-Brown, mais en renonçant à toute forme de naturalité biologique et de primordialité de l'associationnisme humain. Notre réflexion, et la relation d'« alliance ou association », vont dans la même direction du travail de Lévi-Strauss³⁸⁶: après avoir démontré la non universalité ni biologique ni sociale des formes de parenté³⁸⁷, il attribue à l'interdiction de l'inceste permettant l'échange³⁸⁸ de femmes – exactement comme Radcliffe-Brown qui parle d'« échanges de dons et services » – le fondement symbolique (décliné en formes différentes par différentes cultures) à la base de l'existence des relations parmi les êtres humains représentées dans les différentes formes de famille et de rapports de parenté.

³⁸⁵ Cf. *Ibidem*, chap. 4.

³⁸⁶ C. Lévi-Strauss, 1949, chap. 2 ; 1958, chap. II ; 1983 chap. 3.

³⁸⁷ En particulier rappelons que l'anthropologue français soutient que « [...] a-t-il été possible d'établir que l'ensemble des règles de mariage observables [...] ne doivent pas être classées – comme on le fait généralement – en catégories hétérogènes et diversement intitulées : prohibition de l'inceste, types de mariages préférentiels etc. Elles représentent toutes autant façon d'assurer la circulation des femmes au sein du groupe social, c'est à dire de remplacer un système de relations consanguines, d'origine biologique, par un système sociologique d'alliance. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 68).

³⁸⁸ À ce point on pourrait supposer un parallélisme, presque une vision commune entre M. Mauss (1950), C. Lévi-Strauss (1949 ; 1950) e A. Radcliffe-Brown (1952).

IX.8. La méthodologie de Radcliffe-Brown.

La méthode de recherche que Radcliffe-Brown propose est d'associer l'étude des systèmes structurés de quelques sociétés à la comparaison entre eux. Évidemment cela exige une recherche sur le terrain où « [...] l'étude d'une société simple ne peut pas donner de résultats démontrés : elle peut seulement fournir du matériel en vue d'une étude comparative ou faire naître des hypothèses de travail qui devront alors être démontrées en référence à d'autres sociétés. » (*Ibidem*, p. 187). De plus, à partir de ce travail énorme³⁸⁹, la recherche se déplacerait sur les dynamiques de maintien ou de modification des systèmes structuraux sociaux, sur les mécanismes de maintien en vie du réseau des rapports sociaux et leur façon d'œuvrer. Radcliffe-Brown soutient que « [...] la morale, la loi, l'étiquette, la religion, le gouvernement et l'éducation sont les rouages du mécanisme complexe grâce auquel une structure sociale existe et se conserve. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 188). Le champ d'action de l'anthropologie sociale permettrait donc de traiter ces institutions, qui apparaissent d'une manière différente dans les différentes sociétés, en enquêtant sur les rapports directs qu'elles auraient avec la structure sociale, et donc dans la relation de subordination ou influence à l'égard des rapports sociaux.

La recherche structurale-fonctionnelle proposée par Radcliffe-Brown se présente avec une méthodologie analytique de type synchronique-comparative, à la recherche de généralisations valables sur la nature de la société humaine. Il faut rappeler que cette structuration découle de l'opposition de l'école fonctionnaliste à l'égard des paradigmes du diffusionnisme et du particularisme historique boasien, c'est à dire les théories nées en réponse aux échecs de l'évolutionnisme. Radcliffe-Brown déclare plusieurs fois son contraste contre ces courants anthropologiques. En particulier, à la fin du chapitre sur la notion de fonction dans les sciences sociales³⁹⁰ il déclare clairement que son hypothèse fonctionnelle s'oppose dans la théorie et dans les méthodes sur champ à deux thèses d'autres écoles anthropologiques:

« Selon la première, la théorie de la culture est « faite de pièces et de morceaux » [...]. Lorsque l'on étudie la « diffusion des traits de culture », on tend à concevoir la culture comme une collection d'entités disparates (les « traits de culture ») qui se sont rencontrées par pur accident historique et qui n'ont entre elles que des relations historiques fortuites. [...] Selon la

³⁸⁹ Renvoyons à la critique de Leach par rapport à cette approche dont les résultats seraient semblables à « une collection de papillons » (E. Leach, 1961, p. 2). Cf. aussi L. Marin, 1972, pages 18-19.

³⁹⁰ Cf. A. Radcliffe-Brown, 1952, chap. 9.

deuxième thèse, il est impossible de découvrir de lois sociologiques significatives, comme prétend le faire le fonctionnaliste. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 180).

Radcliffe-Brown soutient que le point faible de l'évolutionnisme consiste à se concentrer dans la recherche des origines plutôt que de lois générales qui gouverneraient l'existence des êtres humains que l'on veut naturellement sociale. Si pour les boasiens le remède aux reconstructions fausses de l'évolutionnisme consiste dans des enquêtes historiques spécifiques, le remède de l'anthropologie fonctionnaliste est plus radical : éviter toute enquête historique et proposer la primauté de la structure sociale qui reconduirait tous les phénomènes et les comportements parmi les individus à un « fonctionnement » rigoureusement social.

IX.9. Langage et systèmes sociaux

L'opinion de Radcliffe-Brown sur la place et l'importance du langage à l'intérieur de la théorie fonctionnaliste conduit, comme d'habitude, à des considérations importantes. Il consacre, d'ailleurs comme tous ses collègues, une partie de son travail au langage, en supposant l'existence d'un rapport nécessaire entre ce dernier et la structure sociale. L'existence de communautés linguistiques, c'est à dire d'un ensemble d'individus partageant le même langage (ou langue naturelle) et les mêmes habitudes linguistiques, sont pour l'anthropologue, en effet, des éléments caractéristiques de la structure sociale. E donc, pour autant qu'une corrélation entre structure sociale et langage est vraisemblable et nécessaire, Radcliffe-Brown soutient, cependant, que ces interactions, pour ce qui concerne l'étude de la structure sociale, ont une importance secondaire. Pour cette raison il en arrive à envisager l'étude des langages des différentes communautés comme une branche scientifique relativement indépendante en affirmant que « [...] la linguistique est la branche de l'anthropologie sociale qu'on peut étudier avec le plus de profit, sans se référer à la structure sociale. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 189).

Quelles sont les conséquences d'une telle formulation pour notre recherche? Pour la première fois le langage n'est pas le premier représentant de la culture, le système modélisant de la vie à l'intérieur d'une société partageant le même langage et inconsciemment la même culture. En s'opposant à l'hypothèse de Kroeber – selon lequel les rapports existants dans la terminologie parentale doivent être interprétés avec autant de rapports de la manière de penser d'une communauté qui la partage – Radcliffe-Brown³⁹¹ affirme que la terminologie de la

³⁹¹ Cf. A. Radcliffe-Brown, 1952, page 86.

parenté est un simple moyen³⁹², repéré a posteriori, pour établir et chercher les principaux rapports parentaux soutenant la structure sociale. Selon notre auteur :

« Les systèmes de parenté sont faits et refaits par l'homme, tout comme les langues sont faites et refaites par lui ; cela ne signifie pas qu'ils sont créés ou modifiés par un processus de délibération volontaire visant consciemment un but. Une langue doit fonctionner : elle doit fournir un instrument de communication plus ou moins adéquat. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 86).

En définitive le langage n'aurait que la tâche de nommer le système rangé et efficace des relations parentales, ou plus en général sociales, définies par l'usage commun sur la base des droits et des devoirs, ou plus simplement par les attitudes et par les manières de comportement socialement acceptées. Autrement dit, la fonction du langage par rapport à la structure sociale est celle de le nommer, de fournir une nomenclature qui en reflète l'existence et en permet le maintien.

Evidemment Lévi-Strauss³⁹³, (et nous avec lui), est en désaccord résolu à l'égard de cette théorisation. Son reproche à Radcliffe-Brown est contenu en trois points clé concernant le rapport entre langage et les rapports sociaux (ou parentaux) :

- 1) Lévi-Strauss ne partage pas cette vision de langue comme simple instrument de nominalisation, simple nomenclature pour indiquer les différentes formes de parenté. Nous savons que son idée envisage la langue comme première représentante des faits de culture.
- 2) Pour l'anthropologue français, contrairement à Radcliffe-Brown, la langue constitue le modèle structural principal qui se reflète par analogie (aussi) à l'intérieur de groupe social et de ses relations : « [...] le groupe social comme, la langue, trouve à sa disposition un très riche matériel psycho-physiologique ; comme la langue aussi, il ne retient que certains éléments [...]. On se demande donc quelle est la raison du choix et quelles sont les lois de combinaisons. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 49).
- 3) À la suite de ces deux affirmations, établie la non universalité du système de parenté chez les différentes cultures, ce système, donc, ne constitue pas LE langage mais une forme particulière de langage où d'autres moyens d'expression peuvent être favorisés car : « [...] il

³⁹² Sous cet aspect les idées de Malinowski et Radcliffe-Brown se ressemblent beaucoup, même si, il faut rappeler que, Malinowski après une réflexion attentive classe le langage à l'intérieur de la culture.

³⁹³ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, p. 45-56-57-61-62.

n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 61).

Grâce à ce rappel nous pouvons affirmer que l'hypothèse de Radcliffe-Brown renvoie à une notion du langage comme pur « nominalisme » : la terminologie n'est que pure classification des catégories de parenté qui selon l'auteur constituent la base essentielle de l'existence humaine qui à son tour se reflète seulement et exclusivement dans le monde social. L'organisation « réelle » où, selon Radcliffe-Brown, se configure l'existence humaine entière, est le réseau des rapports de parenté dans la vie sociale distingués successivement par l'emploi d'une terminologie précise. À chaque parenté identifiée correspondrait chaque terme identifiant un trait du comportement entre deux personnes typique de la relation trouvée. En ce sens les différences entre « mari » et « frère » ou entre « épouse » et « sœur » ne seraient pas une construction symbolique superposée au monde, comme Lévi-Strauss le soutiendrait, mais la conséquence d'une différence existant objectivement (ou « naturellement ») « dans » le monde. L'intention de Radcliffe-Brown est de démontrer comment la terminologie d'un certain groupe social est appropriée aux systèmes sociaux où on la relève, tout comme notre terminologie est appropriée au système social où nous vivons. La terminologie en ce sens ne serait que le miroir a posteriori de ces rapports sociaux primordiaux renvoyant à des comportements particuliers parmi les êtres humains qui en composent la structure. Les hommes, selon Radcliffe-Brown, « [...] définissaient des règles générales de conduite avant d'en formuler, *avec des mots*, les principes généraux. » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 157). Il s'agit d'un point de vue mettant en évidence toujours et en tout cas la primauté de la structure sociale.

IX.10. La primauté de la structure sociale.

Cela dit, il est clair que tout le travail de Radcliffe-Brown se développe en théorisant l'existence d'une condition universelle commune à tous les êtres humains, c'est à dire sa constitution en société. Toute institution, c'est à dire une « norme de conduite établie et reconnue comme telle par un groupe social [...] » (A. Radcliffe-Brown, 1952, p. 208), manifestée par des rapports sociaux que les être humains ont entre eux, aurait une raison d'être générale qui est son origine sociale. En théorie et dans la pratique du fonctionnalisme de Radcliffe-Brown il reste à se demander comment toute chose résulte de la structure sociale et contribue à son maintien. La structure sociale est l'objet empirique où le fondement de la vie de tous les individus se concentre, c'est à dire l'être « naturellement » sociaux. Et donc, pour Radcliffe-Brown, la condition incontournable à l'existence des êtres humains est

l'instauration de rapports entre eux et puis en société. Il s'agit d'une condition certifiant sa propre universalité sur la base de la naturalité (présumée) des rapports de parenté, fondements de toutes les sociétés et à l'intérieur de tous les rapports sociaux.

Une telle structuration, du moins selon ses pères fondateurs, permettrait à l'anthropologie de guérir de l'impuissance explicative suite à la disparition des théories évolutionnistes et à l'apparition du particularisme historique et du diffusionnisme. De toute façon nous croyons que, comme pour tous les autres fonctionnalismes de type plus explicitement biologique-naturel, la théorie de Radcliffe-Brown aussi tombe dans la « platitude » de la fonction, en ce cas fonction sociale : le « pourquoi » de l'existence et du fonctionnement de tout objet de recherche de l'anthropologue trouve la réponse dans une logique de dérivation et de maintien du social et de ses relations.

IX.11. Le naturalisme totémique de Radcliffe-Brown.

L'homme est un être social par nature. La clé de l'existence entière des êtres humains est dans les rapports innés qu'ils entretiennent entre eux. Ces rapports seraient naturels et primordiaux en vertu du lien biologique de la parenté. Tout le reste n'est qu'une simple conséquence de cette existence « naturellement » sociale. C'est celui-ci le point central, mais controversé aussi, de toute la pensée de Radcliffe-Brown que nous essayons d'approfondir. Pour mieux comprendre ces convictions allons donner un rapide coup d'œil à quelques passages lui consentant cette « naturalisation » de la structure sociale.

En tant que savant en sociétés, tribus, rapport de parenté, Radcliffe-Brown, comme beaucoup de ses collègues, doit inévitablement faire face aux différentes formes d'organisation totémique³⁹⁴, c'est à dire, selon la définition qu'il donne, la tendance générale à caractériser les différents segments dans lesquels la société est divisée par le rapport entre chaque segment et une espèce naturelle animale ou végétale. Plus précisément il observe que dans l'organisation dualiste, aux clans correspondent par éponyme le nom d'une espèce particulière d'oiseaux opposée l'une à l'autre. Par exemple, les tribus australiennes de la rivière de Darling en Nouvelle-Galles du Sud ont une division en deux moitiés exogamiques et matrilineaires appelées respectivement « Faucon » et « Corneille ». Comme tous les anthropologues avant lui³⁹⁵, Radcliffe-Brown³⁹⁶ examine les différents types de totémisme qui

³⁹⁴ Cf. A. Radcliffe-Brown, 1958, pages 111-112.

³⁹⁵ L'un des rapports le plus détaillé décrivant les différents types de totémisme et les tentatives des anthropologues de les expliquer est le travail de Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 1962a.

³⁹⁶ Voir en particulier A. Radcliffe-Brown, 1952, chap. 6.

se distinguent sous de différents aspects par rapport à celui qu'il a décrit³⁹⁷, dans l'espoir de trouver une explication générique valable pour cette pratique caractérisant l'existence et probablement la création des structures sociales qu'il envisage fondamentales : « Pouvons-nous montrer que le totémisme est une forme spéciale d'un phénomène universellement présent dans les sociétés humaines, et qu'il apparaît dans toutes les cultures, mais sous des formes différentes? » (A. Radcliffe-Brown 1952, cité par C. Lévi-Strauss, 1962a, p. 88).

Toute réflexion de Radcliffe-Brown essayant de donner une réponse à cette question l'oblige toujours à élargir le champ de ses généralisations, qui posent à leur tour, de nouvelles questions. Essayons de résumer³⁹⁸ ces passages évidemment sans nous étonner si les réponses données renvoient quand même à une logique fonctionnelle, où toute explication remet au centre du débat la dimension sociale :

1) Etant donné que le seul aspect que les systèmes totémiques ont en commun est la caractérisation des différents segments dans lesquels la société est divisée par le rapport avec les espèces naturelles, Radcliffe-Brown suppose que les rites et les croyances concernant la relation entre un groupe et son totem sont l'expression sauvegarde de la solidarité et l'identification intérieure au groupe même. Cette idée nous amène à considérer le totémisme comme un reflet de la division sociale, où la segmentation naturelle de la société est ritualisée et se traduit dans la pratique du totémisme. En d'autres mots: « [...] les intérêts naturels suscitent des conduites ritualisées, et que la segmentation rituelle suit la segmentation sociale [...] » (C. Lévi-Strauss, 1962a, p. 92). Dans ce point de vue le problème du totémisme semble presque disparaître laissant la place à une question plus générale : pourquoi dans la construction de ces attitudes rituelles, reflétant seulement la segmentation sociale, on utilise des espèces naturelles et des espèces animales ?

2) Si Durkheim³⁹⁹ affirme que le choix d'associer des groupes humains à des animaux ou des plantes découle de la disponibilité immédiate et capacité de signifier de ces derniers, Radcliffe-Brown est forcé d'aller plus loin, en inversant cette vision. Il suggère que chaque chose ou un événement qui exerce une grande influence sur le bien-être de la société tend à devenir l'objet d'une attitude rituelle. Sur cette base se profile l'hypothèse que le choix d'animaux ou d'espèces animales découle du fait que ces espèces étaient déjà l'objet

³⁹⁷ En effet les différents savants qui se sont occupés de totémisme l'ont décrit sous des formes différentes: sexuel, religieux, rituel local, individuel, de section, de sous-section, de clan, etc.

³⁹⁸ Il va sans dire que notre plan pour nous repérer dans ce parcours est *Le totémisme aujourd'hui* de Lévi Strauss, 1962a, et en particulier le chapitre sur les totémismes fonctionnalistes.

³⁹⁹ Cf. E. Durkheim, 1912.

d'attitudes rituelles avant l'apparition du totémisme. Par ce « coup » il tente désespérément de garder au même niveau le « naturel » et le « social », en essayant de ne pas soumettre ce dernier au premier, tout comme Durkheim. Selon Lévi-Strauss⁴⁰⁰, en outre, cette réponse approche le travail de Radcliffe-Brown à celui de Malinowski : un animal devient totémique seulement s'il a déjà apporté à la société le bien-être principal, c'est à dire qu'il a été tout d'abord « bon à manger »⁴⁰¹. C'est à ce point que notre auteur doit expliquer pourquoi (dans le totémisme) la structure sociale choisit de s'identifier dans certaines figures et non pas dans d'autres ? En d'autres termes pourquoi précisément le « faucon » et le « corbeau », comme dans l'exemple cité, et non d'autres espèces, peut-être elles aussi « bonnes à manger » ?

3) Selon Radcliffe-Brown, les raisons d'un choix totémique précis se trouvent dans un enjeu de ressemblances entre les espèces animales et les rapports sociaux le propre des êtres vivants. Il affirme que : « Les ressemblances et les différences entre les espèces animales sont traduites en termes d'amitié et de conflit, de solidarité et d'opposition. Autrement dit, l'univers de la vie animale est représenté sous forme de relations sociales, tout comme celles qui prévalent dans la société des hommes » (A. Radcliffe-Brown, 1958, cité par C. Lévi-Strauss, 1962a, pp. 125-126). Autrement dit, les êtres humains reconstruisent et choisissent les espèces animales en relevant ou en supposant qu'il ait entre elles des rapports sociaux caractérisant les comportements, pour trouver les caractéristique appropriées pour représenter l'existence sociale de l'homme. L'aspect social des êtres humains demeure donc inné et il se reflète dans les différentes classifications du monde naturel et en ce cas dans les espèces animales.

Ces passages semblent mieux montrer la distance qu'il y a entre l'approche fonctionnaliste et le structuraliste ; cependant, cette distance semble pouvoir se réduire. Pour Radcliffe-Brown et pour Lévi-Strauss le totémisme n'est qu'une manifestation particulière d'une logique générale sous-tendue à la construction du monde. Le travail de l'anthropologue britannique va dans cette direction faisant ressortir un tel niveau général décrivant la manière dont les humains donnent du « sens » au monde animal, (pour puis s'y mettre en relation), par une opération de discrétisation de type différentiel/oppositif/corrélatif entre les espèces en examen. Malheureusement, nous l'avons vu, dans cette interprétation c'est toujours l'aspect social qui soutient ce processus, que l'on peut définir symbolique, de « découpage » du

⁴⁰⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1962a, p. 89.

⁴⁰¹ En réalité Lévi-Strauss remarque qu'il existe des corrélations totémiques avec des espèces animales n'apportant aucune utilité ou bien-être à la communauté, en réfutant l'hypothèse de Radcliffe-Brown. Cf. C. Lévi-Strauss, 1962a, pp. 92-93.

monde animal/naturel. Le « péché originel » de Radcliffe-Brown, nous croyons, est de n'avoir pas saisi qu'au fond les structures sociales élémentaires aussi, tels que les rapports de parenté pour lui innés, peuvent être envisagés dans une perspective symbolique⁴⁰². Pour Lévi-Strauss, nous le savons, la primauté est à attribuer, justement, à la « logique symbolique » qui, par des oppositions binaires, opère la reconstruction du monde environnant et dont toute existence humaine dépendrait. Une approche mettant en évidence le moment où la pensée s'empare des objets du monde sensible, elle les distingue, les assimile et enfin les classe pour éventuellement les conjuguer comme un langage vers sa manifestation. « [...] le totémisme prétendu fait partie de l'esprit, et les besoins auxquels il répond, la manière où il cherche à les satisfaire, sont surtout d'ordre intellectuel » (C. Lévi-Strauss, 1962a, p. 118) ; par ces mots Lévi-Strauss remarque comment le totémisme ne serait qu'un exemple de ce fonctionnement inné de l'esprit humain à la souche symbolique responsable de la construction de la culture.

Nous terminons avec ce paragraphe la vue d'ensemble de cette partie de l'anthropologie où nous avons concentré une bonne partie du travail de révision et de critique de l'anthropologie structurale française alors naissante. Toute ou presque toute la pensée de Radcliffe-Brown sera refusée en vue de l'affirmation des idées de Lévi-Strauss.

IX.12. Pour résumer les deux structuralismes.

Le travail de Lévi-Strauss comme d'habitude met en évidence les insuffisances des approches précédentes à son structuralisme anthropologique. Chaque thème touché par Radcliffe-Brown que nous avons signalé, finit par entrer en conflit avec la position de l'anthropologue français et qui est la nôtre aussi. La stratégie de Lévi-Strauss est de déplacer la recherche anthropologique sous le signe de la sémiotique en affirmant l'universalité de la pensée symbolique humaine, c'est à dire la pratique particulière de donner du sens au monde de manière structurale. Une méthode de recherche développée à partir de cette intuition permettrait à l'anthropologie de se situer au-dessus des manifestations particulières et toujours différentes qui composent le corpus immense et hétérogène des cultures. En tout cela nous croyons que le structuralisme français a un avantage sur son homologue anglo-saxon. Il est différent dans sa notion de structure, nous l'avons vu, toujours empirique et toujours « naturellement » sociale.

⁴⁰² À ce propos nous avons déjà cité brièvement les idées de Lévi-Strauss qui, nous le répétons, envisage pouvoir étudier les différents aspects de la vie sociale (systèmes de parenté aussi) en utilisant des méthodes empruntées de la linguistique car ces méthodes partageraient avec elle la même nature symbolique. Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 63-64.

En un sens nous pouvons résumer le conflit entre les deux factions moyennant une opposition catégorique hyper-générale, celle entre « nature » et « culture »⁴⁰³. La structure de Radcliffe-Brown se fonde sur une analogie biologique-naturaliste que Lévi-Strauss⁴⁰⁴, Leach⁴⁰⁵ et d'autres anthropologues n'hésitent pas à critiquer. En particulier Leach même montre très bien comment, bien que les intentions de Radcliffe-Brown ne soient pas totalement infondées, le parallélisme avec les « structures organiques » – qui confirmerait l'interdépendance nécessaire entre ses mêmes éléments – conduit à une approche anthropologique « naturaliste » : naturaliste lorsqu'elle envisage la structure sociétaire comme objet naturellement empirique, naturellement existant dans le monde, moyennant ces liens biologiquement naturels tels que les liens de parenté. Il s'agit d'une vision d'ensemble que forcément finit par contaminer aussi la méthodologie analytique de type comparatif synchronique qui, selon Leach⁴⁰⁶, rend Radcliffe-Brown et ses disciples rien de plus que de « collectionneurs de papillons », constructeurs de simples tautologies. Par contre, la vulgate de Lévi-Strauss est ciblée vers la généralisation et non pas vers la comparaison, une généralisation renvoyant au processus mental d'organisation du monde « réel », en tant que système symbolique. Il s'agit d'une différence entre les deux structuralisme que Leach explique par une métaphore : « Si un ingénieur tente de nous expliquer le fonctionnement d'un ordinateur numérique bien sûr il ne perdra pas de temps pour classer les différents types de vis et boulons. Il s'occupe des principes et non pas des choses. Il traduit son raisonnement dans une équation mathématique de la plus grande simplicité, quelque chose comme $0+1=1$; $1+1=10$. » (E. Leach, 1961, pp. 6-7, notre traduction⁴⁰⁷). Radcliffe-Brown serait en définitive l'ingénieur décrivant les différents matériaux structuraux de ses objets, il les compare et il les « recueille » ; Lévi-Strauss au contraire en saisirait le principe générique à la base du « fonctionnement » des machines caché aux yeux des utilisateurs qui en font leur expérience quotidienne. Radcliffe-Brown en saisirait la nature empirique, Lévi-Strauss la structure immanente qui est surtout culture. De fait pour l'anthropologue anglais la culture n'existe pas, ou au moins elle n'est pas l'objet de sa recherche, ce dernier identifié dans les

⁴⁰³ Cf. L. Marin, 1972, pages 28-29.

⁴⁰⁴ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. II.

⁴⁰⁵ Cf. E. Leach, 1961, chapitres 1-2.

⁴⁰⁶ Cf. E. Leach, 1961, pages 2-3. « Radcliffe-Brown maintained that the objective of social anthropology was the “comparison of social structures”. In explaining this he asserted that when we distinguish and compare different types of social structure we are doing the same kind of thing as when we distinguish different kinds of sea shell according to their structural type. » (E. Leach, 1961 p. 2).

⁴⁰⁷ Le texte original est : « If an engineer tries to explain to you how a digital computer works he doesn't spend his time classifying different kinds of nuts and bolts. He concerns himself with principles, not with things. He writes out his argument as a mathematical equation of the utmost simplicity, somewhat on the lines of : $0 + i = i$; $i + i = 10$. »

formes parentales naturelles à la base de la construction de toute société et donc du monde. Au contraire, Lévi-Strauss et avec lui l'anthropologie structurale, croit à l'existence de la culture⁴⁰⁸, à ce découpage de la perception pure partagée socialement par des écarts différentiels, responsables, entre autres, de la construction aussi de toute forme d'interaction sociale et en réfutant la naturalité du lien biologique en tant que trait parentale nécessaire:

« [...] ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare. Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 61).

Pour conclure ce chapitre, le match entre fonctionnalistes et structuralistes peut être véritablement résumée, comme nous l'avons supposé, sous l'égide de l'opposition nature et culture. Cette opposition concerne deux différentes notions de « structure ». Une structure sociétaire « naturellement » empirique, contre une structure « culturellement » immanente. Une structure sociale qui existe « naturellement » grâce à la consanguinité des rapports de parenté, contre une structure qui est culture, c'est à dire le sens du monde construit symboliquement et partagé par les différentes communautés. Une structure sociale qui est consciente aux êtres humains qui la composent par la naturalité des relations qu'ils entretiennent, contre une structure culturelle que l'on veut « naturellement » inconsciente. En ce sens le seul trait « naturel » que Lévi-Strauss, et nous avec lui, semble accorder à tous les êtres vivants est la construction de cultures de « nature » symbolique⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Il est clair déjà dès ses premiers travaux que la culture reste l'objet de l'anthropologie de Lévi-Strauss. Cf. C. Lévi-Strauss, 1949.

⁴⁰⁹ Il s'agit d'un point très intéressant se référant déjà à l'idée que nous avons l'intention de garder concernant le rapport entre nature et culture. Nous entrerons dans le fond de ce débat dans le prochain chapitre.

Chapitre X. L'hypothèse structurale en Anthropologie.

X.1. Claude Lévi-Strauss.

Avant de parvenir à la définition de la culture chez Lévi-Strauss nous tenons à retracer le parcours de sa pensée, fondamental pour notre recherche. Une bonne partie des idées clé du représentant le plus important de l'anthropologie structurale française ont déjà été exposées dans les pages précédentes. Un chapitre, bien sûr, ne suffit pas à exposer, ou éventuellement commenter, le travail de Lévi-Strauss, (et même une thèse ne serait pas suffisante). Et donc, ce chapitre constitue au moins le prétexte pour faire le point et relancer quelques idées fondamentales pour la recherche du lien entre anthropologie et sémiotique, incarné sans doute par la personne et la pensée de Claude Lévi-Strauss. Nous allons essayer de démontrer comment l'anthropologue peut être considéré, certainement, comme le père fondateur de la sémiotique de la Culture ou si l'on veut d'une Ethno-sémiotique.

Nous avons vu que *Anthropologie Structurale* (1958), en tant que manifeste du projet homonyme, résume la pensée critique de Lévi-Strauss à l'égard des écoles anthropologiques précédentes sa révolution culturelle. Très souvent nous avons abusé de sa surprenante connaissance des différents paradigmes théoriques, et surtout de leurs faiblesses. Lévi-Strauss, en fait, est parmi les rares à faire le point de manière lucide et cohérente sur les « défauts » des écoles anthropologiques, qui, dans une certaine mesure, deviennent les fondements pour la construction de son propre projet à vocation structurale. Même si nous omettons les détails biographiques de l'auteur⁴¹⁰, il est à remarquer que sa connaissance de la discipline vient de loin : après les expéditions brésiliennes des années '30, sa formation d'anthropologue continue à New York, où en 1941, il trouve refuge à cause des persécutions nazies. C'est ici qu'il rencontre et fréquente beaucoup d'élèves de Boas, ainsi que le même maître qui sera pour lui un point de repère constant. Cependant, ce sera la rencontre avec Roman Jakobson⁴¹¹ (lui aussi réfugié), qui marquera le tournant de son parcours théorique. C'est par le linguiste russe que Lévi-Strauss connaît la linguistique structurale et notamment les enseignements saussuriens. En réalité, le détail qui n'est pas secondaire, mais très souvent omis dans les vulgates sur l'anthropologue français, c'est que sa découverte de Saussure est

⁴¹⁰ À ce sujet le livre/interview de Lévi-Strauss avec Éribon constitue une très bonne lecture. (Cf. C. Lévi-Strauss ; D. Éribon, 1988). Pour d'autres approfondissements voir N. Belmont 2008 ; D. Bertholet 2003 ; C. Clément, 2002 ; M. Del Ninno 2010 ; E. Leach 1970 et 1970a ; M. Izard (sous la direction de), 2004 ; P. Wilcken, 2011 ; P. Bonte ; M. Izard, 2001 pages 416-419.

⁴¹¹ Le lien humain et intellectuel entre Lévi-Strauss et Jakobson est témoigné aussi par de nombreux ouvrages : outre la bien connue analyse à quatre mains de « Les Chats » de Baudelaire (cf. C. Lévi-Strauss, 1962c), voir le premier chapitre de R. Jakobson, 1963 et enfin la préface de Lévi-Strauss à R. Jakobson, 1976.

déjà filtrée par la réélaboration opérée par la phonologie de Prague, fondée entre autres par Jakobson même.

X.2. L'apport de l'école de Prague.

La première rencontre entre anthropologie et sémiotique a lieu dans les thèses du Cercle linguistique de Prague marquant clairement la recherche de Lévi-Strauss. On sait que cette école a introduit la distinction entre l'« ancienne » phonétique et la « nouvelle » phonologie⁴¹², fondée sur la découverte du « phonème » entendu comme « faisceau de traits distinctifs ». Pour préciser : tandis que la phonétique vise à recueillir des informations sur la matière sonore du point de vue de ses propriétés physiques et physiologiques, la phonologie se pose le problème de « comment » le langage utilise le matériel sonore, en choisissant parmi des éléments afin de les adapter à des fins différents de communication⁴¹³. La différence entre les deux disciplines se reflète aussi sur les possibilités de pouvoir poursuivre un projet de type scientifique. En effet, si la phonétique se consacre purement à l'étude du son linguistique dans sa matérialité, en révélant au fil du temps l'incapacité d'identifier quelque principe classificatoire⁴¹⁴, le passage à la phonologie permet finalement de saisir les « phonèmes »⁴¹⁵, c'est à dire les unités systématiques utiles à distinguer les signifiés des mots⁴¹⁶. En d'autres termes, les phonèmes sont les moindres unités porteuses de différentiation de signifié, et donc considérées pertinentes pour l'analyse linguistique phonologique. Jakobson, notamment, reconnaît dans le phonème la « valeur sémiotique » différentielle minimale⁴¹⁷ : il représente le niveau le plus bas de la *sémiosis*, en tant qu'élément qui, même si en soi n'a aucun signifié, participe fondamentalement au processus de signification.

La naissante phonologie, en définitive, est la première discipline qui s'occupe de signification. Elle propose un caractère scientifique qui découle du principe de pertinence

⁴¹² Cf. R. Jakobson, 1963, pages 107-108. N. Troubetzkoi (1939, p. 10) envisage la phonologie comme la science de la « Langue » et la phonétique comme science de la « Parole ». D'après Greimas et Courtés (1979, pp. 279-280) la phonologie pragoise a été le modèle pour la construction de la sémantique structurale et d'une partie de l'anthropologie.

⁴¹³ Parmi les différentes caractéristiques du phonème nous tenons à souligner sa nature « immanente » par rapport au son concret. Le phonème pour Jakobson est un son imaginaire qui s'oppose au son effectivement émis. C'est seulement dans cette conception immanente qu'il serait possible de repérer les traits distinctifs et les faisceaux qu'ils constituent. Cf. R. Jakobson, 1963, pages 108-111.

⁴¹⁴ « C'est bien vrai que la matière phonique [...] a été étudiée à fond, et que ces études [...] ont donné des résultats brillants et abondants ; mais dans la plupart des cas les phénomènes en question ont été étudiés abstraction faite de leur fonction. Dans ces conditions il a été impossible de classer ces phénomènes ou même de les comprendre » (R. Jakobson, 1976, p. 40 cité en C. Lévi-Strauss, 1983, p. 192).

⁴¹⁵ Les utilisations du phonème seront différentes selon les différentes écoles qui en accueilleront la définition. Pour un bref résumé voir A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 277-279, entrée « Phonème ».

⁴¹⁶ Cf. R. Jakobson, 1976 pages 35-46.

⁴¹⁷ Cf. R. Jakobson, 1963, pages 164-165.

différentielle caractérisant les phonèmes : la présence d'un phonème déterminé plutôt qu'un autre garantit que l'unité linguistique qui le contient possède un signifié différent d'une autre unité linguistique, complètement identique à la précédente, sauf la présence d'un phonème différent du premier, ex : *p-as / b-as*⁴¹⁸. Jakobson⁴¹⁹ précise encore que l'analyse phonologique ne se limite pas aux phonèmes, mais aux traits distinctifs qui les différencient entre eux⁴²⁰ et qui à la fois les constituent. Ce sont ces derniers les fameux « faisceaux de traits distinctifs » qui caractérisent les différents phonèmes.

L'impact de cette révolution linguistique sur Lévi-Strauss est évident dans toute la première partie d'*Anthropologie structurale* (1958). Il attribue à l'anthropologie jusque là connue, grosso modo, la même limite de la phonétique, en constatant que tous les modèles existants ne sont pas en mesure de trouver un principe de pertinence à une étude scientifique, en limitant ainsi la recherche à la simple description. Et donc l'un des mérites de la phonologie pragoise est de s'interroger sur le même problème très important aussi pour les anthropologues : comment décrire scientifiquement les sons d'une langue ? L'aspect linguistique des cultures, nous l'avons vu, n'est qu'un cas particulier, mais fondamental, à l'intérieur de la pluralité des événements dont l'ethnographe est appelé à rendre compte et dont la description, nous le savons, sinon entraînée par un critère de pertinence, est susceptible de se disperser dans la simple énumération descriptive, dans les simples « collections de papillons ». Si la pertinence du structuralisme saussurien est la différence – envisagée comme première condition d'existence du sens – par conséquent le phonème est sacré élément différentiel par excellence pertinent à l'analyse⁴²¹. Le tournant de Lévi-Strauss se base, très simplement, sur l'universalité hypothétique du mécanisme complexe du phonème, en faisant appel à la fois au parallélisme entre langue et culture en général⁴²². De toute façon l'extension du critère de pertinence du plan strictement linguistique au plan anthropologique est déjà saisie par les pragois. Voilà un passage de Troubetzkoï (1939) expliquant le phonème par un exemple pris des costumes populaires :

« La phonologie expressive peut être comparée à l'étude du costume en ethnographie. La différence entre hommes gros et maigres, ou entre grands et petits est essentielle pour le

⁴¹⁸ Nous soulignons que la méthode pour atteindre les phonèmes pertinents n'est que la preuve de commutation de Hjelmslev.

⁴¹⁹ R. Jakobson, 1973, pages 164-165.

⁴²⁰ « Par exemple, au phonème français /b/, on peut substituer – dans une série de mots tels que bu, pu, vu, mu, etc, les phonèmes /p/, /v/, /m/, etc ; /b/ est voisé par opposition à /p/, occlusif par opposition à /v/, oral (non nasal) par opposition à /m/, etc. » (*Ibidem*, p. 165).

⁴²¹ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 275, entrée « Pertinence ».

⁴²² Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. II-III-IV.

tailleur qui doit réaliser pratiquement un costume déterminé. Mais du point de vue ethnographique ces différences sont tout à fait sans importance : seules importent les formes du costume établies conventionnellement. Les vêtements d'un homme désordonné sont sales et fripés ; chez un homme distrait tous les boutons ne sont pas toujours boutonnés — mais tous ces symptômes sont sans importance pour l'étude ethnographique du costume. Par contre l'ethnographie s'intéresse à des particularités encore plus petites : par ex. en quoi, selon la coutume existante, le costume de la femme mariée se distingue de celui de la jeune fille, etc. Les groupes humains qui sont caractérisés par des différences de vêtement importantes ethnographiquement sont souvent à peu près les mêmes qui sont distingués par des particularités linguistiques (« glottiques ») et spécialement par des particularités de phonologie expressive : les deux sexes, les classes d'âge, les classes ou les situations sociales, les classes de culture, les citadins et les paysans, et enfin les groupes locaux. » (N. Troubetzkoï, 1939, p. 19).

Dans ce passage, l'idée d'une anthropologie (sémiotique) lévi-straussienne commence à prendre sa forme. Elle incorpore les principes du phonème en les élargissant à tous les objets de type extralinguistique ; elle n'emploie pas les catégories trouvées prêtes dans la linguistique, mais elle construit ses propres modèles parallèlement, et en rapport de collaboration étroite avec l'étude de la langue, conformément aux idées de Saussure. Au fond il ne faut pas oublier, et on le verra dans le chapitre sur le linguiste genevois⁴²³, que ce qui lie la linguistique et l'anthropologie, n'est pas le fait que cette dernière cherche sa fondation « dans » la linguistique – au risque d'en devenir subordonnée sous différents aspects, – mais la commune fondation sémiotique. Lévi-Strauss relancera cette importante leçon dans son fameux discours au Collège de France⁴²⁴, en soutenant que, si la linguistique structurale, à partir de l'idée de Saussure, n'est qu'une partie de la sémiologie, cette dernière doit nécessairement s'identifier avec sa nouvelle anthropologie.

En conclusion, pour le moment il est évident que Lévi-Strauss saisit le caractère révolutionnaire de la sémiologie saussurienne, la naissance du structuralisme, le travail de Jakobson et surtout la distinction capitale entre phonétique et phonologie faite par l'école de Prague. Cependant, nous tenons à souligner que cette dernière distinction, même accueillie par Lévi-Strauss, a été ensuite mal interprétée par l'anthropologie. En particulier, malgré que le linguiste américain Pike (1954) a mis en évidence la distinction en la généralisant par la fameuse opposition *etic/emic*, dérivants précisément de *phonetic/phonemic*, les deux termes

⁴²³ Cf. chap. XI.

⁴²⁴ Cf. C. Lévi-Strauss, 1960a. Nous en reporterons un extrait significatif dans le chapitre consacré à Saussure.

sont employés couramment avec des valeurs inversées: l'approche (*phon*)etic, que Jakobson⁴²⁵ juge inadéquat aux fins de la description linguistique, assume par contre une valeur scientifique, alors que le terme (*phon*)emic est entendu comme simple description du point de vue des natifs, après tout jugé négligeable car culturellement conditionné.

X.3. Bases d'analyse structurale.

Nous venons de décrire le noyau central de la rencontre entre linguistique structurale et une nouvelle anthropologie qui dans les projets de Lévi-Strauss assume les contours de la nouvelle sémiotique (pour le moment « sémiologie »). Tous les premiers articles de l'anthropologue⁴²⁶ exaltent à plusieurs reprises l'apport de la linguistique structurale dans sa déclinaison pragoise. Mais quels sont les avantages d'une méthode analytique provenant d'une discipline apparemment distante de la discipline anthropologique ? C'est par le travail de Jakobson, – dont Lévi-Strauss suit le cours à l'*École libre des hautes études* à New York – que l'anthropologue apprend les aspects révolutionnaires et avantageux de l'analyse structurale⁴²⁷. Le linguiste russe soutient la thèse selon laquelle grâce à l'analyse des phonèmes, il est possible de tracer un inventaire assez réduit de leurs traits distinctifs employés dans les différentes langues⁴²⁸. En outre, il serait possible de réduire ces derniers à quelques couples d'oppositions à partir desquels on met en marche la reconstruction des différents systèmes phonétiques définissant les différentes langues dans le monde, en élargissant enfin la recherche à d'éventuelles invariants universelles du langage en général⁴²⁹.

Ces idées intéressent vivement Lévi-Strauss. Son intuition est de déplacer, avec les arrangements nécessaires, la méthodologie analytique élaborée par la phonologie au domaine des phénomènes culturels, en essayant de conserver ses avantages et surtout sa vocation scientifique. Ainsi, dans l'article « L'analyse structurale en linguistique et anthropologie »⁴³⁰, par Troubetzkoï⁴³¹, Lévi-Strauss résume les principes essentiels empruntés à Jakobson et au projet structural de la phonologie pragoise :

⁴²⁵ Cf. R. Jakobson, 1963, chap. 6.

⁴²⁶ Pour une lecture en ordre chronologique voir les premiers deux chapitre de *Anthropologie Structurale* (1958), le dernier chapitre de *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950), et enfin les chapitres III-IV-V de *Anthropologie Structurale* (1958).

⁴²⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, 1983, chap. 9.

⁴²⁸ Cf. R. Jakobson, 1963, pages 126-127.

⁴²⁹ *Ibidem*, pages 127.

⁴³⁰ Il s'agit du deuxième chapitre de *Anthropologie Structurale* (1958) mais le premier en ordre de rédaction (1945)

⁴³¹ Lévi-Strauss renvoie directement à un article de N. Troubetzkoï, « La phonologie actuelle », en *Psychologie du Langage*, Paris, 1933.

- 1) Le passage de l'étude des phénomènes conscients à celle de leur structure inconsciente.
- 2) Le refus d'envisager les termes en tant qu'entités indépendantes, mais en assumant comme bases d'analyse les relations parmi les termes.
- 3) La notion de « système ».
- 4) La recherche de lois universelles, soit par induction soit par déduction logique.

Pour pouvoir expliquer la révolution structurale mise en place par Lévi-Strauss, il faut s'arrêter brièvement sur ces points constituant le programme de sa révolution structurale. Alors il sera possible de mieux comprendre dans les pages suivantes la notion de culture chez l'anthropologue français.

X.3.1. Du conscient aux structures inconscientes universelles.

La première étape pour autoriser le passage théorique-méthodologique de la linguistique structurale à l'anthropologie, consiste à démontrer comment langue et culture peuvent être envisagées comme des phénomènes de même nature. Nous savons que Lévi-Strauss consacre beaucoup de ses premiers travaux à la recherche de parallélisme. Dans les nombreuses pages écrites sur ce sujet, la langue est présentée, pour des raisons diverses, comme le principal des phénomènes culturels et sociaux⁴³². Mais en particulier, un aspect capital, à son avis, approche les deux objets d'étude et qui rend plausible et nécessaire la transplantation de la nouvelle méthode structurale élaborée par la linguistique. Il s'agit de leur nature inconsciente⁴³³. À propos de la langue Lévi-Strauss écrit:

« En parlant, nous n'avons pas conscience des lois syntactiques et morphologiques de la langue. De plus, nous n'avons pas une connaissance consciente des phonèmes que nous utilisons pour différencier le sens de nos paroles ; nous sommes moins conscients encore [...] des oppositions phonologiques qui permettent d'analyser chaque phonème en éléments différentiels. Enfin, le défaut d'appréhension intuitive persiste, même quand nous formulons les règles grammaticales ou phonologiques de notre langue. » (C. Lévi-Strauss, 1958, pp. 64-65).

Les phénomènes collectifs seraient de la même nature inconsciente dont l'anthropologie et l'ethnologie tentent, pour le moment sans succès, de rendre compte.

⁴³² Dans les chapitres précédents nous avons disséqué ce parallélisme nécessaire entre langue et culture qui sera repris dans les parties consacrées à Saussure et Hjelmslev. Et donc ce chapitre ne traitera plus ce thème.

⁴³³ Rappelons à ce propos que Lévi-Strauss rend hommage au travail de Boas qui premier avait envisagé un parallélisme entre anthropologie et linguistique sur la base de la nature inconsciente de chaque objet. Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 25-28.

« [...] On sait que [...] il est très difficile d'obtenir [...] une explication rationnelle, d'une coutume ou d'une institution : l'indigène interrogé se contente de répondre quel es choses ont toujours été ainsi, que tel fut l'ordre des dieux, ou l'enseignement des ancêtres [...] il n'y a guère de doute quel es raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume [...] sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 25).

Dans le domaine de la langue, on a su cueillir des réalités objectives au-delà de ses manifestations conscientes, seulement après l'avènement d'une discipline scientifique telle que la phonologie. Lévi-Strauss se rend compte que ce n'est que suivant cet exemple que l'anthropologie deviendra également une science exacte de réalités objectives, au-delà de chaque manifestation toujours différente de la culture se donnant aux yeux des analystes. La nature inconsciente lui permet, d'un côté de focaliser l'obstacle principal où les descriptions des anthropologues s'arrêtent, de l'autre côté – après avoir vérifié la nature inconsciente commune à la langue – de tracer la voie pour le dépasser.

En outre, il suit à fond la perspective radicale du modèle de Jakobson rendant possible d'inventorier les différents systèmes phonologiques définissant les langues dans le monde, en arrivant même à un stock des universaux du langage en général⁴³⁴. Il envisage, également, de pouvoir retrouver ces universaux réglant tous les phénomènes culturels, et de reconsidérer la totalité de l'existence humaine en quelques couples d'universaux valables dans tous les domaines de l'univers de la culture.

Et encore. La nature inconsciente de tous les phénomènes sociaux (et linguistiques aussi) conduit Lévi-Strauss à formuler une hypothèse suggestive et encore plus extrême :

« [...] pourrions-nous admettre que diverses formes de vie sociale sont substantiellement de même nature : systèmes de conduites dont chacun est une projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent l'activité inconsciente de l'esprit, *et que cette dernière soit reconstruite par l'analyse structurale ?* » (C. Lévi-Strauss. 1958, pp. 66-67, *notre italique*).

Autrement dit, tous les phénomènes sociaux observables seraient organisés selon des lois structurales innées, opérant de manière indépendante de la conscience et de l'expérience de celui qui les partage. L'analyse structurale devrait permettre aux anthropologues de découvrir

⁴³⁴ On remarque que la résolution du phonème en éléments différentiels, pensée par Troubetzkoï mais accomplie par Jakobson, permet d'exclure définitivement la conscience des parlants. La valeur distinctive des éléments constitue l'aspect le plus important par rapport à la nature éventuellement consciente de ces derniers. Cf. C. Lévi-Strauss, 1983 pages 196-198.

dans tout objet la mise en forme (en structure) de ces lois réglant universellement l'existence inconsciente⁴³⁵. Nous l'avons déjà dit : les structures lévi-straussiennes sont inconscientes et immanentes, elles sont l'expression des contraintes structurales imposées par cette rationalité sans sujet qui organiserait en profondeur les faits de la culture, définissable en termes de règles et lois universelles opérant de manière autonome. Autrement dit, il paraît s'annoncer une sorte de parcours allant de l'inconscient, organe organisant l'ensemble de l'expérience humaine par des lois structurales⁴³⁶, donnant forme « structurale » à un contenu⁴³⁷, aux structures atteintes au sein des différents phénomènes sociaux, qui permettraient d'apercevoir le travail et les contraintes des lois universelles « structurant » de l'inconscient, communes à toute l'humanité⁴³⁸. L'observation et l'analyse iraient donc du particulier au général : de l'objet à ses structures sous-jacentes, jusqu'aux lois générales universelles qui en consacrent l'existence⁴³⁹. C'est dans ce passage que nous retrouvons le point du projet lévi-straussien cité dans le paragraphe précédent, concernant : « la recherche de lois universelles, soit par induction que par déduction logique ». En définitive le chercheur a la tâche d' :

« [...] atteindre, par delà l'image consciente et toujours différentes que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et le rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements [...] qui peuvent être imprévisibles sans être jamais arbitraires. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 30).

Celles-ci sont les thèses et les instructions analytiques dirigeant et conditionnant la révolution de Lévi-Strauss. Pris par l'exigence de décrire « scientifiquement » les faits de culture, par un paradigme de description de ces faits en termes d'invariants et de règles de transformation, il croit pouvoir formuler sur la base des données obtenues, des hypothèses précises sur le fonctionnement de l'esprit humain représentable lui-même en termes de lois logiques universelles et nécessaires. Il s'agit d'une hypothèse qui prend rapidement la forme d'une thèse précise sur l'ontologie⁴⁴⁰ de l'homme et d'un « esprit humain », l'inconscient,

⁴³⁵ À ce propos voir l'excellent travail de G. Salmon, 2013.

⁴³⁶ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 222-226.

⁴³⁷ Cf. *Ibidem*, page 33, éd.it.

⁴³⁸ Lévi-Strauss remonte à Mauss pour pouvoir identifier ensemble *inconscient* et *collectif*. Cf. C. Lévi-Strauss, 1950, page 28.

⁴³⁹ En réalité, il n'est jamais clair ce qu'ils sont pour Lévi-Strauss « les lois universelles régissant l'activité inconsciente de l'esprit », s'il s'agit de « processus psychiques », « attitudes psychologiques », « structures logiques », « contraintes mentales », « lois de l'esprit humain », « structures de l'esprit ».

⁴⁴⁰ Nous reviendrons plus tard sur le problème du structuralisme ontologique chez Lévi-Strauss. Cf. par. X.10. – X.11. – X.12.

envisagé comme mécanisme « structurateur » universel, présent a priori dans les esprits des hommes⁴⁴¹.

Tous les objets mis à la loupe par l'analyste, ne seraient que le produit, et témoignage de l'existence, de ce principe structurateur de l'existence humaine qui chez Lévi-Strauss s'identifie avec l'ordre du symbolique⁴⁴², c'est à dire avec ce processus constitutif réorganisant l'expérience sensible par des rapports différentiels d'oppositions et corrélation.

X.3.2. Les relations parmi les termes, la notion de système et de structure

Le premier enseignement de la linguistique saussurienne, est qu'à l'intérieur de la Langue⁴⁴³ il y a seulement des différences. Le *Cours* nous dit que la Langue ne serait qu'un « Système de signes » (linguistiques), et que sa particularité est celle d'être un « Système structuré » par les relations que les signes entretiennent entre eux. D'après Saussure en effet, il ne serait pas possible de reconnaître un signe linguistique sans le placer dans le « système » d'ensemble des autres signes par un rapport de présence « paradigmatique ». Par conséquent, l'identité de chaque signe linguistique est construite au moyen de relations différentielles qu'il entretient avec les autres signes linguistiques⁴⁴⁴.

Lévi-Strauss, évidemment, apprend ce principe par la phonologie pragoise qui, entre-temps, révisé les idées de Saussure d'un point de vue analytique, en découvrant dans le phonème cet élément pertinent, responsable des différences parmi les signes linguistiques, et en soutenant une idée pareille à celle de Saussure : « Ce qui importe [...] n'est pas du tout l'individualité *des phonèmes* [...]. Ce qui importe est leur opposition mutuelle à l'intérieur d'un système » (R. Jakobson, 1976, p. 85 cité en C. Lévi-Strauss, 1983, p. 193, notre italique). L'anthropologue français ne fait évidemment pas mystère de ce que la linguistique structurale lui a apporté en dot, en lui apprenant qu'à l'intérieur de tout phénomène observé : « [...] au lieu de se laisser égarer par la multiplicité des termes, il importe de considérer les relations les plus simples et mieux intelligibles qui les unissent *dans un système* ». (C. Lévi-Strauss, 1983, p. 192, notre italique).

⁴⁴¹ Il s'agit d'un projet que Lévi-Strauss développera de manière plus orthodoxe dans *La pensée Sauvage* (1962b).

⁴⁴² Sur l'ordre symbolique chez Lévi-Strauss, si étrange, les lectures peuvent être réduites aux chapitres I e X de *Anthropologie Structurale* (1958) et au dernier chapitre de *L'homme nu* (1971).

⁴⁴³ Chaque fois que nous parlons de « Langue » majuscule nous nous référons à l'idée spécifique élaborée par Saussure, et pas à la langue en général. À ce sujet voir le chap. 11.

⁴⁴⁴ Nous reviendrons sur ces points de manière plus approfondie dans le chapitre consacré à Saussure.

Cependant, une différence fondamentale marque la séparation entre le modèle de Saussure et celui de Jakobson. Au fond le linguiste genevois souhaite l'étude de la Langue c'est à dire de ce système général qui contiendrait tous les signes linguistiques dont la signification serait donné par différence. En définitive, chaque terme linguistique jouerait sa propre existence *in praesentia*, au moyen des rapports oppositifs avec tous les autres signes dans le système globale de la Langue. Par contre, dans les systèmes de signes évoqués par Jakobson la présence d'un phonème n'évoque nécessairement pas la présence de son opposé. C'est ici que le linguiste russe insère une autre révolution par rapport au travail primordial de la phonologie, en réduisant ultérieurement le phonème en faisceaux de traits distinctif⁴⁴⁵. Dans cette perspective, après avoir identifié les phonèmes, la tâche de l'analyste est de descendre encore plus en bas, de les analyser en tant qu'éléments différentiels⁴⁴⁶ en aboutissant à de nouveaux types de rapports ayant le caractère de simples oppositions logiques. Le point caractéristique de cette idée réside dans le caractère binaire de l'analyse du phonème en traits distinctifs, en signalant seulement la présence ou l'absence d'un certain trait. Ainsi, le phonème n'est que le résultat variable du faisceau de traits distinctifs qui le définissent et qui lui sont soumis. Autrement dit, l'évidence sonore (la manifestation linguistique) est à envisager comme le résultat d'opérations phonologiques immanentes.

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, en ce qui concerne les relations, nous en avons toujours parlé à l'intérieur du « système », dont la définition est à attribuer principalement à Saussure. Le terme système lui permet de définir le concept de Langue, entendue comme un ensemble organisé et cohérent d'éléments interdépendants entre eux. Le terme « structure »⁴⁴⁷, même s'il peut être synonyme de système, il rappelle par contre la trame de dépendances reliant entre elles les entités du système, en plus des lois structurales définissant l'ensemble des possibilités de ces dépendances. Plus simplement, « structure » est utilisé pour souligner à la fois le caractère « systématique » d'un objet (c'est à dire la présence d'un ensemble de caractères interdépendants) et pour indiquer une méthode de description de l'objet en question en tant que système⁴⁴⁸.

Ces définitions données, l'anthropologie de Lévi-Strauss est définie « structurale » car elle est insérée à l'intérieur d'un modèle dont le but est de reconstruire

⁴⁴⁵ Cf. R. Jakobson, 1976, chap. 4.

⁴⁴⁶ Jakobson réduit les traits distinctifs à 12 oppositions binaires de validité universelle. Entre elles chaque langue choisit en assemblant ses propres phonèmes avec des traits tirés de cet inventaire.

⁴⁴⁷ Sur les différentes conceptions de structure voir l'excellent travail de R. Boudon, 1968.

⁴⁴⁸ Paul Ricœur (1969) précise que la « structure » semblerait une spécification du « système » mais que l'adjectif « structural » est devenu synonyme de « système ».

premièrement « l'organisation structurale » sous-tendue aux différents objets de la culture en tant que systèmes symboliques.

X.4. Les structures de la parenté.

Le premier essai d'application du remaniement anthropologique de la méthode structurale concerne la parenté⁴⁴⁹. L'anthropologue recommence par les nombreuses réflexions qui lui ont permis d'approcher langue et phénomènes culturels, en ajoutant un autre élément important. Comme les systèmes linguistiques, affirme-t-il, les systèmes de parenté aussi se comportent comme un système de communication parmi les individus à l'intérieur d'une société⁴⁵⁰. Autrement dit, il insiste sur le fait que la parenté, ainsi que le langage, remplit une fonction qu'aucun anthropologue « fonctionnaliste » n'aurait envisagée : celle de communiquer⁴⁵¹. En suivant encore l'exemple scientifique de la linguistique structurale, tout le travail est à déplacer sur « comment » cette fonction communicative est déroulée⁴⁵². Lévi-Strauss imagine, parallèlement à ce qui se passe avec la langue, que le groupe trouve à sa disposition une grande quantité de matériel psychophysique dont il choisit et utilise uniquement certains éléments. L'analyse devrait donc expliquer la raison de ces choix, et quelles sont les règles de combinaison parmi les éléments faisant partie du système.

Sur la base de ces idées, la transplantation théorique et méthodologique se produit en envisageant l'inceste comme si c'était le phonème des rapports de parenté. À ce propos l'anthropologue français rappelle que :

« Si hétéroclites que puissent être des notions comme celles de phonème et de prohibition de l'inceste, la conception que j'allais me faire de la seconde s'inspire du rôle assigné par les linguistes à la première. Comme le phonème, moyen sans signification propre pour former des significations, la prohibition de l'inceste devait m'apparaître comme la charnière entre deux domaines. » (C. Lévi-Strauss, 1983, pp. 195-196).

Plus en détail : le phonème en tant que forme, est présent dans toutes les langues comme moyen universel pour la communication linguistique ; l'interdiction de l'inceste, universellement présent en tant que forme d'interdiction, constitue elle-même une forme vide mais indispensable afin que les familles biologiques s'insèrent dans un réseau d'échanges les

⁴⁴⁹ Cf. C. Lévi-Strauss, 1949.

⁴⁵⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. II e V.

⁴⁵¹ On verra ensuite comment cette idée de renvoyer toutes les fonctions des différents phénomènes culturels à la fonction universelle de la communication, sera fondamentale pour son idée de culture.

⁴⁵² Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 44-45.

mettant en communication entre elles. En outre, ainsi que la réalité du phonème ne réside pas dans son individualité phonique, mais dans leurs rapports oppositifs, également le signifié des différentes règles de mariage, indéchiffrable si séparément étudiées, peut être défini en les opposant entre elles⁴⁵³.

Par ses analyses, Lévi-Strauss renverse de nombreuses vulgates anthropologiques sur les rapports de parenté, en soutenant que le fondement de la famille n'a rien de naturel⁴⁵⁴, comme l'on pourrait considérer au niveau superficiel et conscient. En effet, il serait construit par une règle arbitraire, mais quand même universelle : l'interdiction de l'inceste et l'articulation consécutive du groupe familial en consanguins et alliés. Il montre que l'inceste, en tant que mécanisme d'interdiction obligeant au mariage entre des familles différentes, est bien loin d'avoir une valeur naturelle, il semble plutôt le remaniement des conditions biologiques-naturelles au moyen d'une règle arbitrairement culturelle⁴⁵⁵. L'interdiction de l'inceste impose tout simplement une limitation à l'univers des possibilités initiales, en introduisant l'ordre et la systématisme. Cette règle transforme l'ordre naturel présumé (où il suffit les trois termes : mère, père, fils) dans une structure sociale quadripartite (en ajoutant l'oncle maternelle « donneur » de femmes et l'expression du rapport d'alliance extérieur à la famille principale) permet d'introduire à l'intérieur de la parenté le concept d'« échange »⁴⁵⁶. L'inceste, en tant que règle socialement imposée interdisant le mariage dans des degrés déterminés de parenté, oblige à l'échange, c'est à dire à la « cession » de sa propre mère, sœur ou fille à d'autres familles⁴⁵⁷.

C'est aussi par ce dernier concept que Lévi-Strauss peut confirmer encore une fois la fonction de communication commune aux structures linguistiques et aux structures de la parenté. En fait, l'idée même de communication sous-tend qu'il y ait un échange entre deux ou plusieurs parties. Et ainsi : « [...] considérer les règles de mariage et les système de parenté comme une sorte de langage, c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication » (C. Lévi-

⁴⁵³ « Donc, ce qui est vraiment « élémentaire » ce ne sont pas les familles, termes isolés, mais la relation parmi ces termes. Aucune autre interprétation ne peut rendre compte de l'universalité de l'interdiction de l'inceste [...] » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 62).

⁴⁵⁴ Renvoyons au chapitre consacré au fonctionnalisme de Radcliffe-Brown où nous avons déjà vu comment le structuralisme de Lévi-Strauss rend compte de la construction culturelle plutôt que naturelle de la famille.

⁴⁵⁵ « Le groupe biologique ne peut plus être seul ; et le lien d'alliance avec une famille différente assure la prise du social sur le biologique, du culturel sur le naturel ». (C. Lévi-Strauss, 1949, p. 593).

⁴⁵⁶ À partir des considérations de M. Mauss (1924) sur le don, Lévi-Strauss intègre progressivement le concept d'échange dans une conception sémiotique plus générale, en proposant d'interpréter la société dans son ensemble en fonction d'une théorie de la communication divisée en trois niveaux : communication des femmes, communication des messages, communication des biens et des services.

⁴⁵⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, 1949, pages 596-597.

Strauss, 1958, p. 69). Si dans le langage partagé par une communauté on échange des mots, des signes linguistiques qu'est-ce qu'on échange à l'intérieur d'un groupe social dans l'optique de la parenté ? La réponse de Lévi-Strauss est très simple : « [...] le « message » serait constitué par les femmes du groupe qui circulent dans les clans, lignées ou familles » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 69)⁴⁵⁸. Ça veut dire que l'ensemble des règles de mariage « [...] représentent autant de façons d'assurer la circulation des femmes au sein du groupe social » (*Ibidem*, p. 68). Cette hypothèse permet « [...] de comprendre leur fonctions, leur mode d'opération, et la relation entre des formes différentes. » (*Ibidem*).

Dans la conclusion de *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) Lévi-Strauss revient sur les avantages obtenus d'une analyse de type structurale, adaptée au projet de sa source d'inspiration, Jakobson :

« Nous avons ainsi constaté que des règles, en apparence compliquées et arbitraires, pouvaient être ramenées à un petit nombre : il n'y a que trois structures élémentaires de parenté possibles ; ces trois structures se construisent à l'aide de deux formes d'échange ; et ces deux formes d'échange dépendent elles-mêmes, d'un seul caractère différentiel, à savoir le caractère harmonique ou dysharmonique du système considéré. » (C. Lévi-Strauss, 1949, pp. 611-612).

Lévi-Strauss semble sortir gagnant. Sa première expérience analytique semble être tout à fait en mesure de vérifier la perspective tracée par le structuralisme, en réussissant à la transplanter théoriquement et méthodologiquement dans un domaine qui paraît sans bornes : celui de la culture. Dès ce moment, on le verra, Lévi-Strauss pourra redessiner non seulement l'anthropologie sous tous les aspects, mais aussi les nouveaux contours de son objet d'étude. Cependant, la discipline qui bénéficiera de ces résultats ne sera ni la linguistique, ni l'anthropologie, mais comme Lévi-Strauss affirme :

« [...] une science à la fois très ancienne et très nouvelle, une anthropologie entendue au sens le plus large, c'est-à-dire une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines et qui nous révélera un jour les secrets ressort qui meuvent cet hôte, présent sans avoir été convié à nos débats : l'esprit humain. » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 91).

Peut-être la sémiotique, sera-t-elle, cette nouvelle discipline ?

⁴⁵⁸ Évidemment, à cause de cette idée, *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (1949), avaient été marquées comme livre antiféministe.

X.5. La culture pour Lévi-Strauss.

Une grande partie des idées clés de Lévi-Strauss se dispersent en nombreuse différentes nuances. À cause de la complexité de la révolution lévi-straussienne en anthropologie, il n'est pas simple de les recueillir dans leur totalité afin de pouvoir tracer un dessin unique et surtout cohérent. C'est là aussi le cas du concept de culture sur lequel nous essayons ici de faire le point. Nous croyons que sa réélaboration par rapport à l'anthropologie pré-structurale n'a pas été le fruit d'une intuition immédiate mais d'une série de réflexions qui ont répandu son essence dans les pages nombreuses de Lévi-Strauss. Cependant, comme on va le voir, il s'agit d'un concept qui se révèle cohérent par rapport à la perspective structurale que l'anthropologie a entre-temps entreprise.

Il est facile de penser que, si dans la logique structuraliste ce qui compte sont les rapports différentiels, chez Lévi-Strauss la « culture » est nécessairement définie à l'intérieur d'un binôme avec sa contrepartie « nature ». Cette dernière renvoie principalement à deux aspects. D'un côté elle rappelle l'idée de « continuité » du monde en tant que tel, un monde pas encore discrétisé par l'intervention perceptive de l'homme – ce que nous avons souvent défini comme « donnée sensible brute » – ou si l'on veut, dans une perspective hjelmslevienne, comme « matière ». De l'autre côté, pour Lévi-Strauss les instruments que l'homme utilise pour donner du sens au monde, pour le « structurer » par le mécanisme de discrétisation différentiel inhérent à la logique symbolique seraient « naturels ». Autrement dit, « nature » serait la rationalité absolue de la pensée humaine, caractérisée par l'existence universelle de ces règles et lois d'ordre symbolique qui organiseraient le monde. De manière naturelle l'homme donnerait du sens à la nature, en construisant un monde sensé, c'est à dire de la culture. L'existence humaine trouverait ainsi sa propre particularité étant « naturellement culturelle ». Il s'agit bien sûr d'un point délicat mais qui construit un pont, souvent négligé, entre les concepts de nature et culture, en définissant l'homme comme « animal » producteur et consommateur de symboles.

Pour entrer dans le cœur de la définition de culture il suffit de renvoyer à ce qui a été dit sur la nature. De façon spéculaire, la culture possède les formes d'un monde sensé⁴⁵⁹, discrétisé ou mieux « structuré », au moyen de la logique différentielle de l'ordre du symbolique entendu comme mécanisme inconscient mais universel des êtres humains. Dans cette direction il faudrait reconnaître à la culture le caractère articulatoire originaire de segmentation de la « nébuleuse » où rien ne serait délimité, le même caractère présent aussi

⁴⁵⁹ Greimas et Courtès (1979, pp. 408-409) dans cette acception parleront de « Univers Sémantique ».

dans la Langue saussurienne⁴⁶⁰. C'est aussi grâce à ce rapport continu avec la linguistique structurale que l'on peut envisager la culture lévi-straussienne comme un énorme système collectif de signes, symboles et de significations, inconscient mais partagé par les différentes sociétés selon des modalités déterminées d'intégration. Ce système, ce monde du sens commun, outre qu'il est inconscient et structuré par des différences soutenant l'interdépendance des éléments qu'il contient, il possède des dimensions qui varient en fonction aussi de la grandeur de la communauté qui le partage. En effet, on peut imaginer l'existence de plusieurs systèmes de signification, partagés par des communautés d'extensions différentes, des « micro cultures » par rapport à une culture partagée globalement qui, théoriquement, devrait correspondre à des oppositions universelles du genre humain qui seraient à la base de la recherche de Lévi-Strauss.

X.6. Au de là du relativisme culturel.

L'une des premières conséquences que nous pouvons constater est qu'au moyen de la « nouvelle » culture l'anthropologie structuraliste, pour la première fois, devance l'obstacle du relativisme culturel. Et elle le fait en admettant que les différents groupes sociaux, de différente étendue, partagent leur culture particulière, mais que celle-ci dérive toujours de la même nature, c'est à dire de la logique symbolique construisant les cultures et, qu'on envisage être universelle à l'humanité entière. Lévi-Strauss ne cesse pas d'envisager que par de différentes analyses il est possible de découvrir des oppositions universelles qui dessineraient le grand système de la culture ou qui permette au moins de reconnaître le caractère symbolique de la pensée. À la nouvelle anthropologie rêvée par Lévi-Strauss reviendrait ainsi la tâche de reconstruire le système inconscient des différentes manifestations culturelles, qui d'un côté reflèterait le fonctionnement symbolique de l'esprit humain et de l'autre il permettrait la recherche de traits pouvant se révéler communs à toutes les cultures. Donc, le relativisme culturel n'est pas démenti, mais résolu par l'acceptation de ce nouveau point de vue théorique rangeant l'existence des cultures au dessous de leur fonctionnement commun.

X.7. Quels objets pour la culture « structurale » ?

La culture chez Lévi-Strauss n'est pas un objet empirique. Sa définition possède les contours d'un modèle théorique déjà exprimé, certes différemment, dans la « Langue » saussurienne, en tant que système structural inconscient et partagé. Il est à souligner,

⁴⁶⁰ Sur ce parallélisme nous en parlerons longuement dans le chapitre sur Saussure. Cf. par. XI.4. et XI.6.

évidemment, que la conception exposée par Lévi-Strauss devance la nature purement linguistique imposée par Saussure⁴⁶¹. Ce devancement se reflète sur la nature des objets en analyse aux deux disciplines. Si d'après le linguiste genevois il est normal d'envisager les objets empiriques de la Langue comme des manifestations linguistiques (actes de « Parole ») par contre, pour les objets de l'anthropologie une réflexion s'impose. Pour la pratique analytique, il faut que nous envisagions de même l'existence d'une Culture « Parole », c'est à dire une manifestation empirique dérivant d'une mise en forme de la Culture « Langue », en permettant la circulation et l'apprentissage à l'intérieur d'un groupe social. Autrement dit, nous nous demandons quelles formes physiques revêtissent la culture lévi-straussienne et si l'analyse devrait se fonder sur un niveau intermédiaire entre la Culture et ses manifestations⁴⁶². Question légitime, si nous pensons au travail d'analyse s'annonçant fondamental pour l'anthropologie structurale.

Si la Culture représente tout à ce que la nature symbolique de la pensée humaine a donné du sens, il est évident que l'anthropologie doit faire face à un agrandissement incontrôlé de ses propres objets d'analyse. Si tout d'abord cela peut sembler une difficulté, en réalité il nous permet d'envisager d'un point de vue différent un autre problème des anthropologues relatif, justement, au choix de leurs objets d'analyse. Nous l'avons vu, les débats sur le rôle de la discipline en question ont duré longtemps. Les anthropologues se sont limités à convenir, et pas à l'unanimité, que leur objet serait la culture. Mais qu'est-ce que la culture, quels sont ses bornes et ses manifestations, et quels sont les traits pertinents pour l'analyse ? Avant Lévi-Strauss les réponses étaient faibles. La culture était représentée par des listes constamment réélaborées, contenant parfois : la parenté, la société, les religions etcetera. Autrement dit, la culture s'identifiait avec les objets mis à la loupe de l'anthropologue. Rien de plus erroné : on choisissait des objets empiriques qui intuitivement semblaient renvoyer à la culture, dont la définition était loin de toute prétention de scientificité. On souffrait l'absence d'un projet unitaire pouvant expliciter les aspects pertinents pour leur constitution et leur fonctionnement en tant que culture. Finalement, le tournant structural fera époque. Lévi-Strauss définit les pertinences de l'anthropologie, les traits de la culture qui, nous l'avons vu,

⁴⁶¹ Rappelons que selon Saussure, l'étude de systèmes de signes de nature pas exclusivement linguistique est de la compétence de la sémiologie. C'est celle-ci l'une des raisons qui persuadera Lévi-Strauss à superposer sémiologie et anthropologie structurale. Nous y reviendrons plus en détail aux paragraphes XI.2. et XI.3.

⁴⁶² Nous pensons qu'il s'agit d'une problématique fondamentale que nous aborderons dans des moments différents du travail. L'idée consiste dans la nécessité de trouver une « terre de moyen » qui semble s'identifier avec la notion de « culturel » que nous avons déjà exprimée et qui concilie Culture et ses manifestations (ou si l'on veut d'un point de vue strictement linguistique Langue et Parole). Nous croyons que l'une des meilleures solutions à ce sujet a été proposée par Hjelmslev. Nous la renvoyons à son chapitre. Cf. par. XII.1.

dépassent les détails de ses manifestations. Ce choix de camp est à attribuer à de différentes raisons trouvant leur dénominateur commun sous l'influence exercée par la linguistique structurale. Dans le premier moment Lévi-Strauss – persuadé par la ressemblance entre culture et langage – choisit l'un des objets le plus étudié en anthropologie, la parenté, pour l'analyser comme si c'était un langage, en appliquant la méthode élaborée par Jakobson. En acceptant la portée de cette transplantation, l'anthropologue peut définir la culture comme système de signes pas plus exclusivement linguistique. Si d'un côté cette idée – en rapport à la pratique analytique, où ce qui compte est de reconstruire la structure du système sous-jacent à tout ce qui est et qui fait de la signification – garantit un accroissement de scientificité du projet anthropologique, de l'autre côté elle fait disparaître les spécificités relatives aux objets empiriques. C'est sur ce point que Lévi-Strauss doit trouver la façon de rassembler tous les objets « sensés » du monde, indépendamment de leur manifestation, sous un seul point de vue pouvant justifier leur être culture et donc d'être analysés en tant que systèmes de signes ou de signification. En définitive, il doit dépister cet aspect que langage et culture ont en commun, permettant de justifier le même traitement analytique de type structurale (jusque là seulement linguistique), et permettant donc de les réunir autour d'un grand projet scientifique. L'influence de la linguistique structurale et l'ouvrage de Marcel Mauss (1950), en corrélation avec les résultats obtenus sur l'étude de la parenté, amènent Lévi-Strauss à identifier ce dénominateur commun aux différentes manifestations du monde sensé de la culture dans leur fonction de communication⁴⁶³. Les manifestations de la culture, ainsi que celles du langage, communiquent, et donc elles aussi sont susceptibles de venir à la loupe de l'analyse structurale. Les conséquences de ce tournant ultérieur se reflètent sur la portée du projet d'anthropologie structurale assumant de plus en plus les caractères d'une science de la communication ou de la signification, en coïncidence avec la sémiologie envisagée mais pas encore élaborée par Saussure⁴⁶⁴.

En conclusion il nous semble, comme déjà pour le relativisme culturel, que l'enjeu de Lévi-Strauss est d'agrandir la perspective, en ce cas par un prétexte permettant d'assembler tous les objets signifiants (non seulement linguistique) au dessous d'un seul point de vue théorique. Son mérite est, sans doute, de devancer les spécificités matérielles de chaque objet, pour envisager, à un niveau de plus en plus abstrait, l'existence d'éléments communs. Le long d'un parcours allant du particulier au général, Lévi-Strauss semble construire au niveau théorique une sorte de poupée russe de l'étude de la culture, cette fois en mettant l'accent sur

⁴⁶³ Nous examinerons en détail cette proposition dans le paragraphe X.9.

⁴⁶⁴ C'est exactement ce que Lévi-Strauss soutiendra dans sa conférence inaugurale au Collège de France en 1960.

un niveau plus concret, par l'insertion du dernier élément de ce parcours, c'est pourquoi : toutes les différentes manifestations des cultures, en tant que constructions communicatives, seraient analysables en tant que systèmes structuraux de signification, en saisissant par une vision scientifique, les aspects universaux (du système) de la culture et sa nature symbolique innée.

X.8. L'analyse des produits culturels.

Si la culture est (aussi) une représentation inconsciente d'un monde sensé – socialement partagée et déterminée par une logique symbolique commune à l'existence humaine qui en confère l'âme « différentielle » – celle-ci s'« objective » et se manifeste sciemment dans des histoires, des mythes, des descriptions, des théories, des proverbes des représentations artistiques et ainsi de suite à l'infini⁴⁶⁵. Le partage de la culture est attribué au niveau inconscient grâce à sa circulation dans les différentes formes empiriques à l'intérieur d'un groupe social. C'est cette existence dynamique parmi les acteurs sociaux qui permet à la culture de remplir sa fonction de communication et d'être transmise parmi les générations. C'est ainsi que les individus nés auprès d'une société déterminée se retrouvent déjà plongés dans un monde culturalisé ou mieux « sensé ». Autrement dit, l'homme se trouve submergé par les représentations du monde sensé inconscient, et à son tour il en est producteur – récepteur plus ou moins conscient. L'homme, par les manières les plus diverses de communication, construit de véritables « produits culturels » circulant dans un groupe social – par exemple les mythes, les rituels ou les classement du monde social – pouvant être envisagés comme autant d'expressions manifestes des manières par lesquelles les êtres humains se sont emparés de la nature en exprimant une culture.

Dans ces conditions, le travail d'analyse, comme nous l'avons plusieurs fois déjà soutenu, se concentre justement sur l'aspect « culturel » de ces produits. De fait la proposition analytique en termes de systèmes structurés inconscients est destinée au dévoilement de ce mécanisme « culturel », sous-jacent à toutes les manifestations de culture, qui est la logique symbolique. Et non seulement. La recherche sur le symbolique renvoie aussi aux aspects sociaux de la culture, à la manière où elle est universellement conçue au niveau inconscient pour être « expérimentée » ensuite, c'est à dire produite, perçue et transmise à un niveau conscient parmi les acteurs sociaux.

⁴⁶⁵ Cette idée nous rend une vision selon laquelle les « textes » ne sont pas de « représentations », mais ils sont « culture ».

X.9. La culture comme communication.

Lévi-Strauss, nous l'avons déjà mentionné, influencé par le parallélisme entre les langages et la culture assigne aux deux la même fonction : celle de communiquer⁴⁶⁶. Il écrit que : « Sans réduire la société ou la culture à la langue on peut amorcer cette révolution copernicienne [...] qui consistera à *les interpréter* [...] en fonction d'une théorie de la communication ». (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 95 notre italique). C'est ainsi que l'analyse structurale comprend aussi les objets d'une anthropologie entre-temps refondée sous plusieurs aspects. En outre, malgré le remarquable changement opéré par Lévi-Strauss, il y a encore une certaine cohérence par rapport à quelques fondements de l'« ancienne » anthropologie. Si nous reprenons la définition archaïque de culture de Tylor que nous avons plusieurs fois énoncée, nous remarquons que sa caractéristique principale est la non transmissibilité biologique, mais elle est apprise par les êtres humains participant à l'intérieur d'une communauté sociale qui la partage. Si la culture n'est pas « héritée » biologiquement mais elle est acquise au fil du temps, par le contact à l'intérieur d'un tissu social, elle doit nécessairement être quelque chose qui est communiquée. Sans communication il n'y aurait pas de partage, et sans partage il n'y aurait pas de culture. Et donc, tout comportement culturel, tout produit humain, relève de la communication. La culture, afin de garantir la socialité humaine, doit agir comme lieu d'échange parmi les êtres humains, elle doit se communiquer. Et donc, non seulement l'instrument de la communication, mais communication elle-même.

Plusieurs fois nous avons indiqué la langue ou le langage comme le principal représentant de la culture, car, entre autres choses, premier moyen de communication garantissant l'existence, la persistance, le partage et la transmission de la culture. Au fond, c'est l'une des raisons amenant Lévi-Strauss à partager le même projet de la linguistique structurale en l'appliquant à l'anthropologie, après avoir vu que « [...] le langage apparaît [...] comme condition de la culture dans la mesure où cette dernière possède une architecture similaire [...] » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 78) et en soutenant que « [...] le langage est le fait culturel par excellence [...], et celui par l'intermédiaire duquel toutes les formes de vie sociale s'établissent et se perpétuent » (*Ibidem*, p. 392). Et avec la langue, toutes les autres dimensions non verbales de la culture, par exemple : la mode, l'architecture, la décoration, la nourriture, la musique, les pratiques et ainsi de suite. Elles sont toutes des manifestations

⁴⁶⁶ Nous avons déjà vu l'application de cette idée à son premier essai analytique sur les structures de parenté. Cf. par. X.4. Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, chap. III.

différentes de l'univers partagé de la culture et peuvent être envisagées comme des « micro » cultures étant à même de renvoyer à une « macro » culture qui les englobe. Toutes peuvent être analysées en tant que systèmes de signification (culturelle) rapportable à un système de signification plus large tel que la culture, partagé inconsciemment par un groupe social et reconstruit théoriquement par les chercheurs. Comme pour la linguistique tout le travail d'analyse ne doit pas expliquer « ce que » les différents objets de la culture (verbales ou non verbales) communiquent, mais « comment » ils la communiquent, en analysant les systèmes structuraux inconscients sous-jacents à leurs manifestations.

Par ce long chemin nous sommes enfin arrivés à une définition de culture comme communication. Mais, nous l'avons déjà vu, pour comprendre pleinement sa portée il faut connaître les différentes nuances qui construisent lentement le projet d'analyse de la culture chez Lévi-Strauss. Ces nuances doivent être clairement explicitées pour comprendre la grandeur de ce projet. La culture comme communication est une définition qui enfin paraît être cohérente par rapport à un projet scientifique qui en permette l'analyse. Certes, avec quelques difficultés nous avons mis en évidence la culture d'un point de vue théorique et analytique en réussissant à envisager tout produit ou phénomène culturel comme une forme de communication qui analytiquement, sur la base de l'hypothèse structurale, doit être décrite en tant que forme de communication ou de signification. Nous savons que ce tournant « communicatif » renvoie sans aucun doute à l'adoption nécessaire d'une approche sémiotique à la culture, qui se profile comme la science de la communication. Au fond la sémiotique, à partir de Hjelmslev, a été toujours définie comme la science étudiant les systèmes et les processus de signification⁴⁶⁷. Nous devons encore soutenir que sa fondation doit être rapportée au travail de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. On ne comprend pas clairement si la sémiotique contemporaine a oublié ou si elle ne s'est jamais aperçue que sa paternité est anthropologique plutôt que linguistique, et que la naissance de la sémiologie rêvée par Saussure revient à Lévi-Strauss. Un seul grand sémioticien l'avait, peut-être, remarqué, mais ses thèses qui renvoyaient déjà dès lors à une sémiotique de la culture étaient restées momentanément sans réponse. Il s'agit d'Umberto Eco lorsque dans l'introduction à *La Struttura Assente* (1968) il résume clairement ce que jusqu'ici nous avons soutenu: « La sémiologie étudie tous les phénomènes culturels comme s'ils étaient des systèmes de signes – en partant de l'hypothèse qu'en vérité tous les phénomènes de la culture sont des phénomènes

⁴⁶⁷ Il faut rappeler que la sémiotique d'origine saussurienne et hjelmslevienne a abandonné l'étude du signe pour se consacrer à la signification sous-jacente à la construction signifique.

de signes et donc des phénomènes de communication » (U. Eco, 1968, p. 15, notre traduction).

X.10. La structure est-elle absente ? La critique d'Umberto Eco.

Umberto Eco a été lecteur attentif et critique peu indulgent pour le structuralisme et notamment pour celui de Lévi-Strauss. Dans la période fin années soixante, lorsque le structuralisme est encore à la mode mais commence à susciter quelques polémiques, le jeune chercheur italien publie une monographie intitulée *La Struttura Assente* (1968)⁴⁶⁸.

Dans ces pages, Eco examine la vulgate construite dans ces années-là autour du structuralisme réélaborée par Lévi-Strauss, pris comme modèle par la naissante sémiologie. Si pour Eco, il paraît plausible la thèse préalable interprétant les phénomènes culturels en tant que communication, cependant il ne serait pas acceptable la pratique analytique les assumant en tant que structures. Précisons qu'Eco refuse la thèse selon laquelle les phénomènes culturels « sont » des systèmes de signes structurés, mais il accepte de les envisager « comme » des systèmes de signes dont reconstruire la structure⁴⁶⁹. En définitive Eco envisage plus modestement la structure comme un outil de description, « [...] un appauvrissement de la réalité : une simplification qui naît d'un point de vue, [...] un modèle construit selon certaines opérations simplificatrices qui me permettent d'uniformiser des phénomènes différents d'un seul point de vue. » (U. Eco, 1968, p. 46, éd. it., notre traduction⁴⁷⁰). Autrement dit, l'auteur pense « Il est évident que la structure [...] n'existe pas en soi, car elle est un produit de mes opérations [...]. La structure est une façon, que j'élabore pour pouvoir nommer d'une manière homogène des choses différentes » (*Ibidem*, p. 48, éd.it.,

⁴⁶⁸ D'après Eco, la traduction française de *La struttura assente* (*La Structure absente, introduction à la recherche sémiotique*) avait été presque boycottée, et elle ne parût qu'en 1972. Sa parution par une maison d'édition plus petite eut lieu seulement après un travail remarquable d'omission et de révision des parties les plus polémiques pour le structuralisme. Pour le compte rendu de cet événement voir les nouvelles introductions aux éditions italiennes de *La Struttura Assente* (1968) et de *Le forme del contenuto* (1971).

⁴⁶⁹ Dans tout ce chapitre consacré à Lévi-Strauss nous avons prêté une certaine attention à ne pas tomber dans le même dualisme où, on le verra, l'anthropologie structurale tombe. Si parfois notre raisonnement n'a pas été clair nous confirmons, et nous le confirmerons, que pour nous l'analyse structurale est l'assomption d'un point de vue théorique déterminé nous permettant de traiter les objets de la culture « comme » structures.

⁴⁷⁰ Toutes les citations d'Eco sont traduites de l'édition italienne pour ne pas tomber sur quelque « révision » de l'édition française. Ainsi nous serons sûrs de rapporter la pensée de l'auteur sans aucun filtre. Le texte original est : « [...] un impoverimento della realtà : una semplificazione che nasce da un punto di vista, [...] un modello costruito secondo certe operazioni semplificatrici che mi permettono di uniformare fenomeni diversi da un solo punto di vista ».

notre traduction⁴⁷¹). En ce sens la structure serait, justement, « absente », car elle ne serait ni l'objet en analyse ni une émanation cachée de celui-ci.

Cependant, d'après Eco tout le travail et l'influence du structuralisme, et notamment celui de souche lévistraussienne⁴⁷², a entraîné un glissement dangereux du concept de structure qu'il résume en deux « oscillations » que nous allons examiner de près : de l'objet à son modèle (de l'objet), et de réalité ontologique à modèle opératif. C'est dans ce mouvement continu de sa notion principale qu'Eco, on le verra, peut enfin distinguer et commenter deux types de structuralisme : l'un ontologique et l'autre méthodologique.

X.11. Première oscillation : Objet ou Modèle?

Les définitions de structure (et de système) chez les pères du structuralisme linguistique, Saussure (1916), Hjelmslev (1957) et Troubetzkoï (1933), confirment l'idée d'un modèle structural comme système de différences qui n'a rien à faire avec la consistance physique de l'objet étudié. C'est justement à partir de la conception pragoise – en tant que système de corrélations à abstraire qui affectera beaucoup Lévi-Strauss – qu'Eco saisit la réduction évidente de la structure à un système ou un modèle, composé de corrélations différentielles, en révélant son fonctionnement en tant que « grille interprétative et descriptive » appliquée à des phénomènes différents⁴⁷³. Les structures n'auraient donc rien à faire avec le repérage d'organisations concrètes, mais plutôt avec la découverte de formes invariantes à l'intérieur de contenus différents. Voilà donc l'explication de la première oscillation : la structure n'est pas un objet empirique dont il faut décrire l'existence, mais un modèle abstrait décrivant, sous un certain aspect, l'objet en question⁴⁷⁴. Dans cette première oscillation fondamental – bien connue par ceux qui commencent à s'occuper de structuralisme, définissant le caractère immanent de la structure – Eco, sans aucun problème, répète que : « Le but de l'activité structuraliste (au niveau scientifique) est de construire *une structure*, qui en définitive n'est rien de plus qu'un simulacre théorique d'un objet (ou de plusieurs objets) réels. » (U. Eco, 1968, p. 265, éd.it., notre traduction, notre italique). Autrement dit, la recherche structurale résout l'objet concret dans une structure au moyen

⁴⁷¹ Le texte original est : « Ovvio che la struttura [...] non esiste in sé, perché è un prodotto di mie operazioni [...]. La struttura è un modo, che elaboro, per poter nominare in modo omogeneo cose diverse ; ».

⁴⁷² À vrai dire, montrer les ambiguïtés de la structure chez Lévi-Strauss n'est qu'un prétexte permettant à Eco de remarquer la dérive prise par un structuralisme ambigu bien sûr et mal interprété auprès d'autres disciplines. En ce sens, sa cible polémique principal est Lacan.

⁴⁷³ Cf. U. Eco, 1968, pages 261-262, éd. it.

⁴⁷⁴ Ce dualisme de la conception de structure semble renvoyer à l'opposition entre le structuralisme anthropologique anglo-saxon et le structuralisme français que nous avons décrit dans le chapitre sur Radcliffe-Brown. Cf. par. IX.12.

d'un modèle théorique. L'idée centrale du sémiologue italien, qui paraît coïncider avec ce que nous avons précédemment soutenu en paraphrasant Lévi-Strauss, c'est que l'analyse structurale devra être la conséquence d'une décision préalable, fixant l'échelle et l'intérêt de la recherche. Sans doute l'aspiration à la totalité rêvée par l'anthropologue, nous poussera à coordonner les résultats des différentes analyses, à les traiter comme des éléments d'une grande structure (c'est à dire d'une culture générale) qui constituerait le « sens » exhaustif. Cependant, comme nous l'avons soutenu et comme nous continuerons à confirmer, nous pensons (avec le consentement d'Eco et de Lévi-Strauss) que cette grande structure telle que la culture constitue un terme à saisir seulement asymptotiquement⁴⁷⁵.

X.12. Deuxième oscillation de la structure : réalité ontologique ou modèle opératif ?

Eco n'en doute pas : dès les premiers essais des sciences linguistiques jusqu'aux réélaborations lévi-straussiennes, le modèle structural amène le grand avantage de réduire des expériences différentes à un discours homogène. Le modèle (structural) est un processus opératif, une façon de description des objets les plus différents selon un point de vue précis ; une élaboration métalinguistique permettant de parler d'autres ordres de phénomènes culturels comme (s'ils étaient) des systèmes de signes⁴⁷⁶. Le structuralisme, la « description » structurale (et pas la « découverte » de structures), est à envisager selon une optique de méthodologie n'entraînant aucune affirmation de type ontologique par rapport à l'existence des structures. Autrement dit, pour un emploi correct des modèles structuraux il n'est pas nécessaire de croire que leur choix est déterminé par l'objet, il suffit de savoir que ce choix est élu par la méthode.

En effet, le problème, d'après Eco, c'est qu'à côté de Lévi-Strauss scientifique expliquant par le même modèle les phénomènes les plus différents de la culture, il y a Lévi-Strauss philosophe supposant la découverte d'universaux à attribuer à la pensée humaine moyennant l'analyse structurale⁴⁷⁷. D'après Eco ce concept d'« universalité » induit Lévi Strauss en erreur :

« Le problème qui se pose immédiatement à Lévi-Strauss est le suivant : ces règles (*structurales*) sont-elles universelles ? Et dans l'affirmative, comment faudra-t-il entendre leur « universalité » ? En ce sens que, s'agit-il de règles, qui une fois proposées, paraissent utiles pour expliquer les différents phénomènes, ou dans le sens qu'elles sont des réalités

⁴⁷⁵ Cf. U. Eco, 1968, pages 282-284, éd. it.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibidem*, page 285, éd. it.

⁴⁷⁷ Cf. *Ibidem*, page 290, éd. it.

cachées dans chacun des phénomènes étudiés ? » (U. Eco, 1968, p. 290, éd. it., notre traduction, notre italique).

Autrement dit, cette universalité est-elle un artifice descriptif de la méthode structurale ou bien il existe universellement (réellement) des structures au sein des différents objets en analyse ? Par cette deuxième hypothèse l'analyse structurale devrait conduire à l'inventaire de couples universaux de la culture, en identifiant en elles-mêmes les universaux de l'esprit humain en tant que vérité ontologique ne dérivant pas d'un travail de description de la méthode. En ce sens la structure, dépistée par l'analyse, ne décrit plus la logique symbolique au sein des objets, mais elle finit par être envisagée « réellement » comme telle. De cette manière la perspective est tout à fait renversée : au lieu de partir d'un postulat théorique – selon lequel l'esprit humain « raisonne » par une logique différentielle, dont le fonctionnement peut être décrit par des analyses structurales – on envisage l'analyse en tant que « découverte » des universaux de l'esprit humain. Cela amène à envisager la structure comme une entité réelle, immuable, existante depuis toujours au sein des objets en analyse, cachée jusqu'à l'intervention de l'analyste. Le problème c'est que cette volonté de dépistage du mécanisme « universel » de la pensée humaine en tant qu'entité réelle, conduit par erreur à l'identifier avec l'instrument permettant de le décrire à partir d'une hypothèse déterminée. Eco décrit ce passage comme :

« [...] le rapide glissement d'une conception opératoire à une conception substantialiste ; les modèles, élaborés comme s'ils étaient universels, fonctionnent universellement [...]. On pourrait *dire* quels modèles fonctionnent universellement parce qu'ils ont été construits pour fonctionner universellement. C'est là le maximum de "vérité" auquel peut prétendre un méthodologue. Il ne fait pas sans doute quelles constantes sous-jacentes déterminées permettent le fonctionnement des modèles, mais le soupçon à l'égard de ces constantes doit rester un stimulant fécond de la curiosité du chercheur. Mais pourquoi affirmons-nous que ce qui permet le fonctionnement du modèle a la même forme que le modèle? » (U. Eco, 1968, p. 291, éd. it., notre traduction⁴⁷⁸, notre italique).

⁴⁷⁸ Le texte original est: « [...] il rapido passaggio da una concezione operativistica a una concezione sostanzialistica : i modelli elaborati come universali, funzionano universalmente [...]. Si potrebbe rispondere che i modelli funzionano universalmente perché sono stati costruiti per funzionare universalmente: questo è il massimo di "verità" a cui può arrivare il metodologo. È indubbio che determinate costanti soggiacenti permettano il funzionamento, e il sospetto di queste costanti deve rimanere una feconda molla di curiosità per il ricercatore ma cos'è che ci consente di affermare che ciò che permette il funzionamento del modello ha la stessa forma del modello? ».

Eco met remarquablement en évidence comment Lévi-Strauss bascule plusieurs fois entre les deux positions⁴⁷⁹, et inévitablement il tombe sur cette conception « réaliste », « substantialiste » ou mieux « ontologique » de la structure. Maladroitement il pense que la pensée universelle, la logique symbolique, possède les formes des structures dépistées par l'analyse, et il finit ainsi par faire coïncider l'objet dont on devrait rendre compte par un modèle construit sur la base d'une hypothèse, avec le modèle même.

Les universaux de l'esprit sont-ils les structures (et vice versa), ou bien devons-nous envisager les structures comme de simples outils de description du fonctionnement de la pensée humaine ? Même s'il nous semble banal, nous devons accepter cette deuxième hypothèse envisageant les structures comme non appartenant à l'ordre des objets en analyse mais aux métalangages de description, construits par les analystes sur la base d'une approche théorique, qui rendent compte des objets que nous décidons d'analyser d'un point de vue particulier, dans le cas particulier de type structural. En ce sens, le structuralisme n'est pas la découverte d'articulations intérieures, universelles et réelles des phénomènes, mais il n'est qu'une manière (parmi tant d'autres) de description des différents phénomènes culturels du point de vue « structural ». Ainsi seulement il est possible de continuer à distinguer le modèle (théorique) d'un côté et l'objet de l'autre, en sauvegardant l'approche scientifique que le structuralisme a entre-temps construit⁴⁸⁰. Pour mieux éclaircir ce point, nous pouvons prendre un exemple emprunté à la géographie, discipline lointaine de l'anthropologie et de la sémiotique mais, qui rend l'immédiateté du problème exposé. Demandons-nous : la carte est-elle le territoire ? Évidemment non ! La carte ce n'est pas le territoire mais elle constitue la prise en charge d'un objet, telle qu'une partie du territoire, permettant d'un point de vue théorique d'en expliciter une série de données envisagées pertinentes par l'hypothèse formulée préalablement à la construction du modèle théorique, mais aussi de partager et d'en commenter les résultats avec la communauté scientifique qui a décidé d'adopter ce point de vue déterminé.

En définitive, nous sommes d'accord avec Eco lorsqu'il trace la voie d'un structuralisme méthodologique, et donc il n'y a pas grand risque dans la formulation d'une

⁴⁷⁹ Eco (1968, pp. 285-302) donne plusieurs exemples tirés des différents travaux de Lévi-Strauss parus jusque là. Cependant, à notre avis, c'est bizarre que l'anthropologue français n'ait pas perçu, à partir de la critique que lui-même avait portée à la linguistique « réaliste » de Whorf, le risque d'un structuralisme ontologique. Cf. C. Lévi-Strauss 1958, chap. V.

⁴⁸⁰ La différence entre le structuralisme ontologique et méthodologique est débattue aussi dans les premières pages du travail de Jean Petitot (1985), *Morphogenèse du sens*, où le chercheur soutient (nous pensons à tort) que les auteurs comme Lévi-Strauss, Hjelmslev, Greimas ont privilégié la perspective méthodologique, et il propose par contre un nécessaire changement de cap vers une conception ontologique de la structure.

hypothèse selon laquelle le sens du monde, la culture, est quelque chose qui est donnée par différence grâce à l'existence universelle de la logique symbolique. Exactement au moment où cette vision est acceptée comme hypothèse de recherche « [...] tout malentendu ontologique et métaphysique se dissipe *et* d'un point de vue euristique n'empêche pas que l'analyse des processus communicatifs tende à mettre en lumière cette structure, *si bien asymptotiquement* ». (U. Eco, 1968, p. 313, éd. it., notre traduction⁴⁸¹, notre italique). Les structures ne sont pas « naturelles », elles sont un artifice créé par le chercheur pour décrire le fonctionnement, envisagé naturel, de construction des cultures et donc du sens du monde partagé par une communauté au moyen de la logique symbolique à vocation « différentielle ». Nous sommes convaincus aussi que l'étude structurale de la culture, suivant les précisions apportées par Eco, garde encore une valeur scientifique et une perspective cohérente.

X.13. Ricœur : La recherche structurale comme outil d'interprétation.

Envisager avec Eco l'analyse structurale dans une perspective purement méthodologique, nous conduit à l'envisager comme une simple « grille interprétative » à même de décrire des objets différents. Le structuralisme est une forme particulière d'interprétation, une manière d'analyser les phénomènes de la culture comme des systèmes de signes. Évidemment nous concordons avec cette vision du sémioticien italien⁴⁸², la même vision qui parfois se retrouve dans la pensée clairvoyante de Lévi-Strauss. En effet il y a souvent des passages où il envisage l'analyse par son anthropologie structurale comme une forme particulière d'interprétation. Par exemple, dans l'introduction à *Anthropologie Structurale* (1958), il affirme que: « [...] il faut et il suffit d'atteindre la structure [...] pour obtenir un principe d'interprétation valide [...] » (C. Lévi-Strauss, 1958, p. 28). Même en introduisant le travail de Mauss il envisage « [...] l'anthropologie comme un système d'interprétation » (C. Lévi-Strauss, 1950, p. XXV).

Paul Ricœur, lui aussi lecteur attentif du structuralisme anthropologique et de la sémiotique, tombe d'accord sur cette définition, qui au fond nous rend le fondement d'une recherche structurale de la culture de type méthodologique. Quasiment dans le sillon d'Eco, le philosophe français dans *Le conflit des interprétations* (1969), examine le structuralisme anthropologique lévi-straussien. Il se rend compte lui aussi qu'au fil des années la théorie structuraliste semble bien souvent sortir de son domaine, et mettre en danger la discipline

⁴⁸¹ Le texte original est : « [...] elimina ogni equivoco ontologico e metafisico e da un punto di vista euristico non impedisce che l'analisi dei processi comunicativi tenda a porre in luce questa struttura, *seppur asintoticamente*. »

⁴⁸² Cf. U. Eco, 1968, p. 261, éd. it.

même : « [...] au début, le structuralisme ne prétend pas définir la constitution entière de la pensée, même à l'état sauvage, mais délimiter un group bien déterminé de problèmes qui ont une [...] de l'affinité pour le traitement structuraliste. » (P. Ricœur, 1969, p. 34).

Ricœur reconstitue remarquablement les étapes de la création et du développement du structuralisme jusqu'à son application en anthropologie, en remarquant enfin la présence, parmi les autres, d'un point critique concernant l'assimilation inconsciente des lois structurales aux lois de la pensée humaine⁴⁸³. L'auteur en question reconnaît la validité de la méthode structurale lorsqu'elle reconnaît ses limites, c'est à dire avant qu'elle tombe dans le problème ontologique déjà signalé par Eco et que Ricœur retrouve exprimé dans une plus grande mesure dans *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss (1962b). Les diverses tentatives de réfutation faites par Ricœur, tout en préservant une certaine efficacité de la méthode structurale, remarquent que l'ordre inconscient de la pensée humaine ne peut être résolu dans les structures tracées à partir de l'analyse, en soutenant que : « [...] un ordre (*structural*) posé comme inconscient ne peut jamais être, à mon sens, que une étape abstraitement séparée d'une intelligence de soi par soi. » (P. Ricœur, 1969, p. 54, notre italique). Le philosophe en définitive ne croit pas que la pensée structurale, en tant que mécanisme fournissant un ordre inconscient au monde, se reflète dans l'objectivité des structures. En fait, tout comme Eco, il affirme : « Autant l'anthropologie structurale me paraît convaincante tant qu'elle se comprend elle-même comme l'extension [...] d'une explication qui a réussi [...] à toutes les formes de la vie sociale, autant elle me paraît suspecte lorsqu'elle s'érige en philosophie [...] très différente, où l'ordre est ordre des choses et chose lui-même ; » (*Ibidem*, pp. 54 et 56). En définitive on remarque encore l'absence de distinction entre une hypothèse théorique sur l'ordre structural du monde et les structures dérivant d'une approche méthodologique chargées de décrire cet ordre différentiel. C'est dans cette direction que le fonctionnement de l'esprit humain aurait ontologiquement (et erronément) les formes des structures.

La critique de Ricœur, cependant, ne refuse pas la recherche structurale mais tout simplement elle en souligne les limites qui, à son avis, ne doivent pas empiéter sur la philosophie. De fait, lors d'un débat sur la différence entre les notions d'« explication » et « interprétation », en vue d'une éventuelle conciliation, Ricœur soutient que la tâche de l'analyse structurale, à l'intérieur du cercle herméneutique, c'est de donner une « interprétation objective » ou « interprétation critique », qui rendrait manifeste une sorte

⁴⁸³ Cf. P. Ricœur, 1969, pages 35-37. Il nous semble que Ricœur s'attarde exactement sur la même criticité signalée par Eco dans *La struttura assente* (1968).

de « sémantique du profond » entendue comme « narration latente » ou « sémantique vivante » des phénomènes culturels⁴⁸⁴. Une interprétation dépsychologisée, devançant aussi la distance culturelle de l'objet, mais qui mette en évidence le processus de construction de signification qui est en œuvre dans l'objet.

X.14. Interprétation d'interprétations: le travail de Geertz.

Plus récemment, après les polémiques qui pendant ce temps ont bouleversé le structuralisme⁴⁸⁵, les anthropologues culturels sont retournés sur le thème sémiotique. Il s'agit d'une aventure entamée grâce aussi aux modes de la sémiotique post-structurale⁴⁸⁶, qui d'après cette nouvelle génération d'anthropologues, pourrait et devrait donner des réponses aux problèmes concernant les lectures ethnographiques et leurs interprétations. C'est Clifford Geertz l'anthropologue qui a le plus clairement redessiné les aspects du problème, en soutenant une synergie d'efforts entre l'ethnographie et la sémiotique⁴⁸⁷.

Il peut sembler un éloignement de ce qu'on a dit, de Lévi-Strauss, et des critiques au structuralisme d'Eco et de Ricœur redéfinissant les parties du projet d'une sémiotique de la culture. En réalité, c'est justement l'herméneutique de Paul Ricœur le trait d'union entre l'anthropologie de Geertz et la sémiotique. L'anthropologue y trouve l'expression de certaines de ses thèses qu'il vient de débattre avec plusieurs auteurs, dont Lévi-Strauss. En effet la définition de culture de Geertz conserve une intention polémique claire à l'égard du collègue français et du structuralisme en général :

« Le concept de culture auquel j'adhère [...] est essentiellement sémiotique. Croyant [...] que l'homme est un animal pris dans les réseaux de signification qu'il a lui-même tissés, je considère la culture comme assimilable à une toile d'araignée, et par suite son analyse comme relevant non d'une science expérimentale en quête de loi mais d'une science interprétative en quête de sens. » (C. Geertz, 1973, p. 5, notre traduction⁴⁸⁸).

⁴⁸⁴ Cf. P. Ricœur, 1986, pages 142-151.

⁴⁸⁵ Sur l'échec du structuralisme il y a une bibliographie énorme. Cependant, il suffit de remarquer que dès la fin des années soixante l'anthropologie s'est progressivement éloignée des différentes déclinaisons du structuralisme.

⁴⁸⁶ En fait il n'est jamais clair quelle sémiotique peut être considérée comme post-structurale. Nous croyons cependant que le point de repère de ces nouvelles recherches est constitué par la sémiotique française de l'école de Paris dont l'un des grands noms est Algirdas J. Greimas.

⁴⁸⁷ Nous remarquons dès maintenant que Geertz, lorsqu'il parle de sémiotique, même avec une certaine connaissance, ne cite jamais dans ces ouvrages ni les savants ni d'autres sources de cette connaissance.

⁴⁸⁸ Le texte original est : « The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing [...] that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. ».

Dans ces mots, nous retrouvons d'abord l'adhésion à une vision envisageant l'homme plongé « naturellement » à l'intérieur de la culture, un monde pourvu déjà de sens, que lui-même a créé. Rien de nouveau et que, nous retrouvons en partie, même chez Lévi-Strauss. De toute façon, on remarque les spécificités naturelles de l'homme d'apprendre, de produire et de transmettre la culture.⁴⁸⁹ En définitive Geertz s'empare de cette conception sémiotique selon laquelle on ne peut pas échapper au sens, envisageant l'homme plongé depuis toujours à l'intérieur d'un monde signifiant. Bien que l'anthropologue attribue correctement cette définition à la sémiotique⁴⁹⁰, nous avons montré plusieurs fois qu'il s'agit d'une conception partagée par l'anthropologie. De toute façon l'influence critique de Ricœur est évidente lorsque Geertz soutient que l'analyse des phénomènes culturels ne doit pas être menée par une science en quête de lois absolues – erreur qu'il attribue évidemment au structuralisme de Lévi-Strauss⁴⁹¹ – mais par une science interprétative de type sémiotique. Autrement dit, on va expliciter la création d'une perspective analytique refusant l'identification lévi-straussienne entre anthropologie, structuralisme et sémiotique, mais qui envisage cette dernière comme un instrument de description, ou mieux d'interprétation, de la donnée ethnographique, loin des prétentions structuralistes.

L'idée de culture de Geertz est la contrepartie empirique par rapport à la conception immanente de Lévi-Strauss. Il refuse toute conception « occulte » ou « mentaliste » de la culture renvoyant implicitement au travail de Lévi-Strauss⁴⁹², et il en défend une vision « publique », une sorte de « programme culturel » que l'on trouve dans les différents « [...] symboles signifiants – surtout des mots, mais aussi des gestes, des dessins, des sons musicaux, des engins mécanique comme les montres ou des objets naturels comme les bijoux, c'est à dire tout ce qui est étranger à sa simple réalité » employé par l'homme pour donner du signifié à l'expérience » (C. Geertz, 1973, p. 45, notre traduction⁴⁹³). C'est à dire que tout ce qui signifie c'est de la culture, tout ce que l'homme matériellement construit, perçoit et

⁴⁸⁹ Cf. C. Geertz, 1973, pages 43-51 éd.or.

⁴⁹⁰ Il s'agit de l'une des conceptions de « monde naturel » de Greimas. Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 233.

⁴⁹¹ Geertz écrit : « Une fois que le comportement humain est considéré [...] comme – action symbolique- action [...] ayant un signifié – la question si la culture est comportement structurale ou forme mentale ou les deux de quelque façon mélangées n'a plus de sens. Ce qu'il faut se demander [...] n'est pas quel est leur status ontologique » (C. Geertz, 1973, p. 10, notre traduction). Le texte original est : « Once human behavior is seen [...] as symbolic action-action which [...] signifies-the question as to whether culture is patterned conduct or a frame of mind, or even the two somehow mixed together, loses sense. The thing to ask about [...] is not what their ontological status is. ».

⁴⁹² Cf. C. Geertz, 1973, pages 10-13 éd. or.

⁴⁹³ Le texte original est : « [...] significant symbols-words for the most part but also gestures, drawings, musical sounds, mechanical devices like clocks, or natural objects like jewels-anything, in fact, that is disengaged from its mere actuality and used to impose meaning upon experience. ».

transmet pour orienter sa propre existence à l'intérieur du monde. De toute évidence, les idées de Geertz nous paraissent assez proches des définitions que nous venons de débattre. Nous ne sommes pas du tout loin de la définition de culture en tant que communication que nous avons tracé avec Lévi-Strauss. On impute à l'anthropologue français implicitement, bien sûr, de ne pas avoir défini explicitement le côté « matériel », ou si l'on veut « objectif », de sa culture, bornée dans une conception structurale et immanente qui d'après Geertz aurait le tort de perdre le contact avec les surfaces réelles de l'existence où les hommes sont introduits depuis toujours, en préférant ainsi une approche « hermétique » qui, dit-il, serait une sorte de trompeuse « lecture de l'esprit à grande distance »⁴⁹⁴. Cependant, chez Geertz chaque phénomène culturel continue à être défini en tant que système de signes (ou de symboles), de petites parties par rapport au système plus grand (au réseau) de la culture⁴⁹⁵. Pour l'anthropologue américain ces « sources symbolique », sont définies en tant que « textes »⁴⁹⁶, de micro représentation de la culture, ou bien le moyen par lequel elle se manifeste et est transmise à l'intérieur de la vie sociale. La tâche de la sémiotique serait donc de se consacrer à ces « véhicules de signifié » qui sont transmis dans le réseau de la culture⁴⁹⁷.

Chez Ricœur, Geertz trouve une formule qui lui semble exprimer parfaitement la conduite de l'ethnologue qui face à toute forme de textualité accomplirait une opération typiquement ethnographique de répéter ce qui a été déjà dit, ou bien d'interpréter ce qui est déjà une interprétation culturelle. C'est à dire que l'ethnologue fournirait, selon Geertz, une « interprétation d'interprétations »⁴⁹⁸. L'anthropologue américain est convaincu que l'interprétation de l'analyste, interprétant un fait culturel (qui à son tour est déjà une interprétation), doit faire un bouclier d'une perspective analytique de type sémiotique, qui permettrait de produire des « descriptions denses »⁴⁹⁹ des phénomènes en analyses. À partir de ces idées de Geertz, nous aussi sommes convaincus qu'avec la « bonne distance »

⁴⁹⁴ Cf. C. Geertz, 1973, pages 13-17 éd.or.

⁴⁹⁵ À vrai dire cette communauté de définitions entre les deux anthropologues n'est pas claire. Nous pouvons supposer que la notion de « système » n'a pas la valeur « structurale », ainsi que pour Geertz l'ordre du symbolique semble renvoyer simplement aux capacités de signifier, en ignorant « comment » la signification s'effectue. À ce propos voir la note 80.

⁴⁹⁶ Le concept de Texte chez Geertz a quasiment la même valeur assumée par la sémiotique greimasienne en tant qu'objet d'analyse indépendamment de la nature manifestante.

⁴⁹⁷ Cf. C. Geertz, 1983, chap. 5.

⁴⁹⁸ Il s'agit d'une affirmation qui en un sens semble faire la paire avec la phrase lapidaire de Greimas « il faudrait dire quelque chose de sensé sur le sens » (Cf. Greimas, 1970, chap. 1).

⁴⁹⁹ La description « dense », en original « Thick description », dans la particulière acception de Geertz peut être traduite aussi comme « stratifiée ». De toute façon il est évident que cette idée de sémiotique comme instrument de description particulière dérive de Ricœur : « Such a view of how theory functions in an interpretive science suggests that the distinction, relative in any case, that appears in the experimental or observational sciences between "description" and "explanation" appears here as one, even more relative, between "inscription" ("thick description") and "specification" ("diagnosis") ». (C. Geertz, 1983, p. 27, éd. or).

ethnographique et la « bonne densité » analytique, les analyses se trouveraient entre Charybde et Scylla : la variété d'instruments sémiotiques à la disposition⁵⁰⁰ consentirait d'éviter, d'un côté, un réductionnisme descriptif excessif au profit par contre d'une stratification multi perspective, de l'autre côté elle réduirait le risque des dérives infinies par une circonscription objectivant.

En résumant : il nous semble que la question que Geertz pose à la sémiotique est celle d'une instance de contrôle, c'est à dire d'un domaine théorique permettant de parler d'une véritable « science anthropologique ». L'ethno-sémiotique italienne a récemment pris en charge cet appel, précisément avec des références claires à Geertz, en réitérant l'avantage d'une discipline unissant l'observation ethnographique à la méthode analytique de la sémiotique⁵⁰¹. En conclusion, même par rapport aux paragraphes précédents, nous acceptons sans aucune difficulté que l'analyse, représentée par Geertz, Eco, Ricœur mais dans le fond par Lévi-Strauss même, sera toujours et de toute façon une interprétation, mais une interprétation avec une petite prétention d'objectivité si elle est formulée à l'intérieur d'un champ théorique que l'on peut contrôler⁵⁰². L'intervention de la théorie permet un accroissement du caractère scientifique si, selon le principe hjelmslevien, elle se base sur des principes partagés, point de départ vers les phénomènes signifiants, et qu'à partir de la réponse dérivant des phénomènes mêmes, elle peut être modifiée, réélaborée, réadaptée. Le partage des principes théoriques à l'intérieur d'une communauté « dite » scientifique, permettrait de transmettre et de comparer les interprétations analytiques différentes mais qui, enfin, se basent sur le terrain commun de la théorie.

Peut-être que ce qui a échappé à Geertz, c'est que l'instance de contrôle qu'il souhaite en renvoyant au domaine théorique de la sémiotique, doit sa fondation précisément à Lévi-Strauss. C'est à dire, le projet de Geertz, d'interprétation « objectivant » des phénomènes différents de la culture sur la base d'une perspective analytique de type scientifique, doit se référer nécessairement ou à une anthropologie structurale (et donc sémiotique) à souche lévi-straussienne, épurée des prétentions ontologiques avec ses propres caractéristiques scientifiques de description selon l'affirmation d'Eco et la confirmation de Ricœur, ou bien à

⁵⁰⁰ Nous pensons que l'ancien parcours génératif de Greimas, loin des dérives prises au cours des 30 dernières années, représente l'instrument d'analyse multi-perspectif par excellence, car c'est un ensemble de métalangages descriptifs de la signification rangés à des niveaux d'abstraction différents.

⁵⁰¹ À ce sujet voir F. Marsciani, 2007 ; 2012 ; 2014 et T. Lancioni ; F. Marsciani, 2007.

⁵⁰² Greimas aussi a parfois débattu sur l'importance d'une approche interprétative. Voir A. J. Greimas, 1976 p. 190.

la sémiotique – soi-disant – post-structurale de Greimas mais qui porte, nous le répétons, l’empreinte ineffaçable de Lévi-Strauss même.⁵⁰³

X.15. Par-delà Nature et Culture.

Récemment les conceptions de nature et culture chez Lévi-Strauss ont été révisées, et remises en question par des anthropologues comme Viveiros de Castro (2009 ; 2012), par un chercheur notamment attentif à la pensée anthropologique ainsi que Bruno Latour (2005 ; 2009), mais encore Gregory Bateson (1972 ; 1979) – pour rappeler que la question ne date pas d’hier – ou bien Roy Wagner (1975), dont le travail présente beaucoup d’argumentations caractérisant la pensée de Latour. Cependant, le principal poursuivant de cette croisade est Philippe Descola qui, dans un article intitulé, « Les deux natures de Lévi-Strauss »⁵⁰⁴, impute à son maître l’existence d’un important paradoxe dans ses définitions de nature qui, nous le rappelons, renvoient respectivement : à la condition « naturellement » symbolique de l’existence humaine, et au monde indifférencié pas encore discrétisé par l’intervention de la logique symbolique.

Descola se focalise notamment sur la « Conférence Gildersleeve » énoncée par Lévi-Strauss en 1972 aux Etats-Unis avec le titre « Structuralism and ecology »⁵⁰⁵. Le but explicite de l’intervention en question est de répondre à des accusation d’idéalisme provenant du nombre croissant des partisans de l’« Ecologie Culturelle », c’est à dire ce courant de recherche anthropologique soutenant que les spécificités culturelles ne sont que de simples conséquences découlant du processus d’adaptation des groupes sociaux au milieu environnant⁵⁰⁶. Tout le travail de Descola se fonde sur un très petit passage de la conférence de Lévi-Strauss, où le père de l’anthropologie structurale affirme que « [...] l’esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas en nature de celles qui se déroulent dans le monde. » (C. Lévi-Strauss, 1972, pp. 164-165, cité par Ph. Descola, 2004, p. 298). Il s’agit de quelques mots que Descola utilise pour attribuer au monde de la nature des caractéristiques structurales avant même l’intervention de la perception « structurante » de l’homme. Cette constatation découlerait juste de quelques considérations de Lévi-Strauss, paraphrasées par Descola selon

⁵⁰³ Dans la partie consacrée à Greimas et à l’école sémiotique de Paris on verra l’apport tout à fait fondamental de Lévi-Strauss.

⁵⁰⁴ Cf. Ph. Descola, 2004. Voir aussi Ph. Descola, 2001.

⁵⁰⁵ Le texte en français est reporté au chapitre VII de C. Lévi-Strauss, 1983 avec le titre « Structuralisme et écologie ».

⁵⁰⁶ La souche de l’écologie culturelle est Julian H. Steward. Cependant après la conférence Gildersleeve, le débat entre structuralisme et écologie culturelle sera essentiellement nourri par une vive querelle entre Lévi-Strauss et Marvin Harris, résumée et commentée aussi par Descola (2011). À ce propos voir le chapitre VIII en C. Lévi-Strauss, 1983 et M. Harris, 1976.

laquelle : « [...] les donnée immédiates de la perception sensible ne sont pas un matériau brut, une sorte de copie conforme des objets appréhendés, mais consistent en propriétés distinctives abstraites du réel par des mécanismes de codage et de décodage inscrits dans le système nerveux et fonctionnant au moyen d'oppositions binaires [...] » (Ph. Descola, 2004, p. 298). Cela signifie que le travail de la perception sensible serait en mesure de saisir le caractère structurale que l'on trouve déjà naturellement inscrit dans le monde que l'on observe, pour le rendre ensuite à l'activité structurale de l'esprit.

Les conséquences d'une telle perspectives sont évidentes : la nature, dans l'une des deux déclinaisons de Lévi-Strauss, n'est plus le monde en tant que tel, la pure donnée sensible que l'homme discrétise et culturalise à partir de sa perception et du travail constant de l'esprit structurant. Au contraire, la nature est déjà structurée, et cette structuration (nous) est rendue en tant que telle à notre perception, et pour cela les différents milieux conditionnent nécessairement la vision culturelle des êtres humains. Si l'on considère que les lois structurales de la pensée seraient les mêmes que celles exprimées dans la réalité physique, les deux « natures » de Lévi-Strauss trouvent enfin un point en commun. En outre, Descola soutient que l'opposition primordiale entre Nature et Culture n'est que le fondement pour la création artificielle du concept de Culture sur lequel le travail de l'anthropologie structurale s'est basé et qui, contrairement à sa réélaboration récente, n'a aucune implication ontologique⁵⁰⁷.

À ce point, on peut plus aisément comprendre comment le successeur de Lévi-Strauss au Collège de France peut reconduire l'opposition classique Nature/Culture à l'ensemble des rapports structuraux entre « non humains » et « humains », en passant d'une séparation nette de son maître, à des rapports de continuité et discontinuité entre ces deux pôles, qui définiraient les cosmologies de beaucoup des sociétés non modernes. La première application pratique de ce modèle de Descola concerne l'étude de la société des Achuar en Amazonie en découvrant un système cosmologique où la discontinuité principale entre humains et non humains se fonde sur les différences physiques, et non pas, comme dans notre société, sur le fait que les humains seraient les seuls êtres vivants dotés d'une intériorité et d'un esprit. Pour les Achuar, en effet, toutes les espèces possèdent une intériorité et peuvent communiquer au moyen d'un langage universel. Par conséquent la société Achuar serait coextensive de la nature⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ Cf. Ph. Descola, 2004, p. 299.

⁵⁰⁸ Cf. Ph. Descola, 1986 ; 2010.

Comme ça, dans son livre *Par-delà Nature et Culture* (2005), Descola formule une typologie de quatre « modes d'identification » qui relie et/ou distinguent « non humains » et « humains », basée sur deux critères « physicalité » / « psychisme » et « identité » / « différenciation », qui sont : le « totémisme », « l'animisme », l'« analogisme » et le « naturalisme » : ainsi les modes d'identification sont-ils des manières de définir des frontières entre soi et autrui⁵⁰⁹.

X.16. Du tort à Lévi-Strauss.

Nous ne sommes pas totalement convaincus du travail de Descola. In *primis* : comment est-il possible d'envisager un monde naturel déjà discrétisé en soi, sans aucune intervention primordiale perceptive-discrétisante de l'être humain ? La nature, entendue bien sûr dans sa matérialité physique, a des caractéristiques, mais celles-ci sont indescriptibles en l'absence d'un appareil perceptif et d'une pensée symbolique, dont l'être humain est naturellement doté, qui établit les pertinences des traits saillants, en les partageant à l'intérieur d'un tissu social. L'article de Lévi-Strauss (1972) « Structuralisme et écologie » – que Descola (2004) utilise pour cette nouvelle conception de nature et qui pour nous relève du paradoxe – conduit sur l'affinité entre les données sensibles du monde physique et leur codification cérébrale⁵¹⁰. Bref, le travail de Lévi-Strauss vise à préciser que les données sensibles du monde naturel, avant de parvenir à codification cérébrale, sont déjà « traitées » par une première forme de discrétisation réalisée par l'activité perceptive. Dans ce sens, l'anthropologue soutient que :

« L'œil ne photographie pas simplement les objets ; il code leurs caractères distinctifs. Ceux-ci ne consistent pas dans les qualités sensibles que nous attribuons aux choses qui nous entourent, mais dans un ensemble de rapports. [...] l'esprit reconstruit [...] des objets qui ne furent pas perçus comme tels. Par conséquent, les données immédiates *suivant* la perception sensible ne sont pas un matériau brut [...] elles consistent dès le départ en propriétés distinctives abstraites du réel [...]. » (C. Lévi-Strauss, 1983, p. 161, notre italique).

⁵⁰⁹ Tout le modèle de Descola est résumé en d'autres ouvrages en plus du classique *Par-delà Nature et Culture* (2005). Voir, Ph. Descola, 2010 ; 2011.

⁵¹⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1983, page 160.

Autrement dit Lévi-Strauss vient d'affirmer que la « machine symbolique » de l'esprit ne « traite » pas un monde continu « brut », mais un monde déjà partiellement discrétisé par le travail des organes perceptifs⁵¹¹.

Il nous semble donc pouvoir considérer que la lecture de Lévi-Strauss faite par Descola est au moins discutable. On a l'impression que Lévi-Strauss, contrairement à ce que Descola soutient, ne relance jamais l'existence d'une nature déjà structurée qui par conséquent conditionne la pensée symbolique (l'esprit) en influençant la détermination de la même conception « culturelle » de « nature ». Au plus, nous l'avons vu, le travail de Lévi-Strauss dans cette situation particulière, porte directement sur le mécanisme d'élaboration perceptif-cognitive au caractère symbolique du monde et donc : « Quand l'esprit se saisit de données empiriques préalablement traitées par les organes des sens, il continue à travailler structurellement, pour ainsi dire, une matière qu'il reçoit déjà structuré. » (C. Lévi-Strauss, 1983, p. 163). D'ailleurs, il nous semble approprié de rappeler que tout ce discours concernerait la construction primordiale d'un monde sensé, où l'être humain pour une raison quelconque n'« hérite » pas d'une vision culturelle du monde mais, se retrouve à construire la sienne. En dehors de la rareté de cet événement, on oublie que pour Lévi-Strauss la « pensée sauvage » fonctionne au moyen de l'activité de « bricolage » intellectuel⁵¹², c'est à dire de cette pratique de production des artefacts culturels à partir d'un monde sensible déjà préconstitué par l'histoire et par la culture où le « bricoleur » est déjà plongé. En d'autres mots, nous pouvons affirmer que le monde naturel se donne à l'« esprit » comme déjà structuré, mais cette discrétisation n'est pas la sienne, elle constitue la base « culturelle » que tout être humain hérite en naissant à l'intérieur d'un tissu social qui le transmet et le partage. La production continue de textes, c'est à dire d'artefacts culturels, est un travail que le « bricoleur » fait en construisant « du nouveau avec le vieux » en alimentant sans cesse cet enjeu entre sédimentation et innovation de la culture⁵¹³. Si on ramasse les morceaux, nous aurions donc un monde continu préalablement discrétisé par l'activité perceptive, élaboré

⁵¹¹ Par ailleurs cette vision serait aussi relancée par la recherche sémiotique de Jean-François Bordron selon lequel : « Notre perception ne doit pas être conçue, au moins dans un premier temps, comme donnant une représentation des entités du monde, mais comme fournissant une expression de notre rapport à des qualités, pour autant qu'elles soient perceptibles [...] nous percevons le signifiant de notre rapport au monde, le signifié n'étant pas autre chose que ce rapport lui-même. » (J.-F. Bordron, 2011, p. 180). En outre encore dans une optique « relativiste » du problème de perception et construction du monde nous devons faire référence au travail de Nelson Goodman, 1978.

⁵¹² Cf. C. Lévi-Strauss, 1962b, page 27.

⁵¹³ Il faut rappeler que toute la sémiotique de J.-M. Floch a été le « bricolage » de Lévi-Strauss au manifeste théorique en s'approchant beaucoup de nos idées quant au parallélisme entre sémiotique et anthropologie. Voir en particulier J.-M. Floch, 1985 ; 1990 ; 1995.

ultérieurement par les pertinences établies par la pensée symbolique, qui à leur tour se confrontent avec une image apprise du monde « culturel » gardée dans la mémoire⁵¹⁴.

De retour à Descola et à son article sur les deux natures de Lévi-Strauss⁵¹⁵, nous remarquons, en outre, la présence d'une certaine confusion entre l'opposition définissant le binôme Nature/Culture. On sait bien que ce dernier concerne d'un côté la définition des concepts propres à la dimension structurale de l'anthropologie lévi-straussienne, de l'autre côté il renvoie à une opposition utilisée par Lévi-Strauss comme une simple catégorie analytique pour articuler d'autres oppositions à l'intérieur de ses analyses mythiques. Cette distinction entre les deux couples est explicitée par ailleurs de façon claire par Greimas et Courtés dans le *Dictionnaire*⁵¹⁶. Cependant la confusion entre ces deux aspects conduit Descola, par de nombreux exemples empruntés aux *Mythologiques* de Lévi-Strauss, à la conviction que l'ancienne et, à son avis, paradoxale séparation entre Nature et Culture est bien évidente déjà dans ces analyses, qui, de fait représentent la grande partie du travail fait par l'anthropologie structurale, fondée, évidemment par le binôme, à son avis, révisable⁵¹⁷. À ce point, il faut rappeler que les catégories abstraites, en plus d'être choisies chaque fois par l'analyste pour articuler les différentes oppositions repérées dans les textes, ne font pas parties de l'« être » des objets en analyse mais appartiennent, beaucoup plus modestement, au métalangage pour décrire analytiquement l'objet en question. Cela nous renvoie, encore une fois, à remarquer la cohérence « méthodologique » et non pas ontologique, selon la métamorphose faite par Descola, du travail du structuralisme lévi-straussien. Il s'agit d'un point qui nous permet encore une fois de démentir Descola lorsqu'il soutient qu'une application servile de l'opposition Nature/Culture a, d'une certaine manière, imposé la vision de l'anthropologie occidentale en conditionnant l'analyse d'autres cosmologies⁵¹⁸. Au contraire, il nous semble que le dualisme imaginé par Lévi-Strauss, envisageant la nature comme matière ensuite discrétisée toujours en cultures différentes partagées par divers groupes sociaux, constitue la meilleure formalisation d'une conception relativiste de l'idée de culture.

⁵¹⁴ Nous n'entrerons pas dans les conséquences d'une telle vision qui, de fait, ouvre à de nouvelles lectures du travail de Lévi-Strauss et notamment du symbolisme sous forme cognitiviste. À ce sujet nous nous limitons à renvoyer aux excellents travaux de Dan Sperber, 1968 ; 1974 ; 1979.

⁵¹⁵ Cf. Ph. Descola, 2004.

⁵¹⁶ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 77, entrée « culture ».

⁵¹⁷ Cf. Ph. Descola, 2004, page 300.

⁵¹⁸ Cf. Ph. Descola, 2011.

X.17. En deçà de Nature et Culture.

Tout le travail de révision de Descola, Latour, Viveiros de Castro, insiste sur le caractère local et relatif, tout occidental, de l'opposition Nature/Culture, réélaborée, de façon, nous croyons, bien limitative, avec l'opposition humains/non humains. Après avoir démontré la présence d'une relecture tendancieuse du travail de Lévi-Strauss faite par Descola, nous pouvons essayer d'avancer quelques réflexions concernant ses « modes d'identification ». Alors qu'il est vrai qu'il y a une différence nette entre la conception occidentale, d'un homme qui émerge d'un substrat animal en conservant la dimension physique pour s'en différencier spirituellement (« Naturalisme »), et la conception amérindienne, d'une animalité qui émerge d'un substrat humain commun en conservant la spiritualité pour s'en différencier physiquement (« Animisme »), cela ne signifie pas que dans la conception occidentale toute forme de continuité communicative est interdite. Les « non humains » participent à des actions communicatives non seulement dans les contes des fées ou dans les dessins animés, mais aussi dans les pratiques communes quotidiennes, lorsqu'on interagit communément avec nos animaux domestiques. Cet exemple, bien que banal, nous rend le caractère « continu » ou « hybride » des moyens d'identifications de Descola, en remettant en cause celle qui aurait dû être une distinction précise des ontologies propres aux différentes cultures.

À ce point, pour ce qui nous concerne, nous préférons rester « en deçà de nature et culture » en restant proche des conceptions lévi-straussiennes de nature « en la stratifiant » par un exemple très proche des sémioticiens. Aisément, nous pouvons imaginer d'un côté l'existence d'une nature « matière », c'est à dire le substrat unique où les différentes cultures peuvent produire par une mise en forme des images différentes d'elle, et, de l'autre côté, une nature « substance » en tant que produit exactement d'une organisation déterminée et valorisation culturelle. Il s'agit en ce dernier cas des formes différentes de « naturalisation » qui apparaissent comme des figures différentes de ce processus de construction quand même culturelle de la nature. À cette vision « relativiste » de la construction-constitution du monde, où s'inscrit une opposition opérative entre nature et culture, font référence, parfois implicitement, des textes récents de Paolo Fabbri⁵¹⁹, Gianfranco Marrone⁵²⁰, ou de Marshall Sahlins, anthropologue toujours attentif au problème du binôme « Nature/Culture ». Dans les dernières pages de *La nature humaine : une illusion occidentale*, Sahlins (2008) est extrêmement clair : la nature humaine est (sa capacité de construire symboliquement) la

⁵¹⁹ Cf. P. Fabbri, 2012.

⁵²⁰ Cf. G. Marrone, (a cura di), 2012. Voir aussi l'excellent travail, toujours de Marrone (2011), *Addio alla natura*, qui dans la note bibliographique finale renvoie explicitement à la lecture du travail de Goodman (1978).

culture. L'anthropologue soutient, en effet, que la culture est l'état original de l'existence humaine et que la biologie n'est que l'état « secondaire » et « contingent ». « Les signes de culture dans l'histoire de l'homme remontent à près de trois millions d'années, tandis que la forme actuelle de l'homme n'a que quelques centaines d'années [...]. » (M. Sahlins, 2008, p. 42), donc, pour Sahlins, la culture a de fait permis et conditionné l'évolution biologique de l'espèce et non pas le contraire. En outre, quelques considérations de l'auteur en question concernant l'homme en tant qu'animal « naturellement » social⁵²¹, nous font considérer le concept même de « nature » comme existant seulement au moment où il assume une « forme culturalisée », partagée et socialement transmise. Cela nous ramène à considérer que le simple fait d'être en mesure de penser à la « nature », constitue le témoignage principal de l'existence « primaire » de la culture.

Concernant notre discours, aussi, le travail intéressant d'Eduardo Kohn et notamment sa monographie : *How Forests Think* (2013). Très brièvement, une partie de la réflexion de Kohn se base explicitement sur l'évaluation de la « promesse » de cette nouvelle anthropologie découlant des sources comme Descola, de Castro et Latour. L'anthropologue reproche ces mêmes auteurs de ne pas avoir fait assez, et surtout d'avoir tout à fait oublié la dimension sémiotique, que Kohn juge nécessaire pour la nouvelle redéfinition de nature et culture. Bref, Kohn pense que beaucoup d'anthropologues ont commis l'erreur d'identifier le « culturel » dans le « symbolique » dans son acception peircienne. Le « symbolique », en effet, n'épuise pas le domaine sémiotique, qui se compose aussi des modes de l'icône et de l'indice, que les anthropologues n'ont jamais envisagés. Ces derniers modes caractériseraient par contre les formes par lesquelles tout être vivant construit les représentations de son propre milieu, qui assume la forme d'un réseau immense d'interactions sémiotiques, où tout sujet construit par ses propres moyens de « discrétion » une représentation du soi, du milieu et de l'autrui⁵²². En d'autres termes, il est intéressant de noter que Kohn, bien qu'il parte de la réélaboration du symbole chez Peirce, finit par élaborer une vision presque lévi-straussienne, en déléguant l'efficacité du symbole à une structure de corrélations internes : un symbole est défini comme tel seulement s'il fait partie d'une structure symbolique. Et donc, dans la « forêt » de Kohn la socialisation concerne non seulement les humains, en les opposant tout court aux non humains (comme Latour le rapporte), mais elle rassemble tous ceux qui se présentent comme des porteurs de « subjectivité », capables de se présenter et de se faire

⁵²¹ Cf. M. Sahlins, 2008, pages 45-46.

⁵²² Cf. E. Kohn, 2013, pages 31-56.

reconnaître par les autres êtres vivants en tant que « moi » et en tant que « toi », et de construire des représentations d'autrui et du milieu environnant.

X.18. Considérations finales.

En conclusion de ce chapitre, et de cette longue partie traitant plus d'anthropologie que de sémiotique et linguistique, nous voudrions proposer quelques considérations finales.

D'abord nous voudrions rappeler que, quoique avec quelques « améliorations »⁵²³ encore à souhaiter, nous retrouvons dans la sémiotique de Greimas ou de Lotman une conception de « culture » qui renvoie au monde (« naturellement ») « discrétisé », ou mieux « sensé », de Lévi-Strauss. Si pour Greimas il s'agit des concepts de « monde naturel »⁵²⁴ et d'« univers (sémantique) »⁵²⁵, chez Lotman nous retrouvons un concept de « culture », en tant qu'objet de la sémiotique, élaboré explicitement à partir des lectures anthropologiques⁵²⁶. Une « transplantation » entre les théories de Lotman et Greimas n'a jamais été essayée⁵²⁷. Et pourtant, il ne faut pas oublier que tout le travail des sémioticiens soviétiques de Tartu se nourrit des mêmes « lectures structurales » des sémioticiens parisiens : Saussure, Hjelmslev, Troubetzkoï, Lévi-Strauss. En outre, événement peu connu, Paolo Fabbri⁵²⁸ « dévoile » qu'il y aurait une « correspondance » de soixante-quatorze lettres entre Greimas et Lotman, On ne sait bien, aux archives de Greimas, combien d'elles sont destinées à Lotman. Exactement le sémioticien soviétique avance l'hypothèse dont quelque fois nous avons abusé au cours de ce travail, selon laquelle les textes (de tout type) sont (« et font ») la culture et la culture est (un « faire » d') un ensemble indéfini de textes⁵²⁹. Si dans la sémiotique de Greimas cette proposition n'a jamais été envisagée⁵³⁰, chez Lotman elle est explicitement formulée même à partir des travaux sur la « sémiosphère »⁵³¹.

⁵²³ Cf. par. XIII.1 – XIII.2 – XIII.3 – XIII.4 – XIV.3- XIV.4.

⁵²⁴ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 233-234.

⁵²⁵ Cf. *Ibidem*, pages 408-409.

⁵²⁶ Cf. Ju. M. Lotman ; B. A. Uspenskij, 1971, pages 144-176.

⁵²⁷ Cf. A. Di Caterino, A. J. Greimas ; Ju. M. Lotman : *rime teoriche*, Mémoire de Master2 en « Disciplines Sémiotiques », Université de Bologna, 2009.

⁵²⁸ Cf. P. Fabbri, 2010.

⁵²⁹ Nous confirmons que si la « culture » est le monde sensé, où les êtres humains sont plongés et qu'ils partagent, celui-ci est manifesté dans les manières les plus différentes. Les différentes manifestations, à leur tour, « confirment » ou « modifient » cette vision du « sens commun ». Autrement dit, tout objet de toute manière manifesté, peut être considéré comme culture, à condition qu'il soit « objectualisé » par l'intervention de la théorie c'est à dire par un modèle – en ce cas structural – qui a décidé d'assumer un point de vue analytique particulier, en interprétant les différents phénomènes (ou sensés) comme des systèmes de signification.

⁵³⁰ Cf. par. XIII.4.

⁵³¹ Cf. Ju. M. Lotman, 1999.

Cependant la question est encore : Nous suffit-il les textes pour « trouver » et décrire la culture ? La réponse est que la culture, en tant que système structuré, n'est pas entièrement descriptible mais, comme Nelson Goodman (1968) le remarque, tout énoncé construit et exprimé à partir d'un système donné constitue aussi une exemplification de ce même système et en offre les propriétés. Par là, notre idée selon laquelle les textes ne sont que de représentations métonymiques de l'univers de la culture, des objets « culturels » par excellence. Chaque texte, en tant que micro univers⁵³² est inévitablement un objet culturel parce qu'il constitue une vision réduite du monde discrétisé par différence et partagé socialement.

De ce point de vue nous pouvons affirmer que les textes ne sont qu'une manifestation d'un morceau de la nature « traduite » culturellement. Dans ce sens Eco⁵³³ rappelle que la prétention d'une théorie structuraliste ontologique est celle de reconduire les objets de la culture à leur nature, en « renversant » le structuralisme de l'hypothèse opérative à vérité philosophique et par conséquent les opérations de la pensée qui organiseraient le monde autour seraient isomorphes aux lois de la nature en tant que « matière ». Au fond le reproche d'Eco, dans un certain sens, est une tentative de concilier le travail de Lévi-Strauss avec celui de Hjelmslev. En effet Eco prend quelques citations importantes qui mettent en garde contre une dérive ontologique du structuralisme linguistique exactement dans les pages du linguiste danois. Notamment, dans les *Prolégomènes* (1943) ainsi que dans les *Essais Linguistiques* (1971) Hjelmslev, lorsqu'il parle de son modèle linguistique structural, souligne que celui-ci ne dérive pas de l'objet analytique mais il est délibérément élaboré par l'analyste. Dans l'ancienne opposition philosophique entre « réalistes » et « nominalistes », les plans analytiques hjelmsleviens d'Expression et de Contenu, ne seraient pas « réels », c'est à dire qu'ils n'appartiendraient pas à la « nature » de l'objet en analyse, mais ils se borneraient à « nommer » quelques aspects considérés pertinents pour les analyses. Dans le métalangage du modèle de Hjelmslev, adopté en grande partie par la sémiotique greimasienne, il n'y a aucune « promesse » ontologique concernant l'« être » des textes, mais seulement la mise au point d'une épistémologie. D'ailleurs, parler du « sens » d'un texte, ou parler de « nature » d'un objet culturel, nous oblige toujours à une « traduction » en ce qui est un simple métalangage descriptif, qui à son tour sera toujours dérivant d'une imposition « culturelle » qui envahit le domaine de la connaissance. Dans ce sens la notion même de « texte », en tant que construite par le métalangage n'a pas une existence phénoménale – que beaucoup de

⁵³² Ce sera la proposition de Greimas et de son « tournant textuel ».

⁵³³ Cf. U. Eco, 1968, éd.it., page X.

sémiotique objectale s'obstine à chercher – mais il s'agit simplement de la reconstruction d'un champ de pertinences que l'analyste repère face à toute manifestation signifiante. De toute façon, si Hjelmslev⁵³⁴, Greimas en partie⁵³⁵, et un chercheur « éclairé » comme Jean-Marie Floch⁵³⁶ ont souligné cette « distance » méthodologique qui sépare les objets des modèles, comme nous le verrons⁵³⁷, cette leçon semble avoir été oubliée par beaucoup de récente sémiotique. C'est pourquoi nous croyons que du structuralisme sémiotique ontologique a été pratiqué bien avant l'entrée actuelle de Descola parmi les théories sémiotiques⁵³⁸.

Dans les chapitres prochains nous verrons comment le problème de la culture se configure dans les travaux de deux auteurs principaux, c'est à dire Saussure, Hjelmslev, « fondateurs » inconscients de celle qui sera enfin la proposition générative de la sémiotique française sur base structuraliste. Enfin nous montrerons les limites et les mérites de deux importantes « zones » exactement du parcours génératif mis au point par Greimas.

⁵³⁴ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943, chap. 15 ; 1971, page 101.

⁵³⁵ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 409, entrée « Univers ».

⁵³⁶ L'affirmation de Floch est un « manifeste » pour une sémiotique méthodologique : « Cette réalité est-elle dans la réalité des choses ou dans l'esprit humain ? La question n'est pas du ressort de la sémiotique. Pour paraphraser de célèbre propos, l'ontologie est une chose trop sérieuse pour être laissée aux mains des sémioticiens » (J.-M. Floch, 1990, p. 24, note n°5).

⁵³⁷ Cf. par. XIV.8.

⁵³⁸ La référence est aux récentes « formes de vie » élaborées par J. Fontanille, 2015.

Chapitre XI. La linguistique « structurale » de Saussure.

XI.1. Le contexte pour un projet scientifique.

Avant Saussure la linguistique, dite scientifique, s'identifiait avec la linguistique historique, c'est à dire avec l'étude comparée des grammaires indoeuropéennes⁵³⁹. Le point de départ, puis le succès de ce domaine scientifique, ont résidé dans les rapports de parenté existants entre les langues de la même famille linguistique. Un certain niveau de certitude et de précision est ainsi obtenu en envisageant les grammaires comparées, au moins jusqu'à ce moment-là, comme les seules études linguistiques à caractère scientifique, souvent opposées à d'autres disciplines à caractère historique où les réflexions relatives au langage n'avaient pas obtenu les mêmes résultats. Ainsi, le linguiste opposait aux grammaires classiques normatives et descriptives sa propre grammaire historique : l'étude de la langue et de ses transformations, en remontant à une origine présumée du langage à une certaine période historique dans une aire géographique précise. Il y eut, par la suite, une plus grande prudence par rapport à ces certitudes après la crise de confiance des linguistes dans la validité des lois de l'évolution linguistique sur lesquelles les reconstructions se fondaient. Johannes Schmidt⁵⁴⁰ avait attaqué l'idée *schleicherienne*⁵⁴¹ de l'« arbre généalogique » – selon laquelle toute langue se transformait au fil du temps en d'autres langues tout en suivant un système de ramifications rigide – et la théorie des « ondes », selon laquelle toute innovation linguistique se propage d'un centre et atteint un degré plus ou moins grand⁵⁴². La linguistique, bouleversée par ce révisionnisme remettant en jeu les critères scientifiques, se retrouve donc sans un point de repère théorique et scientifique où s'accrocher. Cet échec semble reproduire la chute des différents projets des anthropologues : des évolutionnistes aux particularistes historiques et aux diffusionnistes ; la linguistique aussi, donc, se transforme en simple biographie des parlants, dans une histoire de la culture, parfois en critique littéraire. Néanmoins, selon les débats tenus vers la fin du dix-neuvième siècle, le rêve du caractère scientifique n'est jamais abandonné, mais il trouve une réinvention de sa théorie et des méthodes de recherche sous

⁵³⁹ Cf. G. Lepschy, 1966, chap. 1 ; F. de Saussure, 1916 chap. 1 ; A. J. Greimas, 1966, chap. 2.

⁵⁴⁰ Cf. J. Schmidt, 1872.

⁵⁴¹ Cf. A. Schleicher, 1861.

⁵⁴² Nous remarquons que cette perspective théorique est très semblable à l'« évolutionnisme » et « diffusionnisme » en anthropologie que nous avons déjà examinée dans les chapitres 1 et 2. Saussure même soutenait que cette linguistique était une science « incapable de se faire une méthode », une grammaire comparée « [...] qui ne s'est jamais demandé [...] ce que signifiaient les rapports qu'elle découvrait. » (F. Saussure, 1916, p. 16).

l'étiquette du « structuralisme » dont l'ouvrage de référence coïncide conventionnellement⁵⁴³ avec le *Cours de Linguistique Générale* de Ferdinand de Saussure (1916).

XI.2. Le Cours de Saussure : la rencontre entre linguistique, anthropologie et sémiotique.

Le *Cours* de Saussure⁵⁴⁴ (1916) démarre par la délimitation du domaine par rapport à l'objet de la linguistique scientifique encore à créer. Il s'agit d'un passage qui semble immédiatement nuire à notre recherche de rencontres entre linguistique, anthropologie et sémiotique. Saussure affirme directement que l'une des premières tâches de la linguistique sera celle de :

« [...] de se délimiter et de se définir elle-même. [...] la linguistique doit être soigneusement distinguée de l'ethnographie [...] distinguée aussi de l'anthropologie, qui n'étudie l'homme qu'au point de vue de l'espèce, tandis que le langage est un fait social. Masi faudrait-il alors l'incorporer à la sociologie ? » (F. de Saussure, 1916. p. 21).

Heureusement cette affirmation est illustrée par une note de l'éditeur du *Cours*, Tullio De Mauro, précisant que: « Saussure fait évidemment référence ici à l'anthropologie comme discipline biologique, et non pas à l'anthropologie culturelle [...]. » (T. De Mauro, en F. de Saussure, 1916, p. 416). Saussure ne se rend pas compte que son travail sera retenu comme point de référence par l'anthropologie culturelle. Nous reviendrons sur ce passage et sur les arguments fournis par Saussure en envisageant la langue comme « fait social » et sur l'éventualité d'incorporer la linguistique à la sociologie ; il faudra clarifier ces points qui, nous croyons bien, rapprochent sa nouvelle linguistique de « notre » anthropologie et du projet plus vaste de sémiotique de la culture.

Pour l'instant nous préférons réaliser un aparté pour définir avec Saussure, plus précisément, cette « science générale » dont sa nouvelle linguistique semblerait faire partie : la *sémiologie*, entendue comme: « [...] une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale [...]. Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes quelles lois les régissent. »

⁵⁴³ Dans le *Cours* de Saussure il n'y a aucune référence aux termes « structure » et « structuralisme ». L'influence du *Cours saussurien* déterminera la naissance du structuralisme proprement dit, en passant par le cercle linguistique de Moscou aux linguistes de Copenhague et la phonologie de Prague. Pour un aperçu général sur ce sujet voir E. Benveniste, 1966 chap. 8 ; R. Barthes, 1964b ; R. Boudon, 1968 ; R. Jakobson, 1963 ; G. Lepschy, 1966.

⁵⁴⁴ À titre indicatif nous rappelons que Saussure n'a jamais écrit le *Cours de Linguistique Générale*. Cet ouvrage est le travail des élèves de Saussure : Albert Sechehaye, Albert Riedlinger et Charles Bally, rédigé par le remaniement des notes de ses cours de linguistique générale à Genève des années 1906-1911. Lorsque cela est possible, nous nous référerons aussi aux manuscrits autographes parus dernièrement en *Ecrits de linguistique générale* (2002).

(F. de Saussure, 1916, p. 33). Nous croyons que la puissance de cette définition consiste à lier, pour la première fois et indissolublement, la perspective de (sa nouvelle) linguistique à l'anthropologie et à la sémiotique (pour le moment *sémiologie*⁵⁴⁵), sous l'égide d'un grand projet humaniste à vocation scientifique. Notre vision, nous le savons déjà, serait confirmée par Lévi-Strauss lors d'une situation institutionnelle importante telle que la conférence inaugurale du cours d'anthropologie sociale au Collège de France, en 1960, il trouve la meilleure façon de définir l'anthropologie sociale même, dans l'identification avec le projet de sémiologie de Ferdinand de Saussure :

« Qu'est-ce donc que l'anthropologie sociale ? Nul, me semble-t-il, n'a été plus près de la définir – bien que ce soit par préterition – que Ferdinand de Saussure, quand, présentant la linguistique comme une partie d'une science encore à naître, il réserve à celle-ci le nom de sémiologie, et lui attribue pour objet d'étude la vie des signes au sein de la vie sociale. Lui-même, d'ailleurs, n'anticipait-il pas sur notre adhésion lorsque, à cette occasion, il comparait le langage à « l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires, etc. » ? Personne ne contestera que l'anthropologie compte dans son champ propre certains au moins de ces systèmes de signes, auxquels s'ajoutent beaucoup d'autres : langage mythique, signes oraux et gestuels dont se compose le rituel, règles de mariage, systèmes de parenté, lois coutumières, certaines modalités des échanges économiques. Nous concevons donc l'anthropologie comme l'occupant de bonne foi de ce domaine de la sémiologie que la linguistique n'a pas déjà revendiqué pour sien ; et en attendant que, pour certains secteurs au moins de ce domaine, des sciences spéciales se constituent au sein de l'anthropologie. » (C. Lévi-Strauss, 1960a, maintenant en C. Lévi-Strauss, 1973, p. 18).

Par ce passage fondamental de l'anthropologue français, il nous semble pouvoir envisager le tournant sémiologique saussurien comme un nouvel espace théorique construit à partir du paradigme linguistique - ou mieux de la nécessité de construire un nouveau domaine, où une nouvelle linguistique pourra converger - après avoir abandonné les « vieilles » études sur le langage⁵⁴⁶. En fait, selon Saussure, c'est seulement grâce à la sémiotique que l'on peut investir la « nouvelle » linguistique de quelque scientificité : « Si pour la première fois nous avons pu

⁵⁴⁵ Pour ce qui concerne la différence entre « sémiologie » et « sémiotique », pour des raisons de simplicité, nous les envisageons comme synonymes. Pour en savoir plus, voir le dictionnaire de Greimas et Courtés (1979), pages 338-346.

⁵⁴⁶ Sur la capacité d'innovation de la linguistique saussurienne, nous y reviendrons ; voir la première section « Transformations de la linguistique » en E. Benveniste, 1966.

assigner à la linguistique une place parmi les sciences, c'est parce que nous l'avons rattachée à la sémiologie. » (F. de Saussure, 1916, p. 33-34).

À partir de ces préambules, la sémiotique, grâce à sa vocation scientifique présumée, représenterait la tentative de fournir à la linguistique et à l'anthropologie⁵⁴⁷ le nouveau point de repère théorique et méthodologique pour construire plus généralement les dites « sciences sociales ». Il reste à comprendre quels sont les rapports de force qui s'instaurent dans la rencontre de ces disciplines jusqu'à ce moment étrangères.

XI.3. Sémiotique : entre théorie linguistique et vocation anthropologique.

Nous avons vu que, au moins dans les intentions de Saussure, il existe une subordination de la linguistique par rapport à la sémiotique. Il précise que la linguistique ne serait qu' : « [...] une partie de cette science générale *et* [...] les lois que découvrira [...] seront applicables à la linguistique [...]. » (F. de Saussure, 1916, p. 33, notre italique). Saussure confirmera cet aspect plusieurs fois à l'intérieur du *Cours*. Cependant, la sémiotique, à cause aussi de cette origine *saussurienne* et de cette prédestination, ne peut que sortir marquée par le modèle linguistique, imposé nécessairement en tant que modèle paradigmatique de départ de la recherche. Le risque de cette formation et de cet « avantage » de la linguistique est signalé par Roland Barthes qui affirme, bien que polémiqument, que la sémiologie ne serait qu'une branche particulière de la linguistique. Dans ce « glissement » *barthesien*, il ne reste à la sémiologie que dériver quelques modèles de la linguistique pour les appliquer à d'autres systèmes de signes qui seraient explicables seulement grâce à leur être traduisible dans le langage verbal⁵⁴⁸ : « Il faut en somme admettre dès maintenant la possibilité de renverser un jour la proposition de Saussure : la linguistique n'est pas une partie, même privilégiée, de la science générale des signes, c'est la sémiologie qui est une partie de la linguistique [...]. » (R. Barthes, 1964b, p. 2). Cette dépendance des modèles linguistiques, susceptibles d'affecter la portée de l'intuition sémiotique serrée dans les limites des systèmes d'expression du langage verbal, est diamétralement opposée à la pensée *lévi-straussienne*⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Sur le côté de l'anthropologie, l'apport de la linguistique de Saussure est explicitement présent dans tous les travaux de Lévi-Strauss que nous avons précédemment cités. En particulier voir C. Lévi-Strauss, 1949 ; 1950 ; 1955 ; 1958 ; 1973.

⁵⁴⁸ Les choses, nous l'avons signalé plusieurs fois, sont identique dans le cadre de la sémiotique de la culture soviétique de l'école de Tartu-Moscou, où l'on remarque un « système modélisant primaire » constitué par le langage verbal, responsable principal de la structuration du monde culturel. Cf. Ju. M. Lotman ; B. A. Uspenskij, 1971. Cependant nous confirmons que la sémiotique soviétique n'envisage pas la culture et la sémiotique comme des entités purement linguistiques.

⁵⁴⁹ Dans un certain sens, cette opposition pourrait correspondre à deux conceptions de culture différentes déjà mentionnées : la culture de Boas (et dans un certain sens de Malinowski) en tant que « patrimoine appris par le langage » et la « culture en tant que communication » selon la pensée de Lévi-Strauss. Évidemment c'est

qui, nous l'avons vu, indique la sémiologie comme point de repère unifiant toutes les recherches sur les systèmes de signification. Pour Lévi-Strauss il s'agit d'un domaine clairement défini mais assez peu utilisé. C'est pourquoi qu'il affirme qu'en l'absence de prétendants, c'est l'anthropologie la discipline ayant davantage le droit de se considérer comme la plus proche de la science future imaginée par Saussure. Nous croyons que le partage de cette seule position de Lévi-Strauss peut éloigner le risque d'une sémiotique « verbe-centrique » pour développer, au contraire, le véritable « Tournant Sémiotique »⁵⁵⁰, c'est à dire :

« [...] une sémiotique moins dépendante de la tradition linguistique-humaniste et plus orientée vers la compréhension de la manière où le sens se configure, soigneuse des objets de sens circulant à l'intérieur des cultures plutôt que de la simple rénovation verbale de ces objets circulant dans les contextes empiriques. » (T. Lancioni, 2001, p. 15, notre traduction).

Mais à ce stade il est naturel de se demander quels sont les apports et les liens de la linguistique saussurienne à la sémiotique ou à l'anthropologie culturelle (ou sociale) qui, nous l'avons vu dans ce travail, devient sémiotique. Et encore, comment vérifier cette transformation de simple théorie linguistique dans une sémiotique de la culture tout court? Nous croyons que les réponses à ces questions sont à rechercher dans les pages mêmes du *Cours* de Saussure.

XI.4. Langue, Parole et culture.

L'objet de la linguistique *saussurienne* est représenté par la totalité des manifestations du langage humain. Le linguiste y cherchera, d'une part, les forces en jeu dans toutes les langues et, d'autre part, à en extraire des lois fondamentales auxquelles tous les phénomènes linguistiques peuvent se référer⁵⁵¹. Saussure identifie donc un côté individuel relatif à chaque manifestation linguistique, autrement dit actes de langage, et un côté social où les lois générales responsables de la production et du fonctionnement de nouveaux énoncés linguistiques⁵⁵² seraient entreposées. En outre, selon Saussure, la caractéristique fondamentale de cet ensemble (ou Système) de lois est d'être partagé et transmis d'une communauté de

seulement cette deuxième définition de culture qui nous ramène au projet sémiotique. Cf. A. Duranti, 1997, pages 33-42.

⁵⁵⁰ Cf. P. Fabbri, 1998.

⁵⁵¹ Cf. F. de Saussure, 1916, pages 20-21. Déjà par ce passage introductif nous pouvons comprendre que le parcours de Saussure va du particulier (acte ou « Processus » linguistique) au général (« Système » de lois) ; à la recherche des invariants au dessous des variantes.

⁵⁵² Cf. F. de Saussure, 1916, pages 23-25.

parlants, et pris en charge par cette dernière, chaque fois que des actes de langages sont produits. À son tour, chaque acte de langage représente ou éventuellement modifie⁵⁵³ ces lois responsables, sous-tendues à sa production. C'est grâce à ce « cercle » presque infini que Saussure définit ces deux aspects – collectif et individuel - du langage comme : « Langue » et « Parole ».

« Mais qu'est-ce que la langue ? Pour nous elle ne se confond pas avec le langage ; elle n'est qu'une partie déterminée [...]. C'est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus. » (F. de Saussure, 1916, p. 25)⁵⁵⁴.

Nous signalons immédiatement que les différentes nuances du concept de Langue de Saussure élargiront et compliqueront son existence⁵⁵⁵. Jusqu'ici, la schématisation des idées du linguiste genevois est extrêmement claire : face aux manifestations infinies de chaque acte linguistique irrépétible, entendu comme des actes de Paroles, Saussure suppose l'existence d'un « dépôt » de lois générales, convoquées partiellement, représentées et éventuellement modifiées par chaque acte de Paroles : la Langue.

Nous pouvons déjà essayer de comprendre comment le projet saussurien peut être comparé aux nombreux projets d'anthropologie que nous venons de décrire dans la première partie. Commençons par nous interroger sur l'objet en analyse : on pourra se demander quels sont, aux yeux du chercheur, les aspects communs entre le langage et la culture en tant qu'objets d'étude de disciplines à la recherche d'un statut scientifique ? Il nous semble que le linguiste Saussure rencontre les mêmes problèmes que les anthropologues sur ce que nous venons d'examiner : le langage, comme la culture, reste un objet insaisissable dans son dynamisme, sa mutabilité, dans son évolution désordonnée, dans son relativisme historique et géographique, outre ses manifestations toujours différentes aux observations du chercheur. Cependant, au-delà des caractéristiques que nous venons d'énoncer, langage et culture ont en commun leurs partages à l'intérieur d'un espace social, transmis et appris non biologiquement, mais seulement s'ils sont plongés à l'intérieur de ce contexte social. D'un

⁵⁵³ Saussure souligne que les modifications de l'ensemble des lois responsables de la production des actes linguistiques ne peuvent pas provenir de chaque parlant mais toujours d'un accord du groupe social qui les partage. Cf. F. de Saussure, 1916, pages 104-106.

⁵⁵⁴ Jusqu'ici nous aussi avons utilisé les termes de langue et langage presque comme des synonymes. Dès maintenant pour éviter des malentendus nous parlerons de « Langue » en nous référant au concept élaboré par Saussure.

⁵⁵⁵ Nous essayerons de clarifier ce sujet plus tard grâce au travail de Hjelmslev.

point de vue théorique, les deux ne seraient qu'une sorte de catégorisation⁵⁵⁶ inconsciente collective du monde qui nous entoure⁵⁵⁷, que les acteurs reproduisent et modifient dans chaque manifestation linguistique ou plus généralement culturelle⁵⁵⁸. C'est en ce sens que, nous le rappelons, nous avons défini les objets ou les produits de la culture, (ou du langage en ce cas), comme des choses qui « sont culture », c'est à dire représentation, si bien partielle, de ce Système « invisible » constitué par des différents « découpages » du monde à vocation « culturelle »⁵⁵⁹ sous-jacentes à leur manifestation – en garantiraient l' « identification » et le « fonctionnement » à l'intérieur de la communauté qui les partage – et qui en même temps « font de la culture », c'est à dire la possibilité de pouvoir modifier ces règles partagées et transmises produisant les objets culturels (et linguistiques). Il nous semble que le travail de Saussure représente la première véritable formalisation théorique et méthodologique de cette vision. Les concepts opératifs de Langue et Parole précisent schématiquement les caractéristiques que nous avons plusieurs fois énoncées sur la culture et ses produits. Nous répétons que, même pour le linguiste genevois, la Langue ne serait qu'un ensemble de connaissance, de nature non biologique, partagées, transmises⁵⁶⁰ et utilisées par une communauté circonscrite pour produire le « langage articulé »⁵⁶¹. Chez Saussure le « fait social »⁵⁶² renvoie exactement à cet ensemble d'aspects « culturels » que sa Langue aurait. La Langue de Saussure est donc Culture dans son aspect inconscient partagé et transmis ; nous parlons d'une « Culture linguistique » bien sûr, mais qui devient Culture tout court quand le projet d'une linguistique scientifique se range sous le projet plus général de sémiologie. En

⁵⁵⁶ Cf. « Catégorisation » en A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 35 ; A. J. Greimas, 1966 page 18 ; F. de Saussure, chap. IV.

⁵⁵⁷ En réalité le problème reste ouvert sur comment cette catégorisation du monde se réalise ; si exclusivement par le langage ou c'est le langage même, ou s'il est possible d'envisager une discrétisation à son dehors. Cf. pages 35-36. Les hypothèses de Saussure semblent refléter une vision isomorphe entre langage et culture que nous n'acceptons pas. Le risque serait une culture purement linguistique où les autres manifestations, comme Barthes l'indique, seraient à relier au langage verbal seul « en tuant » le naissant projet sémiotique. Nous renvoyons à nos idées exposées dans les chapitres précédents. À notre avis l'indication la plus valide est celle d'une « position intermédiaire » proposée par Lévi-Strauss, 1958 pages 90-91 qui semble nous renvoyer à la conception « faible » de l'hypothèse Sapir-Whorf.

⁵⁵⁸ Nous avons vu que c'est à Franz Boas (cf. pages 32-35), que nous devons cette définition. Son intuition d'envisager la culture ou les cultures comme des manifestations conscientes à partir d'un savoir partagé inconscient, même si souvent dénaturée, a été ensuite reprise et réélaboré par Lévi-Strauss (cf. 1950 ; 1958 ; 1962b) justement par les études de la linguistique *saussurienne*.

⁵⁵⁹ Dans les chapitres de la première partie nous avons défini la culture comme justement l'ensemble des découpages du monde autrement, et l'essence « culturelle » de chaque objet de la culture empirique, sa nature « symbolique » et « sociale ».

⁵⁶⁰ « [...] la langue apparaît toujours comme un héritage de l'époque précédente. » (F. de Saussure, 1916, p. 105).

⁵⁶¹ Selon Saussure « A aucun moment, et contrairement à l'apparence, celle-ci n'existe en dehors du fait social [...] » (*Ibidem*, p. 112). Nous croyons que ce point représente encore un autre témoignage pour un projet sémiotique de la culture.

⁵⁶² Il est donc clair que « le fait social » que nous envisageons ici n'a peu ou rien à faire avec la version assumée dans le structuralisme anthropologique-fonctionnaliste. Cf. par. IX.10.

outre, rappelons que la pensée anthropologique n'a jamais refusé l'importance de la langue comme représentante première des faits, des fonctionnements et de la production des « objets » de la culture⁵⁶³. Saussure bien qu'il ne soit pas un anthropologue semble aller dans la même direction identique, par ces passages qui, nous le répétons, identifient la Langue comme un « fait social », ou si l'on veut à ce stade « fait culturel »⁵⁶⁴. Il lui attribue les caractéristiques principales de la culture, et particulièrement la faculté d'être apprise non biologiquement, mais seulement lorsque ses caractères plongent à l'intérieur d'un contexte social qui la partage et la transmet. La nature biologique du langage, pour Saussure, consisterait uniquement et exclusivement dans l'ensemble des instruments consacrés à produire physiquement l'acte linguistique, entendu comme acte de « Parole »⁵⁶⁵.

« Pour attribuer à la langue la première place dans l'étude du langage, on peut enfin faire valoir cet argument, que la faculté – naturelle ou non – d'articuler des paroles ne s'exerce qu'à l'aide de l'instrument créé et fourni par la collectivité ; il n'est donc pas chimérique de dire que c'est la langue qui fait l'unité du langage » (F. de Saussure, 1916, p. 27).

En résumé, il nous semble légitime de pouvoir approcher le projet de Saussure, utilisant les termes opératifs de Langue et Parole, à un projet de recherche sur la Culture. La Langue, ainsi que la Culture, ne serait qu'une première formalisation théorique des mécanismes sous-jacents, des « découpages » – sédimentés, partagés, transmis et utilisés par une communauté – responsables de la production et du « fonctionnement » des actes de Parole, qui dans la Culture tout court se manifestent sous toutes formes : coutumes et traditions, pratiques, rites, objets etcétera. La seule différence est donc dans la spécificité linguistique des définitions saussuriennes.

⁵⁶³ Dans la première partie nous nous sommes plusieurs fois attardés dans l'analyse de ce rapport spéculaire entre langue et culture. L'anthropologie du langage actuelle envisage aussi la langue comme un ensemble de ressources symboliques, partie intégrante des représentations de mondes réels ou possibles, et donc instrument social, ou « ressource culturelle », nécessaire à la « pratique culturelle » du langage. Ce projet nous semble tout proche du travail de Saussure. Renvoyons comme toujours au travail de A. Duranti, 1997, chap. 1.

⁵⁶⁴ Comme nous le verrons plus tard, la volonté de Saussure de fusionner la linguistique à la sociologie et non pas à l'anthropologie, et d'envisager la langue comme « fait social », découle dans son cas aussi de l'influence du travail de Durkheim (nous allons préciser cette influence dans le paragraphe suivant). Cependant le « fait social » chez Saussure, nous l'avons vu, semble renvoyer exclusivement à l'aspect socialement partagé de la Langue, et il ne faut pas oublier que celui-ci est un aspect en raison de tous les faits de la culture.

⁵⁶⁵ « [...] l'exécution [...] est toujours individuelle [...] ; nous l'appellerons la parole. » (F. de Saussure, 1916, p. 30). À partir de la Parole, Saussure introduira un autre terme, celui du « Syntagme » : « Nous appelons syntagme la parole effective – ou la combinaison d'éléments contenus dans une tranche de parole réelle, - ou le régime dans lequel les éléments se trouvent liés entre eux par leur suite et précédence » (F. de Saussure, 2002, p. 61).

XI.5. La Langue et le « Fait Social » de Durkheim.

Il est intéressant de remarquer comment, selon Bachtin⁵⁶⁶, l'interprétation que Saussure propose de l'aspect « social » du langage, (la Langue dans les termes d'un système de règles et de lois inchangeables et identiques pour tous, extérieur aux connaissances individuelles), serait liée à l'attention particulière que l'école de Durkheim⁵⁶⁷ vouait à l'égard des phénomènes sociaux, la même expression d'école – selon Bachtin - d'une proposition objectivante. En effet, comme Doroszewski⁵⁶⁸ a remarqué dans un article bien connu, Saussure, sur le concept de « fait social », semble se référer au débat entre Durkheim et Tarde. Il est probable que l'opposition Langue/Parole reflète bien la nécessité de tenir compte des positions de ces deux auteurs, c'est à dire : d'un côté les aspects exclusivement individuels du fait linguistique (l'acte de Parole) et de l'autre de ses aspects de réalité sociale, conçue tout à fait indépendante des individus qui plutôt la subissent, en constituant ainsi un objet nouveau et différent à soumettre à l'analyse scientifique : la Langue.

XI.6. La Langue comme système (culturel) de signes.

Dans les passages cités du *Cours* il semble clair que le projet de la linguistique saussurienne envisage la Langue comme objet de recherche privilégié. Ce serait la Langue, donc, le dépôt de ces lois à la base des actes de Parole, responsables « sociales », mais pour nous « culturelles » et surtout « objectives » du fonctionnement global des langages verbaux⁵⁶⁹. Le prix à payer pour une formulation théorique consiste à séparer les deux domaines de recherche. Cette séparation permettrait de délimiter l'objet de la linguistique *saussurienne* à l'essentialité des règles, du moins « objectivables », de la Langue, par rapport aux « accidentalités » toujours uniques des actes de Parole⁵⁷⁰.

En résumé, la Langue, dans le projet de Saussure, ne serait que :

« [...] un objet bien défini dans l'ensemble hétéroclite des faits de langage. [...] Elle est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté. [...] Surtout la langue, distincte de la parole, est un objet qu'on peut étudier

⁵⁶⁶ Cf. V. N. Vološinov, 1929, page 245.

⁵⁶⁷ Cf. E. Durkheim, 1893.

⁵⁶⁸ Cf. W. Doroszewski, 1933. Voir aussi A. J. Greimas, 1956.

⁵⁶⁹ « L'objet concret de notre étude est donc le produit social [...] c'est à dire la langue. » (F. de Saussure, 1916, p. 35).

⁵⁷⁰ Cf. F. de Saussure, 1916, pages 30 ; 36-39. « [...] la linguistique proprement dite, celle dont la langue est l'unique objet. » (*Ibidem*, p. 39). Malheureusement nous croyons que c'est cette vision qui mènera Lévi-Strauss à sa formulation « absente » de structure.

séparément. [...] La langue ainsi délimitée est de nature homogène : c'est un système de signes où il n'y a d'essentiel que l'union du sens et de l'image acoustique, et où les deux parties du signe sont également psychiques⁵⁷¹. » (F. de Saussure, 1916, pp. 31-32).

Dans la dernière partie de cette définition Saussure précise que la Langue, objet d'études probablement objectif d'une linguistique que l'on veut scientifique, ne serait qu'un « Système de signes » linguistiques. Ceci représente un pas de plus, en faveur de la sémiotique. Il ne s'agirait pas d'un simple « conteneur de signes » mais bien d'un « Système⁵⁷² structuré » par les rapports que les signes entretiennent entre eux, ratifiés inconsciemment par l'acceptation collective et qui constituent, dans leur ensemble, la Langue. Dans l'hypothèse de Saussure, en effet, il ne serait possible de reconnaître un signe linguistique dans son identité qu'en le situant dans le « Système » global des autres signes avec lesquels il coexiste de manière « paradigmatique »⁵⁷³, et donc dans le rapport, dans la différence et dans les oppositions qu'il entretient avec les autres objets prenant partie tous ensemble au fonctionnement du langage à un moment donné⁵⁷⁴. La coexistence des signes de Saussure, nous le savons, constitue l'ensemble des « célèbres » « découpages », c'est à dire cette discrétisation différentielle du monde dans lequel les individus se trouvent plongés⁵⁷⁵.

Enfin, la nouveauté de cette formulation *saussurienne* consiste à donner, une définition opérative de l'objet linguistique « Langue » par la notion de « Système (paradigmatique) » : le lieu où les signes linguistiques tirent leurs identités spécifiques par les rapports différentiels entre⁵⁷⁶ les signes, mais aussi dans les signes⁵⁷⁷. Tout cela sans jamais

⁵⁷¹ Nous pensons que la nature purement psychique des composants du signe linguistique chez Saussure a contribué au risque d'un structuralisme ontologique : les structures de la Langue et/ou de la Culture seraient inconsciemment dans la « tête » de chaque individu ou seraient-elles de simples reconstructions dérivant de la méthode structurale à l'intérieur des objets analysés ? Nous renvoyons à ce que nous avons dit à ce sujet dans le chapitre X.

⁵⁷² La notion de « Système » aussi a sa contrepartie que Saussure cite seulement une fois dans le *Cours*. Il s'agit du « Processus ». Si la Langue est un « Système de signes », la Parole est le « Processus » de l'acte linguistique. Cette distinction sera mieux précisée par Hjelmslev (1943) qui remplacera les termes Langue et Parole par les termes opératifs de Système et Processus, pour indiquer les rapports entre les moindres éléments linguistiques.

⁵⁷³ « Paradigme », opposé à « Syntagme », est un terme cité lui aussi seulement une fois dans le *Cours*, et qui généralement définit les rapports oppositifs entre les signes à l'intérieur du Système de la Langue.

⁵⁷⁴ Greimas et Courtés soulignent que cette définition de la Langue « [...] a permis, auprès de nombreux linguistes, d'accréditer une conception par trop paradigmatique de la langue (qui se réduit alors à une pure taxonomie) » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 205).

⁵⁷⁵ De cette idée, nous le savons, dérive la notion de culture dans l'anthropologie structurale. Le seul problème concerne sa vision exclusivement linguistique de la formation et de l'existence de la culture.

⁵⁷⁶ Le rapport différentiel que les signes ont entre eux, partagé socialement, déterminerait la valeur de chaque signe. Cf. F. de Saussure, 1916, pages 155-158. « [...] Valeur exprime mieux que tout autre mot l'essence du fait, qui est aussi l'essence de la langue, à savoir qu'une forme ne signifie pas, mais elle vaut. [...] Elle vaut par conséquent elle implique l'existence d'autres valeurs. [...] Le sens de chaque forme, en particulier, est la même chose que la différence des formes entre elles. Sens = valeur différente. » (F. de Saussure, 2002, p. 28). La notion de « valeur » constitue l'un des fondements de la théorie saussurienne, plusieurs fois critiquée et révisée, mais

oublier que l'identité signique – établie comme nous l'avons vu par les rapports que les signes entretiennent entre eux – doit toujours être validée par une certaine forme de partage et d'identification sociale. Autrement dit, l'idée fondamentale pour nous est que l'identification sociale qui donne de la consistance à l'identité signique et vice versa ce n'est pas l'identité signique différentielle qui consentit l'identification sociale.

XI.7. Du système de signes de la linguistique à ceux de la sémiotique.

Saussure semble décrire la Langue en passant par des niveaux d'abstraction qui en constituent de différentes définitions. On va de la plus abstraite : la Langue comme l'ensemble de règles et lois générales inconscientes déterminant les actes de Parole, à celle la plus concrète, spécifiant la première, définissant la Langue comme système structuré et différentiel de signes constituant l'ensemble des découpages « discrétisés » du monde autour de nous.

De toute façon, il faut considérer que « les signes » de Saussure sont encore des signes linguistiques mais qui, nous le rappelons, seraient à ramener à un système de signes plus général dont la sémiologie devrait s'occuper. Le problème est que dans les pages du *Cours* il n'est pas immédiatement clair si, (mais nous croyons que oui)⁵⁷⁸, même ce système de signes général confié à la sémiologie constitue, comme pour le premier « concept » de la Langue proposé par Saussure, c'est à dire l'ensemble non inné des mécanismes à la base de toutes les significations, l'ensemble de ces lois, partagées socialement. L'objet « Culture » serait alors pleinement décrit davantage par le sémioticien, que par le linguiste. Le sémioticien devra le dépister à partir de toute manifestation signifiante qui le reflète et peut-être le modifie. Cette hypothèse semble coïncider avec le travail que la sémiotique, et particulièrement une

qui souligne le mieux l'importance du principe de « différence » comme moteur de la signification structuraliste. En ce sens on pourrait définir la Langue, et/ou plus généralement la Culture, comme le partage d'un ensemble (Système) de Valeurs, hypothèse d'ailleurs déjà relancée par Greimas (1976 p. 55). Au détriment de l'exhaustivité du discours sur la Valeur saussurienne nous décidons de renvoyer tout simplement aux pages du *Cours* traitant ce sujet, outre des travaux intéressants de F. Rastier, 2001 ; 2002 ; 2003 ; L. T. Hjelmslev 1943b ; C. Paolucci, 2010 ; C. Zilbelberg, 2011.

⁵⁷⁷ Comme nous l'avons vu dans la citation précédente, et nous l'approfondirons ensuite, Saussure ne se borne pas à dépister le rapport oppositif existant entre les signes, mais il arrive aussi à leur « dessous » dans leur capacité arbitraire de lier un concept (signifié) et une image acoustique (signifiante). Cf. F. de Saussure, 1916, pages 97-100.

⁵⁷⁸ « Quand on s'aperçoit que le signe doit être étudié socialement, on retient que les traits de la langue qui la rattachent aux autres institutions, celles qui dépendent plus ou moins de notre volonté ; et de la sorte on passe à côté du but, en négligeant les caractères qui n'appartiennent qu'aux systèmes sémiologiques en général et à la langue en particulier. » (*Ibidem*, 1916, p. 34). « L'objet de la sémiologie [...] sera [...] l'ensemble des systèmes fondés sur l'arbitraire du signe. En effet toute moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective. [...] » (*Ibidem*, p. 100, notre italique).

sémiotique de la culture, est appelée à remplir, juste à partir des travaux de Lévi-Strauss. Cependant, comme pour la conception de structure culturelle-symbolique de l'anthropologue, dont l'aïeule est sans doute la Langue de Saussure, nous pensons qu'il est nécessaire une certaine révision à partir de quelques considérations que nous ferons plus tard en revenant sur la distinction saussurienne entre Langue et Parole⁵⁷⁹.

XI.8. Les composants du signe linguistique : signifiants et signifiés.

Mais Saussure ne se borne pas au rapport entre les unités linguistiques dans le Système de la Langue. Il descend, pour la première fois, « au-dessous » du signe, aux composants qui « font le signe ». Comme nous l'avons déjà vu, le signe linguistique pour Saussure est ce qui unit:

« [...] non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens ; [...] Nous appelons signe la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique [...] *et nous proposons de remplacer concept et image acoustique respectivement par signifié et signifiant ;* » (F. de Saussure, 1916, pp. 98-99, notre italique).

La partie conclusive de cette définition du signe *saussurien* semble mettre en évidence qu'il n'est pas important que les signes représentent les idées ou les objets dans une intelligibilité présumée : il s'agit de problèmes tout à fait étrangers au fonctionnement du langage. Ce qui importe, au contraire, est que les unités linguistiques, les signes, permettent de reconnaître (l'empreinte psychique) des « sons » et « pensées » dans une union arbitraire à l'intérieur du signe. Les « images acoustiques » et les pensées qui « font du signe » doivent être envisagés l'un comme la contrepartie nécessaire et indissoluble de l'autre toujours par un mécanisme de partage et identification sociale⁵⁸⁰. C'est seulement comme ça que de l'union entre une « trace psychique » et une « trace verbale » reste quelque chose de commun à une collectivité, sédimentée dans le système de la Langue. Saussure souligne que: «

⁵⁷⁹ En particulier nous pensons que la discussion devra partir du remaniement des concepts de Langue et Parole saussuriens réalisés par Hjelmslev. Cf. par. XII.2.

⁵⁸⁰ « La Langue *est* une somme de signes [...], jouissant de la propriété de se transmettre à travers le temps, d'individu en individu, de génération en génération [...]. Le phénomène primordial di langage est l'association d'une pensée à un signe ; et c'est justement ce fait primordial qui est supprimé dans la transmission du signe. » (F. de Saussure, 2002, p. 46-47, notre italique). Saussure en outre soutient qu'il est « [...] il m'est impossible de voir que le mot, au milieu de tous les usages qu'on en fait, soit quelque chose de donné, et qui s'impose à moi comme la perception d'une couleur. » (*Ibidem*, p. 24).

Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. » (F. de Saussure, 1916, p. 155), en remarquant encore une fois l'aspect purement psychologique du signe⁵⁸¹.

Il nous semble que Saussure, en se déplaçant sur le terrain proprement dit des « signifiants » et des « signifiés », comme des « parties » du signe, se débarrasse d'un seul coup d'un ensemble de problèmes relatifs aux spécificités matérielles des composants signiques mêmes. Par ces nouvelles définitions le linguiste, en effet, ne doit pas s'occuper ni des sons et de leur matérialité⁵⁸², ni des pensées, concepts ou idées, mais seulement de signifiants et signifiés entendus comme les constituants nécessaires à la seule *forme* linguistique⁵⁸³, comme le *recto* et le *verso* d'une feuille de papier⁵⁸⁴. Ces *formes*⁵⁸⁵ des signes linguistiques ne seraient que les différents « découpages » réalisés par la Langue, à la fois, soit sur le plan indéfini des « idées confuses », soit sur le plan indéterminé des sons⁵⁸⁶ en engendrant l'union entre signifiants et signifiés dans un rapport arbitraire entre eux : les signes. En définitive, c'est ici que l'idée du Système de la Langue se développe fortement : ce système de signes est entendu comme l'ensemble des découpages différentiels, dans les signes et parmi les signes, donnant une forme structurale inconsciente – partagée, transmise, utilisée, modifiable – au monde dans lequel les individus sont plongés.

XI.9. Le caractère arbitraire (culturel) du signe linguistique.

Pour Saussure, comme nous venons de le remarquer, le signifiant et le signifié peuvent exister seulement dans leur synthèse à l'intérieur du signe linguistique. C'est précisément ce qui fonde le concept de caractère arbitraire du signe : nier qu'il y ait deux entités séparées et prédéfinies, en dehors du signe et du système des signes, et quelque type de rapport

⁵⁸¹ « Il y a dans la langue un côté physique et un côté psychique. Mais l'erreur irrémédiable qui se traduira de mille façons dans chaque paragraphe d'une grammaire est de croire que le côté psychique soit l'idée pendant que le côté physique est le son [...]. » (F. de Saussure, 2002, p. 64). Cette idée initiale mènera Saussure à développer l'idée de Langue comme « forme pure » ; Hjelmslev le jugera cette définition problématique. Il révisera ensuite la construction saussurienne entière en sortant du psychologisme sans appel du signe saussurien.

⁵⁸² Cf. F. de Saussure, 1916, page 151. Il s'agit d'une idée partagée ensuite par Hjelmslev (1943), et qui sera développée de manière plus complète dans le concept d'« immanence ».

⁵⁸³ Cf. F. de Saussure, 1916, pages 155-156. Cf. F. de Saussure, 2002, pages 30-31 ; -35-36.

⁵⁸⁴ Cf. F. de Saussure, 1916, pages 156-157.

⁵⁸⁵ Cf. *ibidem*. Il s'agit d'une conception qui ressemblera beaucoup à celle que Michael Foucault soutient. Il définit les objets comme le résultat de la rencontre entre les mots et les choses de sorte que la *matière* du monde devient – grâce à la *forme* organisationnelle et conceptuelle où elle est mise – une *substance* qui se rencontre avec une certaine forme. Cf. M. Foucault, 1969 et L. T. Hjelmslev, 1943.

⁵⁸⁶ Celles que Hjelmslev appellera respectivement « matière du contenu » et « matière de l'expression ». Cf. L. T. Hjelmslev, 1943.

intelligible qui les réunit⁵⁸⁷. L' « étanchéité » du signe est arbitraire. Pour cela, par exemple, il n'est pas possible de parler de « signifiés » comme des réalités objectives et universelles, prédéfinies par rapport à la langue, car, comme nous l'avons vu, ceux-ci ne sont pas explicables au dehors de la réalité linguistique. La Langue comme système de signes socialement partagé à un moment donné, selon Saussure, serait à l'abri de toute possibilité de changement radical grâce, précisément, au caractère arbitraire présumé des signes⁵⁸⁸ qui la composent. La masse sociale ne serait pas « consultée » par rapport au signifié qu'un certain signifiant est appelé à signifier, mais leur rapport dériverait d'une sorte d'imposition provenant de la Langue comme « Système » d'unités linguistiques déjà préconstitué en tant que transmis. Même si, Saussure même reconnaît que « le facteur historique de la transmission »⁵⁸⁹ écarterait mais à la fois consentirait les changements, sauf les généraux et soudains, à l'intérieur de la Langue. Dans cette vision de continuité temporelle entre tradition et innovation, le caractère arbitraire du signe linguistique serait, selon Saussure, le caractère immotivé de la relation unissant les signifiés avec les signifiants et qui de fait n'exclurait pas mais il limiterait la mutabilité soudaine et radicale du « Système » Langue. Si des changements à l'intérieur du système de la Langue sont admissibles comment est-il possible de les conjuguer avec le principe arbitraire des signes qui le composent ? Pour trouver une solution il faut rappeler que le linguiste genevois envisage une sorte de « sémantique différentielle » dont le Système de la Langue est composé par des signes dont la caractéristique est qu'ils soient « distinctifs » les uns par rapport aux autres. C'est grâce à cette idée que Saussure peut distinguer un « caractère arbitraire absolu », auquel ne répondrait qu'une petite partie des signes linguistiques, et un « caractère arbitraire relatif » où les signes « motivent » leur « caractère arbitraire » dans les rapports d'opposition ou de solidarité avec les autres signes qu'ils évoquent⁵⁹⁰. En définitive, c'est toujours l'idée de Système, socialement partagé, de signes qui se définissent entre eux : c'est l'idée qui remet en jeu le caractère arbitraire des composants signiques, et qui nous rend l'aspect « motivé » des rapports entre signifiants et signifiés. D'ailleurs Greimas et Courtés soulignent également que:

« S'il n'existe aucune relation causale ou naturelle entre le signifié [...] et le signifiant [...], il est impossible [...], du point de vue du fonctionnement de la langue [...], de ne pas

⁵⁸⁷ Hjelmslev aussi soutient cette vision dès le début. Il précisera et, nous aussi, que ce rapport entre signifiants et signifiés n'est que « l'effet d'une habitude s'appuyant sur une convention, c'est à dire, sur ce sens de la parole immotivée et arbitraire ». (L. T. Hjelmslev, 1928, p. 137).

⁵⁸⁸ Cf. F. de Saussure, 1916, pages 106-107 et 112-113.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibidem*, pages 105-108.

⁵⁹⁰ Cf. F. de Saussure, 1916, pages 180-183. Cf. aussi E. Benveniste, 1966, chap. IV.

reconnaître l'existence d'une [...] présupposition réciproque [...] entre le signifiant et le signifié [...] relation appelée fonction sémiotique [...] dont l'établissement (ou sémiosis) définit en premier lieu l'acte de langage. Logiquement nécessaire, cette relation l'est également du point de vue social : les signes d'une langue naturelle, s'ils sont conventionnels [...] ne sont pas arbitraires, les sujets parlants ne pouvant opérer d'eux-mêmes des substitutions de signifiants ou de signifiés. Le caractère arbitraire ou plus ou moins motivé des signes ne leur vient pas de leur nature de signe [...] mais de l'attitude qu'une communauté linguistique [...] *entretient* à l'égard des signes qu'ils utilisent. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 18, *notre italique*).

En paraphrasant les deux auteurs, le caractère « conventionnel » qui unirait les signifiants et les signifiés ne serait à dépister ni dans une sorte d'imposition de l'arbitraire casuel, ni dans un arbitraire « naturel-ontologique » de leur « faire du signe » mais, encore une fois, dans l'attitude d'une communauté linguistique qui partage, utilise et transmet l'« ensemble différentiel » des unités linguistiques. À ce propos Saussure même soutient que :

« A son tour, l'arbitraire du signe nous fait mieux comprendre pourquoi le fait social peut seul créer un système linguistique. La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs *différentiels parmi les signes*, dont l'unique raison d'être est dans l'usage et le consentement général ; l'individu à lui seul est incapable d'en fixer aucune. » (F. de Saussure, 1916, p. 157, *notre italique*).

En définitive un véritable caractère arbitraire (nominaliste ou ontologique) du signe saussurien n'est pas soutenable. Le lien entre signifiants et signifiés du signe linguistique, et leur modifications, demeure quelque chose de fortement conditionnée par la société qui partage, transmet, utilise ce système de signes. Par cette vision il nous semble que Saussure et ses successeurs⁵⁹¹ sont obligés de sortir d'une conception purement psychologique du signe (linguistique ou non), du fait que la sémiosis, l'union arbitraire entre les signifiants et les signifiés, semblerait être plutôt liée au « culturel ». Évidemment il s'agit d'une hypothèse que nous défendons, notamment parce que l'opinion de Sahlins (1976a) va dans cette même direction. L'anthropologue en citant simplement les passages de Saussure affirme que l'arbitraire est une condition propre à la culture humaine. Elle nierait, avant tout, toute connexion (réaliste et ontologique) entre l'image acoustique et l'objet désigné et, en outre,

⁵⁹¹ Nous verrons que Hjelmslev se situera de façon aussi efficace dans les risques d'un nominalisme casuel imposé ou d'une ontologie naturelle expliquant l'arbitraire du signe linguistique, par la désormais fameuse redéfinition des concepts de signifiant et signifié qui ne sont plus considérés comme des simples empreintes psychiques.

elle montrerait le relativisme par lequel les cultures différentes découpent des portions de différents signifiés, comme Saussure l'avait déjà affirmé :

« Le français « mouton » peut avoir la même signification que l'anglais « sheep », mais non la même valeur *différentielle*, et cela pour plusieurs raisons, en particulier parce qu'en parlant d'une pièce de viande apprêtée et servie sur la table, l'anglais dit « mouton » et non « sheep ». La différence de valeur entre « sheep » et « mouton » tient à ce que le premier à côté de lui un second terme, ce qui n'est pas le cas pour le mot français » (F. de Saussure, 1916, pp.160-161, cité par M. Sahlins, 1976a, pp. 85-86).

XI.10. Synchronie et Diachronie.

En résumé : pour Saussure, tout acte linguistique concret est une Parole individuelle, différente de tous les autres actes linguistiques. Ce qui confère une identité reconnaissable à cette Parole, ce qui la rend compréhensible et échangeable sans malentendus parmi les parlants, est sa constitution en tant que « Parole d'une Langue », c'est à dire d'un système socialisé, stable et bien défini. Lorsque Saussure déclare qu'il veut définir seulement le Système de la Langue, c'est à dire cet ensemble différentiel de signes, « partagé socialement dans un moment donné » il remarque la nécessité d'une étude d'abord « synchronique » pour en définir l'organisation. « La Langue est un système dont toutes les parties peuvent et doivent être envisagées dans leur solidarité synchronique ». (F. de Saussure, 1916, p. 124). Comme il arrive souvent dans le *Cours*, un concept opératif n'est pas défini sans sa contrepartie ; pour cela à la « synchronie » est opposé la « diachronie ». Pour mieux comprendre ce dualisme Saussure utilise l'exemple célèbre des échecs :

« Une partie d'échecs est comme une réalisation artificielle de ce que la langue nous présente sous une forme naturelle. [...] D'abord un état du jeu correspond bien à un état de la langue. La valeur respective des pièces dépend de leur position sur l'échiquier, de même que dans la langue chaque terme a sa valeur pas son opposition avec tous les autres termes. En second lieu, le système n'est jamais que momentané : il varie d'une position à l'autre. [...] Pour passer d'un équilibre *synchronique* à l'autre [...] le déplacement d'une pièce suffit ; [...] De la même façon, la parole n'opère jamais que sur un état de langue, et les changements qui interviennent entre les états n'y ont eux-mêmes aucune place. » (F. de Saussure, 1916, pp. 125-127, notre italique).

En un sens il est possible de définir synchronie et diachronie comme des caractéristiques propres à la Langue et à la Parole envisagées, en ce cas, sous l'aspect de « chrono ». « Ainsi la

linguistique se trouve ici devant sa seconde bifurcation. Il a fallu d'abord choisir entre la langue et la parole ; nous voici maintenant à la croisée des routes qui conduisent l'une à la diachronie, l'autre à la synchronie. » (F. de Saussure, 1916, p. 138). Les faits diachroniques, pour Saussure, ne seraient que des emplois « particuliers » et des changements éventuels du système « général » synchronique. Alors si le linguiste « [...] se place dans la perspective diachronique, ce n'est plus la langue qu'il aperçoit, mais une série d'événements qui la modifient. » (*Ibidem*, p. 128). Dans cette perspective on peut aisément imaginer que Saussure privilégie l'aspect synchronique estimé dominant sur la diachronie, parce qu'elle reflèterait la seule réalité linguistique partagée par la masse parlante⁵⁹². Sa linguistique est évidemment une linguistique synchronique qui « [...] s'occupera des rapports logiques [...] reliant des termes coexistant et formant système, tels qu'ils sont aperçus par la même conscience collective. » (*Ibidem*, p. 140).

Nous avons vu que tous les dualismes de la linguistique saussurienne se résolvent dans une direction précise. En ce cas aussi on « récompense » l'aspect socialement partagé et non pas le « singulier », mais, le tout sans jamais oublier l'inter-définition nécessaire des termes en jeu. Il n'y aurait pas de Langue sans Parole, il n'y aurait pas de signes linguistiques sans le caractère arbitraire « motivé » du rapport entre les signifiants et les signifiés. Ainsi, dans ce cas également il n'y aurait pas d'étude synchronique sans la succession des nombreux actes diachroniques déterminant l'état momentanément immobile du système linguistique. Cependant nous pensons que ces choix mènent à des réflexions d'ordre méthodologique. En effet il faut se demander si cette immobilité synchronique de la Langue est surtout le résultat du travail du chercheur⁵⁹³ qu'un état réel. D'ailleurs, il s'agit d'un point qui nous mènerait à la possibilité de changements continus du système de la Langue, comme Saussure même déjà le craignait. À ce sujet il y a une réflexion importante de Jakobson⁵⁹⁴. Il affirme que la séparation entre diachronie et synchronie a été interprétée de manière erronée étant l'opposition entre « statique » et « dynamique » :

« [...] Synchronique n'est pas égal à statique. Si, au cinéma, je vous demande ce que vous voyez à un moment sur l'écran, vous ne verrez pas quelque chose de statique [...]. Où voit-on

⁵⁹² Cf. F. de Saussure, 1916, page 127. En réalité nous précisons que dans *De l'essence double du langage*, Saussure explique qu'il y aurait deux autres points de vue temporels : celui « Anachronique » et celui « Historique » qui semblent pouvoir raccommoder l'exclusion mutuelle entre « Synchronie » et « Diachronie ». Cf. F. Saussure, 2002, pages 21-22.

⁵⁹³ En ce sens nous renvoyons au problème de la structure « absente » chez Lévi-Strauss. Dans ce cas aussi la Langue ne semble pas être la structure ontologique d'une réalité linguistique, mais le résultat d'une méthode de recherche structurale.

⁵⁹⁴ Cf. R. Jakobson, 1963, page 36.

du statique? Sur les panneaux d'affichage. Sur les affiches c'est statique, mais pas nécessairement synchronique. Supposez qu'une affiche reste inchangée pendant un an : ça c'est du statique dans la diachronie. » (R. Jakobson, 1963, p. 36).

Ce passage de Jakobson nous permet de supposer, pour la première fois, la coexistence nécessaire des termes saussuriens, cette fois incarnés dans la perspective « diachronique » et « synchronique », dans une vision plus méthodologique qu'exclusivement théorique. Pour cela: « Il est parfaitement légitime de se demander qu'est-ce qui est statique dans la linguistique *naturellement* diachronique. [...] *D'ailleurs* les changements linguistiques ne peuvent se comprendre qu'à la lumière de l'analyse synchronique. » (*Ibidem*, 36-37, notre italique).

Sur le même sujet, la réflexion également importante de Greimas⁵⁹⁵, qui mentionne Jakobson⁵⁹⁶ pour résoudre ce dualisme qui, évidemment, pour le sémioticien lituanien aussi doit être résolu par une intégration. Dans un essai très ancien intitulé « L'actualité du Saussurisme » (1956), Greimas soutient qu'une solution à cette opposition est à chercher :

« [...] depuis l'étude lumineuse de R. Jakobson, *pour comprendre* comment la structure linguistique peut être saisie dans son développement historique : il suffit pour cela d'assouplir la conception par trop mécanisée de la forme linguistique et d'introduire, à la place du postulat « d'équilibre structurel », la notion plus souple de « tendance à l'équilibre », ou plutôt, dirions-nous, de « tendance au déséquilibre », le progrès historique consistant toujours dans la création de nouvelles structures dysfonctionnelles. » (A. J. Greimas, 1956, pp. 379-380)

Dans les bornes de ses connaissances théoriques, Greimas occupe donc une position comparatiste, c'est à dire qu'il se limite à décrire les transformations, une fois produites, en les déduisant de la comparaison entre deux ou plusieurs états synchroniques identifiables à partir du *corpus* sélectionné par l'analyste. C'est une formulation méthodologique que nous retrouverons décrite quelques années après dans *Sémantique Structurale* (1966) où Greimas parlera en effet du « caractère diachronique de tout corpus » (A. J. Greimas, 1966, p. 149). Outre Jakobson, on sait qu'un autre point de repère sur ces réflexions de Greimas a été, de son

⁵⁹⁵ Outre les articles « synchronie » et « diachronie » en al A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, cf. A. J. Greimas, 1956 ; 1966, pages 150-153 ; 1970 pages 107-108.

⁵⁹⁶ Benveniste aussi remontera à cette conception *jakobsonienne* du rapport entre synchronie et diachronie. Il parvient presque aux mêmes conclusions de Greimas et donc: « l'analyse diachronique consiste à poser deux structures successives et à dégager leurs relations, en montrant quelles parties du système antérieur étaient atteintes ou menacées et comment se préparait la solution réalisée dans le système ultérieur. » (E. Benveniste, 1966, p. 9).

propre aveu⁵⁹⁷, la formulation comparatiste prise par Lévi-Strauss dans « La structure des mythes » (en C. Lévi-Strauss, 1958). Dans cet ouvrage l'anthropologue français rappelle que tout système soumis à analyse garde les deux dimensions de diachronie et synchronie parce qu'il rassemble les propriétés caractéristiques de la Langue et de la Parole⁵⁹⁸.

XI.11. Des réflexions entre Langue et Culture.

Comme nous l'avons vu, et on reconnaît par convention, la formulation théorique entière de Saussure est constituée de binômes et de leur coexistence nécessaire. Cependant Saussure envisage que sa linguistique à caractère scientifique ne doit s'occuper que de la moitié précise des termes opératifs identifiés. Cette moitié serait seulement celle que le linguiste peut scientifiquement reconstruire, car il traiterait, sous des profils différents, l'ensemble des règles sous-tendues, partagées, transmises, et utilisées par une collectivité dans la pratique du langage : en un mot la Culture (linguistique) autrement dit « Langue » selon la terminologie *saussurienne*⁵⁹⁹. La seule différence consiste à envisager la Langue comme l'objet de la linguistique de Saussure mais soumise au projet plus général de la sémiotique qui étend son domaine à tous les signes et non pas seulement aux signes linguistiques : donc à la Culture. Si notre affirmation mettant sur le même plan Langue et Culture peut sembler naïve, c'est la lecture même de Greimas même qui renforce nos attentes lorsqu'il soutient que:

« La langue, située [...] dans le contexte social global, peut être comprise [...] soit comme un système [...] de relations phonologiques et morpho-syntaxiques sous-tendant la communication ; soit enfin, au sens large [...], comme une sorte de condensé de la totalité de messages humains échangés, le signifiant linguistique, *la Langue* recouvrant alors un vaste signifié dont l'extension correspondra, à peu de chose près, au concept de culture. » (A. J. Greimas, 1956, p. 375, notre italique).

Certes, dans ce passage il y a une certaine partialité du concept de culture. Greimas « limite » la culture à la totalité de ses objets, « des messages humains échangés », en laissant de côté l'importance des mécanismes sous-tendus à son fonctionnement. Bref, il n'étend pas le « système » (différentiel des découpages) de la Langue à celui de la Culture mais, au

⁵⁹⁷ Cf. A. J. Greimas, 1970, pages. 185-230.

⁵⁹⁸ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958, pages 242-243.

⁵⁹⁹ À vrai dire, il est désormais clair que nous ne pouvons pas être d'accord avec cette vision limitée à l'étude de la Langue. Dû aussi à notre définition de culture incluant nécessairement ses manifestations aussi. Une formulation ne favorisant que l'aspect de la Langue reviendrait à analyser la Culture seulement dans la partialité de son « être ». Nous le verrons dans le paragraphe suivant : outre que d'un point de vue théorique, il est nécessaire aussi d'analyser méthodologiquement l'aspect de la Parole qui, à sa manière « fait » et « c'est » de la culture.

contraire, Lévi-Strauss le fera. Cependant il est évident que la volonté de relier la Langue au concept, partiel à notre avis, de Culture reste sans équivoque dans les mots de Greimas. Au fond il faut rappeler qu'en 1956, année de la parution de cet essai, Lévi-Strauss n'a pas encore publié l'« Anthropologie structurale »⁶⁰⁰ et n'a évidemment pas encore donné sa conférence inaugurale du cours d'anthropologie sociale au Collège de France, en 1960. L'influence anthropologique *levistraussienne* que Greimas a jusque là assimilé est celle des *Tristes Tropiques*⁶⁰¹, de « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss »⁶⁰² et d'un essai sur la « Structure Sociale »⁶⁰³, assez pour réfléchir sur la définition de Langue saussurienne comme « fait social » – et donc comme quelque chose partagée et transmise – et se positionner avec Lévi-Strauss entre Mauss et Durkheim⁶⁰⁴.

La Langue qui s'élargit jusqu'à devenir Culture, est l'idée qui, nous le répétons, relance un projet plus général de sémiologie ou de sémiotique dans notre cas. Le Système de la Langue dans une perspective sémiotique ne contiendrait plus seulement les lois relatives au fonctionnement « différentiel » des signes linguistiques mais elle élargirait son domaine à la gamme entière de la signification⁶⁰⁵, devenue « Système de la Culture ». Il s'agit, comme nous le savons⁶⁰⁶ de l'« extension » souhaitée et réalisée par Lévi-Strauss, ici reprise par Greimas, qui redéfinit l'étendue de l'objet « culture » en anthropologie en le déplaçant, en ce cas, de la langue, même si elle en demeure une représentante importante, à tous les types de communication, ou mieux à ce donné objectif responsable des actes de communication⁶⁰⁷. D'ailleurs, comme nous l'avons plusieurs fois répété, ce passage est indiqué par Saussure même lorsqu'il place sa linguistique au-dessous d'un projet plus général de sémiologie⁶⁰⁸, dont le premier précurseur semble être à juste titre Lévi-Strauss. À partir de ces réflexions sur la Langue saussurienne – qui vont des caractéristiques l'associant à la Culture au déplacement du Système des lois de signification linguistique à celui de la signification tout court – il

⁶⁰⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958.

⁶⁰¹ Cf. *Ibidem*, 1955.

⁶⁰² Cf. *Ibidem*, 1950.

⁶⁰³ Cf. *Ibidem*, 1953.

⁶⁰⁴ Cf. A. J. Greimas, 1956, page 373.

⁶⁰⁵ Benveniste, dans un essai sur l'évolution de la pensée saussurienne, rappelle que les recherches innovatrices de l'anthropologie et de la sociologie « [...] *soutiennent* que le caractère foncier de la langue, d'être composée de signes, pourrait être commun à l'ensemble des phénomènes sociaux qui constituent la culture. » (E. Benveniste, 1966, p. 44, notre italique).

⁶⁰⁶ Nous avons largement discuté ce point dans le chapitre X.

⁶⁰⁷ Évidemment Greimas aussi est d'accord avec cette dimension du projet (sémiotique) de Lévi-Strauss. Il rappelle que: « [...] le langage n'épuise pas tous les messages ni tous les signes, que la langue n'est pas coextensive à la culture. Les formes plastiques, les structures musicales, par exemple, couvrent au même titre [...] de vastes régions de l'espace social » (A. J. Greimas, 1956, p. 96).

⁶⁰⁸ « [...] la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier » (F. de Saussure, 1916, p. 101).

devrait être naturel, à ce stade, de parler de Sémiotique de la Culture. Ce n'est plus un projet à dépister dans les pages des auteurs que nous venons de mentionner, mais de quelque chose que nous avons repéré sans possibilité d'erreur dans les pages, évidemment, de Lévi-Strauss mentionnées précédemment, de Benveniste qui parle d'une « science générale de la culture », de Jakobson⁶⁰⁹, et dernier mais pas des moindres de Greimas⁶¹⁰. C'est en somme sur ce chemin que l'anthropologie, dont l'objet d'étude a toujours été et demeure la Culture, trouve dans la linguistique structurale naissante les instruments pour devenir science sociale sous le nom de « Sémiotique ».

⁶⁰⁹ Cf. R. Jakobson, 1963, chap. I.

⁶¹⁰ Cf. A. J. Greimas, 1956.



Chapitre XII. Le contenu « culturel » de Hjelmslev.

XII.1. Se repositionner au milieu.

Recommençons encore par Saussure : la « Langue », l'« arbitraire » du rapport entre les composants du signe, signifiant et signifié, le « Système » (paradigmatique), la « synchronie ». Tels sont une partie des binômes saussuriens qui viennent sous la loupe de sa linguistique scientifique, au détriment de la « Parole », du « Processus » (syntagmatique) et de la « Diachronie ». Cependant, comme Saussure, et nous-même, l'avons toujours affirmé, aucun des termes que nous venons d'énumérer n'existe sans sa contrepartie. En un sens, c'est comme si la « présence de l'autre » nécessaire, définissant l'identité, l'existence, et la valeur des signes linguistiques de Saussure, est présente aussi à l'intérieur de ces « classes » plus amples de son projet. Et pourtant cette coexistence semblerait, au moins pour Saussure, méthodologiquement encombrante, ce qui rend obligatoire, pour sa linguistique, la sélection des seuls aspects de la Langue, les seuls descriptibles scientifiquement. Nous pensons que cette formulation, « par moitié », doit être révisée en reprenant et en étendant quelques considérations théoriques et méthodologiques⁶¹¹.

À la recherche d'une proposition convaincante, nous avons essayé, dans quelques chapitres, de manière archaïque, de définir la culture en l'envisageant comme l'ensemble des lois sous-jacentes aux manifestations particulières des produits culturels de toute nature expressive : les textes, les rites, les pratiques, les coutumes et les traditions etc. En fait, même involontairement, nous avons étendu la première conception, la plus abstraite, de Langue saussurienne, à tous les objets de la culture⁶¹². C'est seulement plus tard que nous avons été à même, grâce à Lévi-Strauss et à d'autres anthropologues, de préciser la nature symbolique et sociale⁶¹³ constituant le caractère « culturel » de ces lois régissant la signification de tous les objets de la culture. Donc, nous avons eu deux définitions de « culture »⁶¹⁴ : l'une manifeste, selon la tradition anthropologique incorporée dans les divers objets constituant l'ensemble indéfini de la « communication », l'autre « invisible » ou mieux « absente », structurée dans ces ensembles de découpages du monde partagé par une communauté constituant le « sens

⁶¹¹ Quelques points que nous allons aborder ont été déjà traités dans le chapitre consacré à Lévi-Strauss.

⁶¹² Comme nous l'avons plusieurs fois affirmé, il s'agit d'envisager non seulement l'étude des signes linguistiques, mais aussi des signes concernant la communication entière. Cela nous permettrait de nous déplacer de la Langue à la culture, de la linguistique à la sémiotique. On verra que la leçon de Hjelmslev facilitera ce déplacement.

⁶¹³ Rappelons que si d'un côté le processus symbolique constitue l'attribution de sens au monde par des écarts différentiels, de l'autre côté, les aspects sociaux se porteraient garant de l'existence et de la transmission de ce monde sensé, de la culture.

⁶¹⁴ Cf. chap. X.

commun ». Donc, reconstruire la culture - ou reconstruire une culture linguistique, Langue selon Saussure – signifie remonter à la structure à caractère symbolique-différentiel, partagée et transmise, responsable des productions et des significations culturelles (ou des productions et significations linguistiques).

Or, bien que la Langue et/ou la culture soient quelque chose où les acteurs sociaux sont plongés, et nous les analystes aussi, que nous partageons et transmettons, sa nature probablement « inconsciente »⁶¹⁵, ou plus prudemment « absente »⁶¹⁶, ce qui nous oblige à une reconstruction toujours partielle à partir des manifestations linguistiques particulières ou culturelles que nous décidons d'analyser⁶¹⁷. Il s'agirait, non sans compromis, de prendre ce processus en arrière allant du particulier au général, de chaque manifestation à l'exécution des « règles », collectivement partagées, régissant les manifestations. Nous aussi, en tant qu'analystes, sommes parmi les dualismes des binômes de Saussure, mais leur existence nécessairement mutuelle, comme le prévoit théoriquement le *Cours*, nous oblige à des réflexions nouvelles. Peut-être s'agira-t-il de résoudre des binômes inconciliables seulement en apparence⁶¹⁸.

Ce point ouvre une série de considérations dont la portée redéfinit le projet linguistique saussurien, en permet son déplacement plus vers notre projet de sémiotique de la culture. La première considération concerne la nécessité analytique de partir de la Parole pour reconstruire la Langue. Si l'analyste devra se confronter chaque fois avec chaque manifestation, ou avec le corpus sélectionné de manifestations linguistiques ou culturelles, rappelons qu'il ne pourra jamais remonter à cet ensemble général d'éléments définissant la Langue, ou la culture tout court dans notre cas. Après tout, cela est la raison pour laquelle la sémiotique s'occupe, en paraphrasant Hjelmslev, des « Systèmes » et des « Processus » de signification au pluriel. Le Système « général », de la Langue, ou de la culture, est quelque chose qu'on ne peut pas reconstruire entièrement même en raison des changements continus auxquels il est soumis⁶¹⁹. Rappelons que le point de départ de l'aventure sémiotique consiste, parallèlement à la pensée structuraliste dérivée de Saussure, dans l'hypothèse (tout à fait à vérifier) d'envisager le Monde (naturel) ou la culture comme un système structuré par des

⁶¹⁵ Cf. C. Lévi-Strauss, 1950 ; 1958 ; 1962b. Nous avons déjà exprimé nos doutes sur la structure en tant que fonctionnement de l'esprit au paragraphe X.10.

⁶¹⁶ Cf. pages

⁶¹⁷ Roland Barthes aussi dans les *Éléments de sémiologie* (1964), soutient que « [...] il est inutile de se demander s'il faut étudier la parole avant la langue : l'alternative est impossible : on ne peut qu'étudier tout de suite la parole dans ce qu'elle a de linguistique (R. Barthes, 1964, p. 94).

⁶¹⁸ Pour une argumentation la plus ample concernant ce problème signalons le travail de Ricœur, 1969.

⁶¹⁹ On verra que cette limite est présente aussi dans la théorie de Hjelmslev. Cf. par. XII.8.

différences dont ses « macro » conditions de fonctionnements sont reconstruits chaque fois à partir des « micro » représentations textuels. Dans ce sens nous allons reprendre utilement l'opposition de Greimas et Courtés par rapport à la sémiotique de la culture, une tâche exorbitante si l'on envisage comme « [...] l'ensemble des axiologies, des idéologies et des pratiques sociales signifiantes. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 77). Dans cette vision il s'agirait de dresser un plan du Système entier de la culture qui, comme nous l'avons plusieurs fois affirmé, est impossible. Heureusement pour nous, nous l'avons dit en d'autres passages, la sémiotique même nous a appris à nous contenter, à envisager les Textes, à traiter chaque manifestation culturelle signifiante, (les procès) comme les meilleurs représentants des systèmes de signification culturelle⁶²⁰. Selon Omar Calabrese :

« La culture d'une société on ne la connaît pas toujours entièrement, et pourtant les objets culturels que nous produisons sont parfois en mesure d'en exprimer implicitement même des parties lointaines de celles explicitement manifestées. L'ensemble de la culture produit l'inconscient individuel, l'inconscient collectif et même, si l'on veut utiliser un slogan chanceux, « l'inconscient de l'ouvrage » (O. Calabrese, 1987, p. 12, notre traduction⁶²¹).

Une analyse ne pourra jamais s'occuper de la culture toute entière⁶²²; elle ne pourra en analyser qu'une région, un endroit, étant entendu que « la localité aussi est organisée selon des réseaux de modèles : ces réseaux sont la qualité réunissant localement certains objets culturels. » (*Ibidem*, p. 8, notre traduction). Au plus, donc, on pourra envisager les manifestations culturelles comme une portion « métonymique » du système de la culture qui, fictivement et non pas ontologiquement on va reconstruire. C'est aussi une hypothèse de la Sociosémiotique⁶²³ découlant de l'idée que lorsqu'on communique, en parlant ou en écrivant d'une réalité sociale, on la représente et on la construit. De la même manière sont à envisager les faits de culture de toute nature expressive, comme quelque chose qui représente

⁶²⁰ Barthes aussi affirme que : « [...] toute parole, dès lors qu'elle est saisie comme procès de communication, est déjà de la langue [...] » (R. Barthes, 1964, p. 94). À la même manière on peut envisager chaque objet d'analyse, chaque texte, chaque manifestation culturelle en tant que culture.

⁶²¹ Le texte original est : « La cultura di una società non la conosciamo mai tutta, eppure gli oggetti culturali che produciamo sono talora in grado di esprimerne implicitamente anche porzioni lontane da quelle esplicitamente manifestate. L'insieme della cultura produce inconscio individuale, inconscio collettivo e persino, se vogliamo adoperare un fortunato slogan, "l'inconscio dell'opera". ».

⁶²² Lévi-Strauss même précise que la découverte des structures à l'intérieur des analyses ne correspondent jamais avec la totalité du système général de la culture et que on peut pas la « répertoire » de manière exhaustive. Cf. C. Lévi-Strauss, 1962b.

⁶²³ Cf. E. Landowski, 1989 et A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 355-358.

mais qui, à la fois, fait de la culture⁶²⁴, les dynamiques que nous avons toujours appelées « être culture » et « faire de la culture ». Cependant pour une telle entreprise il faut un cadre théorique-méthodologique pouvant réélaborer la pensée saussurienne. En ce sens nous croyons que les démarches fondamentales, outre celles de Lévi-Strauss, sont à attribuer aux théories de la glossématique danoise, en particulier dans les travaux de Hjelmslev.

XII.2. Hjelmslev : la redéfinition de Langue et Parole.

Si l'analyse sémiotique est condamnée à demeurer, pour des raisons théorique mais surtout de méthode, entre la Langue et la Parole, entre le Système et le Processus, entre la culture et ses manifestations il faudrait définir alors cette « terre du milieu ». En outre, ce serait, peut-être, le lieu où la sémosis se produit, autrement dit « processus de signification », qui – par hypothèse, à partir de ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent – pourrait ne plus résider exclusivement à l'intérieur de la Langue, c'est à dire dans les écarts différentiels des signes et dans les interrelations entre signifiants et signifiés, mais précisément à mi-chemin, entre la structure de la Langue sous-tendant la production signifiante et sa manifestation en actes de Parole⁶²⁵. Il faudrait donc découvrir cet espace et s'y installer dans la possibilité d'enquêter sur le Sens et ses mécanismes de signification déposés dans la Langue mis en place à la fois par la Parole qui, dans certains cas, les modifie. Du point de vue de « notre » sémiotique nous pensons qu'il s'agit du même lieu où la culture se fait et en même temps qu'elle se définit et se redéfinit, entre le système de la culture invisible, structuré, partagé, pas pleinement planifiable et ses manifestations. Il nous semble que la réponse à notre demande de clarté vient d'une importante redéfinition des concepts de Langue et Parole du linguiste danois Louis Trolle Hjelmslev⁶²⁶.

Dans un essai de 1943 intitulé *Langue et Parole*, Hjelmslev examine les différents domaines définissant les objets de la linguistique saussurienne. Comme tout lecteur de Saussure, il se rend compte de la position du linguiste genevois envisageant seulement la

⁶²⁴ Nous savons qu'il s'agit aussi de l'hypothèse de la sémiotique lotmanienne où les textes sont les meilleurs représentants mais à la fois les meilleurs « informateurs » de la culture. Cf. Ju. M. Lotman ; B. A. Uspenskij, 1971.

⁶²⁵ Hjelmslev simplifiera ultérieurement en donnant une nouvelle définition et disposition des signifiants (pas plus mentaux mais empiriques) sous l'égide de la Parole (« plan de l'Expression » pour Hjelmslev) et les signifiés (en tant qu'objets « découpés » du monde socialement partagé) sous l'égide de la Langue (Contenu pour Hjelmslev). Hjelmslev relance cette division dans *La Stratification du Langage* (1954) [1971], pages 54. Voir aussi les articles « Expression » et « Contenu » dans le dictionnaire de Greimas et Courtés (1979), pages 65 et 140. Nous approfondirons les conséquences de cette idée.

⁶²⁶ En réalité Hjelmslev n'est pas le seul chercheur qui a essayé activement de remplir cet espace entre Langue et Parole. Une révision également importante celle de Benveniste. Il identifie dans l'exigence de l'énonciation le mécanisme qui permettrait le passage entre Langue et Parole. Cf. E. Benveniste, 1966 ; 1974.

Langue comme pertinente pour l'analyse scientifique du langage. L'analyse menée par Hjelmslev montre « [...] que chacun des deux termes introduits par le Cours admet des acceptions différentes, [...] *et qu'une grande partie des difficultés provient de ces ambiguïtés.* » (L. T. Hjelmslev, 1943b, p. 80, notre italique). Particulièrement la Langue, selon Hjelmslev, peut être envisagée sous trois différents profils que Saussure avait déjà décrit à savoir:

« a) comme une **forme pure**, - *c'est à dire le « découpage » de la Langue sur le flou du monde* – définie indépendamment de sa réalisation sociale et de sa manifestation matérielle ;

b) comme une **forme matérielle**, définie par une réalisation sociale donnée mais indépendamment encore du détail de la manifestation ;

c) comme un simple **ensemble des habitudes** adoptées dans une société donnée, et définies par les manifestations observées. [...]

Nous dirons :

a) **Schéma**, c.-à-d. langue forme pure ;

b) **Norme**, c.-à-d. langue forme matérielle ;

c) **Usage**, c.-à-d. l'ensemble des habitudes. » (*Ibidem*, p. 81, notre italique).

Hjelmslev envisage ces trois définitions comme l'ensemble des nuances qui se superposent à l'intérieur du *Cours* définissant le système de la Langue. Nous l'acceptons mais, en même temps, nous reconnaissons le « Schéma » comme la seule acception la plus proche de la Langue et très souvent réaffirmée par Saussure⁶²⁷. « Norme » et « Usage » seraient plutôt les aspects de la Langue qui nécessairement se contaminent avec la Parole. Hjelmslev tient à préciser que, bien que l'idée de Schéma constitue l'acception dominante de la Langue, elle n'est pas constituée de ce seul facteur et que, particulièrement, sa définition opérative de « système de signes » a permis d'y inclure les acceptions renvoyant à la Norme et à l'Usage⁶²⁸. Le point fondamental de Hjelmslev, renvoyant à nos thèmes d'ouverture, consiste à envisager les distinctions de Schéma, Norme et Usage comme des points perspectifs d'où pouvoir clarifier les relations nécessaires entre Langue et Parole. Chaque point de vue de la Langue saussurienne, Langue-Schéma, Langue-Norme, Langue-Usage ne serait que la relation particulière que la Langue entretient avec l'acte individuel de la Parole.

⁶²⁷ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943b, page 83.

⁶²⁸ Cf. *Ibidem*, pages 84-85.

« 1° La norme détermine (c.-à-d. présuppose) l'usage et l'acte (*de parole*)⁶²⁹, et non inversement. [...] l'acte et l'usage précèdent logiquement et pratiquement la norme ; la norme est née de l'usage et de l'acte, mais non inversement. [...]

2° Entre usage et acte il y a interdépendance : ils se présupposent mutuellement. A l'endroit du Cours où l'auteur enseigne l'interdépendance de la langue et de la parole il est question expressément des « habitudes linguistiques » [...].

3° Le schéma est déterminé (c.-à-d. présupposé) par l'acte aussi bien que par l'usage et par la norme, et non inversement. [...] » (L. T. Hjelmslev, 1943b, p. 85-86, notre italique).

Par ce travail de schématisation Hjelmslev⁶³⁰ dépasse les bornes saussuriennes de Langue et Parole, en définissant les (nouveaux) rapports décrivant cette « terre du milieu » que nous cherchons. Le but de Hjelmslev, en effet, consiste à dépasser le projet de Saussure focalisé exclusivement sur une théorie de la Langue comme « forme pure », et donc comme Schéma. Saussure, il faut le rappeler, atteint cette vision en éliminant de sa recherche en tant qu'étrangère la « substance phonique » ou « matière plastique »⁶³¹, qui renverrait aux dynamiques de la Parole, se réfugiant dans une sorte de psychologisme obstiné. Pour Hjelmslev, on le verra ensuite, les choses seraient plus compliquées. La forme come « invariant », dans sa partialité ne serait retrouvable qu'à partir de la substance « informée »⁶³², c'est à dire ce « découpage » particulier œuvré par la forme sur la matière. Évidemment, l'objet qu'on donne aux instruments de l'analyste sera toujours le résultat de cette rencontre unique et partiel entre une forme et la matière en développant une substance⁶³³. Voilà la raison qui pousse Hjelmslev à reformuler une perspective analytique qui va au-delà du Schéma, au-delà de l'idée saussurienne de forme pure. C'est pour ça que son projet consiste à enquêter sur « l'usage linguistique » que le Schéma⁶³⁴ exprimerait au moyen de cette série d'habitudes culturellement partagées et partiellement sélectionnées dans chaque acte de Parole. Le Schéma constituerait cet ensemble de possibilités parmi lesquelles l'Usage fait son choix précis manifesté dans l'Acte de Parole. L'Emploi, en effet, ne serait qu' : « [...] un ensemble

⁶²⁹ Hjelmslev dès ce moment remplace la Parole par l' « Acte ». Dans cette citation il est juste de préciser ce passage, mais dorénavant par « Acte » on entend « Acte de Parole ».

⁶³⁰ En réalité les premières distinctions de Hjelmslev entre « Système » (Schéma), « Norme » et « Usage » se trouvent en L. T. Hjelmslev, 1935 e 1939.

⁶³¹ Cf. F. de Saussure, 1916, page 155.

⁶³² Il s'agit s'un point très délicat où nous reviendrons. Pour l'instant nous précisons que la « substance » chez Hjelmslev n'est pas la même que chez « Saussure ». Chez le linguiste genevois elle semblerait plus proche de la notion de « matière » Cf. L. T. Hjelmslev, 1939, pages 141-142 ; 1943, page 68.

⁶³³ Nous pensons que cette formulation classique de Hjelmslev pourrait résoudre l'ambiguïté entre culture et nature. Cf. par. X.17.

⁶³⁴ Cf. Hjelmslev, 1943, page 104.

de possibilités entre lesquelles tout actes aurait libre choix ; en décrivant l'usage il convient de tenir compte de la latitude de variation qu'il admet [...] et jamais dépassée par l'acte. » (L. T. Hjelmslev, 1943b, p. 89). Sur la base de ces considérations il est clair qu'au niveau de la Forme correspond le domaine du Schéma, et que, vice versa, au niveau de la Substance correspondent les deux domaines de l'Usage et de l'Acte. Dans le premier domaine se rassemblent les faits linguistiques consolidés par les habitudes des utilisateurs de la langue ; dans le deuxième, l'ensemble des actes, individuels et uniques.

D'après Hjelmslev ces considérations, libres des impasses dérivées de Saussure, conduisent à une simplification qui rendrait concrètement opératif le projet d'une linguistique scientifique. Ainsi « [...] la distinction entre Schéma et Usage *est* la seule subdivision essentielle qui s'impose à la sémiologie, et [...] substituer cette subdivision à celle entre Langue et Parole qui, si nous voyons juste, n'en constitue qu'une première approximation, historiquement importante, mais théoriquement imparfaite. » (*Ibidem*, p. 90, notre italique). Tout le travail de Hjelmslev montre, en fait, qu'une étude qui visait à découvrir la totalité du système de la Langue, envisagée comme forme pure, était un projet inatteignable. Il aurait, entre autre, forcément exclu quelques idées clé de la pensée saussurienne. C'est seulement dans le rapport que la Langue entretient avec sa réalisation en Parole qu'il serait possible de découvrir sa partialité dans les formes pertinentes manifestées ensuite en substances. De toute façon, ce qui est important pour notre recherche, est que seulement sur cette terre du milieu, qu'il serait possible d'enquêter sur cet ensemble d'habitudes (linguistiques-communicatives), fondamentales à la fois pour Saussure et pour Hjelmslev et qui se déposent, se partagent et sont transmises par une communauté de parlants : une culture.

En outre, c'est toujours grâce à la révision des concepts de Langue et Parole que Hjelmslev pense pouvoir résoudre un autre problème saussurien, c'est à dire celui de l'arbitraire du signe dans une direction pareille à celle que nous avons précédemment⁶³⁵ soutenue, en remarquant que :

« La *seconde* propriété de base di signe linguistique que Ferdinand de Saussure a formulée, à savoir son caractère arbitraire, n'est plus dès lors à considérer comme une propriété du signe. En principe, l'arbitraire ne se situe pas dans la connexion qui relie une expression donnée et un contenu donné, mais dans l'adjonction d'un usage particulier à un *schéma* donné [...] » (L. T. Hjelmslev, 1941, p. 83, notre italique).

⁶³⁵ Cf. par. XI.9.

La connexion entre un signifiant et un signifié (expression et contenu pour Hjelmslev), ne serait pas à dépister donc dans un lien présumé naturel ou imposé entre les deux aspects du signe, mais dans l'usage répété œuvré par une certaine communauté qui partage le « découpage » du schéma. De toute façon c'est par cette affirmation que Hjelmslev spécifie encore une fois qu'on ne peut pas rendre compte de la manière où les signes peuvent se manifester dans les actes de Parole simplement par une étude de Langue-Schéma et de ses fonctions intérieures. La théorie a besoin de cette zone intermédiaire qui pour Hjelmslev serait descriptible par la notion de « Usage ».

XII.3. L'usage et « l'appréciation collective ».

D'après Hjelmslev une théorie de l'usage, implique une description de l'« évaluation » ou de l'« appréciation collective » de la substance en examen. Il s'agit, toujours d'après notre auteur, de l'aspect principal que toute analyse devrait préférer et qui s'impose immédiatement sur tous les autres aspects, parce que :

« Ce n'est pas par la description physique des choses signifiées que l'on arriverait à caractériser utilement l'usage sémantique adopté dans une communauté linguistique et appartenant à la langue qu'on veut décrire ; c'est tout au contraire par les évaluations adoptées par cette communauté, les appréciations collectives, l'opinion sociale. » (L. T. Hjelmslev, 1957, p. 118).

Il s'agit d'un passage qui nous éloigne de la description physique de la matière substance manifestée, qui nous pousse dans un domaine analytique « immanente »⁶³⁶, et qui encore une fois nous rapproche d'une étude sur l'existence et le partage dans de différentes sociétés d'un « découpage » culturel déterminé. Il semble que Hjelmslev nous indique que sa glossématique, que Greimas (1966) traduira ensuite dans un projet de sémantique structurale, n'est qu'une première ébauche théorique méthodologique d'une théorie générale du sens et donc d'une théorie générale de la culture. C'est encore lui-même qui le confirme : « La description sémantique doit [...] constituer le point de contact entre le linguiste et les autres branches de l'anthropologie sociale » (*Ibidem*).

XII.4. De l'Usage à la Norme (sémiotique).

La répartition de Hjelmslev part des considérations de Saussure envisageant la Langue comme « fait social », ou si l'on veut « [...] la langue *comme* une habitude, une coutume

⁶³⁶ On verra dans le paragraphe suivant que pour une analyse immanente il est préférable de se situer sur le « plan » de la norme.

analogue à celle du costume ou de l'armement. Le terme d'idiome désigne fort justement la langue comme reflétant les traits propres d'une communauté [...]. » (F. de Saussure, 1916, p. 261, notre italique). Hjelmslev insiste sur ce point. Pour comprendre cet ensemble d'habitudes déposées dans la Langue (et donc dans la culture pour nous), il faut enquêter sur le rapport entretenu avec la Parole, entendue comme manifestation particulière de ces habitudes⁶³⁷. Chaque acte de Parole, en fait, ne se donnerait que dans l'espace que les habitudes sociales rendent possible. Les actes de Parole « actualisent »⁶³⁸ ce qui serait à la disposition de la communauté et qui partage dans la Langue. À leur tour, les actes de Parole, comme le soutient Saussure même, pourraient modifier le Système de la Langue dans la création d'« habitudes » toujours nouvelles. En un sens, nous l'avons vu, c'est par ces idées sur les « habitudes », « usagées » dans l'acte de Parole, déposées dans la Langue et partagées socialement qu'il est possible d'établir un parallèle, si bien partiel, entre les deux systèmes de Langue et culture.

Nous croyons que dans la notion d'Usage de Hjelmslev se condensent les solutions à beaucoup de problèmes dérivant de quelques formulations de la pensée saussurienne dont nous avons déjà parlé et que nous allons résumer. Une théorie de l'Usage nous amène à considérer que⁶³⁹:

- Le rapport entre Langue et Parole reste nécessaire.
- Une Langue ne pourrait être reconstruite qu'à partir de ses manifestations particulières dans les domaines de la Parole.
- Une Langue ne pourrait être entièrement reconstruite à cause de ses dimensions manifestement infinies et pour la mutabilité à laquelle elle est soumise.
- Une Langue, au fond, ne serait qu'une reconstruction « momentanée » et « fictive » découverte à partir de chaque acte de Parole.
- Une Langue, ne peut pas être envisagée comme « forme pure », mais toujours comme une série de formes séparées de la substance qui les a manifestées dans les actes de Parole.

⁶³⁷ En un sens la théorie de l'usage de Hjelmslev comme des habitudes socialement partagées, pourrait être approchée de la théorie de l'*habitus* chez Peirce reprise par Umberto Eco. Cf. U. Eco, 1962.

⁶³⁸ Nous utilisons ici le terme « actualisation » en nous référant à Jakobson qui soutient que l'antinomie entre Langue et Parole serait à réviser comme une opposition entre « virtuel » et « actualisé » plutôt qu'un contraste entre « social » et « individuel ». Cf. R. Jakobson, 1963.

⁶³⁹ Évidemment toutes les constatations suivantes sont à appliquer aussi à une théorie de la culture et non exclusivement à une théorie de la Langue.

Une théorie de l'Usage, en définitive, se situerait entre Scylla et Charybde, en mettant en jeu tous les références à une discipline de la culture, telle que la sémiotique devrait être, de dérivation saussurienne mais en excluant la rigueur excessive à l'égard de la seule analyse de la Langue, (ou éventuellement culture) comme schéma ou forme pure qui rendrait infaisable cette entreprise. « Dans le perspective de Hjelmslev l'usage est la substance [...], l'interprétation, l'habitude de la pensée et de l'expression ou stéréotype. C'est ce qui intervient du dehors dans la production d'une forme concrète, [...] c'est de la matière culturelle [...] » (C. Caputo, 2010, p. 147, notre traduction). L'Usage nous permet de nous situer au milieu, entre la culture et ses manifestations d'où il faut partir pour procéder à l'analyse « culturelle » des textes qui sont culture et qui font culture. Nous croyons, en fait, que le lieu analytique de la sémiotique est justement celui du culturel, où enquêter sur la « pièce » de structure symbolique du sens commun – partagée et transmise par la communauté qui en fait expérience - manifestée par l'objet qui se trouve sous la loupe de l'analyste.

De toute façon, Hjelmslev en *Langue et Parole* (1943b), néglige quasi complètement de spécifier l'importance de ce terme qui se situe entre le Schéma et l'Usage : la « Norme ». Sans surprise le linguiste danois envisage comme essentielle seulement la division Schéma et Usage, en réservant à la Norme l'état de « simulation » et d'« artificiel ». À son avis « [...] elle est superflue [...] et constitue [...] une complication inutile. » (L. T. Hjelmslev, 1943b, p. 89). Si bien que nous lui avons consacré très peu d'attention, nous croyons qu'il faut méthodologiquement réévaluer la notion de Norme et en spécifier la portée. À notre avis l'aspect fondamental consiste à souligner que les notions d'Usage et d'Acte tombent dans le domaine de la « manifestation ». On sait bien que Hjelmslev préférera, à partir de *Prolegomena* (1943), une perspective « immanente »⁶⁴⁰. Et indépendamment de la « manifestation »⁶⁴¹, c'est à dire « en immanence », que l'on peut cueillir la Norme comme: « [...] un corollaire convenable pour pouvoir poser les cadres à la description de l'Usage », en tant qu'« [...] abstraction tirée *par* un artifice de *la* méthode sémiotique. » (L. T. Hjelmslev, 1943b, p. 89, notre italique). Qu'il s'agisse d'une astuce mais, pour une sémiotique structurale que nous souhaitons plus méthodologique qu'ontologique, c'est un risque qu'elle peut prendre sans trop de soucis. En ce sens la Norme n'est que: « La langue comme forme matérielle. » (L. T. Hjelmslev, 1943b, p. 81), c'est à dire ce lieu matériel où il

⁶⁴⁰ Dans le dictionnaire de Greimas et Courtés (1979, p. 219) il est très clair que le principe d'« immanence » s'oppose à la « manifestation ».

⁶⁴¹ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943, chapitre 15.

est possible d'examiner soigneusement la rencontre entre la forme et la matière pour construire une substance. En ce sens, nous pensons que décrire la constitution textuelle d'une Norme (sémiotique), signifierait simplement analyser ces conditions immanentes et autonomes de la signification qui en garantiraient l'interprétabilité : en observant comment la substance « se plie » grâce à la forme, on pourra enfin décrire la signification culturelle dans son devenir.

XII.5. Les fondements anthropologiques de Hjelmslev.

Hjelmslev aussi, mais généralement l'école de Copenhague, rencontre l'anthropologie. Nous n'insisterons pas sur les passages de la fondation du Cercle linguistique de Copenhague⁶⁴² mais nous remarquerons seulement que l'un de ses co-fondateurs avec Hjelmslev, Hans Jørgen Uldall a été élève de Boas, c'est à dire l'un des fondateurs, peut-être avant même Lévi-Strauss, du structuralisme en anthropologie. Il faut se rappeler⁶⁴³ que le travail de l'anthropologue américain a montré la voie aux rapports nécessaires entre langue et culture⁶⁴⁴, vers ce découpage du monde naturel qui devient culturel hypothétiquement œuvré, mais sûrement manifesté, par les écarts différentiels de la langue⁶⁴⁵. Il est donc possible que le travail de Boas a influencé⁶⁴⁶ les travaux de l'école de Copenhague et probablement la pensée de Hjelmslev⁶⁴⁷.

En particulier, nous pensons qu'une théorie de la culture renvoyant à beaucoup de nos idées, que nous avons exposées sur la nature symbolique de l'existence et la création des cultures, est condensée dans le chapitre 13 des *Prolégomènes* (1943). Dans ces pages il y a un petit schéma où Hjelmslev⁶⁴⁸ montre que les différentes cultures linguistiques découpent le continu du spectre solaire autrement amorphe, dans une différenciation en termes de couleurs. De cette manière chaque langue semblerait imposer sa propre segmentation et perception de la culture. Est-ce vraiment comme ça ? Quel est le rôle des langues et la relation avec la culture ? Il est intéressant de remarquer que Boas avait formulé le même exemple :

⁶⁴² À ce sujet nous renvoyons à la lecture de : S. Badir, *Hjelmslev*, Paris, Les belles lettres, 2000.

⁶⁴³ Cf. par. III.6-III.7.

⁶⁴⁴ Cf. C. Lévi-Strauss ; D. Eribon, 1988, pages 59-60.

⁶⁴⁵ Il s'agit d'une vision de Boas qui se développera ensuite de manière plus complète dans l'hypothèse Sapir-Whorf.

⁶⁴⁶ La plupart des références aux travaux de Boas, mais de Sapir aussi, se trouvent dans un texte peu connu de Hjelmslev, *Principes de grammaire générale* (1928).

⁶⁴⁷ Il est fondamental de souligner cette rencontre entre l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et la glossématique de Hjelmslev moyennant Boas et évidemment Saussure. À Greimas reviendra le mérite d'avoir réuni les deux perspectives en fondant le projet sémiotique.

⁶⁴⁸ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943, page 72.

« [...] on a observé que les couleurs son classifiées en groupes tout à fait distincts en fonction de leurs similarités sans différenciation concomitante de leurs nuances [...] L'importance du fait que dans le langage et dans la pensée le mot appelle une représentation différente, en fonction de la classification du vert (avec le) jaune ou du vert (avec le) bleu, est à peine exagérée. » (F. Boas, 1911, pp. 172-173, éd. it., cité par M. Sahlins 1976a, pp. 96-97).

À partir de ces exemples il semble possible de référer au symbolisme théorisé par Lévi-Strauss, où la nature devient culture par une opération de découpage sur le *continuum* du monde perceptif. En termes « glossématiques », Hjelmslev dira que la matière amorphe et continue de la donnée perceptive pure est discrétisée, ou mieux « substantialisée », au moyen du découpage œuvré par les différentes « formes culturelles ». Le problème est que ce découpage, au moins selon l'exemple de Boas repris par Hjelmslev, se produirait au moyen d'une langue. Bien que les deux exemples soient formellement identiques, l'apport théorique développé par Hjelmslev amène à démentir cette dernière affirmation. Nous rappelons que, selon notre point de vue, une langue en soi ne construit ni manipule l'organisation du flux perceptif, comme le voudrait une lecture radicale de Boas et de l'hypothèse Sapir-Whorf. Notre avis, conformément à la prudence montrée plusieurs fois par Lévi-Strauss, c'est qu'une langue constitue au plus l'un des systèmes, (le principal), de représentation de l'organisation du flux perceptif organisé par des différences. Nous pensons que c'est celle-ci la direction du travail de Hjelmslev par un long chemin de révision que nous essayons de tracer ici.

XII.6. De la forme aux formes et substances.

Nous devons repartir du quatrième chapitre du *Cours* de Saussure où pour la première fois on met en évidence la fonction de découpage sur la « nébuleuse » de la pensée.⁶⁴⁹ Pour le linguiste genevois la Langue n'est que cette division soit sur le plan des idées confuses, qui deviennent donc signifiés, soit sur le plan également indéterminé des images mentales des sons linguistiques, qui deviennent signifiants. La Langue n'aurait que la tâche de créer un support physique matériel pour l'expression de la pensée humaine, mais celle, la tâche, d'intermédiaire entre les deux entités du signe pas encore déterminées : les sons et les idées. Saussure précise ce point en affirmant que : « La linguistique travaille sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres se combinent ; cette combinaison produit une forme, non une substance. » (F. de Saussure, 1916, p. 157). En définitive on va revenir sur la prédilection de

⁶⁴⁹ CF. F. de Saussure, 1916, pages 155-156, repris par L. T. Hjelmslev, 1943, pages 67-68.

Saussure pour une Langue qui est « forme »⁶⁵⁰ mutuelle des deux substances amorphes de la pensée et des sons, c'est à dire des signifiants et des signifiés. C'est à partir de ce passage que Hjelmslev, insatisfait de la proposition du linguiste genevois, cherche à mettre ordre et de relancer une vision d'ensemble qui à vrai dire nous semble renverser quasi une grande partie du travail de Saussure. Il développe une idée décidément plus articulée mais probablement plus complète, en dépassant, on le verra, certains points critiques. Dans ses intentions, comme nous le savons, il y a la volonté de réviser cette idée trop étroite de Langue comme forme pure, tout à fait dissociée de toute contamination avec la Parole.

Le premier coup de Hjelmslev est de reformuler les relations entre forme et substance. En ce sens il objecte à Saussure que la forme, au moins méthodologiquement, ne peut pas être envisagée indépendante de la substance⁶⁵¹ ; c'est à dire que l'analyste ne sera jamais à même de découvrir les formes, dites « pures », que par la substance, même si non pertinente pour l'analyse, où elles se manifestent : « [...] la forme ne peut être reconnue et définie qu'en faisant abstraction de la substance [...] » (L. T. Hjelmslev, 1939a [1971], p. 67). Mais qu'en est-il de la substance lorsqu'elle n'est pas « informée » par la forme, c'est à dire lorsqu'elle n'est pas découpée par cette dernière ? La réponse de Hjelmslev est que « [...] la substance [...] privée de la forme, [...] se réduit à une masse amorphe et indistincte, une nébuleuse où rien est nécessairement délimité. » (*Ibidem*, p. 68), c'est à dire de la « matière » ou aussi du « sens non formé ». C'est ainsi qu'on résume brièvement la tripartition lancée par les linguistes de Copenhague entre matière (sens non formé), forme et substance, et donc : « [...] chaque langue établit ses frontières dans la masse amorphe de la pensée en mettant en valeur des facteurs différents dans un ordre différent, place le centre de gravité différemment et donne aux centres de gravité un relief différent. » (L. T. Hjelmslev, 1943, p. 70).

Le second coup de Hjelmslev à l'égard de la vulgate saussurienne consiste à réviser le binôme Signifiant-Signifié par une relecture qui amène à la construction des deux plans du langage en présupposition réciproque, d'Expression et Contenu⁶⁵². Hjelmslev sort enfin du psychologisme pur du signe linguistique⁶⁵³ par la conception différente de « forme » qu'il propose par rapport à Saussure :

⁶⁵⁰ Il s'agit de cette idée de « forme pure » dont nous avons déjà dénoncé toutes les limites avec Hjelmslev dans les paragraphes précédents.

⁶⁵¹ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943, page 68.

⁶⁵² Cette « transplantation » est sans équivoque précisée en L. T. Hjelmslev, 1954 [1971], page 45 e in A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, article « Plan », page 281.

⁶⁵³ On verra dans les paragraphes suivants quelles seront les conséquences de cette relecture. Pour l'instant nous limitons à reporter que : « Ce fait est capital. [...] Si la forme n'était pas directement tangible dans le signe,

« [...] alors que pour Saussure celle-ci s'explique par l'indissoluble lien du signifiant et du signifié qui s'informent ainsi mutuellement et produisent, du fait de la réunion de deux substances, une forme linguistique unique (*pure*), Hjelmslev distingue, pour chacun des plans du langage, une forme et une substance autonomes : c'est la réunion des deux formes de l'expression et du contenu – et non plus de deux substances – qui constitue, à son avis, la forme sémiotique. » (A. J. Greimas ; J. Courés, 1979, p. 155).

En définitive, la combinaison entre signifiant (trace linguistique) et signifié (pensée), séparément amorphes, ne produirait pas une forme psychologiquement inconsciente du monde telle que la Langue saussurienne. Si le sémioticien doit découvrir une forme il doit nécessairement le faire de la substance où elle s'est entre-temps manifestée après le découpage, de la part de la forme, du continuum informe de l'expression et du contenu culturellement partagé. Cette répartition plus complexe par rapport à Saussure permet de relancer cette nouvelle conception de la forme, vitale à la fois d'un point de vue théorique et méthodologique. En fait :

« [...] c'est en vertu de la forme du contenu et de la forme de l'expression et seulement en vertu d'elles, qu'existent la substance du contenu et la substance de l'expression qui apparaissent quand on projette la forme sur le sens (*la matière*), comme un filet tendu projette son ombre sur une face ininterrompue. » (L. T. Hjelmslev, 1943, p. 75, notre italique).

L'important pour l'analyse c'est la « fonction signique » établie entre les deux plans c'est à dire le rapport de « solidarité » entre la forme de l'expression et la forme du contenu⁶⁵⁴.

Nous rappelons très brièvement que la relation de solidarité parmi les invariants formels des deux plans est vérifiée au moyen d'une procédure appelée « preuve de commutation ». Il y aurait la « commutation » quand au changement sur un des deux plans correspond un changement sur l'autre plan, en déterminant ainsi le caractère d' « invariant » de l'élément changé⁶⁵⁵.

Les conséquences de ce remaniement ont un caractère antipsychologiste et commence surtout à dépasser l'idée que le sens du monde, le découpage, serai construit et représenté

si elle appartenait au signifié seul, ce ne serait que par une méthode purement psychologique que l'on pourrait l'étudier. [...] C'est la forme seule qui permet de distinguer le signifié de l'idée psychologique pure, par le fait justement que la forme est directement tangible, c'est-à-dire accessible par une méthode qui n'est pas purement psychologique. » (L. T. Hjelmslev, 1928, pp. 116-117).

⁶⁵⁴ Sur cette partie fondamentale du travail de Hjelmslev outre le connu *Prolegomena* (1943, pp. 73-79) voir l'essai éclairant « La stratification du Langage » (1954).

⁶⁵⁵ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 48, article « commutation » ; L. T. Hjelmslev, 1943, chap. 16.

exclusivement par les différentes formes linguistiques. Ce dernier point du travail de Hjelmslev approche nécessairement de celui de Lévi-Strauss. Il affaiblit les visions purement linguistiques et à caractère psychologique concernant la construction et l'existence de la culture, résultant de lectures altérées ou « orthodoxes » de Saussure et de l'hypothèse Sapir-Whorf. Il nous semble que Expression et Contenu deviennent des entités analytiques sous un point de vue plus culturel que psychologique, en renvoyant donc à l'idée de Hjelmslev selon laquelle la description sémiotique doit nécessairement s'approcher de l'anthropologie⁶⁵⁶. Nous croyons donc que le remaniement œuvré par la glossématique « dissimule » un projet d'analyse de la culture – c'est à dire du « comment » les différentes communautés construisent et partagent le sens du monde – à partir des représentations textuelles. Dans cette direction, la grande démarche accomplie par Hjelmslev consiste dans la stratification du langage que nous venons de décrire et en particulier dans les formes du contenu.

XII.7. Les formes du contenu.

Pour mettre en évidence l'importance des formes du contenu nous voudrions donner la parole à un sémioticien qui, à cause de sa propre renommée, on oublie d'avoir été un lecteur attentif de Hjelmslev : Umberto Eco⁶⁵⁷. En effet, le deuxième livre qu'Eco consacre explicitement au structuralisme a dans le titre une référence claire à Hjelmslev et qui est étroitement lié à notre thème : *Le forme del contenuto*⁶⁵⁸ (1971).

Conformément à ce qui a été indiqué en *La Struttura Assente* (1968), Eco précise son point de vue concernant l'aventure sémiotique, donc : « La sémiotique est la discipline qui peut et qui doit s'occuper de toute la culture » (U. Eco, 1971, p. 24, notre traduction⁶⁵⁹). C'est à partir de cette conception qu'il vise à expliquer le rapport entre le signifiant, (parfois appelé « symbole » ou « signe »), et le signifié, et à montrer comment ce dernier ne doit pas être confondu avec la « référence » ou avec le « référent ». Ces deux concepts impliqueraient une conception erronée envisageant le signifié lié en quelque sorte à l'objet empirique auquel

⁶⁵⁶ Voir la citation de Hjelmslev (1928, p. 116-117), que nous avons rapportée à la page 209.

⁶⁵⁷ Lorsque nous avons confirmé et précisé les limites du structuralisme anthropologique, Eco a été notre guide par excellence. Déjà en cette occasion la glossématique danoise a été la référence principale d'une grande partie de son travail. Cf. chap. 10 et U. Eco, 1968.

⁶⁵⁸ *Le forme del contenuto* n'a été jamais traduit en français. Des parties de l'ouvrage font partie de l'édition française de *La structure absente* (chap. 2) éditée un an après (1972) la parution de *Le forme del contenuto* en Italie (1971). Il est très significatif que ce soit d'un ouvrage presque introuvable, jamais réédité dans les décennies dernières probablement pour la volonté de l'auteur même. Un petit résumé de cette histoire d'édité se trouve dans l'introduction à la dernière réédition italienne de la *Struttura assente*.

⁶⁵⁹ Le texte original est : « La semiotica è la disciplina che può e che deve occuparsi di tutta la cultura. ».

il se réfère⁶⁶⁰. Pour Eco, come pour Hjelmslev, le signifié (le contenu) ne renvoie d'aucune manière à une entité psychologique ni même à une entité « réelle », c'est à dire à un référent dans le sens physique. Contre ces idées la proposition d'Eco est très simple : « Que sera-t-il alors le signifié [...] ? Du point de vue sémiotique n'est qu'une unité culturelle. [...] Reconnaître la présence de ces unités culturelles [...] signifie comprendre le langage en tant que phénomène social ». (U. Eco, 1971, p. 32, notre traduction⁶⁶¹). Eco reconduit le signifié, en tant qu'unité culturelle, à la notion d' « interprétant » de Peirce⁶⁶², en précisant que telle notion n'a rien à voir avec l'interprète, mais que, au contraire, l'interprétant⁶⁶³, renvoie à ce qui garantit l'existence d'un signifié à l'égard d'un signifiant en absence d'interprètes : donc à la culture en tant que système structuré par différences. En ce sens, et conformément à la vision structurale, Eco⁶⁶⁴ rappelle que l'unité culturelle est définie en tant qu'élément d'un système d'autres unités culturelles qui lui s'opposent et la limitent, et il arrive à reconnaître l'importance du travail de la glossématique, et donc :

« Une unité culturelle existe et elle est reconnue dans la mesure où il y en a une autre qui apporte une valeur différente. [...] Cette définition du signifié dans la valeur positionnelle du signe paraît *dans les exemples classiques des tableaux* de Hjelmslev [...] où nous n'avons plus affaire à des idées ou entités psychiques et pas même à des référents comme objets : nous avons affaire aux valeurs émanées du système. (U. Eco, 1971, p. 41, notre traduction⁶⁶⁵, notre italique).

⁶⁶⁰ Les positions d'Eco et de la Sémantique Structurale de Greimas (1966, pp. 13-14) ont cette même « aversion » à l'égard du référent.

⁶⁶¹ Le texte original est : « Cosa sarà allora il significato [...] ? Dal punto di vista semiotico non può essere che una unità culturale. [...] Riconoscere la presenza di queste unità culturali [...] significa capire il linguaggio come fenomeno sociale. ».

⁶⁶² Précisons qu'on est les années où Eco n'a pas encore pris Peirce comme principal point de repère pour sa sémiotique interprétative qui sera exposée quelques années après dans le *Trattato di semiotica generale* (1975).

⁶⁶³ La notion d' « interprétant » sera développée et discutée plusieurs fois au cours de la carrière d'Eco. Pour ce qui concerne notre thèse il suffit ce que nous avons dit jusqu'ici. Cependant nous signalons que déjà dans *Le forme del contenuto* l'interprétant remplit plusieurs définitions renvoyant à la conception triadique de Peirce. L'interprétant se place au sommet du triangle de Peirce entre le « representamen » et l'objet qu'il représente. En ce sens l'interprétant ne serait qu'une autre interprétation se référant au même objet et qui devient donc un nouveau representamen en démarrant le processus de sémosis infinie ; par conséquent un signe renvoie à un autre signe et ainsi de suite. Cf. U. Eco, 1971, pages 33-37.

⁶⁶⁴ Cf. *Ibidem*, page 41.

⁶⁶⁵ Le texte original est « Un'unità culturale sussiste ed è riconosciuta nella misura in cui ne esiste un'altra che porta un valore diverso. [...] Questa definizione del significato nel valore posizionale del segno appare negli esempi classici delle tabelle di Hjelmslev [...] dove non abbiamo più a che fare con idee o entità psichiche e nemmeno referenti come oggetti : abbiamo a che fare con i valori emanati dal sistema. »

Le mérite de la sémantique structurale inaugurée par les travaux de Hjelmslev, et puis reprise par Greimas (1966), est selon Eco⁶⁶⁶, d'avoir pris en charge pour la première fois les formes du contenu c'est à dire de ce qui reflète la vision du monde propre d'une culture qui : « [...] dans le continuum indifférencié [...] a découpé des portions [...] constituant des unités culturelles auxquelles on assigne un nom » (U. Eco, 1971, p. 44, notre italique, notre traduction⁶⁶⁷). Cette opération construisant le sens du monde n'est pas arbitraire dans le sens d' « imposée », mais elle découle probablement des nécessités pratiques agissant de manière à envisager pertinente cette unité culturelle déterminée plutôt qu'une autre.⁶⁶⁸

Le parcours qu'Eco a brièvement tracé nous permet, encore une fois, de confirmer l'importance de la stratification de Hjelmslev dans la perspective de l'analyse de la culture à partir des Textes. Les formes du contenu ne sont que formes de « structuration » différentielle de la culture, c'est à dire le « borde » des fameux découpages, qui en constitue l'identité par différences à l'intérieur d'un système général partagé, qui construisent le « sens » par rapport au monde autour qui autrement se donnerait amorphe et donc insensé. Les formes constituent les invariants, c'est à dire les éléments pertinents pour la reconstruction analytique du sens que le sémioticien doit dépister à partir des substances auxquelles ils ont donné la « forme », « en informant » la matière. Travailler sur les formes du contenu ça veut dire enquêter sur « comment » une petite portion de sens (ou de culture) se donne à l'intérieur d'un objet déterminé d'analyse, dans le rapport nécessaire avec les formes de l'expression en vue de l'articulation de la substance manifestée. L'enquête sur la *sémiosis*, se réalise en « immanence » c'est à dire indépendamment des variables de la substance manifestée⁶⁶⁹, c'est à dire de l'aspect « extérieur » et perceptif de texte, pour rechercher donc exclusivement son rapport entre les formes du contenu et de l'expression.

L'explication d'Eco rend plus simple d'envisager les formes du contenu, de manière plus explicite par rapport à notre projet, en les renommant en tant que des « formes de la culture ». Elles sont la « portion », par rapport au système général, de ce qui « découpe », « informe », « discrétise » les éléments sous-jacents à l'intérieur des textes. C'est par les formes qu'on peut décrire la forme différentielle structurale la plus générale.

⁶⁶⁶ Cf. U. Eco, 1971, pages 42-43.

⁶⁶⁷ Le texte original est : « [...] nel continuum indifferenziato [...] ha ritagliato delle porzioni [...] che costituiscono delle unità culturali a cui viene assegnato un nome. ».

⁶⁶⁸ À ce sujet Eco rapporte l'exemple déjà connu de Boas, des différents types de « neige » chez les Esquimaux.

⁶⁶⁹ Comme nous le rapporterons ensuite Hjelmslev même, à partir du concept d'immanence, même s'il n'envisage pas pertinente pour l'analyse la substance manifestant les formes, il rendra compte que la substance peut être de nature différente en ouvrant l'analyse aux objets pas nécessairement linguistiques.

Chaque texte, indépendamment, nous l'avons dit, de la manifestante, devient une micro représentation de toute la culture et il est aussi l'objet par lequel vérifier la portée de la théorie et de la méthodologie analytique. La culture, nous le rappelons, n'est que l'ensemble transmis de ce « sens » du monde construit par des différences sur base symbolique, dont le partage permet à une communauté d'« interpréter »⁶⁷⁰ toutes les différentes « formes » de communication où elle est sous-jacente. L'analyse de l'aspect « culturel » enquêtera sur la (portion de) culture sous-jacente à sa manifestation au moyen des textes de différente nature, qui, à leur tour, en garantissent l'existence, le partage et la transmission à l'intérieur d'une communauté.

XII.8. Anthropologie, glossématique et sémiotique (de la culture).

L'un des mérites de la réélaboration de Hjelmslev consiste à avoir banni le risque du nominalisme dérivant d'une lecture incorrecte⁶⁷¹ des systèmes linguistiques structurés de Saussure, entendus comme des « boîtes noire » où les sons et les signifiés⁶⁷², seraient arbitrairement collés. D'un autre côté, nous croyons aussi qu'il a réussi à échapper au risque parallèle, d'une certaine conception de réalisme où les expressions linguistiques représenteraient d'une manière « naturelle » les signifiés auxquels elles renvoient. Aussi parce que le *Cours* conduit souvent à une lecture « psychologiste ». Le travail de Hjelmslev se situe exactement entre ces deux réductions, les mêmes, nous le rappelons, de l'anthropologie pré-Lévi-Strauss: l'une envisagerait le monde comme déjà « découpé », où la tâche de l'homme serait simplement de « l'étiqueter » à volonté de manière tout à fait arbitraire et donc la fonction du langage n'est que de nommer les choses⁶⁷³ ; l'autre dérive d'une lecture orthodoxe – à laquelle nous avons déclaré de ne pas adhérer⁶⁷⁴ – de l'hypothèse Sapir-Whorf, fondée sur quelques idées de Boas, où les catégories linguistiques détermineraient les représentations perceptives et conceptuelles⁶⁷⁵. Entre ces deux visions s'introduit le scénario « structural » que

⁶⁷⁰ Rappelons que Umberto Eco, à partir du *Trattato di semiotica generale* (1975), donnera une seconde définition d' *Enciclopedia*, beaucoup plus semblable à notre conception de culture mais que le sémioticien italien mettra de côté.

⁶⁷¹ À ce propos, précédemment nous avons essayé d'éclaircir l'arbitraire du signe saussurien en refusant la construction d'une Langue comme nomenclature et en supposant un « arbitraire culturel ». Cf. par. XI.9.

⁶⁷² Comme nous l'avons vu, Hjelmslev, en révisant Saussure réussit à éviter cette vision par la redéfinition du « signifié » comme « contenu ». Les deux concepts ne sont pas synonymes car la réélaboration de Hjelmslev s'en sort du psychologisme de Saussure.

⁶⁷³ En particulier deux anthropologues pères de cette vision seraient Morgan et Malinowski. Cf. M. Sahlins, 1976a, chap. II.

⁶⁷⁴ Encore une fois rappelons que notre point de vue concernant la construction de la culture à nature symbolique renvoie à la version « faible » de l'hypothèse Sapir-Whorf : les représentations du monde que les hommes créent sont attribuées, et non pas déterminées, par les propriétés lexicales et sémantiques de la langue qu'ils parlent.

⁶⁷⁵ Cf. P. Bonte ; M. Izard (sous la direction de), 1991, entrée « Hypothèse Sapir-Whorf », pages 797-799.

nous sommes en train de décrire, où les acteurs, entre autres, sont : Boas, Saussure, Lévi-Strauss et Hjelmslev ; deux anthropologues intéressés par le fonctionnement du langage et deux linguistes intéressés par son aspect social et culturel.

À notre avis la schématisation fournie par Hjelmslev d'Expression/Contenu-Forme/Substance/Matière reste jusqu'ici la meilleure théorisation concernant le « comment » les différentes culture (communautés) reconstruisent, manipulent et partagent le (sens du) monde, en partant d'une vision « relativiste » selon laquelle le monde autour n'est ni naturel ni imposé par une entité supérieure, mais le résultat du « travail culturel » de l'homme. Si la culture est le sens du monde « partagé par une communauté », envisager une théorie étudiant le sens signifie envisager un modèle qui, à juste titre, étudie la culture.

Nous avons vu qu'à la base de la pensée de Hjelmslev se forment les mêmes conceptions exprimées par l'anthropologie qui s'empare de la pensée saussurienne, révisée par la phonologie de Prague, aux prises avec un projet scientifique qui ne concerne plus seulement les langues mais la culture plus en général : celui de la sémiotique. Dans un risque, nous pourrions affirmer que l'école de Copenhague révisé les intuitions de l'anthropologie de Boas⁶⁷⁶ à la lumière de la révolution saussurienne dans un parcours qui semble suivre en partie celui de Lévi-Strauss. De toute façon si le modèle de Hjelmslev est un modèle de sémiosis, c'est à dire d'articulation entre chaque catégorie des deux plans de l'expression et du contenu, le modèle de Lévi-Strauss est un modèle ouvert, structurant d'infinies séries potentielles d'oppositions, d'un point de vue sémiotique, toutes relatives au seul plan du contenu⁶⁷⁷.

Le « bouleversement » de Hjelmslev incarne pleinement le projet de la sémiologie de Saussure destinée à devenir sémiotique, nous croyons une sémiotique de la culture. En fait, sa pensée ne concerne plus seulement les seuls systèmes de signes (linguistiques). Elle va se consolider comme discipline consacrée à l'étude des systèmes et des processus culturels⁶⁷⁸. Hjelmslev dépasse donc la perspective théorique purement linguistique en deux directions. La première, de type théorique nous amène à dévouer l'idée de Langue comme forme pure de Saussure. Il juge que la culture en tant que découpage du monde, n'aurait pas une existence exclusivement linguistique et sa création et existence ne serait pas déléguée à la langue parlée par une communauté sociale. La deuxième, de type méthodologique, nous amène à tenir compte qu'au niveau de l'Expression il existe de différentes substances outre la phonique et la

⁶⁷⁶ Rappelons que la plupart des références à Boas et Sapir sont contenus dans L. T. Hjelmslev, 1928.

⁶⁷⁷ On verra dans le dernier chapitre de ce travail comment la sémiotique par le semi-symbolique peut relativiser les concepts d'Expression et Contenu et s'approcher d'une vision analytique plus lévistraussienne.

⁶⁷⁸ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 66, article « Contenu ».

linguistique qui sont à même de manifester les différentes formes de la culture⁶⁷⁹. En définitive, pour nous la langue naturelle n'est que l'une des substances manifestant de la culture, probablement la principale, et pour cela son architecture, comme Lévi-Strauss l'avait remarqué, constitue le meilleur exemple concernant le « fonctionnement » de la culture.

Évidemment la théorie de Hjelmslev, il était évident dès le début, est un simple modèle qui rend compte du (micro) fonctionnement de la culture par les textes où elle se manifeste. Avoir envisagé la sémiotique comme lieu de rencontre « régional » entre les formes de l'expression et du contenu, met d'un côté le problème de la « référence » entendue comme relation « globale » entre les éléments d'un langage et les éléments d'un monde « extérieur ». Il n'existe pas le langage (ou les langages) d'un côté et de l'autre le monde auquel ils se réfèrent, ainsi qu'il n'est pas soutenable une identification nette entre les deux « domaines »⁶⁸⁰. Nous avons implicitement rappelé cette assertion à chaque fois que nous avons constaté l'impossibilité d'accéder directement à la culture. Pour cela nous avons imaginé un compromis méthodologique envisageant l'« objet » empirique de la culture comme l'ensemble indéfini de typologies différentes de textes qui « sont » culture et « font » de la culture, c'est à dire les organisations locales qui assument du sens grâce à leur structuration intérieure. Le travail de la sémantique structurale dérivant des hypothèses de Hjelmslev, en fait, finira par se confronter avec le même problème anthropologique, en constatant l'impossibilité d'un inventaire complet sur le plan du contenu c'est à dire de la culture⁶⁸¹, en imposant donc une reconstruction nécessairement « régionale » de la donnée « culturelle » à l'intérieur des différents Textes.

Les analyses par des outils « hjelmsleviens » nous amènent à décrire la rencontre toujours unique entre les formes du contenu, c'est à dire de la valeur différentielle du sens partagé du monde, en tant qu'invariants de la culture, et les formes chargées de la manifester, de la transmettre et de la partager à l'intérieur d'une communauté. Autrement dit, à nous permettre de décrire l'aspect « culturel » des Textes. Le projet de Hjelmslev, par les notions de texte et d'immanence, - acquises ensuite par la sémiotique - ne distingue pas les objets de sens à partir de leur apparence phénoménale, du fait qu'ils sont manifestés par des canaux

⁶⁷⁹ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943 ; A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 368, articles « Substance ».

⁶⁸⁰ Il s'agit de la même séparation entre deux macro-sémiotiques du « monde naturel » et des « langues naturelles » qui sera plus tard formulée par Greimas découlant sans doute de l'influence de Hjelmslev.

⁶⁸¹ Ce point en particulier fera l'échec de l'hypothèse d'une sémantique structurale soutenue auparavant par Greimas (1966).

sensoriels ou de particuliers supports matériels,⁶⁸² mais seulement à partir de leur organisation formelle intérieure concernant le rapport entre le plan de l'expression et celui du contenu.

⁶⁸² Il s'agit plutôt de la recherche que la sémiotique a faite au cours de ces dernières années « en trahissant » la pensée hiémslevienne. Nous croyons que l'état actuel de ce type de travail est bien résumé chez J. Fontanille, 2008.

Chapitre XIII. Le regard de la culture sur l'hypothèse textuelle et narrative.

XIII.1. De la sémantique structurale à la sémiotique textuelle.

En France, vers la moitié des années soixante, en pleine vague structuraliste, Algirdas Julien Greimas, linguiste et lexicographe, écrit *Sémantique Structurale* (1966), un livre, bien sûr, mais également le nom d'un projet scientifique qui se réfère à plusieurs sources : à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, à la glossématique danoise de Hjelmslev, en enfin le travail sur les contes merveilleux de Propp. L'idée principale est très simple : en partant de la rencontre entre les résultats théoriques obtenus par les deux premiers auteurs, qui à leur manière ont révisé les principes saussuriens et les idées suivantes découlant de la phonologie pragoise de Jakobson et Troubetskoï, il serait possible d'envisager une sémantique dotée de la scientificité de l'approche structurale. L'hypothèse de départ, en effet, est construite sur le calque de la phonologie structurale, selon laquelle de même qu'à partir des phonèmes, dans un nombre limité pour chaque langue et repérés grâce à l'épreuve de commutation, en peut engendrer, par sélection et combinaison toutes les expressions phonologiquement acceptables d'une langue donnée, de la même manière, Greimas espère pouvoir faire par rapport au plan du contenu. L'intuition soutenant ce projet est celle d'un parallélisme entre les deux plans hjelmsleviens, expression et contenu, constituant toute forme linguistique et plus en général sémiotique. Le but est de repérer un nombre déterminé de primitifs, appelés « universels sémantiques », qui permettraient d'engendrer les innombrables signifiés constituant le patrimoine sémantique des langues naturelles⁶⁸³.

Le projet de sémantique structurale va se heurter à un problème que les anthropologues connaissaient déjà et qui ne tardera pas à devenir impraticable. Dans le système sémantique de la langue, il y a un réseau différentiel de figures extrêmement riche et surtout instable, en mouvement, beaucoup plus que les « codes » phonologiques qui dans le cas spécifique servent à la manifester. Telle est la richesse et la complexité du domaine sémantique que, si l'on assume une modélisation de type dictionnairel, de fait, on finit par se référer à la compétence d'un parlant idéal qui ne connaît pas, par exemple, les connotations des mots ou leurs différents usages en différents contextes. L'exemple primordial proposé par Hjelmslev d'une structuration par figures du plan du contenu se base sur l'existence d'inventaires déjà fortement structurés en tant que taxonomies scientifiques ou paradigmes morphologiques clos. Chaque trait sémantique, par contre, peut se mettre en rapport de

⁶⁸³ Un schéma visuel est celui que nous retrouvons en A. J. Greimas, 1972, page 14.

différents types avec beaucoup d'autres traits sémantiques en constituant le centre d'un réseau d'oppositions difficile à organiser si non par la cartographie « régionale » d'univers sémantiques textuels. L'acceptation de ce compromis final crée le tournant, justement, textualiste dont nous examinerons la portée révolutionnaire dans le paragraphe prochain. Pour l'instant nous préférons ramener la discussion sur la sémantique structurale à l'intérieur de notre parcours de recherche.

Selon notre point de vue, partagé par ailleurs par Greimas et Courtés le projet en question renvoie, avec tous ses problèmes de réalisation, à la construction de l'inventaire du système général de la culture⁶⁸⁴. Cependant, nous précisons qu'il s'agit d'une culture qui semble tout à fait coïncider avec la langue et voit sa signification sous-jacente décrite par la sémantique et non pas par la sémiotique. Nous croyons, justement, que le problème principal du projet de sémantique structurale est le « fardeau » d'une conception réaliste de la langue, qui donne probablement forme à cette hypothèse de Greimas d'un parallélisme parfait entre l'expression linguistique et son contenu sémantique. Dans cette optique, en « cartographiant » le système linguistique, il serait possible de retrouver le système sémantique qui concernerait la structuration du « sens du monde » ou de la « culture ». Cela signifierait lier la signification culturelle, le sens du monde, à la description par la sémantique linguistique, et non sémiotique, en confirmant un clair parallélisme avec la langue dont nous avons raison de douter. Le sens du monde, c'est à dire la culture, n'est ni « déterminée », ni « nommée » par la langue. La langue ne « modélise » pas le sens du monde par des écarts différentiels, mais elle constitue, hypothétiquement, le meilleur exemple du « fonctionnement différentiel » de la culture et, pour cette raison, le modèle linguistique demeure fondamental, mais de toute façon partie d'un modèle plus général, celui de la sémiotique-culturelle. Pour ces raisons nous croyons que le plan du contenu, en tant que l'instrument de description – non pas de la sémantique, mais de la forme culturelle par rapport à tout système expressif (linguistique ou non) - ne peut en aucun cas être considéré « parallèle » à celui du plan de l'expression, sauf si l'on choisit de vouloir « cartographier » tout le système de la culture sous-jacent à un inventaire expressif.

XIII.2. Sémantique structurale et sémiotique de la culture.

Greimas et Courtés dans le *Dictionnaire* (1979) critiquent la possibilité de l'existence d'une sémiotique de la culture, envisagée comme un projet impossible à réaliser parce

⁶⁸⁴ Cette même affirmation de Greimas et Courtés (1979) se retrouve à l'entrée « sémantique » du *Dictionnaire* page 77.

qu'il « comporterait la description de l'entier univers sémantique »⁶⁸⁵. À ce point il est clair que les deux auteurs se réfèrent au projet de sémantique structurale dont ils ont constaté l'échec. En d'autres termes, la sémiotique de la culture coïnciderait avec la sémantique structurale. Au-delà des limites de réalisation de cette dernière, désormais outrepassé par la sémiotique du texte, le problème insaisissable est que le terme « univers sémantique », envisagé comme (totalité de la) culture, reste pour Greimas et Courtés « couvert », ou quand même « reconduisible », à la langue naturelle et donc de pertinence d'une analyse sémantique, qui confirme la coextensivité entre langue et culture⁶⁸⁶. En résumant : la culture correspondrait à l'univers sémantique reconduisible donc à la langue naturelle. La seule « consolation » dérivant de cette liaison injustifiée entre la culture et sa description proprement sémantique, c'est la constatation implicite que cette description se produit sur le plan du contenu, dont nous avons décrit avec Hjelmslev la vocation « culturelle ». En outre il est entendu que l'analyse formelle, de ce qui pour Greimas est l'univers sémantique, et pour nous la culture, n'est rien qu'une description excluant tout jugement ontologique⁶⁸⁷.

XIII.3. Pour une sémiotique du texte culturel.

Mais, revenons à Greimas et Courtés, et à l'impossibilité de décrire tout l'univers sémantique mettant de côté la sémiotique de la culture (linguistique). Les auteurs nous le répétons, ont remarqué le même problème de « clôture » qu'ils ont eu en sémantique structurale. Le problème de ne pas pouvoir « cartographier » tout l'univers sémantique au caractère linguistique, pousse la sémiotique à une redéfinition vers une direction en sens textuel⁶⁸⁸ sur lequel, nous croyons, la sémiotique de la culture doit être fondée. Très simplement, l'assomption d'une « logique textuelle », amène à envisager le « texte », c'est à dire l'objet en analyse, comme représentation d'une partie de l'univers sémantique, manifesté de manières différentes, linguistiques ou non.

Cependant à ce stade pourquoi une sémiotique de la culture ne devrait pas bénéficier de cette solution aussi simple qu'efficace? Selon notre recherche menée jusqu'ici, à propos d'un parallélisme entre la culture et le sens, nous nous demandons si le texte, en tant qu'objet doté de sens et donc de culture, n'est qu'une manifestation partielle de l'univers culturel dans

⁶⁸⁵ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 77.

⁶⁸⁶ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, pages 77-78 ; 325-328 ; 408-409 ; entrées « Culture », « Sémantique », « Univers ».

⁶⁸⁷ *Ibidem*, pages 138-139 ; 408-409, entrées « Existence sémiotique » et « Univers ».

⁶⁸⁸ La conséquence prévisible de cette nouvelle perspective analytique est un nécessaire « recalibrage » de la symétrie entre les plans de l'expression et du contenu postulé par Hjelmslev. À ce sujet voir les considérations de F. Marsciani, 2012a, page 148.

une optique qui devance la linguistique en vue de la sémiotique. Notre idée offre la possibilité de revaloriser l'affinité mais également la distance entre langue et culture comme fondement d'un projet sémiotique et anthropologique. Après tout il est juste de signaler, comme précédemment, que les anthropologues, notamment Lévi-Strauss, avaient dénoncé peu avant les sémioticiens⁶⁸⁹, l'impossibilité de cartographier entièrement les univers culturels, se contentant des manifestations les plus visibles sous forme de corpus (donc d'ensembles de textes), pour en décrire le fonctionnement général sous-jacent. « Notre » sémiotique de la culture se résume per l'assertion, déjà plusieurs fois répétée, selon laquelle les textes « sont » et « font » la culture.

Franchement nous pensons que le cadre théorique aurait été beaucoup plus clair si la sémiotique d'alors s'était emparée des considérations de Lévi-Strauss sur les rapports entre langue et culture⁶⁹⁰, où la langue, nous le répétons pour l'énième fois, n'est pas le monde réel de la culture et sa manifestation « nominale » non plus, mais une de ses parties (une « culture linguistique »), peut-être la plus importante, qui en permet de saisir de manière plus immédiate et manifeste son fonctionnement⁶⁹¹. Cette vision aurait permis de reconsidérer le modèle hjelmslevien au-delà de l'optique purement linguistique, de laquelle Hjelmslev essayait déjà de sortir, pour rentrer dans une optique culturelle, tout en préservant sa puissance d'application⁶⁹².

XIII.4. Le tournant textuel.

La perspective sémiotique inaugurée par Greimas, même si elle continue de s'appuyer sur les idées de Hjelmslev, desquelles découle, par ailleurs, la mise en marge du concept de « signe », cependant elle s'éloigne quand même de celle hjelmslevienne, et généralement de celle linguistique, grâce à une redéfinition de son propre objet : pas plus la reconstruction du fonctionnement et de l'articulation structurale d'une langue, mais la reconstruction du fonctionnement et de l'articulation immanente de tout objet doté de sens. Par conséquent, la significativité de ce qui sera communément appelé « texte » ne pourra être comprise qu'à partir du repérage des mécanismes de structuration mis en œuvre par chaque texte, ce qui

⁶⁸⁹ Nous croyons que les premières considérations sur ce sujet sont celles de *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss (1962b).

⁶⁹⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1958.

⁶⁹¹ Dans le chapitre prochain on verra que la sémiotique, en quête exactement d'une ouverture en direction de l'univers de la culture a postulé l'existence de deux macro-sémiotiques, l'une de la langue naturelle et l'autre du monde naturel. En réalité nous croyons que cette séparation reste quand même problématique et tel est le prix payé par une sémiotique de dérivation linguistique.

⁶⁹² À ce sujet nous renvoyons à nos considérations sur Hjelmslev du chapitre précédent et notamment celles conduisant à considérer le plan du contenu comme plan de la culture.

signifie que chacun d'entre eux devient automatiquement analysable en tant qu'objet avec sa propre structure. Les procédures de la sémiotique et de la linguistique demeurent quand même communes. Il s'agit dans les deux cas de repérer les fonctions sémiotiques immanentes sous-jacentes à l'objet manifeste. La grande différence consiste dans le fait qu'en linguistique on travaille pour reconstruire un code déterminé, tandis que le sémiologue, pouvant enfin s'intéresser aux textes dont la manifestante demeure non pertinente pour l'analyse, cherchera les différentes formes sémiotiques participant à sa structuration. La décision sur ce qui est pertinent ou non, dépendra au fur et à mesure par l'organisation du texte en examen.

C'est à ce point que la sémiotique se dote de nouveaux outils d'analyse. La deuxième partie de *Sémantique Structurale* (1966) est entièrement consacrée au développement de la théorie de la narrativité, empruntée au travail de Propp (1928) et à sa relecture sous forme structurale découlant de la polémique avec Lévi-Strauss (1960). En 1966, année fatale, à ce qu'il semble, pour les bases de la sémiotique, paraît un numéro de la revue *Communications* consacré à « L'analyse structurale du récit », contenant des essais, de Barthes, Bremond, Eco, Todorov, mais surtout de Greimas en hommage à Lévi-Strauss. Le travail de Greimas « Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique » envahit le domaine de l'anthropologie structurale. Il propose sa propre lecture analytique du conte mythique bororo sur des bases sémiotiques⁶⁹³ qui ont assumé entre-temps la forme de la narrativité⁶⁹⁴. Autrement dit, ce sont ces pages qui marquent la fracture entre Greimas et Lévi-Strauss⁶⁹⁵. Pour cette raison le chercheur lituanien adoptera pour sa sémiotique la méthode « syntagmatique » de Propp et non pas l'approche « paradigmatique » mise au point par l'anthropologie structurale.

C'est ici que la sémiotique et l'anthropologie⁶⁹⁶ se séparent mais, nous espérons avoir commencé à les rejoindre. De toute façon, que le choix de Greimas fut bon ou mauvais, dans ce chapitre nous verrons comment une théorie de la narrativité se rattache à quelques problèmes concernant la culture et son analyse.

⁶⁹³ À ce sujet voir aussi l'analyse sémiotique des *Mythologies* de Lévi-Strauss proposée par J. Courtés, 1973.

⁶⁹⁴ L'essai en question a paru ensuite en *Du Sens* de Greimas (1970).

⁶⁹⁵ En particulier voir le post-scriptum à la fin de l'essai en question, où Greimas manifeste la volonté de rester ancré à l'hypothèse narrative et il se réserve la possibilité de vérifier ensuite seulement une entente avec le travail de Lévi-Strauss. En réalité il n'y aura jamais un rattachement théorique explicite, même si, à notre avis, la sémiotique est redevable de sa puissance analytique justement à Lévi-Strauss comme nous le verrons dans les pages suivantes.

⁶⁹⁶ Nous rappelons que le choix de Greimas d'adhérer au projet théorique de Propp lui a coûté l'expulsion du laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) fondé et dirigé par Lévi-Strauss.

XIII.5. Narrativité et cultures.

Le professeur Hamid-Réza Shairi, certainement bien connu dans les milieux internationaux de la sémiotique, soutient fortement, dans un article intitulé « Réexamen du parcours narratif: place et types de la sanction “comment peut-on être persan?” », que le parcours narratif, tel qu’il est décrit à l’intérieur de la théorie standard de Greimas et de ses collaborateurs, est à réviser et probablement à étendre. Notamment, le modèle théorique en examen « [...] semble en effet insuffisant, inadapté quelquefois à la diversité des corpus provenant de cultures et de situations discursives très variées. » (H-R. Shairi, 2007, p. 89).

L’idée générale de l’article est que le schéma narratif peut être amélioré dans quelques points précis révélant des faiblesses exactement au moment où le modèle théorique en question rencontre des narrativités textuelles de cultures différentes, comme les contes, par exemple, de culture perse dont le professeur Shairi fait partie. C’est à dire que l’universalité et la validité du « schéma narratif canonique » sont mises en difficulté face aux diversités culturelles des contes. En particulier, comme on le verra, la « sanction » semble être le lieu théorique qui ressent le plus des différentes appartenances culturelles des textes. En conséquence il représenterait le point de départ pour un renouvellement nécessaire qui, par ailleurs, aurait le mérite de remettre en évidence l’importance d’une sémiotique des cultures⁶⁹⁷, en sortant de la domination culturelle présumée imposée par la théorie même.

XIII.6. La sanction à l’intérieur du schéma narratif.

Shairi, dans la première partie de son travail, rappelle les origines proppiennes, (et il oublie, comme il arrive souvent, les origines lévistraussiennes), de la narrativité en sémiotique, découlant justement du travail du linguiste russe sur les contes merveilleux de Afanassief. On y décrit le parcours conduisant à la maturation du soi-disant « schéma narratif » passant de l’ordre établi des trois épreuves (qualifiante, décisive, glorifiante) à leur revalorisation réalisant « [...] deux modèles narratifs encore plus fonctionnels : 1) Contrat, Compétence, Performance, Sanction ; 2) Manipulation ou Contrat, Action, Sanction. » (*Ibidem*, p. 90)⁶⁹⁸. L’objectif momentané de Shairi est de démontrer de façon très schématique

⁶⁹⁷ Nous tenons à préciser que l’article du professeur Shairi envisage l’objectif de réviser non seulement la grammaire narrative de Greimas mais de vérifier également comment les dimensions tensives et du corps vont faire partie de cette réélaboration (Cf. H-R. Shairi, 2007, page 89). Nous n’aborderons pas cette deuxième partie du travail de l’auteur qui ne nous semble pas concerner notre narrativité.

⁶⁹⁸ Évidemment Shairi résume très rapidement le schéma narratif. Il en rappelle seulement les passages principaux. Également nous n’aborderons pas une reconstruction de la naissance de tout ce qui concerne le modèle narratif en sémiotique et à cet égard nous renvoyons aux lectures de : AA.VV. « L’analyse structurale du récit », *Communication* 8, Paris, Seuil, 1966 ; A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 244-247 ; A. J. Greimas,

que dans toute version théorique, primordiale ou contemporaine plus évoluée, du schéma narratif, la « sanction » est située à sa place habituelle, et c'est à dire en closant le parcours dans une sorte de moment ou lieu où le Sujet principal de la narration rencontre un destinataire qui lui donnera :

« [...] soit la récompense ou la punition à partir de la conformité ou la non-conformité de l'action réalisée [...], soit, sur un jeu de l'être et du paraître, il établit un jugement épistémique à propos de la vérité ou de la fausseté des faits accomplis (sanction cognitive) ; soit, enfin, il réagit positivement ou négativement à l'action menée en procurant un état d'âme euphorique ou dysphorique au sujet (sanction pathémique). » (H-R. Shairi, 2007, p. 90).

Mais est-ce vraiment comme ça ? C'est ici que l'auteur exprime tous ses doutes en se demandant si « [...] toutes les cultures et tous les discours partagent cette place accordée à la sanction et s'ils la traitent de la même façon » (*Ibidem*). De fait juste un conte populaire persan, *Le Maître forgeron et son Apprenti* analysé par Shairi, mettrait en difficulté cette assomption envisagée désormais comme universelle quant à la position et au fonctionnement de la sanction. Dans le cas en question, le texte en examen permettrait d'en réévaluer la portée et de l'encadrer comme le déclencheur de tout parcours et de la situer à l'origine même de l'action.

XIII.7. Le Maître forgeron et son Apprenti

« Il était une fois dans un petit village, un Maître forgeron qui envoyait tous les jours, avant tout, son apprenti remplir la cruche à la fontaine. Chaque matin, avant le départ de celui-ci et avant de lui avoir remis la cruche, il lui donnait une gifle. Ensuite, l'apprenti partait vers la fontaine et revenait à la boutique avec la cruche remplie d'eau. Un jour, le Maître oublia de le gifler et l'apprenti, au moment du retour, fit tomber la cruche et la cassa. Dans l'entourage, ayant appris la nouvelle, les gens se dirent : « Sans avoir commis aucun tort, l'apprenti était condamné à recevoir une gifle chaque matin ; maintenant qu'il vient de casser la cruche, la mort sera certainement la moindre punition qui l'attend ». Mais, quand l'apprenti revint, le Maître ne fit aucun geste et ne se fâcha même pas. Les voisins, étonnés, en demandèrent la raison. Le Maître répondit: « Les autres jours, je le punissais avant son départ pour qu'il s'en souvienne sur tout le chemin et qu'il accomplisse bien sa tâche. Puisque j'ai oublié de le faire

1966, pages 172- 221 ; A. J. Greimas, 1970, chap. IX - X - XII ; A. J. Greimas, 1976a ; A. J. Greimas, 1983 ; J. Courtés, 1991 ; 1993 ; D. Bertrand, 2000, chap. 8 - 9 - 10 ; A. Hénault, 1983.

aujourd'hui, à quoi cela sert-il de lui en vouloir et d'avoir des regrets ? ». (H-R. Shairi, 2007, pp. 90-91, traduction de l'auteur).

Voici le conte fameux, provenant d'une culture différente, qui devrait mettre en difficulté le schéma narratif classique, en montrant un « déplacement » de la sanction, soit comme position par rapport au schéma narratif classique, soit comme fonctionnement de simple évaluation de l'action à son origine nécessaire.

Tout le discours de Shairi, pour soutenir sa thèse, se concentre sur l'acte du Maître de gifler régulièrement chaque matin son apprenti, avant son départ quotidien pour remplir la cruche à la fontaine. Le sémioticien est convaincu que, comme il s'agit d'un acte de punition préventive, celle-ci constitue une forme nouvelle de sanction pragmatique anticipée, une « ante-sanction »⁶⁹⁹. Il ne s'agirait pas d'une évaluation finale sur la conduite de l'apprenti, comme dans les cas classiques des sanctions, mais, justement, d'une évaluation anticipée qui, en fait, semble être également une forme de manipulation en plus d'une acquisition d'une compétence. La sanction judicatrice (de jugement) final, (cognitive en ce cas), serait plutôt à s'identifier avec celle de l'entourage qui imagine simplement l'ampleur de la peine physique pour l'apprenti qui a raté sa mission faisant tomber et casser la cruche au moment du retour⁷⁰⁰.

À ce point Shairi est catégorique, parce que nous serions : « en présence d'une situation qui remet en question l'ordre canonique étant donné qu'elle déplace la sanction, multiplie ses fonctions en lui procurant une figure du début et une image de la fin, et l'enrichit sur tous les plans sémiotiques. » (H-R. Shairi, 2007, p. 91). En outre, il remarque fortement que ce qui dans le conte déclenche la sanction punitive ne serait pas, comme dans les cas normaux, une certaine faute du sujet, qui d'ailleurs est présumé avoir parcouru plusieurs fois sans problèmes son trajet quotidien pour remplir la cruche, et ni au moins la présence d'organisations narratives « polémiques » qui se révéleraient par la présence d'anti-sujets ou anti-destinateurs. Au plus, le simple l'oubli du Maître-Destinateur de gifler son apprenti, représente ainsi l'absence de la sanction préventive : elle ne modéliserait donc pas correctement le Sujet afin qu'il puisse accomplir correctement sa tâche, ce qui démontrerait la nécessité, dans ce conte particulier, de la « sanction manipulatrice » : « tandis que la négligence ou son absence la fait cesser, provoque à la fois la perturbation du programme

⁶⁹⁹ Cf. H-R. Sahiri, 2007, page. 91.

⁷⁰⁰ *Ibidem*.

d'usage (la cruche est cassée) et du programme de base (il n'y aura pas d'eau) et rend possible le passage à une sanction imaginaire. » (H-R. Shairi, 2007, p. 91).

XIII.8. Une analyse alternative.

Précisons que l'article de Shairi ne s'arrête pas là, mais il met en cause d'autres termes sémiotiques par lesquels il articule ultérieurement sa thèse jusqu'ici décrite par des termes purement narratifs et qui, quand même, représentent un point de départ solide où s'interroger.

Pour réfuter les idées de Shairi il faut que nous aussi essayions une analyse, en nous référant à l'« ancienne » grammaire narrative corrélée de modalisations et sur-modalisations, la même élaborée depuis la seconde moitié des années soixante notamment par Greimas⁷⁰¹. L'analyse que nous allons proposer ne sera pas des plus complexes, et certainement ne rendra pas justice à l'évolution de cette immense constitution théorique qu'est la narrativité en sémiotique. Notre approche sera sans prétentions de même qu'un étudiant qui utilise les quelques simples outils que la sémiotique lui a fournis, pour envisager et décrire un système de signification immanent à un processus en analyse.

Franchement, le conte proposé par Shairi ne présente pas de grandes difficultés. De premier abord il ne semble même pas s'éloigner de tout conte merveilleux où le modèle narratif a été primordialement fondé.

Le « programme narratif principal » est celui de l'actant Sujet (l'« apprenti ») qui accomplit une performance (se rendre à la fontaine la cruche à la main et retourner à la boutique) pour se joindre avec un objet de valeur (l'eau)⁷⁰². Comme il arrive souvent, la réalisation du programme narratif principal prévoit une expansion vers d'autres programmes narratifs envisagés comme « programmes d'usage » ou « programmes annexes » qui constituent tous ensemble le soi-disant « parcours narratifs »⁷⁰³. Avant de vérifier cette disposition à l'intérieur de notre conte, nous rappelons très vite que la sémiotique a identifié une sorte de parcours narratif standard, le cible des oppositions de Shairi, qui a l'apparence du soi-disant « schéma narratif » ou bien « parcours narratif canonique », où, à son intérieur, on distingue, comme nous l'avons précédemment annoncé, les parcours narratifs de la manipulation, de la compétence, de la performance (ou bien le programme narratif principal

⁷⁰¹ En plus du classique *Dictionnaire* (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979), notre texte de référence des modèles narratifs est *Du Sens 2* de Greimas (1983).

⁷⁰² Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, page 297-298, entrée « Programme narrative ».

⁷⁰³ *Ibidem*, pages 242-244, entrée « Narratif (parcours) ».

que nous venons de décrire) et enfin la sanction⁷⁰⁴. Les plus récentes évolutions de la théorie visent à réduire le nombre des programmes narratifs. Des versions envisagent la compétence comme partie de la performance car les deux partageraient la logique de l'action : en d'autres, influencées par l'arrivée des sur-modalisations, la manipulation deviendrait partie de la compétence⁷⁰⁵. Enfin, nous rappelons que les différents personnages peuplant le conte sont envisagés comme des « actants »⁷⁰⁶, passibles de jouer des « rôles actantiels » déterminés selon la fonction exercée à l'intérieur du programme narratif et du type de modalisation qui les investit⁷⁰⁷. Or, quant à notre texte nous pouvons aisément constater qu'en plus de l'apprenti, sujet du programme narratif principal, nous constatons la présence d'un deuxième actant c'est à dire le Maître forgeron. À l'intérieur du conte on le voit « faire-faire » quelque chose au sujet (l'envoyer prendre de l'eau), c'est à dire le manipuler, en jouant donc le rôle de « Destinateur » de l'action principale. Non seulement cela. Avant que le sujet parte pour accomplir sa performance, le destinateur, comme d'habitude, le gifle.

L'interprétation de Shairi nous dit que « la gifle » est à envisager principalement comme une sorte de sanction préalable qui serait à l'origine de toute action du conte. Si nous paraphrasons cette interprétation, même à condition que cela soit soutenable, la gifle ne serait rien d'autre que quelque chose qui « fait-faire », elle concernerait donc ce que la grammaire narrative la plus commune, comme nous l'avons vu, définit comme « manipulation » en tant que: « La manipulation se caractérise comme une action de l'homme sur d'autres hommes, visant à leur faire exécuter un programme donné : [...] il s'agit d'un faire-faire. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pp. 220-222). Déjà le fait de pouvoir reconduire la soi-disant « sanction anticipée » de Shairi à ce qu'il décrit, lui-même, comme une sorte de manipulation, dévoile la bévue que nous croyons commise par le sémioticien. Tout d'abord – s'il s'agit de manipulation, bien sûr, – nous ne voyons aucune raison pour l'envisager comme dérivant de la sanction. Si la théorie, corrélée de son métalangage, a établi que la sanction n'est qu'une modalisation de l'« être de l'être », c'est à dire un jugement épistémique sur l'être, (joint ou disjoint avec la valeur de l'objet) du sujet à la suite de la performance (qui « fait être » joint ou disjoint avec la valeur de l'objet)⁷⁰⁸, on ne comprend pas comment elle peut se configurer préalablement à toute action performative, ainsi que Shairi le soutient. Mais plus encore, si la manipulation est, selon Greimas et Courtés, un « faire faire », la « gifle », dans

⁷⁰⁴ *Ibidem*, page 320, entrée « Sanction ».

⁷⁰⁵ Cf. A. J. Greimas, 1983, pages 80-81.

⁷⁰⁶ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 3-4, entrée « Actant » ; A. J. Greimas, 1983, pages 49-65.

⁷⁰⁷ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 318-319, entrée « Rôle ».

⁷⁰⁸ *Ibidem*, pages 270-271, entrée « Performance » ; Cf. aussi A. J. Greimas, 1983, page 39.

ce conte, ne semble pas réaliser cette fonction narrative. Une gifle qui « fait faire », de fait, aurait une fonction « d'intimidation », c'est à dire de cette manipulation particulière voyant le sujet sur-modalisé selon une opposition entre « devoir faire » et « ne pas vouloir faire » en construisant une forme quelconque de résistance du sujet qui par contre est « neutralisée » par la menace de la gifle et donc il « ne peut pas ne pas faire ». En relisant le conte il nous semble qu'il n'y a aucune vérification de cette thèse. L'apprenti n'est pas du tout menacé ou intimidé par le Maître, car, justement, la gifle ne représente pas une « promesse » au cas où le sujet ne remplirait pas son devoir, mais un usage habituel peu avant son départ. Certes, on pourrait supposer la constitution d'une sorte de menace « implicite », sans « expliciter » la possibilité d'une punition plus sévère par rapport à la « gifle » anticipée, au cas où l'apprenti ne devrait pas réussir dans sa performance. Cependant le conte ne nous fournit pas un nombre approprié d'éléments à l'appui de cette thèse.

Au contraire, le sens commun nous donne l'idée d'un apprenti qui en tant que tel, est une personne employée dans un lieu de travail depuis quelque temps, et dont le statut est juste de celui qui « doit apprendre » ou « est en train d'apprendre » une pratique de travail se configurant comme un « devoir faire ». C'est à dire que l'apprenti est une figure qui manque entièrement, ou presque entièrement, d'une compétence. Il est commun, nous croyons, que les tâches d'un apprenti d'un Maître forgeron prévoient d'aller remplir la cruche à la fontaine la plus proche. Pour cette raison nous continuons de ne pas considérer la gifle comme une forme de coercition ou de contrainte. Le sujet s'achemine vers la fontaine principalement pour accomplir l'un de ses devoirs d'apprenti sans aucune coercition apparente. Par conséquent, nous croyons que sur-modalisation manipulative du sujet appartient à l'ordre du simple « devoir faire », mais nous ne sommes pas en mesure d'y adjoindre une autre sur-modalisation concernant le « vouloir ». Comme on ne relève aucune forme de résistance du sujet à l'égard de la manipulation du destinataire, nous ne pouvons pas soutenir si l'apprenti « veut faire » (ce qui avec le « devoir faire » manifeste une « obéissance active ») ou bien « il ne veut pas ne pas faire » (en manifestant une obéissance passive)⁷⁰⁹. Ici aussi le conte manque de détails nous permettant de soutenir l'une ou l'autre solution. Cependant il rend compte de façon assez simple de la sur-modalisation de la manipulation, « devoir faire », dérivant du statut d'« apprenti » du sujet. Quant à une sur-modalisation manipulative de l'être (joint ou disjoint) du sujet, tout en passant, il nous semble qu'elle peut être décrite dans les termes d'un « devoir être » (l'apprenti doit se joindre avec l'objet pour garder son travail) et

⁷⁰⁹ Cf. A. J. Greimas, 1983, pages 86-87.

un « ne pas vouloir ne pas être » en marquant l'indifférence à l'égard de la valeur intrinsèque de l'objet « eau »⁷¹⁰.

Il nous semble avoir définitivement expliqué comment l'action du Maître qui gifle son apprenti ne peut être envisagée ni de l'ordre d'une sanction anticipée présumée ni d'une forme de manipulation. La confirmation ultérieure contre cette dernière hypothèse vient du fait que, dans l'instant où le Maître oublie de gifler l'apprenti, celui-ci s'achemine quand même pour accomplir sa performance.

Si l'on suppose une sorte d'épreuve de commutation parmi des éléments narratifs, nous voyons que la seule chose qui change dans l'instant où la figure de la « gifle » disparaît c'est la capacité du sujet d'accomplir sa tâche. En d'autres termes nous croyons que la fonction de la gifle à l'intérieur du conte est de faire acquérir au sujet la compétence nécessaire. Il s'agit d'une hypothèse envisagée et explicitée par le même Shairi mais, de même que pour la manipulation, il a envisagé la gifle comme une version de la compétence dérivant de la désormais célèbre « nouvelle » sanction anticipée, pour laquelle valent nos mêmes critiques. Au plus nous pouvons nous approcher un peu des thèses de l'auteur si nous soutenons que la gifle n'est qu'une forme de transmission de la compétence, du destinateur au sujet, « masquée » sous l'apparence de « menace-manipulatoire » ou « punition-sanctionnatrice ». Si l'action, l'acte, la « performance » est considérée comme un « faire-être », c'est à dire un changement d'état (joint ou disjoint avec l'objet) du sujet, la « compétence » qui précède est considérée comme « ce qui fait être », c'est-à-dire tous les préalables et les présupposés qui rendent l'action possible⁷¹¹. En d'autres termes la compétence représente « l'être capable » du sujet de remplir la cruche d'eau. Pour décrire une sur-modalisation de la compétence nous comptons, comme d'habitude, sur les verbes modaux « savoir » et « pouvoir ». Quand le sujet reçoit la gifle du destinateur nous le voyons « savoir faire », c'est à dire d'être en mesure d'accomplir sans aucun problème l'acte performatif. Le tableau est complètement inversé lorsqu'à défaut de la gifle, le sujet « ne sait pas faire ». En outre, le sujet, manipulé par un « devoir faire » établi par son être « apprenti », est sur-modalisé par un « ne pas pouvoir ne pas faire » sous peine d'une punition (probablement annoncée juste au moyen de la gifle) ou pire, d'un licenciement. Le même type

⁷¹⁰ *Ibidem*, page 99. éd. it.

⁷¹¹ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 52-54, entrée « Compétence ».

de sur-modalisation du « pouvoir » se trouve sur l'énoncé d'état et donc au « devoir être » qui est complémentaire un « ne pas pouvoir ne pas être »⁷¹².

À ce stade, nous croyons avoir décrit d'une manière plus détaillée la fonction de la gifle à l'intérieur de la première partie du conte proposé par Shairi, et qui nous semble faire partie de la transmission de la compétence du destinataire au sujet de l'action. La structure modale du schéma narratif reste inchangée tant que cette compétence étrange reste en place. En résumant: c'est la situation classique du sujet accomplissant une performance (il fait quelque chose pour se joindre avec un objet) après avoir été manipulé (il doit faire/être et probablement il ne veut pas ne pas faire/être) par un destinataire (qui lui fait faire), et qui à la fois lui fournit la compétence nécessaire pour apprendre à faire son travail (le sujet sait faire/être et il ne peut pas ne pas faire/être). Quant à la sanction nous pouvons imaginer que l'apprenti reçoit une certaine forme de récompense en fonction de la forme contractuelle par rapport à son emploi à la boutique.

Un important changement a lieu le jour où le destinataire oublie de gifler, et donc, à notre avis, de rendre le sujet compétent. De fait les sur-modalisations de la manipulation restent identiques (l'apprenti part quand même pour accomplir sa performance). Ce qui change est que le sujet ne réussira plus à achever sa tâche car il « ne sait (plus) faire » et par conséquent il « ne peut pas faire ». En réalité, même ici, nous ignorons si le sujet, se rendant compte de ne pas avoir reçu la compétence habituelle comme destinataire, en profite pour « pouvoir ne pas faire ». Pour autant que le sujet reconnaisse l'objet de valeur et « sache être » compétent au niveau cognitif de son acquisition, en même temps, par manque de compétence pragmatique (« ne pas savoir faire »), il « peut ne pas être » (compétent et donc) joint à l'objet même.

Notre analyse, bien qu'elle présente quelques doutes quant aux sur-modalisations des énoncés d'état⁷¹³, semble être acceptable sur la base de la suite du même conte. Comme nous le savons, la conséquence du retour de l'apprenti sans eau et la cruche cassée n'est pas une sanction fâcheuse de la part du Maître, il n'y a pas une « punition ». Par contre le destinataire explique aux voisins qu'il avait précédemment giflé le sujet justement pour « lui faire bien remplir » son devoir c'est à dire pour accomplir sa performance, en lui fournissant

⁷¹² *Ibidem*, pages 286-288, entrée « Pouvoir ».

⁷¹³ En effet, sur cette partie de la théorie modale, à cause d'élaborations et d'exemples analytiques insuffisants, des doutes persistent toujours. Cependant, au fond ce qui nous conforte est qu'une analyse narrative ne doit nécessairement pas décrire toutes les sur-modalisations sur les énoncés de faire ou d'état. Dans notre analyse parfois nous avons devancé nos objectifs, mais cela nous a permis de remarquer la richesse d'un modèle tel que la narrativité qui à ce stade, nous croyons, n'a aucun besoin d'élargissement.

explicitement une compétence. Or, vu que cette dernière n'a pas été donnée, faute d'un oubli du même destinataire et la performance n'a pas été achevée, le destinataire explique qu'il n'y a aucune raison de sanctionner négativement le sujet de l'action ratée par une punition.

XIII.9. L'imposition culturelle de la théorie.

Par une analyse riche, mais en définitive simple pour tout chercheur en sémiotique, nous avons réfuté les thèses du professeur Shairi. « La gifle », trouve régulièrement une place que la théorie a prévue pour tout ce qui permet aux sujets de faire quelque chose, c'est à dire celle de la compétence, et non pas celle d'une sanction préalable qui élargirait le schéma narratif. Nous croyons que l'erreur découle du fait que Shairi a été influencé par le « revêtement figuratif » de la « gifle », qui en effet, stéréotypiquement, renvoie à une sorte de punition et donc, selon le chercheur, de sanction qui échappe du positionnement canonique à l'intérieur du schéma narratif. Voilà donc l'interprétation erronée de ce qui est, et nous l'avons démontré, une forme simple de compétence. Malheureusement en sémiotique on peut évaluer ce qui est une gifle, de l'argent, une épée, la coupe d'un menuisier ou une connaissance théorique ou pratique particulière, seulement sur la base de leurs « fonctions », de leurs « rôles », dans l'économie du schéma narratif global. Ainsi une gifle peut être une sanction finale classique, ainsi qu'une forme d'intimidation manipulant le sujet ou bien l'acquisition d'une compétence « pour bien faire », ou l'action performative d'un sujet qui rencontre et frappe l'anti-sujet pour le convaincre à lui rendre tout objet de valeur, une forme de vengeance, etc⁷¹⁴.

Cependant, on a l'impression que le professeur Shairi a commis non seulement une bévue qui l'a amené à interpréter une figure en lui attribuant une fonction narrative sur la base de son signifié culturel et stéréotypique, mais il est aussi porteur d'une idée précise selon laquelle la narrativité sémiotique ne serait pas universelle et ne rendrait pas compte des différences culturelles des contes. Il nous semble que dans son exemple personnel, une gifle donnée avant d'accomplir une action, serait à envisager comme une particularité qui définirait la spécificité culturelle (perse en ce cas) du conte, ce qui le rendrait différent de tous les autres et donc il aurait besoin d'une nouvelle grammaire narrative. Or, franchement, le monde occidental est rempli de contes où une « punition » (physique ou psychologique qui est) est attribuée avant d'une action, sans aucune raison apparente. Par conséquent son conte ne nous semble pas présenter une telle différence critique de façon à douter des instruments à notre

⁷¹⁴ À ce propos voir le travail de J. Courtes, 1986 et le numéro des *Actes Sémiotiques – Bulletin*, n° 16, EHSS-CNRS, 1980.

disposition, même en vertu du fait que l'analyse menée nous a démontré comment il est possible de reconduire une sanction anticipée apparemment figurative dans une simple transmission de compétence.

Mais notre analyse suffit-elle à démentir les thèses de Shairi ? Nous pensons que non. La portée de son discours s'élargit jusqu'au côté épistémologique de la théorie. Selon son point de vue, un chercheur externe à la culture d'appartenance du texte ici proposé ne pourrait pas en saisir la particularité culturelle « originale », et il s'en tiendrait à appliquer servilement un modèle qui imposerait sa propre vision culturelle, en révélant une « dictature culturelle de la théorie »⁷¹⁵. Cela signifie que, selon Shairi, notre analyse aussi ne serait pas correcte, car elle imposerait sa propre vision du monde occidental sur un texte fondé sur une culture différente. En d'autres termes, la grammaire narrative occidentale ne serait pas en mesure de saisir et d'analyser cette « nuance » culturelle telle que, dans le cas en examen, la gifle préalable à l'action, et elle s'en tiendrait à « l'emprisonner » dans une vision culturelle envahissant le modèle analytique. C'est pourquoi beaucoup de particularités des textes « externes » seraient mal interprétés ou elles échapperaient totalement d'un modèle « culturellement réglé ». Dans l'optique de Shairi, comme dans l'exemple du conte persan analysé, seulement par un ajustement de la théorie – grâce à l'intervention d'un « natif » qui en tant que tel sait interpréter culturellement le texte – on pourrait finalement rendre compte de ces différences culturelles⁷¹⁶.

XIII.10. La disparition de la scientificité.

Quelles seraient donc les conséquences si l'on acceptait ces hypothèses que nous envisageons aussi proches du problème de la culture que lointaines d'une méthode d'analyse dotée d'un petit prétexte scientifique ? La première, mais fondamentale, c'est qu'il serait légitime d'envisager autant de modèles narratifs différents, que de cultures du monde. Mais à ce point, nous pouvons imaginer qu'un jour quelqu'un objectera que le modèle narratif choisi n'est pas approprié quand même à l'explication d'autres aspects plus spécifiques de la « sous-culture » du texte. En définitive on demandera à la théorie d'être capable de saisir chaque particularité, même celles matérielles, définissant le texte, en finissant par correspondre avec

⁷¹⁵ Le professeur Shairi a utilisé cette expression pendant ses cours de sémiotique à l'université de Limoges le 22 Janvier 2016.

⁷¹⁶ Il semble le même enjeu théorique, toutes proportions gardées, de la polémique engagée entre Marshall Sahlins et Gananath Obeyesekere, concernant l'interprétation de la mort du capitaine britannique James Cook aux îles Hawaï en 1779. Cf. M. Sahlins, 1995 et G. Obeyesekere, 1992.

le texte même⁷¹⁷. De cette façon ce serait aux textes de définir chaque fois leur propre cadre théorique qui, au mieux, se bornera à paraphraser ce que le texte dit, en produisant une sorte de traduction dans un métalangage créé ad hoc pour chaque analyse qui serait assez peu scientifique. Ce serait la correspondance entre modèle et objet en éliminant totalement la « bonne distance » critique, qui permettrait à la théorie non pas de rendre compte ontologiquement de l'objet en analyse, mais au moins d'en décrire le système culturel de signification immanente par un métalangage et une procédure d'analyse partageable avec une communauté – soi-disant - scientifique⁷¹⁸. Cette direction « néfaste » détruirait totalement l'hypothèse lévi-straussienne, transplantée ensuite en sémiotique, d'un modèle général d'analyse capable de rendre compte de la signification à l'intérieur de tout objet culturel doté de sens, et donc d'un texte, dans une direction allant du particulier à l'universel. À l'intérieur de cette proposition, la grammaire narrative apporte sa capacité de « pouvoir dire » tous les contes du monde. La perspective théorique de Shairi semble représenter un exemple allant exactement dans le sens opposé, c'est à dire à la recherche d'un ajustement constant de la théorie afin de rendre compte des particularités infinies des textes.

XIII.11. Les interprétations culturelles des textes.

Il n'y a rien de nouveau dans le fait que les analyses sémiotiques contrastent avec les interprétations textuelles possibles, (des « natifs » ou non), mais c'est une limite que la théorie structurale et générative a assumée déjà en soi. La seule « interprétation » plausible est celle menée par les outils à la disposition du sémioticien⁷¹⁹, qui, comme nous le savons, a peu à voir avec les intentions des auteurs ou la réception des lecteurs. Il est arrivé aux sémioticiens, avec des résultats désastreux, de confronter leurs travaux par rapport aux « émetteurs » et aux « destinataires » des textes en examen. Il s'agit de la même « tragédie » vécue par les anthropologues quand après avoir ébauché une sorte d'analyse concernant un rite observé chez une certaine population étrangère, ils se heurtent aux informateurs qui démentent totalement l'interprétation analytique élaborée.

Nous croyons que Shairi, dans la mesure où il connaît ces risques, semble incarner précisément le rôle de l'« informateur » qui nous dit que notre vision de sémioticiens

⁷¹⁷ Malheureusement, c'est celle-ci, depuis la disparition de Greimas, la direction de recherche entamée par la sémiotique en se consacrant à l'élargissement de la théorie pour inclure les aspects « sensibles » échappant à la « théorie standard ». Nous croyons que les meilleurs témoignages de cette dérive sont les travaux de J. Fontanille et d'autres auteurs éminents comme J.-C. Coquet et C. Zilberberg.

⁷¹⁸ Sur ce point nous nous sommes arrêtés longuement dans le chapitre consacré à Lévi-Strauss.

⁷¹⁹ À ce sujet, voir ce qui a été proposé à partir du travail de Geertz concernant l'analyse sémiotique comme une « interprétation d'interprétation ». Cf. par. X.14.

occidentaux ne peut pas rendre compte d'un texte construit et interprété sur d'autres bases culturelles dont il est le titulaire. La question, comme nous l'avons posée en d'autres chapitres, c'est : existe-t-il une interprétation objective à envisager préférable entre celle de l'analyste et celle de l'informateur ? La réponse est que, puisqu'il s'agit en tout cas d'interprétation, une véritable objectivité reste introuvable. Cependant, si nous sommes en quête d'une interprétation « objectivable », c'est à dire d'une analyse gardant une petite prétention scientifique, la seule solution consiste à s'en remettre à l'intervention de la « théorie », c'est à dire à cette architecture complexe de métalangages analysant l'objet à l'intérieur d'un domaine théorique que l'on peut contrôler. La théorie est, en effet, ce qui permet une augmentation du caractère scientifique par la construction d'une « table » analytique « close » sur elle-même, une petite cage permettant de retenir pendant quelques instants, cet objet fugace que le sémioticien appelle signification, le culturel pour l'anthropologue et qui, à notre avis, finissent par correspondre. En outre, c'est comme ça qu'on relance la perspective d'une « théorie », ainsi que Hjelmslev l'avait déjà envisagée, fondée sur des principes partagés, à partir desquels on pourra s'adresser aux phénomènes signifiants. En fonction de la réponse dérivant de l'interaction avec les phénomènes mêmes, elle pourra être modifiée, réélaborée, réadaptée. Le partage des principes théoriques à l'intérieur d'une communauté scientifique permettrait de transmettre et confronter les interprétations analytiques différentes qui, donc, reposent sur le domaine commun de la théorie⁷²⁰. Quant à nous, nous continuons de croire que c'est juste la « table analytique » l'offre de la sémiotique à l'anthropologie, en liant les deux disciplines sous l'égide de la scientificité et en rendant la sémiotique, justement, une « anthropologie de table ».

XIII.12. Schéma narratif canonique et praxis énonciative.

Shairi n'est pas le seul qui a relativisé culturellement la théorie sémiotique et ses instruments analytiques. Mais, probablement son point de vue découle de quelques développements récents, que nous croyons discutables, concernant le modèle narratif et son fonctionnement parmi les différents niveaux du parcours génératif de Greimas. Le principal est celui de la soi-disant « praxis énonciative ».

Nous en mentionnons les représentants les plus éminents : Greimas et Fontanille (1991), Fontanille et Zilberberg (1998), et puis le seul Fontanille (1999). Ils réfléchissent sur

⁷²⁰ Franchement nous admettons sans problèmes que la théorie est quelque chose qui est influencée par la culture où elle est déterminée, mais il s'agit d'un postulat concernant tous les domaines de la connaissance et non seulement les grammaires narratives.

l'existence d'un rapport parmi les niveaux de la grammaire narrative et le niveau du discours à l'intérieur de l'économie du parcours génératif de la signification, pour définir la présence d'une instance intermédiaire identifiée dans la praxis énonciative⁷²¹. Nous rappelons qu'au moment de la formalisation du parcours génératif, en tant qu'instrument opératif de la théorie standard, l'énonciation est placée entre le niveau de surface des structures sémio-narratives et le niveau des structures discursives. En particulier, l'instance de l'énonciation permettrait de décrire la conversion ou « actualisation » des formes « virtuelles », présentes au niveau des grammaires narratives, en « discours ». En commun avec les idées de Benveniste, l'énonciation correspondrait donc à la « discoursivisation », « ou mise en discours », c'est à dire « [...] l'ensemble des procédures susceptibles d'instituer le discours comme un espace et un temps, peuplé de sujets autres que l'énonciateur. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 127).

Nous croyons qu'une certaine confusion et par conséquent des malentendus ont engendré, au cours des dernières décennies, une dénaturation de la théorie en rendant l'énonciation en sémiotique, et notamment à l'intérieur du parcours génératif, une instance produisant des discours en vue de la manifestation dans le sens plutôt « génétique » que génératif⁷²². Ce changement se produit quand – parallèlement à la pensée linguistique de Benveniste – en sémiotique aussi on commence à envisager l'existence d'un inventaire, ou un « dépôt », de structures virtuelles plus abstraites, actualisées ou discoursivisées par l'énonciation pour la création empirique des discours. Si pour Benveniste, et plus en général pour la linguistique ce dépôt virtuel est la Langue, pour la sémiotique de Greimas, Fontanille et Zilberberg les formes virtuelles se trouveraient au niveau des structures sémio-narratives du parcours génératif. Si l'on admettait cette hypothèse la praxis énonciative décrirait – au niveau sémiotique et non plus linguistique - le mécanisme de production du sens d'un sujet de l'énonciation qui, chaque fois, sélectionne et convoque les formes virtuelles les plus appropriées pour les actualiser sous forme de discours et « repousser » ensuite les formes habituellement les plus utilisées, donc entre-temps stéréotypées, au niveau des structures virtuelles propres aux grammaires narratives où elles seraient de nouveau et immédiatement

⁷²¹ La praxis énonciative est un thème sur lequel la sémiotique contemporaine s'est interrogée pendant longtemps. Ici, comme nous l'avons vu, nous nous référons seulement à quelques textes fondateurs et nous renvoyons également à d'autres travaux tels que D. Bertrand, 2000, chap. 3 ; M. Schultz ; C. Vogel, « La praxis énonciative », *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 41-42, Limoges, Pulim, 1995.

⁷²² On verra que ce malentendu se répandra également dans d'autres lieux sémiotiques comme par exemple la figurativité dont nous parlerons dans le prochain chapitre.

disponibles⁷²³. Greimas et Fontanille (1991) décrivent de façon très claire l'ensemble de ces passages :

« En terme de sémiotique générale, et non plus de linguistique [...] le niveau sémio-narratif [...] devrait comprendre [...] des grandeurs universelles, caractéristiques de la signification conçue comme un fait humain universel, et, d'autre part, des grandeurs généralisables à l'intérieur d'une culture donnée et caractéristiques de la signification comme fait culturel. [...] en effet les particularismes culturels s'intègrent au niveau sémio-narratif grâce à l'usage : le discours social se constitue non seulement par convocation des universaux, mais aussi par une sorte de retour du discours sur lui-même, qui produit des configurations toutes faites, stéréotypées, et les stéréotypes obtenus sont renvoyés au niveau sémio-narratif pour y figurer comme des primitifs [...]. La praxis énonciative est cet aller-retour qui, entre le niveau discursif et les autres niveaux permet de constituer sémiotiquement des cultures ». (A. J. Greimas ; J. Fontanille, 1991, p. 88).

Il nous semble voir dans cet « aller-retour » de la praxis énonciative, et plus en générale dans l'énonciation, *in primis* la tentative de résoudre un ensemble de problèmes liés au parcours génératif, relativement à la conversion parmi les différents niveaux qui le constitueraient. Quelque temps avant cette rencontre entre narrativité, énonciation et praxis, Paul Ricœur⁷²⁴, en effet, avait mis en examen ce qu'il appelle fausse générativité qui, au moins dans les intentions de ses créateurs, aurait dû garantir le passage d'un niveau à l'autre du parcours génératif. En plus, ce « j'accuse » de Ricœur avait remarqué que les analyses menées par les chercheurs étaient réalisées dans le sens inverse – c'est à dire des structures les plus concrètes aux plus abstraites - par rapport à la « directivité » envisagée par les travaux de l'école de Paris. La tentative de Greimas⁷²⁵ de répondre à cet ensemble de problèmes soulevés par Ricœur, en plus de remettre en cause la praticabilité du parcours génératif dans une direction précise et unique, elle se concentre sur la nature des structures de la grammaire narrative⁷²⁶. Même si sous toutes réserves le sémioticien lituanien reste sur les positions déjà

⁷²³ En utilisant et en complexifiant le métalangage des moyens d'existence sémiotique, Fontanille et Zilberberg pensent que : « [...] les produits de la convocation sont de deux ordres : d'un côté des occurrences, qui se réalisent en discours, de l'autre des praxèmes (les types, notamment), qui sont potentialisés par l'usage ; les produits potentiels son soit mis en mémoire (en disponibilité, en quelque sorte), soit réalisés par une nouvelle convocation en discours. » (J. Fontanille ; C. Zilberberg, 1998, p. 130). Le « potentiel » ou la « potentialisation » correspondrait donc à un nouveau moyen d'existence qui décrirait ce « retour » aux structures virtuelles sous forme de stéréotypes prêts à un nouvel emploi suite à leur usage répété pour la création des discours.

⁷²⁴ Cf. P. Ricœur, 1980 ; 1990 et P. Ricœur ; A. J. Greimas, 2000.

⁷²⁵ En effet, Greimas dans le débat en question, ne fournit pas de véritables réponses aux problèmes soulevés par Ricœur mais il se limite à confirmer quelques concepts théoriques. Un débat plus vaste entre les deux positions est reconstruit en P. Ricœur ; A. J. Greimas, 2000, par Francesco Marsciani.

⁷²⁶ Cf. P. Ricœur ; A. J. Greimas, 2000, pages 84-87.

exprimées – d’abord avec Courtés dans le Dictionnaire (1979), après avec Fontanille dans le passage que nous avons rapporté de *Sémiotique des passions* (1991) – et qui pour nous se révèlent problématiques, en soutenant que : « [...] lorsque nous parlons de structures sémio-narratives [...] est-ce qu’on s’occupe vraiment d’une sorte d’universels du langage ou plutôt d’universels de la narrativité [...] les individus sont les seuls qui confectionnent le discours et ils le font en utilisant des structures narratives préexistant [...]. » (A. J. Greimas ; P. Ricœur, 1990, p. 85, notre traduction). À ce stade nous croyons que tout le travail concernant l’universalité des structures narratives sert, avec la praxis énonciative, à envisager la « mobilité » du parcours génératif et donc la conversion parmi les niveaux du parcours même. Mais il est encore plus important de remarquer que l’universalité présumée de la grammaire narrative, à la base du processus de « construction » des discours, nous conduit par conséquent à accepter le fait qu’elle est, à son tour, construite et modifiée par la praxis énonciative. Cette idée a conduit au cours du temps à relancer également la relativité culturelle du schéma narratif canonique. À ce sujet, Fontanille écrit :

« On reconnaît volontiers, depuis quelques années, que le SNC est une forme de type culturel, résultant d’un usage stéréotypé déjà reconnu par Propp, fréquent et ancien, puis généralisé : cette forme réglerait aujourd’hui, par la force des choses, l’activité interprétative d’une culture donnée, à l’égard de ses propres productions narratives. Si le SNC est, par principe, et vu la méthode qui a permis de l’établir, considéré comme relevant de l’usage, il fait alors partie plus généralement des produits de la praxis énonciative. » (J. Fontanille, 1993, p. 34)

Ces lignes résument clairement la portée du lien parmi les structures narratives, la praxis énonciative et la culture. Cependant si nous acceptions cette vision nous devrions être prêts même à accepter une série de conséquences importantes, déjà précédemment signalées, et que nous allons répéter à confirmation de ce que nous avons soutenu. Tout d’abord nous devrions prévoir l’existence de grammaires narratives différentes, selon la culture d’appartenance des différents textes que nous irions analyser et donc, par conséquent, envisager l’existence de discours provenant d’autres cultures qui ne partageraient pas et pour ça ils ne dépendraient pas de « notre » grammaire narrative. Shairi, dans ce sens, nous a donné le premier exemple. En plus, à ce point, on devrait admettre la plausibilité de modifications constantes aux universels de la narrativité dérivant des praxis qui ont produit les discours à partir des mêmes formes narratives. Des modifications qui par ailleurs, jusqu’à présent, n’ont été même pas envisagés. Enfin, plus radicalement encore, nous nous demandons s’il est possible de continuer à envisager les grammaires narratives comme des universels au cas où

les discours produits ne prévoiraient aucune forme de narrativité, ainsi que dans le discours musical ou les formes d'art abstrait en général. Dans cet ensemble de problèmes il nous semble voir, encore une fois, une sorte de renversement de la perspective analytique où le texte, l'objet analyseraient la théorie constamment relativisée et non vice versa. Tout cela se rapporterait à une révision de la méthode sémiotique voyant le parcours génératif semblable davantage à un simulacre « génétique » de production et réception du sens, plutôt qu'aux différents ensembles d'instruments de description des articulations de signification à l'intérieur des textes⁷²⁷.

Pour essayer de redresser ce renversement dénaturé, nous pouvons recommencer exactement par les grammaires narratives, en rappelant – contrairement à ce que Fontanille affirme dans la citation ci-dessus - que Propp ne décrit pas la forme culturelle générale des narrations, mais la morphologie d'un type spécifique de conte conçue justement pour donner des bases solides à une typologie non thématique (mais exactement morphologique) du folklore. En outre le peu du travail de Propp qui reste retrouvable à l'intérieur du schéma narratif canonique de Greimas, n'est qu'un reste déjà filtré par le travail de schématisation de Lévi-Strauss⁷²⁸, qui en redéfinit totalement la portée de manière à rendre douteux que ce qui reste est le fruit de la praxis énonciative caractérisant des moyens de narration culturellement déterminés. Si l'on veut vraiment parler de praxis énonciative, à ce stade, il faudrait au moins distinguer des formes différentes, car la grammaire narrative, si elle est vraiment le fruit d'une praxis, ne sera certainement pas le fruit de la même praxis qui dirige les productions narratives mais, au plus, de la praxis dirigeant la pratique d'élaboration théorique, opérée par les sémioticiens, des grammaires, des morphologies ou plus généralement des métalangages de description de la signification. En d'autres termes, nous soulignons que les outils sémiotiques ne font pas partie des objets analysés – ce qui renverrait à une perspective « génétique » où l'analyse ne serait que la simple explicitation de ce qui est déjà « naturellement » contenu dans les textes - mais ils sont élaborés par la réflexion théorique de la construction de simples métalangages de description analytique.

En conclusion, nous serions également prêts à accepter l'hypothèse que quelque part il y a une praxis énonciative, comme quelque chose qui détermine la création des discours et à leur tour des universels qui les engendrent ; formulation qui se ressent certainement du relativisme et des stéréotypes culturels qu'une théorie sémiotique de la praxis serait en mesure

⁷²⁷ Nous reprendrons et discuterons cette vision également à la fin du prochain chapitre.

⁷²⁸ De la relecture de Propp par Lévi-Strauss nous avons déjà parlé au paragraphe I.12, cependant voir C. Lévi-Strauss, 1960.

de décrire. Mais, dans cette direction de recherche, plutôt que « praxis », locution évoquant désormais automatiquement la nature « énonciative » (et linguistique), il nous semble plus approprié d'utiliser le terme lévi-straussien employé par Jean-Marie Floch de « bricolage »⁷²⁹, à la base d'un modèle d'analyses qui a obtenu ses effets en restant à l'abri de tout problème découlant de la praxis spécifiquement « énonciative » que nous venons de citer. Entre autres, nous remarquons la difficulté, ou mieux, l'impossibilité de pouvoir envisager le niveau de la grammaire narrative à l'instar du « dépôt » des universels culturels (linguistiques ou non) utilisés pour la construction des discours à partir desquels en dépendrait ensuite un changement continu. Avec Saussure et Hjelmslev nous avons déjà avancé nos réserves continues quant à la possibilité de pouvoir « cartographier » le système général de la culture linguistique de la Langue, des réserves concernant également un éventuel système de la culture à laquelle l'interprétation erronée des structures sémio-narratives semble se référer. Nous ne pensons pas qu'il soit possible d'atteindre le système des systèmes de la Langue ou des cultures ; nous supposons, au plus, que la seule caractéristique qu'ils ont en commun est celle de se définir à leur intérieur par une logique de la différence (structurale). Chaque texte-discours sera toujours un produit culturel, « micro » représentation de ces « macro » structures générales de la culture convoquées à son intérieur, décrites par l'analyste, dont l'âme oppositive-structurale sera analysable toujours en petit, en renonçant donc à en atteindre un « plan » global, exactement comme l'avaient envisagé Greimas et Courtés⁷³⁰ et Geertz⁷³¹. Dans cette direction analytique les structures sémio-narratives du parcours génératif restent un outil valable dans les mains de l'analyste seulement au moment où elles sont considérées, exactement, comme de simples métalangages de description à un niveau particulier d'abstraction en essayant de rendre compte de la signification et par conséquent de la culturalité des textes dans une logique descriptive qui pour nous est celle structurale-symbolique.

XIII.13. La dimension culturelle des figures du conte.

En conclusion de ce chapitre, nous voudrions brièvement revenir sur le rôle des figures qui peuplent les différents contes. Le but est celui d'exprimer quelques considérations sur le « travail » culturel que les figures font dans les textes, en soulignant la possibilité d'une théorie de la « figurativité » différente par rapport à la vulgate classique⁷³². Plus en détail,

⁷²⁹ Cf. J.-M. Floch, 1995.

⁷³⁰ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 77 ; 408-409.

⁷³¹ Nous renvoyons à la définition de culture de C. Geertz, 1983.

⁷³² Quant aux problèmes de la théorie de la « figurativité » nous renvoyons au chapitre suivant.

nous cherchons à « renverser » le cadre de la sémiotique de Greimas qui, sur la base du modèle narratif a confié aux figures du conte, nous croyons erronément, le statut de simples « ornements »⁷³³, exactement comme dans le travail de pionnier mené par Propp sur les formes narratives des contes merveilleux. Notre hypothèse, en effet, est que cette position est révisable si l'on examine quelques travaux de Lévi-Strauss⁷³⁴. Le « rachat » des figures, de la manque de sens jusqu'à la plénitude sémantique, parcourt, en effet, de nombreux écrits de l'anthropologue. Notamment nous nous référons à l'essai exemplaire « La geste de Asdiwall »⁷³⁵, à toute la série des *Mythologiques*⁷³⁶, véritable entrepôt d'analyses figuratives », et surtout à l'essai « La structure et la forme »⁷³⁷ que Lévi-Strauss écrit pour présenter au public français la traduction de la *Morphologie du conte* de Propp⁷³⁸.

Nous l'avons déjà vu en d'autres chapitres que Lévi-Strauss, dans ces pages, conteste au travail de Propp cette généralisation envisageant pertinent le seul enchaînement d'actions d'une narration comme une sorte de schéma constant. De cette façon les caractéristiques qui revêtissent et « connotent » les personnages impliqués dans l'intrigue, ainsi que les objets caractéristiques circulant à son intérieur, ne seraient rien d'autre que de simples variables décoratives, sans aucune fonction, et par conséquent non pertinentes pour l'analyse⁷³⁹. Lévi-Strauss s'attaque à cette vision, à son avis limitative, en montrant comment dans les mythes et les contes des Indiens d'Amérique, les mêmes actions, dans les narrations différentes sont attribuées à des animaux différents tels que, par exemple : l'aigle, le hibou et le corbeau. L'anthropologue est convaincu qu'ils ne sont pas de simples choix décoratif, particulièrement si le conte en question est envisagé comme partie d'un système culturel plus grand où permuter les personnages jouissant une certaine fonction dans tous les contes où ils apparaissent. Alors seulement, selon Lévi-Strauss, on pourra évaluer la valeur sémantique-culturelle que chaque personnage, en faisant système avec les autres, apporte à l'intérieur des narrations où il apparaît : « Que, dans la même fonction, l'aigle apparaisse de jour, et le hibou de nuit, permettra déjà de définir le premier comme un hibou diurne, le second comme un aigle nocturne, ce qui signifie que l'opposition pertinente est celle du jour et de la nuit. » (C.

⁷³³ Même si pour l'instant ne nous intéresse pas, nous rappelons que dans la théorie standard, ces figures, dans leur « réalité » perceptive, se trouveraient au niveau le plus extérieur du parcours génératif c'est à dire au niveau « figuratif ».

⁷³⁴ Nous tenons à souligner que la référence la plus importante et à laquelle nous devons beaucoup de nos idées à ce sujet est dans l'introduction de T. Lancioni, 2009.

⁷³⁵ Cf. C. Lévi-Strauss, 1973, chap. IX.

⁷³⁶ *Ibidem*, 1964 ; 1967 ; 1968 ; 1971.

⁷³⁷ *Ibidem*, 1960, maintenant chap. VIII en C. Lévi-Strauss, 1973.

⁷³⁸ Cf. V. Propp, 1928.

⁷³⁹ Cf. C. Lévi-Strauss, 1973, pages 161-162.

Lévi-Strauss, 1973, p. 162). De cette façon Lévi-Strauss ne fait que reconstruire le « vocabulaire » de la culture de référence, à l'intérieur duquel les personnages, et surtout les figures du monde convoquées, ne sont pas de termes uniques et autonomes, mais en occupant une position différentielle par rapport aux autres figures, elles assument un signifié spécifique. De façon à :

« On s'apercevra [...] que l'aigle et le hibou s'opposent ensemble au corbeau comme des prédateurs à un charognard, tandis qu'ils s'opposent entre eux sous le rapport du jour et de la nuit, et le canard, à tous les trois, sous le rapport d'une nouvelle opposition entre le couple : ciel/terre, et le couple : ciel/eau. On définira ainsi progressivement un "univers du conte" analysable en paires d'oppositions diversement combinées au sein de chaque personnage, lequel, loin de constituer une entité, est, à la manière du phonème tel que conçoit Roman Jakobson, un "faisceau d'éléments différentiels" . » (C. Lévi-Strauss, 1973, p. 162).

Autrement dit, l'idée de l'anthropologue, d'accord avec la pensée structuraliste, est celle de reconsidérer l'aspect sémantique-culturel des figures comme une simple fonction de signification. Pour Lévi-Strauss, le fait que le conte est centré sur des personnages tels que, par exemple, le « Roi » et la « Bergère », renvoie aux possibilités analytiques d'envisager ces deux termes comme des moyens pour construire un système intelligible formé par les oppositions : mâle/femelle (dans le rapport de la nature), et haut/bas (dans le rapport de la culture) et de toutes les permutations possibles parmi les six termes⁷⁴⁰. Cette perspective, en plus de lui permettre de réviser le caractère arbitraire de l'existence figurative de Propp et Greimas, lui permet de rester à l'abri du charme d'un symbolisme « naturel » et immuable qui pénétrerait les mêmes figures.

Pour ce qui nous concerne, c'est une idée qui permettrait d'étendre d'une manière cohérente la grammaire narrative de Greimas, en restant sous l'égide d'une sémiotique de la culture. Cependant les conséquences d'une telle « évolution », – pourvu qu'il s'agisse d'une évolution – sont importantes. En effet, on sait bien que cette approche analytique que nous venons de présenter est en « odeur » de semi-symbolique, tournant théorique qui ressent explicitement de l'influence de Lévi-Strauss⁷⁴¹. De toute façon, l'impression est que cette extension de la méthode d'analyse permet (aussi) de revaloriser l'importance du niveau « figuratif » du parcours génératif de Greimas, qui de cette manière trouve immédiatement la façon de « se rapporter » au niveau profond des grammaires narratives.

⁷⁴⁰ Cf. C. Lévi-Strauss, 1973, p. 170.

⁷⁴¹ Nous éclaircirons ce point dans le chapitre suivant, où nous entrerons en détail du « semi-symbolique ».

Chapitre XIV. Pour une figurativité « culturelle ».

XIV.1. Des considérations préliminaires sur le figuratif.

Le deuxième et dernier lieu théorique que nous désirons aborder est celui du « figuratif ». Il s'agit d'une notion qui, à notre avis, renvoie à un ensemble d'instruments valables pour l'analyse (culturelle) des textes mais également à une série de problèmes très souvent irrésolus que nous allons essayer d'éclaircir. En outre, nous avons l'intention de démontrer comment l'anthropologie et le travail de Lévi-Strauss ont eu une énorme influence au cours de l'évolution du concept, de simple « niveau » figuratif (à l'intérieur de l'économie du parcours génératif du sens), à la « figurativité » comme véritable théorie indépendante.

Comme pour d'autres idées de la théorie sémiotique parisienne, celle de figurativité se prête à des malentendus inévitables, dérivant de l'emploi de la même notion auprès d'autres disciplines. Par exemple en sémantique nous retrouvons l'opposition entre signifié littéral et signifié « figuré », ainsi que dans les théories esthétiques l'opposition entre art « figuratif » et « non figuratif » autrement dit « abstrait ». Même en ce cas, donc, il est important de mettre au point le figuratif et de le circonscrire à l'intérieur du métalangage sémiotique qui déjà en soi, comporte de nombreuses ambiguïtés révélant l'avancement incessant de la recherche, avec ses traces vives de révisions et de changements de cap au détriment d'une vision univoque. En outre, il faut remarquer que dans la description du niveau figuratif, Greimas et ses collaborateurs font converger différents domaines de recherche tels que : la sémantique structurale, le problème de la description de l'effet du réel en littérature, l'étude du figuratif pictural, le problème des thèmes folkloriques et artistiques, les réflexions sur les figures de rhétorique, les recherches sur la catégorisation perceptive. Évidemment ces domaines renvoient à leurs auteurs de référence : Merleau-Ponty, Propp, Lévi-Strauss, Panofsky, les psychologues de la Gestalt, Bachelard, Hjelmslev etc. Cette évidente étendue théorique du figuratif nous empêche la construction d'une vision complète dans un seul chapitre⁷⁴². Cependant, juste à cause de cette hétérogénéité, il apparaît que le figuratif représente plutôt le lieu de nouvelles réflexions générales de la théorie sémiotique que l'évolution simple de ce qu'on a construit dans les années avant sa définition. Nous croyons que la théorie sémiotique peut renvoyer encore une fois à la description culturelle des textes prenant l'aspect d'anthropologie de table.

⁷⁴² Pour une explication la plus complète possible de l'évolution du concept de figuratif voir D. Bertrand, 2000 ; J. Courtés, 1986 ; 1991 ; A. J. Greimas, 1995 ; A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979 ; 1986 ; A. Hénault, 1983 ; 1992 ; F. Marsciani ; A. Zinna, 1991.

Pour commencer, nous devons nécessairement tenir compte des entrées contenus dans le *Dictionnaire* de Greimas et Courtés (1979 ; 1986) : « Figure », « Figuratif », « Figurativité » et « Figurativisation »⁷⁴³, pour constater, pour l’instant de façon très générale, qu’on appelle « figuratif » (c’est donc une figure) un élément textuel ayant son correspondant dans le « monde naturel ».

XIV.2. Les figures et le figuratif.

Pour définir la « figure », en tant qu’élément (du niveau) « figuratif », Greimas reprend la conception primordiale élaborée par Hjelmslev, en écrivant dans le *Dictionnaire* que : « Le terme de figure est employé par Greimas pour désigner les non-signes, c’est à dire des unités qui constituent séparément soit le plan de l’expression, soit celui du contenu. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 148). En effet, dans les *Prolégomènes* (1943), le linguiste danois identifie les figures au dessous du signe des composantes inférieures, dont chacune peut appartenir exclusivement au plan de l’expression ou au plan du contenu. Les figures sont alors pour Hjelmslev ces « non-signes » faisant partie d’un système (de signes) comme parties de signes⁷⁴⁴. Cependant, il semble que le choix du terme « figure » est dû à de simples raisons opérationnelles parce qu’il s’agit d’un terme général se référant indifféremment à des composants du signe de différente dimension (et de niveau aussi) comme les syllabes ou les phonèmes.

Nous croyons que tout le travail d’élaboration de Greimas découle de cette vision, tout compte fait, simple, des figures⁷⁴⁵ plutôt que des redéfinitions successives (pas toujours claires) énoncées au cours des années par Hjelmslev⁷⁴⁶. Pour introduire les figures à l’intérieur de son modèle sémiotique génératif, Greimas, tout en révélant la paternité hjelmslevienne du concept en question, fait, d’un côté, une restriction nette du champ d’action des figures et il en souligne de l’autre la caractéristique, exactement « figurative » :

« [...] on peut préciser davantage la définition de la figure, en réservant ce terme aux seules figures du contenu qui correspondent aux figures du plan de l’expression de la sémiotique naturelle (ou du monde naturel) [...]. [...] la figure sémiotique est à considérer comme une

⁷⁴³ Renvoyons aux définitions en question dans les deux tomes du *Dictionnaire* (1979 ; 1986). Le deuxième tome est peut-être le témoin le plus important des dérives et des malentendus que la sémiotique a pris au fil du temps. Pour cette raison, la nouvelle édition a tendance à omettre les résultats de ce dernier travail, en éliminant ainsi également de bonnes intuitions, telle que, dans notre cas, l’entrée « figurativité ».

⁷⁴⁴ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943, page 51. Voilà la raison pour laquelle le travail de la sémiotique ne concerne pas le signe (en tant qu’objet manifesté) mais son organisation intérieure de système et processus de signification.

⁷⁴⁵ Greimas le reconnaît sans problème dans le second tome du *Dictionnaire*. (1986), pages 91-92.

⁷⁴⁶ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943 ; 1954 ; 1957.

unité seconde, décomposable en ces unités simples que sont les termes des catégories figuratives [...]. [...] le qualificatif figuratif est seulement employé à propos d'un contenu donné (d'une langue naturelle par exemple), quand celui-ci a un correspondant au niveau de l'expression de la sémiotique naturelle (ou du monde naturel). En ce sens dans le cadre du parcours génératif [...] la sémantique discursive inclut, avec la composante thématique (ou abstraite), une composante figurative » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pp. 146 et 149).

On déduit des dernières lignes de cette citation que, dans l'économie générale de la théorie sémiotique, une « place » assez précise est attribuée au (niveau) figuratif occupant la couche la plus extérieure, le plus superficielle, du soi-disant parcours génératif du sens⁷⁴⁷, celui de la sémantique discursive, envisagé comme lieu théorique de la construction des effets de réalité. C'est à ce niveau que les instances théoriques les plus abstraites des niveaux les plus profonds assument un caractère perceptif concret, avec plusieurs degrés possibles d'intensité, se configurant en images, c'est à dire en figures, rendant alors compte, au moins dans les attentes de Greimas et de ses collaborateurs, de la dimension sensible et perceptive du sens⁷⁴⁸.

Notre opinion générale est que, malgré l'approche cohérente de Greimas – réussissant à développer un concept de figuratif qui en tant que « concret », demeure quand même « à l'abri » de la manifestation textuelle – quelques points de son discours sont fortement influencés par la structuration linguistique hjelmslevienne et saussurienne, dont les limites, nous croyons, sont mises au jour par le figuratif.

XIV.3. Problèmes d'héritages linguistiques.

Nous rappelons que le chemin historique-théorique entrepris par Greimas depuis la moitié des années soixante, l'a conduit à élaborer une théorie sémiotique faisant du conte littéraire son principal objet d'analyse⁷⁴⁹. Nous soupçonnons que cette formulation découle également de son choix précis d'élaborer une grammaire narrative, sur la base de ce qu'il lui semble être un modèle plus immédiat comme celui de Propp⁷⁵⁰, pour la placer à l'intérieur

⁷⁴⁷ En réalité dans le *Dictionnaire* (p. 160) le parcours génératif est dessiné à l'envers: les structures discursives sont visiblement portées en bas.

⁷⁴⁸ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979 p. 160 par. 7.

⁷⁴⁹ De fait l'exercice analytique le plus connu est celui sur « Deux Amis » de Maupassant. Cf. A. J. Greimas, 1976a. Mais, après avoir « touché » le succès du modèle narratif, la sémiotique a dû nécessairement se confronter avec les textes où aucune véritable narrativité n'est prévue.

⁷⁵⁰ Rappelons que juste à cause de cette option précise Greimas est expulsé du laboratoire d'anthropologie sociale dirigé par Lévi-Strauss.

d'une théorie sémiotique fondée sur le travail de Hjelmslev⁷⁵¹. Nous croyons que le figuratif, d'après sa définition dans la « théorie standard », remarque cette dérivation et, dans un sens, limitation linguistique de la sémiotique de Greimas. De fait, la rencontre avec les figures – c'est à dire avec des éléments reconnaissables qui semblent renvoyer à la « réalité extérieure » des formes verbales – conduit à les définir comme des expressions d'un contenu quand même linguistique. Autrement dit, il semble qu'on préfère intégrer les réflexions sur le figuratif à l'étude et aux analyses de textes et discours de nature verbale – en partant de l'hypothèse que les aspects figuratifs du contenu des langues verbales trouvent une correspondance dans les aspects figuratifs de l'expression de la sémiotique du monde naturel – et par extension aux figures manifestées par les sémiotiques visuelles.

Pour essayer de développer et à la fois tenter de résoudre quelques problèmes que cette vision pose, il faut faire un retour en arrière. Nous devons *in primis* comprendre quel est l'obstacle que Greimas cherche à surmonter lorsque, pour définir le figuratif, il met en cause les deux « macro-sémiotiques » : la première du « monde naturel » et la seconde de la « langue naturelle ». Cette dernière, en accord avec les principes saussuriens, présente une organisation structurale immanente concernant seulement le langage verbal⁷⁵². À son côté, la sémiotique du monde naturel n'est qu'une structure, au caractère également immanent et socialement partagée, concernant l'organisation discrète (structurale) du monde autour⁷⁵³. Cependant, la sémiotique de la langue naturelle manifesterait sa supériorité par rapport à toutes les autres sémiotiques qui se dirigent dans le monde naturel. De fait ces dernières peuvent être traduites dans la langue naturelle et non vice versa⁷⁵⁴, en révélant donc une certaine soumission à son égard. Nous remarquons que c'est justement le rapport de traduction qui permet le dialogue entre les deux macro-sémiotiques.

Cette élaboration toute entière sert à Greimas pour essayer de résoudre le problème de la référence, c'est à dire la correspondance entre un élément (figuratif) de l'univers linguistique avec les objets du « monde réel » (auquel il se « réfère »). De fait, traditionnellement, la référence est définie comme une relation allant d'une dimension

⁷⁵¹ Greimas a toujours considéré Hjelmslev comme le premier chercheur proposant une théorie sémiotique cohérente. Pour résumer l'influence de son travail dans la sémiotique greimasienne voir l'entrée « sémiotique » dans le *Dictionnaire* (1979) pages 339-346.

⁷⁵² Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 205-206, entrée « Langue ».

⁷⁵³ Signalons que Greimas parle d'un véritable « monde du sens commun ». On y voit une tentative évidente de Greimas de s'étendre d'une perspective linguistique à une perspective culturelle. En effet il définit le monde naturel comme « [...] le lieu d'élaboration d'une vaste sémiotique de la culture » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 233)

⁷⁵⁴ Cf. *Ibidem*, page 205. Voir aussi A. J. Greimas, 1970, pages 51-52.

sémiotique à une autre non sémiotique (le référent), dans ce cas appartenant à l'extralinguistique et donc au « monde réel ». C'est à dire que la nature figurative des éléments de la langue naturelle conduirait ainsi à une sorte de fuite du domaine sémiotique pour poser de nouveau le problème de la référence dans sa compétence primordiale logico-philosophique. La solution adoptée par Greimas, nous l'avons vu, est de postuler l'existence d'un « monde naturel » qui est quand même naturellement sensé : ainsi le référent prend la forme d'une corrélation entre les éléments de deux sémiotiques⁷⁵⁵. Par conséquent, la relation de référence ne s'établit plus entre les mots (de la langue naturelle) et les choses (du monde réel) d'un point de vue purement nominaliste, mais de nature intersémiotique, se dessinant comme opération traductive entre deux systèmes sémiotiques différents, celui du monde naturel et celui des langues naturelles⁷⁵⁶.

En résumant, avant cette formulation tout le monde extralinguistique révèle une nature extra-sémiotique ; Greimas évite cette « fuite » vers laquelle les éléments figuratifs conduiraient. Il met en cause l'existence d'une sémiotique du monde naturel, ou si l'on veut de la culture, qui de fait devient l'objet d'une discipline de dérivation linguistique mais qui ne doit plus faire face au fonctionnement et à l'articulation d'une langue, mais à la reconstruction du fonctionnement et de l'articulation immanente de tout objet ayant du sens, c'est à dire de son « âme culturelle ».

XIV.4. Des doutes au sujet des macro-sémiotiques.

Même si la solution adoptée par Greimas paraît résoudre parfaitement le problème posé par la figurativité des textes, quelques doutes persistent concernant le statut des deux macro-sémiotiques et leur relation définissant les éléments appelés figuratifs.

Plusieurs fois dans le cadre de ce travail nous avons fait référence à la sémiotique du monde naturel de Greimas. Parfois, nous avons loué cette idée qui, d'un côté nous fournit une définition de culture dérivant de l'élargissement de la Langue saussurienne⁷⁵⁷, de l'autre nous place vis à vis de cette vérité selon laquelle on ne peut pas échapper au sens, parce que l'être humain est depuis toujours plongé dans un monde sensé, ou si l'on veut « naturellement »

⁷⁵⁵ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, pages 233-234, entrée « Monde naturel », et 310-313 entrées « Référence » et « Référent ».

⁷⁵⁶ Sur le problème du référent dans le figuratif voir l'article de Greimas « De la figurativité » dans le volume de *Actes Sémiotique – Bulletin*, n° 26, où se basent aussi les réflexions de F. Marsciani, 2012b, pages 109-118.

⁷⁵⁷ Dans le chapitre sur Saussure nous avons montré comment la Langue n'est qu'une définition de culture dans le domaine purement linguistique. Voir le chap. XI.

culturalisé. Nous croyons que ce deuxième aspect constitue la base fondamentale de « notre » sémiotique (de la culture).

Quelques problèmes, par contre, concernent la façon dont Greimas a conçu l'existence de la sémiotique du monde naturel. Nous confirmons que sa définition représente une sorte de passage nécessaire lorsqu'on veut construire une sémiotique du texte (culturel) ; c'est à dire une discipline orientée vers la compréhension de la façon dont le sens se configure à l'intérieur des objets de sens, au lieu de se concentrer sur la restructuration simple de la Langue de ces mêmes objets et, des contextes empiriques où ils circulent⁷⁵⁸. Pour le faire Greimas doit établir une connexion, ou une sorte de dérivation, entre le système de la Langue saussurienne qui se proclame « autonome » (par l'arbitraire du signe linguistique), et un nouveau système qui concernerait tout ce qui est en dehors de celui-ci, l'extralinguistique, c'est à dire le monde « réel ». Greimas, nous l'avons vu, n'est pas disposé à accepter une relation référentielle entre les deux univers, une relation nominaliste (ou référentialiste) entre les noms (de la langue naturelle) et les choses (du monde réel). Une telle vision étoufferait au berceau l'idée d'une sémiotique en tant que théorie générale du sens, en subordonnant son existence à un modèle purement linguistique⁷⁵⁹. Pour cette raison il persiste sur l'existence « naturellement » sémiotique du monde réel qui devient, précisément, « monde naturel », et sur le mécanisme de traduction fondant le rapport avec la sémiotique de la langue naturelle.

Nous pensons que des problèmes surgissent lorsqu'on analyse la prélation qui s'établit entre les macro-sémiotiques du monde naturel et de la langue naturelle, et que Greimas utilise notamment pour définir la première d'entre elles. En effet, l'existence du monde naturel est principalement assurée justement par le rapport de subordination à l'égard de la langue naturelle. Cette vision, tout de même nécessaire pour les définitions de Greimas, nous rend une situation où la langue demeure le système auquel tout élément du monde naturel doit être ramené conformément à la même définition des éléments figuratifs. En outre cette secondarité du monde naturel serait due à la dérivation explicite par rapport à la langue, car, encore d'après Greimas : « [...] les langues naturelles informent [...] et catégorisent le monde extérieur, en procédant à son découpage » (A. J. Greimas ; J, Courtés, 1979, p. 233). Voilà enfin dévoilé ce qui garantirait à la fois la relation traductive entre les deux sémiotiques

⁷⁵⁸ De fait la constitution d'une sémiotique du monde naturel est établie par l'essai « Pour une sémiotique du monde naturel » daté de 1968 en *Du Sens* (1970), c'est à dire l'ouvrage fondateur de l'aventure sémiotique, Cela confirme que son existence est liée à la naissance de la sémiotique comme théorie générale du sens.

⁷⁵⁹ Sur les rapports entre linguistique et sémiotique nous renvoyons aux chapitres XI et XII.

et l'existence « sémiotique » du monde naturel. Ceci dériverait, précisément, du travail de catégorisation effectué par la langue naturelle qui se configure sans doute comme le système de modélisation primaire du monde environnant. En définitive Greimas, afin d'éviter une conception nominaliste entre les mots et les choses, entre la langue naturelle et le monde réel, tombe dans une conception réaliste, se liant à l'hypothèse Sapir-Whorf d'après laquelle les mots sont les choses⁷⁶⁰. On le déduit clairement lorsque, dans le *Dictionnaire* il écrit que :

« Pour établir un compromis entre l'autonomie du langage, proclamé par F. de Saussure, et l'évidence du monde « réel » [...] on se propose parfois de définir le référent comme étant constitué des choses en tant qu'objets nommés [...] c'est-à-dire non des choses « en soi », mais des choses nommées ou nommables. Une telle attitude n'est pas exempte de contradictions : car, si l'on admet le principe de la catégorisation du monde par le langage (cf. E. Benveniste, et surtout, Sapir-Whorf), c'est-à-dire le fait que les langues naturelles informent le monde et le constituent en « objet » distincts, comment peut-on [...] se référer à ce monde qui est [...] le résultat de l'activité linguistique ? » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979, p. 312).

C'est celle-ci la solution adoptée par Greimas : le monde serait une sémiotique en tant que construction de la sémiotique de la langue naturelle. Malgré cela, il s'efforce de mettre en évidence une certaine autonomie des deux parties, nous pensons que cette formulation générale continue à subir la dépendance du modèle linguistique. Le choix en optique réaliste entre la langue et le monde résout le problème de la référence mais il laisse intact la subordination à l'ordre linguistique. C'est ainsi que le monde naturel peut tout au plus se constituer comme plan de l'expression reconductible toujours et quand même à une signification linguistique du plan du contenu qui « travaille » dans une logique de culture « sémantique » au contraire de « sémiotique »⁷⁶¹.

À plusieurs moments de ce travail nous avons mis en évidence les doutes, assez légitimes, soulevés d'abord par Lévi-Strauss, et puis par Hjelmslev quant à la « primauté » de la langue que nous retrouvons également dans l'hypothèse Sapir-Whorf⁷⁶², qui maintenant se reflètent donc sur la formulation adoptée par Greimas. La perspective que nous avons plusieurs fois relancée, envisage la langue comme première représentante de la culture, soit

⁷⁶⁰ Cf. A. J. Greimas, 1970, page 53.

⁷⁶¹ En d'autres mots, que les textes soient de nature linguistique ou qu'ils soient manifestés en d'autres manières leur signification est toujours déléguée à une sémantique des langues naturelles. À ce sujet, voir nos considérations dans les premiers paragraphes du chapitre précédent quant au projet de sémantique structurale de Greimas et son évolution en direction textualiste.

⁷⁶² Pour un résumé rapide nous renvoyons aux deux parties que nous avons consacrées aux deux auteurs en question et aux chapitres IV-V de C. Lévi-Strauss, 1958 et au chapitre 13 de L. T. Hjelmslev, 1943.

comme produit de la culture (en renversant ainsi les rapports quant aux assertions de Greimas), soit comme l'une de ses parties, soit comme condition nécessaire pour son existence et persistance. Autrement dit, la langue n'est rien de plus que le système qui parmi les autres, nous permet d'apercevoir de façon la plus immédiate les mécanismes intrinsèques de la culture⁷⁶³ liés à son fonctionnement, et certainement pas le système qui la déterminerait. Nous laissons volontiers cette détermination à la « symbolique » lévi-straussienne, responsable de la culture tout court qu'elle soit ou non de type linguistique.

Le choix malheureux de Greimas par ailleurs, renverserait la conception saussurienne selon laquelle la linguistique serait une partie de la naissante sémiotique (pour lui sémiologie) ; le même danger que Barthes⁷⁶⁴ signale quand il met l'accent sur la dépendance de la sémiotique aux modèles verbaux de la linguistique, envisageant, comme nous le disions, un renversement de la définition de Saussure. Pour sortir de cette impasse, notre idée consiste exactement à suivre à la lettre les intuitions du linguiste genevois et à imaginer l'existence de deux macro-sémiotiques, pas en rapport de subordination, mais « encastrées » l'une dans l'autre. La macro-sémiotique de la langue naturelle ferait partie du système plus générique du monde naturel, se configurant comme un « organe » fondamental (mais il n'est pas le seul) pour le fonctionnement, la représentation « fonctionnelle » et l'expression de ce dernier. Ainsi, même les problèmes concernant la référence entre langue et monde « réel » seraient quand même résolus : langue naturelle et monde naturel seraient soumis à la même logique symbolique qui en déterminerait le caractère signifiant commun. De cette façon ils seraient analysables par la même sémiotique (de la culture). Alors seulement on peut imaginer un projet unitaire de sémiotique visant à rendre compte de la manière dont le sens se configure à l'intérieur d'objets différents circulant à l'intérieur de différentes cultures, manifestés par de différentes substances expressives.

En conclusion, nous avons montré comment le problème du figuratif ouvre dès maintenant à une révision nécessaire de la formulation mise au point par Greimas. Relancer l'idée d'une discipline sémiotique unitaire faisant du sens du monde (naturel) où les êtres humains sont plongés, donc de la culture, son objet privilégié. Dans cette optique il ne s'agirait plus d'envisager une forme de corrélation entre deux grandes macro-sémiotiques, du monde naturel et des langues naturelles, qui au cours d'analyse seraient respectivement

⁷⁶³ Nous avons envisagé notre conception se rapprochant de la version « affaiblie » de l'hypothèse Sapir-Whorf selon laquelle les représentations du monde créées par les hommes, sont attribuées, et non pas déterminées, par la langue qu'ils parlent.

⁷⁶⁴ Cf. R. Barthes, 1967.

reconduites sur le plan de l'expression et sur le plan du contenu. Il s'agira par contre d'envisager l'existence du même monde naturel, c'est à dire de la culture, comme un aggloméré de textes⁷⁶⁵, ou bien d'organisations locales assumant du sens grâce à leur structuration intérieure indépendamment de la substance manifestante.

XIV.5. L'autonomie du niveau figuratif.

Au moment où la sémiotique parisienne semble avoir fait le point sur le modèle standard du parcours génératif du sens, et en particulier sur la disposition du niveau figuratif, les premiers doutes commencent à apparaître. On verra qu'ils mettent en danger ou pour le moins ils entament la force de l'élaboration théorique en question.

En clôture du numéro des *Actes Sémiotiques – Bulletin*⁷⁶⁶, consacré aux deux années de travail sur la figurativité par le cercle des collaborateurs de Greimas, figure la recension de la Thèse d'État de Joseph Courtés⁷⁶⁷ envisageant une sorte d'indépendance du figuratif par rapport à ce qui serait le niveau immédiatement soumis du « thématique ». C'est à dire que le travail de Courtés mènerait à réviser la vision « classique » selon laquelle, en bref, la collaboration étroite et dans une certaine mesure nécessaire entre thématique et figuratif, prévoit qu'ils (les deux) « partagent » la même collocation à l'intérieur de la sémantique discursive du parcours génératif.

En termes très généraux nous rappelons que la sémantique discursive serait le lieu où les valeurs produites au niveau du carré sémiotique et les articulations narratives du niveau anthropomorphe, par la médiation du sujet de l'énonciation, sont diversement thématisées et représentées. Autrement dit, sur la base du fonctionnement du parcours génératif du sens, il est possible d'envisager une concrétisation progressive des éléments sémantiques d'un texte des structures narratives à celles discursives⁷⁶⁸. Par exemple, une structure particulière où un Sujet cherche à se joindre avec un Objet dont il reconnaît la valeur de « liberté ». Par des modélisations déterminées, il peut se convertir au niveau de la sémantique discursive dans une série cohérente de thèmes possibles dont, dans l'exemple susnommé, facile à imaginer, celui

⁷⁶⁵ Notre idée sur le rapport entre culture et textes a été exposée dans les dernières pages du chapitre consacré à Lévi-Strauss. Cf. chap. X.

⁷⁶⁶ Cf. D. Bertrand (sous la direction de), « La figurativité II », *Actes Sémiotiques – Bulletins*, n° VI, 1983.

⁷⁶⁷ Cf. J. Courtés, *Le motif en ethno-littérature, Essai d'anthropologie sémiotique*, thèse de doctorat d'État soutenue à l'Université de Paris III le 30 avril 1983.

⁷⁶⁸ Les définitions du niveau « thématique » et de la pratique de « thématisation » sont très souvent incertaines et parfois contradictoires. Nous nous sommes limités à fournir une version très superficielle à approfondir par les articles dans les deux tomes du *Dictionnaire* de A. J. Greimas ; J. Courtés, 1979 ; 1986, et notamment le chapitre VI de D. Bertrand, 2000.

de la « fuite ». En définitive, le thématique « couvre » sémantiquement les structures narratives par la sélection d'un des thèmes possibles.

Ce qui nous intéresse est que chaque thème, à son tour, peut être représenté de manières diverses. Évidemment « la fuite » pourrait utiliser la « réalité tangible » de figures stéréotypes comme des barreaux sciés ou des draps noués. Mais il ne faut pas oublier que le lien stéréotypique entre les thèmes et les figures dérive fondamentalement d'un partage social des discours où des couples déterminés qui se répètent dans une sorte de cercle continu où l'emploi réitéré fonde la norme. Cela nous amène à considérer que les figures ne sont jamais neutres : au moment où le discours appelle un certain nombre de figures à manifester des thèmes déterminés, il doit avant tout avoir affaire avec ce que les figures signifient déjà en tant que déjà sélectionnées dans la quantité énorme d'autres discours où elles sont plus ou moins fréquemment utilisées. En utilisant l'exemple déjà donné, les barreaux sciés pourraient renvoyer à une tentative d'entrée plutôt que de fuite, en figurativisant ainsi le thème de « Le vol ». Tout cela nous conduit enfin à formuler l'hypothèse que les figures ne sont pas de simples « ornements » dérivant d'une plus grande concrétisation parmi les niveaux du parcours génératif, mais des éléments qui signifient, qui font du sens, et qui contribuent à la construction immanente de la signification intérieure aux textes. Cette hypothèse, si confirmée, amènerait à envisager l'importance d'un travail sur le figuratif comme modèle dissocié – mais néanmoins complétant – de celui de la narrativité et d'une souche linguistique présumée dont nous avons précédemment remarqué les limites. Cependant, pour soutenir ces thèses et essayer de démontrer plus en détail le labyrinthe complexe du modèle génératif, nous pouvons enfin retourner à Courtés. Nous partageons sa logique « indépendantiste » dans les niveaux du parcours génératifs qui semble découler de quelques conclusions de son travail.

Courtés, dans *Le conte populaire : poésie et mythologie* (1986), repart sur quelques assertions de la théorie standard d'après laquelle les figures ne seraient que le prétexte pour la confirmation d'un système de valeur préalablement soutenu par une forme narrative⁷⁶⁹. Le thématique, dont l'identification ne peut pas être déléguée à une abstraction simple du figuratif⁷⁷⁰, ne serait que le lieu unissant, grosso modo, la syntaxe narrative à la sémantique « concrète » des figures, défini comme un « investissement sémantique

⁷⁶⁹ Cf. J. Courtés, 1986, page 41.

⁷⁷⁰ Courtés refuse cette idée car son but est de montrer comment le thématique provient du « bas » pour informer ensuite, à son tour, le niveau figuratif.

conceptuel »⁷⁷¹. Le thématique, serait donc un dispositif à la fois syntaxique et sémantique, c'est à dire une sorte de lieu de rencontre qui, d'un côté sémantise un programme narratif ou un parcours narratif complet, et de l'autre remplit la tâche de prendre en charge les éléments figuratifs pour leur donner du sens : « [...] on dira ainsi que tel groupe de figures [...] est sous-tendu par une forme thématique-narrative [...]. (J. Courtés, 1986, p. 42). C'est un excellent exercice de cohérence que celui de Courtés par rapport au modèle standard envisageant, comme nous l'avons déjà reporté, une forme de « générativité » du parcours, des formes les plus abstraites aux plus concrètes, et donc de réussir enfin à motiver l'existence des figures et leur nécessaire dépendance par rapport aux niveaux inférieurs. Pour Courtés, nous l'avons déjà reporté, le thématique ne serait pas un simple « figuratif abstrait », ou pour le moins ne le serait pas dans la logique générative. Là, il suffit de reporter la valeur déjà actualisée dans la sémantique narrative sur les fonctions syntactiques des actants, pour obtenir des rôles thématiques et donc une articulation thématique isomorphe de la forme syntactique.⁷⁷² La conclusion de Courtés est: « c'est la conjonction de cette structuration sémantique avec la forme syntaxique isomorphe que nous appelons le thématique-narratif : c'est ce double système, de nature syntactico-sémantique, qui a vocation de sous-tendre le matériau figuratif. » (*Ibidem*, p. 43).

Et encore de manière plus cohérente, Courtés revient sur ses pas quelques pages plus tard. Après avoir essayé d'éclaircir les rapports entre les éléments figuratifs et la base thématique-narrative dans le conte (*La belle aux cheveux d'or*) par une analyse⁷⁷³, il admet que : « [...] un motif⁷⁷⁴ donné paraît se soustraire à son thème sous-jacent habituel pour devenir le support figuratif d'une nouvelle sémantisation [...] (*Ibidem*, p. 52). Les résultats de l'analyse lui font constater l'indépendance entre les deux niveaux du thématique et du figuratif⁷⁷⁵. De fait ce qui caractériserait l'ensemble des figures au dedans du conte analysé par Courtés, serait leur capacité de changer le thème sous-jacent en sauvegardant également sa propre organisation et en révélant ainsi l'indépendance par rapport aux niveaux précédents. De cette manière il ne serait plus possible d'envisager le figuratif comme une « spécification » du

⁷⁷¹ Cf. J. Courtés, 1986, page 42. Courtés parle plus précisément d'un « thématique-narratif » qui semble se configurer comme une instance de médiation et conversion parmi les niveaux du parcours génératif.

⁷⁷² Cf. J. Courtés, 1986, page 43. Nous nous excusons de la complexité de ces passages, qui ont besoin de connaissances approfondies sur la constitution du parcours génératif dans tous ses composants, mais c'est la seule manière de résumer le travail de Courtés.

⁷⁷³ Cf. *Ibidem*, pages 45-52. Évidemment, pour des raisons de synthèse nous ne pouvons pas reporter toute l'analyse menée par Courtés. Nous reportons seulement les conclusions pour nous fondamentales.

⁷⁷⁴ Pour « motif » Courtés entend un ensemble de figures qui se répètent. Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, page 146.

⁷⁷⁵ En l'espèce Courtés se rend compte qu'à l'intérieur du conte les mêmes configurations figuratives liées à la « lettre » peuvent renvoyer à des thèmes différents comme « information » ou « reconnaissance ».

thématique, car un emploi déterminé de figures ne peut pas être défini comme la « particularisation » d'un thème, vu leur capacité à se lier ailleurs à d'autres thèmes. Courtés, à ce point, renonce donc à son idée du « thématico-narratif » dont la force était d'expliquer la fusion entre syntaxe (narrative) et sémantique (figurative)⁷⁷⁶, qui paraît disparaître définitivement. Le thématique devient alors une instance autonome, séparée du figuratif car :

« [...] investissement sémantique abstrait d'une forme syntaxique donnée, investissement qui est obtenu [...] par recours à une formulation uniquement conceptuelle, privée de tout sème extéroceptif : ainsi la bonté, l'équité ou l'amour, qui s'expriment à travers des figures du monde [...] sont de nature non figurative, de l'ordre de [...] l'intéroceptif . » (J. Courtés, 1986, p. 53).

De toute façon le « double mouvement » est dévoilé : la relation entre thèmes et figures devient biunivoque. En outre, les intuitions de Courtés renversent la perspective de la méthode, et reviennent à envisager la possibilité d'une analyse allant des structures superficielles, (dont on reconnaît finalement l'importance), aux plus profondes. Il remet ainsi en question l'idée d'une générativité « automatique » du parcours qui garantirait les conversions parmi les niveaux dans une direction bien précise. Courtés même convient de réviser la « figurativisation » non plus comme conversion parmi les niveaux, mais comme l'insertion de figures du monde à l'intérieur d'un dispositif thématico-narratif qui les utilise en exploitant ses propres potentialités autonomes de signification⁷⁷⁷.

En conclusion nous pouvons confirmer que cette recherche entre les niveaux thématique et le figuratif contribue de manière décisive à remettre en cause l'ensemble du parcours génératif. Cela a conduit la sémiotique dans deux directions de recherche parallèles. D'un côté un ensemble de tentatives (parfois maladroites) d'assembler les différentes « pièces » du parcours⁷⁷⁸, de l'autre une nécessaire mais fondamentale nouvelle réflexion de la théorie, précisément à partir des sémiotiques plastiques et figuratives concernant les textes visuels. À la fin du chapitre sur la narrativité nous avons déjà avancé une hypothèse méthodologique permettant de reconsidérer les figures à l'intérieur des contes et

⁷⁷⁶ « Nous ne saurions, en effet, confondre le sémantique et le syntaxique, et c'est bien la raison pour laquelle, voulant désigner l'alliance de ces deux composantes, nous avons dû recourir à la dénomination, peu heureuse, de thématico-narratif. » (J. Courtés, 1986, p. 53).

⁷⁷⁷ Cf. J. Courtés, 1986, page 54.

⁷⁷⁸ La référence est notamment à la praxis énonciative, à ramener principalement à Greimas et Fontanille (1991), en tant que tentative principale de garantir la « parcourabilité » du parcours génératif et dont nous avons remarqué la dangerosité dans le chapitre précédent.

d'en revaloriser la plénitude sémantique, en laissant de côté le statut d'« éléments accessoires » de la vulgate proppienne⁷⁷⁹. Par conséquent, dans les pages prochaines nous aborderons plutôt la « nouvelle vie » de la sémiotique figurative dans un parcours compliqué mais qui nous permettra – nous le souhaitons – de rassembler la réflexion sur le figuratif et son utilité à l'intérieur du parcours génératif en restant à l'intérieur d'un cadre de sémiotique de la culture.

XIV.6. Sémiotiques figuratives et sémiotiques plastiques.

À partir des années'80 on assiste à une relance des études sur le figuratif, correspondant à une révision partielle de la discipline sémiotique, à cause aussi de quelques doutes que nous venons d'exprimer. Ainsi, quelques collaborateurs de Greimas commencent à réfléchir sur l'organisation discursive d'objets textuels non verbaux (où une théorie de la narrativité n'aurait probablement aucune prise), et notamment sur les textes visuels. Les premiers résultats de ce nouveau défi sont notamment la parution de deux ouvrages de Jean Marie Floch (1985) et de Felix Thürleman (1982), en plus d'un essai important de Greimas (1984)⁷⁸⁰ qui aurait dû être la postface d'un ouvrage collectif sur le visuel jamais paru. L'idée commune de ces travaux, c'est que les textes visuels sont analysables non seulement au niveau des figures du monde, mais aussi et surtout à un niveau plus abstrait pertinent à l'organisation spécifique de la surface, c'est à dire au moyen dont les couleurs, les formes éidétiques, les lignes, produisent des représentations plus ou moins iconiques. Cependant, avant d'évaluer l'apport de cette nouvelle intuition, flanquant de fait la sémiotique figurative par une sémiotique plastique et proposant surtout un nouveau modèle analytique, nous voudrions par contre nous concentrer sur quelques réflexions de Greimas (1984) concernant une fois encore la figurativité à l'intérieur de l'essai célèbre et disputé *Sémiotique figurative et sémiotique plastique*.

La figurativité, dans les quelques pages rédigées par le sémioticien lituanien, est peut-être un sujet se référant de manière plus évidente à certaines de nos réflexions sur la culture⁷⁸¹. Cependant, nous précisons tout d'abord que sur le plan des définitions il n'y a pas de grands changements par rapport au *Dictionnaire*. De fait, pour ce qui concerne le statut théorique des

⁷⁷⁹ Cf. par. XIII.13.

⁷⁸⁰ Il est intéressant de remarquer que l'essai en question, *Sémiotique figurative et sémiotique plastique*, paru sous forme d'un numéro de *Actes Sémiotiques – Documents*, n°60, 1984, est en réalité daté de 1978. Cela signifie que la réflexion sur le figuratif a déjà commencée dès la fin des années'70, complice de la maturation de l'atelier de sémiotique visuelle conduit par Floch.

⁷⁸¹ Nous notons que Greimas parle de « Figurativité » et non pas de « Figuratif », en s'éloignant momentanément des problèmes relatifs au parcours génératif du sens. En ce choix la volonté d'élaborer une théorie indépendante de la figurativité est évidente.

éléments figuratifs, Greimas confirme que : « [...] les qualités du monde naturel, sélectionnées, servent à la construction du signifiant des objets planaires, mais qu'elles apparaissent en même temps comme des traits du signifié des langues naturelles [...] » (A. J. Greimas, 1984, p. 11). C'est à dire que toute figure retrouvée sur des textes visuels, en tant que reconnaissable et par conséquent « nommable », constitue une corrélation entre le plan de l'expression du monde naturel et le plan du contenu des langues naturelles. En ce sens le problème évident de Greimas est toujours celui d'éviter la référence allant des figures retrouvées dans un texte (visuel en ce cas), à leur « reconnaissance » par rapport au monde « réel ». La solution est toujours la même : le monde réel est un monde « naturellement » déjà signifiant et donc un « monde naturel ». Cependant, cette fois Greimas semble se lier, mais sans références explicites, à la logique symbolique de Lévi-Strauss : les communautés sociales différentes partagent une certaine discrétisation du monde qui assume ainsi les aspects d'un monde signifiant. À partir de cette assertion les figures du monde naturel tellement discutées que nous retrouvons à l'intérieur des textes, ne seraient pas du « monde même », c'est à dire du monde « réel », mais justement d'« une lecture humaine du monde »⁷⁸², et donc relevant de la culture. Cette conception, encore perfectible sur quelques points,⁷⁸³ devrait tout d'abord éliminer l'idée naissante d'une figurativité entendue comme un problème de perception du monde, c'est à dire de reconnaissance empirique des figures⁷⁸⁴, sur laquelle Greimas semble par contre tellement se concentrer dans la première partie de son travail⁷⁸⁵. En effet, après la clôture du problème de la référence qui inquiète la sémiotique en général, il faudrait par conséquent renoncer à cette instance qui devrait reconnaître ou disons « interpréter », les figures du monde à l'intérieur des textes⁷⁸⁶. Bien sûr, nous sommes d'accord avec Greimas sur le fait que la culture, en tant que vision discrétisée du monde qu'une certaine partie sociale partage, constitue la « grille » de la perception du monde même, et aussi le « code » d'interprétation et de création des tous les « artefacts », ou

⁷⁸² Cf. A. J. Greimas, 1984, page 9.

⁷⁸³ Nous nous référons à nos doutes concernant l'existence de deux macro-sémiotiques et à leur rapport de subordination. Cf. par. XIV.3 – XIV.4.

⁷⁸⁴ Le problème de la reconnaissance des figures serait plus immédiatement abandonné si l'on retient l'hypothèse plus drastique mais à la fois plus résolue que nous avons formulée dans les paragraphes précédents, et donc nous ne devons pas envisager une séparation parmi les textes exprimant un monde naturel (c'est à dire culture) auquel ils se réfèrent, mais la culture comme un ensemble de textes, c'est à dire des portions signifiantes par rapport à la totalité du monde signifiant.

⁷⁸⁵ Nous nous référons notamment au paragraphe I.4 « La sémiotique figurative ». On y remarque comment Greimas songeait au problème de la perception déjà avant la rédaction de *De l'imperfection* (1987).

⁷⁸⁶ Sous toute réserve il nous semble qu'au fond la référence représente un type d'interprétation par un interprète qui devrait sanctionner l'équivalence entre une figure à l'intérieur d'un texte et ses possibles référents dans le monde.

bien des produits culturels, représentant ce monde naturellement culturalisé (ou sensé)⁷⁸⁷. Cependant, nous croyons que la figurativité, à l'intérieur d'une sémiotique « classique », devrait rendre compte non pas des mécanismes de perception d'un texte et de ses figures, une question qui semble renvoyer aussi aux théories d'Eco sur l'interprétation encyclopédique⁷⁸⁸, mais du « travail » de « bricolage culturel »⁷⁸⁹ fait en immanence par les figures à l'intérieur du texte même. Autrement dit, au moment où nous acceptons l'hypothèse selon laquelle il existe une culture partagée socialement – c'est à dire un monde du « sens commun », inconscient aux êtres humains et dérivant de la logique symbolique innée commune à l'humanité, structuré par différences sémantiques dont les rapports formels sont des rapports parmi des « figures » – notre tâche est celle d'essayer de reconstruire l'architecture, ou mieux la structure immanente à l'intérieur des textes circulant à l'intérieur du tissu social, responsables de sa (partielle) manifestation (et de son partage) par des substances diverses. Nous affirmons également que s'il y a une grille culturelle, représentée dans la logique hjelmslevienne par les formes du contenu⁷⁹⁰, conditionnant le sens du monde, elle-même ne peut être reconstruite que dans le régime d'immanence dans leur rencontre nécessaire avec les formes de l'expression à l'intérieur des textes qui, en tant qu'artefacts culturels ou bien objets signifiants, constituent, transmettent et modifient ce monde doté de sens tel que la culture⁷⁹¹. Cette direction de la recherche nous permettrait d'expliquer l'être de l'homme à l'intérieur du monde signifiant.

Pour ces raisons il nous semble que notre approche « figurative » des textes, pas nécessairement visuels, correspond tout de même à l'alternative proposée par Greimas, d'instrument de description, même si partielle, des textes mêmes⁷⁹². De toute façon, que l'on envisage la figurativité comme pratique de perception et de reconstruction des figures du monde, c'est à dire comme production de la *sémiosis*, ou bien plus simplement comme « approche figurative » en tant que méthodologie d'analyse dont la portée est encore à reconstruire, Greimas, dans les deux cas, en relance le statut de « champ d'exercice autonome » à l'intérieur de la sémiotique générale⁷⁹³. Il nous reste à découvrir comment la figurativité peut se constituer en tant qu'instrument d'analyse au moyen de ce modèle

⁷⁸⁷ Cf. A. J. Greimas, 1984, pages 9-11.

⁷⁸⁸ Cf. U. Eco, 1975 ; 1984

⁷⁸⁹ Notre concept de « bricolage culturel » est presque identique aux idées sur le bricolage de provenance lévi-straussienne, reprise par Jean-Marie Floch, 1995.

⁷⁹⁰ Cependant nous rappelons qu'il ne s'agit pas d'un contenu renvoyant à la langue naturelle comme Greimas le souhaiterait mais de toute façon à un monde naturel (culturel) structurellement symbolique. Cf. par. XIV.4.

⁷⁹¹ À ce sujet voir les réflexions de F. Marsciani, 2012b, page 35.

⁷⁹² Cf. A. J. Greimas, 1984, page 11.

⁷⁹³ Cf. *Ibidem*.

opératif, expliqué toujours dans les dernières pages de *Sémiotique figurative et sémiotique plastique*, tel que le « semi-symbolique », en suivant son évolution et en relisant même le concept de figure. Il faudra enfin calculer quelle dette telle formulation garde évidemment envers l'anthropologie.

XIV.7. Le semi-symbolique.

Le concept de semi-symbolique s'est développé notamment comme « tactique » analytique de la sémiotique plastique, c'est à dire de la sémiotique qui devrait s'occuper des textes visuels où les figures du monde naturel ne seraient pas tout d'abord reconnaissables. Cette définition, même si peu approfondie, est partagée dans les vulgates sur le semi-symbolique, en écartant a priori toute relation avec les « figures » et avec le « niveau » figuratif. Cependant, comme nous le verrons, le parcours tortueux de concept que nous sommes en train de traiter nous permettra de rapprocher les deux termes⁷⁹⁴.

Commençons par expliquer comment cette nouvelle approche analytique va apporter une hypothèse innovatrice quant à la reconnaissance des unités pertinentes du plan de l'expression fondée sur l'idée de « contraste » :

« En linguistique, le terme de contraste sert surtout à désigner la relation “et...et” elle-même, constitutive de l'axe syntagmatique. Tout en étant de même nature, le contraste plastique se définit comme la co-présence, sur la même surface, de termes opposés (contraires ou contradictoires) de la même catégorie plastique (ou d'unités plus vastes, organisées de la même manière). Si la catégorie est présente dans le texte un peu à la manière de l'antiphrase, par exemple par un de ses termes (les autres en étant absents), le contraste se caractérise, à la manière de l'antithèse, par la présence, sur la même surface, d'au moins deux termes de la même catégorie, contigus ou non. » (A. J. Greimas, 1984, pp. 18-19).

Cette forme particulière de présence du signifiant plastique a donné lieu à une révision des moyens de *sémiosis* indiqués par Hjelmslev⁷⁹⁵. De fait on assiste à la naissance de cette nouvelle forme de relation entre les plans de l'expression et du contenu, qui se révèle être différente de la signique ou symbolique proposées par le linguiste danois, et qui est définie comme « semi-symbolique »⁷⁹⁶.

⁷⁹⁴ La proposition d'une sémiotique figurative sera explicitée au paragraphe XIV.8.

⁷⁹⁵ Cf. L. T. Hjelmslev, 1943, chap. 21.

⁷⁹⁶ La première définition de « sémiotique semi-symbolique » est contenue déjà dans le premier tome du *Dictionnaire* de Greimas et Courtés (1979 p. 343), mais un véritable article lui sera consacré dans le deuxième tome par Thürleman et Floch, cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, pages 203-206.

Nous rappelons brièvement que, selon Hjelmslev, le « signique » et le « symbolique », peuvent être définis à partir de la présence ou l'absence de quelques propriétés ou caractéristiques fondamentales, telles que la « commutabilité » et la « non-conformité ». Les systèmes de signes feraient référence à tous les langages qui présentent la commutabilité et la non-conformité entre les plans de l'expression et du contenu⁷⁹⁷. Les systèmes symboliques, autrement, seraient propres aux langages non commutables (donc isomorphes) et conformes⁷⁹⁸.

Les analyses de la sémiotique plastique découlant de l'idée de contraste, vouées à dépister une corrélation entre une catégorie du plan de l'expression (composée par les deux termes du contraste plastique) et une catégorie du plan du contenu (elle aussi composée de façon spéculaire par les deux termes en contraste), sembleraient donc manifester une forme nouvelle de *sémiosis* identifiant de nouveaux systèmes sémiotiques. Ces derniers sont dénommés, de façon cohérente par rapport à la base typologique décrite par Hjelmslev, comme des « systèmes semi-symboliques », en se présentant en tant que commutables et conformes⁷⁹⁹. Cependant il faut préciser et souligner que la conformité ne concerne pas chaque éléments du système en examen, mais les catégories des deux plans, ce qui permettrait de reconstruire au fur et à mesure des micro-systèmes locaux⁸⁰⁰. L'exemple classique est celui de Jakobson⁸⁰¹ mettant en relation la catégorie expressive de la directivité (/vertical/ vs/horizontal/) à celle sémantique de l'affirmativité (« affirmation » vs « négation »), et donc :

/verticalité/ : /horizontalité/ :: « affirmation » : « négation ».

Cette typologie de systèmes assume une importance croissante auprès de l'école de Paris au fur et à mesure qu'on constate l'efficacité analytique à l'intérieur d'une série de textes, surtout visuels (pour lesquels elle avait été justement créée). De fait les premiers travaux de Floch (1985) et Thürleman (1982) relèvent, à l'intérieur d'une série de textes plus

⁷⁹⁷ On obtient la « commutation » lorsque le changement d'une unité sur l'un des deux plans produit une variation sur l'autre; par exemple si l'on change le phonème /p/ en /b/ à l'intérieur de la chaîne expressive p-as / b-as on obtient une variation sur le plan du contenu. La « non-conformité », par contre, renvoie au principe selon lequel l'articulation par rangs au dedans des deux plans est autonome et différente et que la variation sur l'un des deux plans d'un élément d'un rang donné n'entraîne pas nécessairement une variation du même rang sur l'autre plan ; l'exemple précédent montre comment au changement d'un phonème sur le plan de l'expression correspond une variation du rang sémantique plus élevé.

⁷⁹⁸ De fait les symboles ne présentent pas d'articulations de rang différent entre les plans et ne s'appuient pas sur un système sous-jacent articulé en catégories de termes corrélés.

⁷⁹⁹ Sur la naissance du « semi-symbolique », outre les classiques A. J. Greimas, 1984 ; A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, pages 203-206 ; J.-M. Floch, 1985 ; 1995 ; F. Thürleman, 1982 ; voir aussi O. Calabrese, 1999 ; F. Marsciani, 2012b, pages 1-47.

⁸⁰⁰ Cf. A. J. Greimas, 1984, page 21.

⁸⁰¹ « Le oui et le non mimiques » en R. Jakobson, *Essais de linguistique générale 2*, Paris, Minuit, 1973.

ou moins figuratifs, la présence d'oppositions parmi les éléments de mêmes catégories plastiques: oppositions parmi les couleurs, les lignes, les espaces etc. C'est à dire qu'ils effectuent des analyses mettant en lumière ce qu'il semble être – nous croyons – un véritable principe d'organisation du sens, où les oppositions parmi les catégories renvoient à la significativité du texte visuel. En définitive, on confirme l'intuition selon laquelle les oppositions plastiques relevées sur le plan de l'expression de l'ouvrage visuel ne sont que de manifestations d'oppositions sémantiques sous-jacentes qui sont à reconstruire.

XIV.7.1. Semi-symbolique et théorie lévi-straussienne.

Dans le dernier paragraphe de *Sémiotique plastique et sémiotique figurative* (1984), Greimas remarque la correspondance entre l'analyse semi-symbolique et l'analyse mythique de Lévi-Strauss. À vrai dire nous croyons que ce n'est pas dû au hasard, comme Greimas semble vouloir le faire croire, mais nous pensons que le travail de l'anthropologue a été nécessairement récupéré, ou du moins il a été davantage qu'une simple source d'inspiration. Au fond nous avons démontré comment l'anthropologie structurale, avant la naissance de la sémiotique parisienne, avait mis au point une méthode universellement valable pour les différentes manifestations de la culture, c'est à dire des textes. Au contraire, la sémiotique, à un certain moment, a dû faire face à la particularité non narrative d'objets analytiques déterminés, comme par exemple les peintures plus ou moins abstraites d'où, nous l'avons vu, la solution théorique du semi-symbolique découle. Par ce dernier on met en place un changement de direction analytique qui, de la lecture « horizontale », du modèle de la narrativité, passe à une lecture « verticale » de type « mythologique » afin de dépister cette structure atemporelle rendant compte de la signification globale du texte⁸⁰². En outre, c'est justement Lévi-Strauss le point de repère explicite et fondamental pour le travail sur le semi-symbolique de Jean-Marie Floch⁸⁰³ (1985) qui déjà dans le titre de *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit* révèle l'intention de rendre hommage aux idées de l'anthropologue.

Pour soutenir notre vision quant à l'influence de Lévi-Strauss, il suffit de rappeler qu'une grande partie de son travail se concentre sur le rôle de l'imagination esthétique dans l'élaboration des systèmes de classification, jusqu'à définir dans plusieurs de ses écrits une

⁸⁰² Cf. A. J. Greimas, 1984, pages 23-24. Il faut rappeler que jusqu'ici la séparation entre Greimas et Lévi-Strauss est due juste à la différente formulation analytique : paradigmatique pour l'anthropologue, syntagmatique et transformative pour le sémiologue.

⁸⁰³ Il ne faut pas s'étonner si dans l'introduction Floch lance l'hypothèse très lévi-straussienne selon laquelle : « La sémiotique plastique est d'autre part [...] l'un des lieux d'exercice de la pensée mythique, corrélative et contrastive, qui vise à saisir, par delà de la confusion des choses, ce monde des structures profondes d'où naissent les figures ambivalentes et fragiles qui font coexister les contraires. » (J.-M. Floch, 1985, p. 15).

sorte de modèle général des concordances analogiques parmi des séries diverses d'éléments similaires⁸⁰⁴. Lévi-Strauss soutient que dans l'étude des mythes, mais plus en général dans l'étude des organisations culturelles, les types différents de figures du monde ne doivent être assumés ni comme des éléments arbitraires – comme la sémiotique d'inspiration proppienne l'a maladroitement fait – ni comme des symboles chargés en soi, à la manière de Jung, de quelque signifié immuable et plus ou moins archétype. L'anthropologue soutient que leur significativité est « positionnelle » ou mieux « oppositive », qui dépend de la forme articulatoire et non pas des substances expressives et de leurs affinités présumées avec le contenu :

« [...] la méthode que nous suivons exclut [...] que nous attribuions aux fonctions mythiques des significations absolues, qu'il faudrait [...] rechercher en dehors du mythe. Ce procédé, trop fréquent en mythographie, conduit à peu près inévitablement au jungisme. Pour nous, il ne s'agit pas de trouver d'abord, et sur un plan qui transcende celui du mythe, la signification du surnom Baitogogo, ni de découvrir les institutions extrinsèques auxquelles on pourrait le rattacher, mais de dégager, par le contexte, sa signification relative dans un système d'oppositions doté d'une valeur opératoire. Les symboles n'ont pas une signification intrinsèque et invariable, ils ne sont pas autonomes vis-à-vis du contexte. Leur signification est d'abord de position. » (C. Lévi-Strauss, 1964, p. 64).

Un couple oppositif animal, par exemple, pourra ainsi exprimer des oppositions d'éléments différents : naturels, astraux, sociaux, le long d'une chaîne virtuellement infinie. Par exemple :

grenouille : scorpion :: eau : terre :: vie : mort :: vertical : horizontal...

Chaque couple oppositif renvoie donc, par homologie et non pas par analogie, à chacun des autres, sans avoir à dépister un lien présumé naturel parmi chaque terme de chaque catégorie. C'est ainsi que Lévi-Strauss explique pour l'énième fois la force de la logique symbolique qui caractériserait la pensée humaine de façon universelle, qui ne renverrait pas à une chaîne de renvois symboliques parmi des éléments liés par une certaine relation plus ou moins naturellement motivée, mais se configurerait comme modèle structurale organisant des systèmes d'oppositions pour exprimer d'autres systèmes d'oppositions de quelque niveau qu'elles soient.

⁸⁰⁴ Les réflexions les plus théoriques sont celles en C. Lévi-Strauss, 1962a ; 1962b qui sont appliquées dans toutes les séries des *Mythologiques* : C. Lévi-Strauss 1964 ; 1967 ; 1968 ; 1971 ; 1973.

Le lien qui semble lier Lévi-Strauss au semi-symbolique, ainsi que nous l'avons décrit, c'est l'idée selon laquelle il est possible de découvrir un principe de motivation dans le rapport caractérisant les termes d'une série et le rapport caractérisant les termes d'une série différente et non pas dans le lien entre chaque élément des différentes séries ou couples oppositifs. Il s'agit donc d'une motivation parmi des relations et donc parmi des catégories abstraites, plutôt qu'entre chaque élément.

Cependant il faut tenir compte que ce modèle d'organisation des univers symbolique culturels présente aussi des différences importantes par rapport à une conception strictement hjelmslevienne de semi-symbolique, telle que la sémiotique l'avait au moins initialement assumée. De fait, d'une façon très simple, nous pouvons voir comment la divulgation orthodoxe du semi-symbolique représente un modèle de *sémiosis*, c'est à dire d'articulation entre une et une seule catégorie du plan de l'expression et une et une seule du plan du contenu. Au contraire, comme nous l'avons vu, le modèle lévi-straussien demeure un modèle « ouvert », dans le sens qu'il structure d'infinies potentielles séries d'oppositions concernant exclusivement le plan du contenu. En effet, il est évident que les analyses mythologiques de Lévi-Strauss ne prennent pas en considération les caractéristiques propres au plan de l'expression, c'est à dire de la structure graphique ou phonétique qui articule à partir du mythe en objet, mais elles se bornent à la seule analyse des contenus.⁸⁰⁵ Par conséquent toutes les oppositions qu'il met en série seraient reconduisibles à « notre » niveau discursif du contenu des mythes (auquel toutes les « figures du monde » appartiennent, telles que « eau-terre », « animal-végétal », « cuit-cru ») ou à un niveau valoriel plus abstrait toujours du contenu (auquel appartiennent les catégories-figures les plus abstraites, telles que « vie-mort », « nature-culture » etc.) ou à un niveau encore plus abstrait où il serait possible de trouver les marques distinctives servant à caractériser l'opposition entre les termes de catégorie (« fermé-ouvert », « haut-bas », « vertical-horizontal » etc.)⁸⁰⁶.

Ce que nous venons d'exposer nous offre la possibilité de distinguer deux différentes conceptions de semi-symbolique. La première, plus rigoureuse, découlant clairement de Hjelmslev, plus proche de sa formulation primordiale exclusivement « plastique », mise en

⁸⁰⁵ Au fond il faut tenir compte que la sémiotique a commencé à réfléchir sur le semi-symbolique à partir des textes visuels où le plan de l'expression est un point de repère immédiat et nécessaire, contrairement au travail de Lévi-Strauss fondé sur les mythes. À notre avis, ça ne signifie pas qu'une formulation est meilleure que l'autre mais que cette différence doit nous amener à réfléchir, comme nous le ferons plus tard, sur la consistance des plans de l'expression et contenu.

⁸⁰⁶ De cette façon il nous semble possible de conjuguer le semi-symbolique (lévi-straussien) avec les articulations des différents niveaux (du contenu) du parcours génératif. On verra qu'une hypothèse très pareille sera relancée par Marsciani 2012b.

place notamment dans les travaux de Thürleman. La deuxième, comme on le verra, renvoie à un semi-symbolique « renouvelé », entendu en tant que logique de structuration des textes indépendamment de leur manifestant, qui trouve ses racines dans les hypothèses et dans les analyses figuratives de Lévi-Strauss et se déroule explicitement dans les travaux de Floch⁸⁰⁷.

XIV.7.2. L'universalité du modèle semi-symbolique.

Ce que les manuels de sémiotique très souvent ignorent ou laissent de côté est que la présence et la pertinence significative des groupes d'oppositions, corrélée d'analyses non explicitement mais typiquement semi-symboliques, avait été déjà remarquée dans des domaines divers du visuel, comme par exemple dans le domaine anthropologique avec Lévi-Strauss, et celui littéraire. Francesco Marsciani⁸⁰⁸, dans son parcours de révision théorique, démontre, en effet, qu'une analyse primordiale de type semi-symbolique avait été déjà proposée, quelques années avant sa formulation officielle, par Greimas même concernant le texte *Deux Amis* de Maupassant⁸⁰⁹. De fait, à partir du travail de Greimas⁸¹⁰, mais surtout de celui de Floch, les deux influencés par Lévi-Strauss, on constate un passage capital : du semi-symbolique « plastique » fondé justement sur les « catégories plastiques » des textes visuels⁸¹¹, on passe à un semi-symbolique « plastique » (autrement dit « analyse plastique », ou encore « sémiotique plastique »⁸¹²) se référant simplement à une analyse menée au moyen de la réflexion semi-symbolique indépendamment de la manifestante du texte en examen⁸¹³. Il ne faut pas s'étonner si cette nouvelle interprétation trouve quand même son fondement dans la représentation de Floch⁸¹⁴ de l'idée de « contraste plastique », qui – définie sur la base d'une acceptation quant à la manière particulière de présence de type syntagmatique (et...et) des unités plastiques sur la surface, en tant que présence contrastive simultanée de termes

⁸⁰⁷ Il serait intéressant de pouvoir tracer un parallélisme entre le semi-symbolique et la typologie « analogique » du langage définie par Ernst Cassirer, c'est à dire cette typologie intermédiaire entre celle mimétique, où chaque son imiterait le signifié à exprimer, et celle pleinement symbolique, où le lien mimétique entre les mots et les choses se briserait à la faveur d'associations arbitraires. Dans les langages « analogiques » de Cassirer, par contre « résisterait » un lien mimétique mais non pas entre le son et la chose mais entre le rapport qu'il y a entre un couple de sons et celui qu'il y a entre un couple de signifiés. En outre, la réflexion de Cassirer nous permettrait d'évaluer le caractère mimétique du rapport entre la catégorie expressive et celle du contenu en faisant totalement abstraction de la nature matérielle des éléments. Cf. E. Cassirer, 1923-1929.

⁸⁰⁸ Cf. F. Marsciani, 2012b, pages 1-2.

⁸⁰⁹ Cf. A. J. Greimas, 1976a.

⁸¹⁰ Greimas déjà en *Sémiotique plastique et sémiotique figurative*, admet que la sémiotique plastique n'est qu'un cas particulier de la sémiotique semi-symbolique. Cf. A. J. Greimas, 1984, page 21.

⁸¹¹ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, page 168.

⁸¹² Cf. *Ibidem*, page 169.

⁸¹³ Il s'agit d'une hypothèse déjà lancée par Greimas concernant une « sémiotique poétique » envisagée comme langage autonome et spécifique abolissant les frontières parmi les différents domaines de la manifestation des objets. Cf. A. J. Greimas, 1984, pages 22-23.

⁸¹⁴ Cf. J.-M. Floch, 1985, pages 23-24.

opposés d'une même catégorie – permet de repérer les unités pertinentes sans une décision a priori quant au rang ou la nature substantielle et/ou typologique des unités relevées. Autrement dit, on constate simplement une segmentation de l'objet en examen en reconstruisant au fur et à mesure les catégories sous-jacentes, et donc le système culturel soutenant le texte, sans aucune acceptation préalable d'universalité ou de généralités des catégories identifiées.

À ce stade il est évident qu'il n'y a aucun sens de continuer à envisager une distinction plastique ou figurative⁸¹⁵, ou, encore pire, de supposer que le champ d'analyse en question est exclusivement visuel. Notamment, deux passages de Floch essayent d'éviter un retour éventuel de ces visions contraignantes ; soit lorsqu'il soutient que : « [...] tout système semi-symbolique n'a pas pour signifiant un signifiant visuel, et tout système semi-symbolique visuel n'est pas une sémiotique plastique. » (A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, p. 169⁸¹⁶), soit lorsqu'il précise encore que : « [...] la sémiotique plastique est un langage second élaboré à partir de la dimension figurative d'un premier langage, visuel ou non [...] » (*Ibidem*).

Cependant, ce « nouveau » semi-symbolique – que nous croyons se configurer soit comme le principe d'organisation textuelle du sens soit comme la méthodologie homogène d'analyse⁸¹⁷ permettant d'analyser l'objet à des niveaux différents de pertinence sans avoir à changer radicalement l'approche et la procédure – rend nécessaire un remodelage de la théorie quant à une relativisation des concepts d'« expression » et « contenu ». Il s'agit d'une question remarquée par Floch même et qui de fait nous met dans une position théorique qui évidemment diffère légèrement de Hjelmslev et se rapproche des analyses du contenu de Lévi-Strauss :

« [...] nous y faisons l'hypothèse que les micro-codes que sont les systèmes semi-symboliques peuvent se retrouver dans la dimension figurative du seul plan du contenu, dès lors qu'on estime légitime de comparer la relation du niveau figuratif et du niveau abstrait d'un discours à celle du signifiant et du signifié. La validation de cette hypothèse assurerait – du moins nous

⁸¹⁵ Il faudrait par ailleurs tenir compte qu'à l'intérieur des textes picturaux abstraits il est quand même possible d'organiser une « lecture figurative » à partir des figures « évoquées » par le discours plastique. De cette façon une différence réelle entre analyse plastique et figurative, déjà dans les textes visuels, va tomber presque complètement. Voir à ce propos T. Lancioni, 2001, pages 265-273.

⁸¹⁶ Il s'agit de l'article « Plastique (sémiotique) » qui, même si à l'intérieur du deuxième tome du *Dictionnaire* de Greimas et Courtés (1986), a été personnellement rédigé par Floch.

⁸¹⁷ Plus tard nous essayerons de mieux expliquer comment le semi-symbolique peut aller bien au-delà de la simple « tactique analytique » pour s'identifier comme la forme sémiotique qui préside toutes les significations textuelles. Cf. par. 14.6.4.

le pensons – la démonstration de la nature vraiment formelle de ces systèmes. » (J.-M. Floch, 1985, p. 17)⁸¹⁸.

À notre avis, c'est seulement dans cette direction d'inspiration lévi-straussienne qu'on pourrait garantir la généralité du modèle semi-symbolique à l'intérieur de la théorie sémiotique, tout en préservant son efficacité indépendamment de la nature expressive des textes en analyse. La nature formelle et non pas substantielle déjà soutenue par Hjelmslev permet la relativisation des concepts d'expression et contenu, à l'égard des différents textes avec lesquels le sémioticien est appelé à se confronter. Par exemple, une opposition telle que « haut vs bas » sera pertinente au plan de l'expression d'une sémiotique visuelle et pertinente au plan du contenu d'une sémiotique linguistique, qui à son tour l'emploiera, comme dans les exemples de Lévi-Strauss, pour exprimer un contenu ultérieur en demeurant à l'intérieur du même plan⁸¹⁹.

XIV.7.3. La relecture de Marsciani.

Les conséquences de la revalorisation qui semble se dessiner ne sont pas à négliger. Les réflexions sur le semi-symbolique, au long des années, sont allées bien au-delà du simple champ applicatif et, l'extension analytique faite par Floch, et reprise ensuite par d'autres chercheurs, n'est qu'un début d'une nouvelle réflexion même théorique du semi-symbolique à envisager dans le paradigme sémiotique général. C'est dans cette dernière direction que va le travail intéressant, que nous venons de citer, de Francesco Marsciani⁸²⁰, qui remet en cause toute l'épistémologie sémiotique, en remarquant d'abord la non-causalité de l'élaboration du semi-symbolique et par conséquent sa portée euristique « [...] en tant que condition générale de la significativité des phénomènes textuels » (F. Marsciani, 2012b, p. 5, notre traduction⁸²¹). Quelques idées du même auteur, bien quelles soient radicales, dérivent d'une révision intéressante des lieux théoriques qui ont déterminé la naissance et le fonctionnement du semi-symbolique. Le point de départ, en effet, est la critique à la tripartition hjelmslevienne (en

⁸¹⁸ Une autre citation de Floch confirme cette idée, selon laquelle « [...] si l'on admet que le rapport entre la figurativité d'un texte ou d'une image et son contenu abstrait est comparable à celui d'un signifiant et d'un signifié, il est prévisible que le contenu des discours figuratif puisse relever, pour tout ou partie, d'un codage semi-symbolique, les figures du monde naturel qu'il reprend à son compte (si l'on peut dire) étant sélectionnées et associées selon leur capacité à réaliser certaines catégories du sensible, et notamment certaines catégories du visible. » (J.-M. Floch, 1985, p. 79).

⁸¹⁹ Cf. A. J. Greimas ; Courtés, 1986, page 204.

⁸²⁰ A cours de tout le paragraphe nous renverrons à l'excellent travail de F. Marsciani, 2012b qui a surtout mis en évidence le caractère révolutionnaire du semi-symbolique à l'intérieur de la sémiotique générative. Nous rappelons que, si bien daté de 2012, le travail en question se rapporte à la thèse en doctorat de l'auteur : *Ricerche attorno la razionalità semiotica*, Thèse de Doctorat, Université de Bologna, 1988.

⁸²¹ Le texte original est : « [...] in quanto condizione generale della significatività dei fenomeni testuali ».

systèmes de signes, systèmes symboliques et « nouveaux » systèmes semi-symboliques)⁸²² qu'il considère épistémologiquement mal fondée et surtout inutile pour une sémiotique qui, avec d'abord Hjelmslev et Greimas ensuite, a abandonné le signe comme concept pivot de la théorie⁸²³. Marsciani souligne, en effet, que juste la dissolution du signe en « figures », dans leur acception hjelmslevienne, permet « [...] à la sémiotique de devancer les anciennes typologies sémiologiques et de s'adresser directement vers l'immanence de la forme signifiante, là où elle identifie l'ensemble de conditions de l'articulation du sens. » (F. Marsciani, 2012b, p. 39, notre traduction⁸²⁴). Sur cette base, où le signe ne ressort plus à la sémiotique, il devient donc paradoxal de continuer d'envisager des typologies de systèmes basées sur ce concept ou sur d'autres notions proches comme « code » ou « symbole ».

Pour ces raisons, selon Marsciani, le semi-symbolique n'est pas à envisager comme un type de « codification » intermédiaire entre celle des systèmes de signes et celle des systèmes de symboles – une vision qui d'un côté exclurait d'emblée des objets considérés non pertinents à la sémiotique, comme les systèmes de symboles⁸²⁵, et de l'autre elle se bornerait à considérer les systèmes semi-symboliques comme des sémiotiques objectales particulières (textes visuels et poétiques) que les chercheurs le « plus chanceux » rencontrent de temps en temps – mais il est à réviser en tant que changement épistémologique radical dont la portée n'a été évidemment pleinement saisie et que nous essayerons également de sonder.

XIV.7.4. Hjelmslev et Greimas : hypothèse structurale-généralive et semi-symbolique.

Le long parcours accompli par Marsciani constitue une tentative de reformulation du semi-symbolique à l'intérieur de la vision structurale et généralive de la sémiotique. C'est (pour nous aussi) l'occasion de mettre de l'ordre entre ces deux paradigmes de la recherche. L'idée, outre évidemment le fait d'examiner attentivement la cohérence du semi-symbolique

⁸²² Cf. F. Marsciani, 2012b, pages 7-34.

⁸²³ Cf. *Ibidem*, pages 38-39.

⁸²⁴ Le texte original est : « [...] alla semiotica di superare le vecchie tipologie semiologiche e di volgersi direttamente verso l'immanenza della forma significante, là dove essa individua l'insieme di condizioni dell'articolazione del senso. ».

⁸²⁵ Il est à remarquer le travail de réfutation de Marsciani à propos des soi-disant symboles, où il montre comment ceux-ci peuvent être envisagés et analysés comme des systèmes semi-symboliques. Sur la base de cette idée théorique qui, comme nous l'expliquerons plus tard, envisage le semi-symbolique non pas comme un code, mais comme un modèle (forme) structurante de l'articulation sémiotique de chaque texte. Voir les travaux menés par le groupe sémiotique des chercheurs de l'Université de Sienne : O. Calabrese, 1999 ; 2006 ; S. Jacoviello, 2007 ; 2013 ; T. Lancioni, 2001 ; 2009 ; A. Mengoni, 2009 ; F. Polacci, 2004, en plus des résultats de deux colloques fruit d'une collaboration entre l'Université de Sienne et l'Université Paris 8: *Semi-symbolisme et signification sensible*, Paris 8, 28-29 septembre 2007, coordinateurs Denis Bertrand et Michel Costantini ; *Margini del figurativo*, Università di Siena, 11-12 novembre 2008, coordinateurs Omar Calabrese et Tarcisio Lancioni.

par rapport à la sémiologie hjelmslevienne et à la structuration du parcours génératif, est notamment de vérifier comment il peut rassembler ces deux mondes théoriques⁸²⁶.

Le semi-symbolique en tant que conception théorique et méthodologique analytique, comme nous l'avons remarqué, apporte plusieurs criticités liées aussi à son évolution et interprétation. Ces criticités augmentent lorsqu'on considère, avec un peu de naïveté, le semi-symbolique comme une intégration naturelle des modèles linguistiques hjelmsleviens et les modèles textuels de la sémiotique greimasienne. De fait si l'on va voir un instant la conception la plus hjelmslevienne du semi-symbolique – celle fondée à partir d'un élargissement de ses modes de *sémiologie*, révisée ensuite de manières différentes par Greimas, Floch et Marsciani – identifiée comme forme d'un type déterminé de code mettant en corrélation une catégorie du plan de l'expression avec une catégorie du plan du contenu, nous devons nécessairement nous demander *in primis* ce qu'est cette catégorie du contenu. Si par la sémiotique plastique primordiale nous pouvons aisément entrevoir l'idée de la catégorie de l'expression, nous devons considérer que sa corrélation avec une catégorie du contenu constitue un point « critique » sur lequel s'interroger, vu que sur le plan du contenu du « parcours » de la sémiotique générative nous retrouvons une stratification complexe sur des niveaux. La catégorie du contenu corrélée, renverra-t-elle à des catégories discursives, narratives ou de la sémantique profonde du parcours génératif ?⁸²⁷ Plus encore, l'opposition catégoriale de l'expression occuperait-elle une place en dehors du parcours génératif, complètement exclue de la stratification descriptive de la signification, ou bien est-il possible d'imaginer son inclusion selon aussi les idées de Floch ?

Marsciani tente de répondre à ces questions, et à partir de sa révision critique sur la tripartition de nature hjelmslevienne, il lance l'hypothèse envisageant le semi-symbolique comme la forme sémiotique qui gouvernerait la corrélation parmi les différents niveaux du parcours génératif. C'est à dire que le semi-symbolique ne constituerait pas « l'une » des trois possibles formes de la *sémiologie* hjelmslevienne, – tripartition qui, comme nous l'avons vu, à l'intérieur d'un projet sémiotique, en tant que discipline consacrée à la reconstruction immanente de la signification, ne serait pas soutenable – mais elle serait à envisager comme la seule forme de corrélation entre expression et contenu qui, en outre, rendrait compte de la « résistance » du parcours génératif. Il s'agit d'une idée qui radicaliserait davantage la

⁸²⁶ Cf. F. Marsciani 2012b, pages 35-47.

⁸²⁷ Sur ce point problématique voir le travail de T. Lancioni, 2008.

portée du concept de semi-symbolique, dans une direction que l'on dirait presque pareille de celle déjà « libérale » de Floch et contaminée par Lévi-Strauss.

Pour examiner plus en détail cette proposition et en vérifier la cohérence par rapport aux théories de référence, nous devons faire un grand pas en arrière et recommencer par Hjelmslev qui sanctionne que l'articulation textuelle du sens est établie par la relation solidaire entre la forme des plans de l'expression et du contenu. Face à cette assertion, l'hypothèse que nous devons soutenir est que la semi-symbolique ne constitue seulement pas le rapport formel immanent déterminant la signification textuelle, mais qu'il renvoie également à la « tactique analytique » capable de la décrire. Rappelons rapidement que Hjelmslev considère la forme comme « [...] constituée par les fonctions (relations sur l'axe syntagmatique, corrélation sur l'axe paradigmatique) [...] » (L. T. Hjelmslev, 1957 [1971], p. 115) et que « [...] tout ce qui est relationnel, mais *aussi* tout ce qui est corrélationnel et différentiel concerne la forme et reste indépendant des faits matériels de la manifestation. » (*Ibidem*, p. 116, notre italique). Autrement dit la forme est pour nous les sémioticiens « [...] ni plus ni moins que l'articulation entre les deux axes : système/processus soit sur un plan que sur l'autre. » (F. Marsciani, 2012a, p. 148, notre traduction⁸²⁸). Il est évident que le semi-symbolique, en tant que modèle analytique, ne fait que mettre en corrélation (paradigmatique/systémique) les catégories repérées sur la base des « contrastes » (syntagmatiques-processuel, c'est à dire « relations » pour Hjelmslev) parmi les éléments des deux plans en décrivant ainsi la forme, justement, semi-symbolique. En d'autres termes l'organisation contrastive par catégories représente en soi-même une paradigmatization du discours ce qui d'ailleurs, nous ramène à la définition du langage poétique de Jakobson en tant que projection du paradigmatique sur le syntagmatique.

Voilà enfin expliquée la double révolution du semi-symbolique permettant de décrire, mais à la fois d'articuler, les formes sémiotiques qui se « codifient » à l'intérieur des textes, en s'offrant en forme semi-symboliques, c'est à dire « en manifestant » le système (culturel) sur lequel ils sont constitués à l'intérieur du processus où ils se développent. De cette façon on sanctionne définitivement que le semi-symbolique n'est plus à envisager comme un type de code qui préside des types déterminés de phénomènes sémiotiques, mais il constitue le modèle structurant capable de soutenir l'articulation sémiotique propre à chaque texte.

⁸²⁸ Le texte original est : « [...] non è né più né meno che l'articolazione tra i due assi : sistema/processo sia su un piano che sull'altro. »

À ce stade il s'agit « seulement » de comprendre comment réinsérer tout cela à l'intérieur de la sémiotique greimasienne et surtout à l'intérieur de son outil par excellence, c'est à dire le parcours génératif du sens qui plusieurs fois a montré ses faiblesses, notamment sur le problème de conversion entre les différents niveaux aiguisé particulièrement par l'autonomie du niveau figuratif. Marsciani rappelle que dans le parcours génératif la fonction signique (ou sémiotique) de Hjelmslev est disposée verticalement et elle se résout dans les rapports de valorisation, dans le sens que :

« [...] les relations parmi les niveaux sont le lieu où on va tester la significativité d'un élément en vertu de sa valorisation structurale, c'est à dire à partir de sa capacité d'entrer en relation différentielle avec les éléments d'un autre niveau. [...] La forme générative [...] est donc la modalité par laquelle on imagine les corrélations *immanentes* entre les plans [...] là où [...] forme de l'expression et forme du contenu se résolvent en articulation pure du sens, c'est à dire en « signification » (F. Marsciani, 2012b, p. 4, notre traduction⁸²⁹, notre italique).

L'idée de Marsciani est d'envisager les relations de surface (donc les figures) comme des manifestations de relations immanentes articulées sur les différents niveaux du parcours génératif. Dans ce sens le semi-symbolique « fonctionnerait » aussi comme la forme sémiotique gouvernant la corrélation parmi les niveaux du parcours génératif, chacun conçu comme métalangage descriptif autonome, capable de saisir le sens aux niveaux différents d'abstraction. L'exemple de l'auteur est très clair :

« [...] les rapports parmi les niveaux du parcours génératif assument la forme de l'homologation semi-symbolique (ex : draps : barreaux :: liberté : captivité :: pouvoir – faire : ne pas pouvoir faire :: mouvement : arrêt :: ouverture : fermeture :: euphorie : dysphorie...). Chaque niveau organise des relations catégoriales permettant à un autre niveau de signifier. [...] » (*Ibidem*, pp. 4-5, notre traduction⁸³⁰).

Par ces mouvements, quoique avec une certaine révision, il est possible enfin d'envisager un cadre théorique cohérent rassemblant le semi-symbolique, la dictée structurale hjelmslevienne et le parcours génératif du sens de Greimas. Le caractère purement formel des plans

⁸²⁹ Le texte originale est : « [...] le relazioni tra i livelli sono il luogo in cui si va a testare la significatività di un elemento in virtù della sua valorizzazione strutturale, ovvero a partire dalla sua capacità di entrare in relazione differenziale con elementi di un altro livello. [...] La forma generativa [...] è dunque la modalità con la quale si immaginano le correlazioni *immanenti* tra i piani [...] laddove [...] forma dell'espressione e forma del contenuto si risolvono in pura articolazione del senso, ovvero in significazione ».

⁸³⁰ Le texte originale est : « [...] i rapporti tra i livelli del percorso generativo assumono la forma dell'omologazione semi-simbolica (es. lenzuola : sbarre :: libertà : prigionia :: poter-fare : non poter fare :: movimento : arresto :: apertura : chiusura :: euforia : disforia...) Ogni livello organizza elementi sulla base di relazioni categoriali che consentono ad un altro livello di significare [...]. ».

d'expression et contenu, qui en permet la relativisation ainsi que Floch l'avait déjà envisagé, permet de considérer les niveaux de surface du parcours génératif, c'est à dire le figuratif, comme des plans de l'expression par rapport aux niveaux les plus abstraits du même qui en constitueraient le plan du contenu. C'est à dire que Marsciani ne laisse pas « en dehors » l'opposition plastique de départ relative au plan de l'expression, mais il l'insère à l'intérieur du parcours génératif, probablement en la confiant à ce lieu « problématique » comme le figuratif, tout en laissant au semi-symbolique le travail de conversion parmi les différents niveaux. Sur la base de ces idées, Marsciani écrit :

« L'essai de Greimas, *Sémiotique plastique et sémiotique figurative*, postule le passage d'une sémiotique des signifiants à une sémiotique prenant en charge la manifestation à partir du contenu comme forme. Les phénomènes de correspondance, ou de ressemblance aussi, ne sont plus à traiter comme des données relatives à la substance de l'expression, mais comme des correspondances entre les formes concernant l'articulation du sens. Toute l'ambiguïté du concept de représentation découlait en effet de celle que j'avais indiquée comme une passion de surface : les correspondances de surface ne peuvent pas être comprises, disons scientifiquement décrites, sinon en les envisageant comme des manifestations de relations immanentes ». (F. Masciani, 2012b, p. 33, notre traduction⁸³¹, notre italique).

La conséquence naturelle d'une telle conception est de se débarrasser d'une conception du semi-symbolique en tant que « sémiotique du signifiant » dont le problème serait de connaître comment deux unités corrélables de la substance de l'expression sont découpées par le *continuum* expressif matériel et seulement ensuite « remplies » de signifiés, et donc mises en rapports avec les termes d'une catégorie du contenu⁸³².

XIV.8. Retour à une sémiotique figurative.

À ce point nous pouvons enfin revenir à une sémiotique « figurative ». Dans l'économie du chemin que nous essayons de parcourir, nous pouvons à ce point envisager le semi-symbolique dans l'optique d'une méthodologie universelle d'analyse permettant la

⁸³¹ Le texte originale est : « Il saggio di Greimas, *Semiotica plastica e semiotica figurativa*, postula il passaggio da una semiotica dei significanti ad una semiotica che si faccia carico della manifestazione a partire dal contenuto come forma. I fenomeni di corrispondenza, o anche di somiglianza, non sono più da trattare come dei dati relativi alla sostanza dell'espressione, bensì come delle corrispondenze tra le forme riguardanti l'articolazione del senso. Tutta l'ambiguità del concetto di rappresentazione proveniva in effetti da quella che avevo indicato come una passione di superficie : le corrispondenze di superficie non possono essere comprese, diciamo descritte scientificamente, altrimenti che considerandole come delle manifestazioni di relazioni immanenti. ».

⁸³² Par ailleurs cette vision serait en contradiction avec les idées de Hjelmslev selon laquelle les plans d'expression et contenu se donnent en corrélation nécessaire entre eux.

reconstruction « figurative » du système culturel sous-jacent à la manifestation textuelle. En fait, si d'un côté le figuratif garde sa place à l'intérieur du parcours génératif, là où des « figures » expressives en opposition, repérées par l'analyste, s'offrent dans leur « caractère concret » expressif, de l'autre côté notre idée pas vraiment trop originale, consiste à envisager comme « figures » tous les termes en opposition articulant des catégories abstraites repérées par une analyse semi-symbolique. C'est, en d'autres mots, ce que nous avons dit quelques paragraphes avant, lorsque nous avons envisagé les figures en tant qu'instrument de description de ces catégories sémantique-culturelles manifestées et transmises par les textes. En résumant il nous semble que les figures, dans cette énorme réélaboration, sont tout simplement ces traits différentiels qui nous permettent de décrire, par une analyse semi-symbolique, l'architecture du (micro) système culturel immanent aux différents textes. Il s'agit d'une hypothèse qui d'ailleurs ne s'éloigne pas beaucoup des systèmes structurés, exactement, en « figures » proposée par Hjelmslev, dont la composition, produit des organisations de substances manifestées⁸³³. Ce travail de thèse nous permet enfin de rassembler le figuratif, le semi-symbolique, le parcours génératif tout en restant en tout cas à l'intérieur d'une sémiotique de la culture. L'architecture semi-symbolique, en tant que forme analytique menée par des « figures », renvoie à une sorte de « figurativité », ou si l'on veut, à une « pensée figurative »⁸³⁴, qui pénètre la conduite analytique des différents niveaux d'abstraction du parcours du génératif, en reconstruisant le « vocabulaire » des oppositions (*in absentia*) qui constituent le système symbolique immanent au texte en examen, c'est à dire son âme culturelle. Dans ce sens le modèle théorique en question n'est rien de plus qu'une variante sur le thème proprement lévistraussien⁸³⁵.

En outre il nous semble qu'à notre perspective correspondent quelques réflexions de Claude Zilberberg (1988 ; 1992) sur le caractère « graduel » de la figurativité assemblée par des types différents de manifestation discursive. Il s'agit d'une idée qui conduit à distinguer deux niveaux différents de figurativité : l'un plus superficiel « iconique » appelé simplement « figuratif », et l'autre plus profond dénommé « figuratif abstrait » ou mieux « figural »⁸³⁶, où les traits les plus généraux, sur lesquels se fonde la même figurativité, seraient articulés. Zilberberg, pour exemplifier les types de concepts qui devraient se situer à

⁸³³ Cf. A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, pages 91-92.

⁸³⁴ Cf. J.-M. Floch, 1997.

⁸³⁵ Nous voulons faire remarquer comment pour la première fois les idées de semi-symbolique et de symbolique, malgré la distance historique et théorique qui les sépare, se rencontrent finalement à l'intérieur d'une phrase.

⁸³⁶ Le figural est un thème sur lequel il est difficile de trouver une vision commune à l'intérieur de la théorie. Pour nos buts nous préférons utiliser cette définition, bien que partielle, du travail de Zilberberg qui s'insère parfaitement dans notre relecture « figurative » et semi-symbolique du parcours génératif.

ce niveau, recourt au lexique de la phonologie, en proposant l'adoption de catégories oppositives telles que « compact » vs « diffusé » ou « tendu » vs « lâche »⁸³⁷. L'auteur construit ainsi une grille de lecture métalinguistique, articulée par oppositions, pour rendre compte des structures articulatoires immanentes aux types différents de figurativité, indépendamment des caractéristiques substantielles. C'est à dire que par le « figurale » de Zilberberg, nous pouvons envisager une dimension plus « abstraite » ou « profonde » du niveau figuratif (entendu au sens le plus général du terme comme le niveau d'articulation de qualités sensibles non exclusivement visuelles), dont les figures peuvent être articulées sur la base des traits structurant qui rendent compte de leur « géométrie » ou de leur « architecture » et donc dans un certain sens, de leur « plasticité ». En outre, dans ce sens le « figural » confirme l'extension par rapport au domaine purement visuel du langage plastique, et à la fois, un retour aux thématiques de recherche que Greimas (1966) reconnaissait pertinentes au « niveau sémiologique ».

XIV.9. Des considérations sur le figuratif et sur le parcours génératif.

Le « brouillard » semble enfin se dissiper, et les lieux problématiques de la théorie retrouvent lentement leur place et leur validité épistémologique. Bien sûr, le prix à payer pour cette « nouvelle » vision d'ensemble consiste en faire quelques pas en arrière par rapport aux différentes formulations théoriques auxquelles la sémiotique plastique, le figuratif et la semi-symbolique pouvaient et peuvent encore renvoyer. Par exemple le problème de la conversion parmi les différents niveaux du parcours génératif trouve enfin une hypothèse soutenable en renonçant, cependant, à toute « naturelle » ou automatique générativité ou « génécité » dont la dangerosité on a trop souvent sous-estimé. Nous voudrions à ce propos ajouter quelques réflexions pouvant effacer le champ de quelques idées qui ne nous appartiennent pas.

Il nous semble, notamment, qu'au cours des années suivantes sa formulation primordiale, il y a eu deux « déclinaisons » du parcours génératif qui « épousent » deux conceptions différentes de « figuratif ». D'un côté, on a envisagé le parcours génératif comme une stratification orientée vers la constitution du sens, qui va de la dimension la plus abstraite à celle plus superficielle en vue de la manifestation. Dans cette direction le figuratif, comme nous l'avons vu, n'est que le lieu le plus « concret » qui précède immédiatement la manifestation. De l'autre côté on a envisagé une orientation inverse qui part de la

⁸³⁷ Cf. C. Zilberberg, 1988, chap. 4.

manifestation « figurative » vers les structures chaque fois plus immanentes et abstraites, en décrivant ce qui semble être un processus interprétatif.

Cette idée double inversant la direction du parcours génératif a longtemps inquiété les sémioticiens, en mettant en place un long débat qui a pénétré les orientations de la discipline. Par exemple Jacques Fontanille, qui dans ses écrits s'interroge au moins deux fois sur la direction du parcours génératif, en fournissant deux hypothèses « orientativement » opposées. La première de ces deux hypothèses se trouve dans *Sémiotique du Discours* (1999), où il soutient que le processus « ascendant » de l'abstrait au figuratif est le produit de l'« ancienne » et archaïque sémiotique textuelle, et qu'il préfère donc le processus inverse qui caractériserait la « nouvelle » sémiotique discursive⁸³⁸. La seconde hypothèse se trouve dans les pages de *Soma et Séma* (2004), où l'auteur soutient la nécessité épistémologique de prévoir l'existence d'une instance supposée du parcours génératif c'est à dire celle du corps, qui aurait la fonction de parcourir le même parcours, cette fois de façon ascendante, en revenant donc à l'ancienne sémiotique textuelle⁸³⁹.

Nous soupçonnons, avec d'autres auteurs⁸⁴⁰, que ce discours a eu origine d'une double bévue métaphoriques découlant des deux termes de « parcours génératif », qui ont produit toutes ces questions sur la « parcourabilité » et qui dans le temps ont contribué à dénaturer de façons différentes la dictée structurale-méthodologique sur laquelle une grande partie de la sémiotique se fondait et doit encore se fonder. Évidemment l'affirmation greimasienne que « génératif » ne signifie pas « génétique » n'a pas suffi aux chercheurs pour reconsidérer le problème de la « parcourabilité » dans des termes adéquats⁸⁴¹.

Nous croyons que tous ces doutes et les révisions sur le problème de la « parcourabilité », de ce qui devrait être un simple outil d'analyse, ont déplacé, de façon déterminante, le parcours génératif de l'ordre du système à celui du processus. En effet, c'est en supposant un « parcours génératif » qui bouge le long du parcours, au moyen de l'instance du corps de Fontanille, qu'on pourrait finalement envisager l'acte de parcourir le parcours. Mais faut-il vraiment supposer l'existence d'une instance extérieure au parcours génératif, tel que le corps, pour garantir sa résistance, son fonctionnement et sa conversion parmi les niveaux et donc sa « parcourabilité » ? S'il s'agit d'une instance extérieure et, qu'est par conséquent extérieure aussi à la stratification définissant le modèle d'articulation de la théorie,

⁸³⁸ Cf. J. Fontanille, 1999, pages 87-89.

⁸³⁹ Cf. J. Fontanille, 2004, chap. *Introduction. Corps, signe, sens*.

⁸⁴⁰ Voir notamment le travail de T. Lancioni, 2009.

⁸⁴¹ Cf. F. Marsciani, 2012a, page 138.

on ne comprend pas comment le corps peut garantir la construction du sens. Sur ce point nous nous référons au travail de Tarcisio Lancioni (2009), qui avant nous se demandait si :

« Fonder un modèle théorique général de l'articulation du sens, qui en tant que tel devrait pouvoir articuler toute manifestation sémiotique, sur une instance [...] qui devrait être extérieure et étrange à ce modèle, n'amènera-t-elle simplement pas à nier toute valeur épistémologique, et par conséquent nécessairement toute validité euristique au même Parcours Génératif ? En ce cas il sera tout à fait inutile de se demander qui parcourt le Parcours Génératif et en quel sens il le fait. » (T. Lancioni, 2009, p. 30, notre traduction⁸⁴²).

En définitive, d'après Lancioni, entre corps et parcours génératif, il y aurait une incohérence de fond qui aurait des conséquences importantes quant au modèle théorique en question. Cette incohérence serait, d'ailleurs, immédiatement visible dans le texte de Fontanille (2004) qui d'un côté soutient exactement que le corps existe comme instance extérieure au parcours génératif, et donc non articulée selon les modèles du même parcours, de l'autre côté, le long des chapitres, le soumet de manières différentes : comme des structures actantielles, comme des figures qui entrent à faire partie de configurations discursives diverses, ou bien comme une simple « figure » qui apparaît à l'intérieur des textes⁸⁴³. Autrement dit, le corps est « éparpillé » sur la gamme entière (ou presque) des niveaux articulant le parcours génératif, parfois assumé en « substitution » d'un d'entre eux, parfois comme un niveau qui donne « corps » à un autre niveau en permettant sa stabilisation, ou encore comme objet analysé sur un ou sur tous les niveaux et ainsi de suite. À ce point, plutôt que garant de la force du parcours génératif, le corps se confond avec lui-même sous des formes diverses de manière à dévaluer les articulations intérieures du parcours même.

Au-delà de ces considérations tout de même importantes, il nous semble tout à fait paradoxal de penser que le parcours génératif – dont la structuration, historiquement ne découle certainement pas d'un projet visionnaire et unitaire pour la construction ou interprétation (perceptive et subjective) du sens – puisse contenir à son intérieur une instance « naturelle » qui le parcourt. Si l'on affirme que parcourir le parcours génératif, par cette instance « naturelle » tel que le corps, constitue le processus de signification, nous serions obligés de considérer que celui-ci se donne « naturellement », dans un « processus »

⁸⁴² Le texte originale est : « Fondare un modello teorico generale dell'articolazione del senso, che in quanto tale dovrebbe poter articolare ogni manifestazione semiotica, su di una istanza [...] che dovrebbe essere esterna ed estranea a quel modello, non porterà semplicemente a negare ogni valore epistemologico, e di conseguenza, necessariamente ogni validità euristica allo stesso Percorso Generativo? Nel qual caso diventerà del tutto inutile chiedersi chi percorra il Percorso Generativo e in che senso lo faccia. ».

⁸⁴³ À cette tripartition correspondent les trois parties constituant le travail de Fontanille (2004) en question.

où le corps ferait « expérience » de carrés sémiotiques, de structures actantielles, discursives, et thématiques-figuratives. En d'autres termes nous postulerions que notre signification est un processus sans cesse parmi les différents niveaux du parcours génératif, en renversant une idée de structuration qui, nous le confirmons, n'a jamais eu de prétentions génétique-ontologique mais, au plus, descriptives-méthodologiques. En ce sens, comme nous l'avons déjà soutenu, les différents niveaux du parcours génératif ne sont pas de l'« être » naturel des objets mais ils appartiennent aux simples métalangages de description des objets.

Malheureusement, ce n'est pas tout. À côté de cette dérive dangereuse il y a une autre habitude de la recherche sémiotique plus récente que nous pouvons résumer par une expression qui de temps en temps revient dans les pages de certains travaux, c'est à dire la « profondeur du figuratif ». Il s'agit de cette idée concernant la capacité du figuratif à se rendre autonome et à « s'étendre » le long de tout le parcours génératif, en engendrant le soi-disant « raisonnement figuratif ». Dans cette optique, par exemple, le carré sémiotique aussi en tant que structure topologique dotée d'une précise figure du monde et de sa propre spatialité, renverrait à une dimension analytique de l'ordre du figuratif. Mais à ce point il faudrait se demander si l'organisation structurée sur des niveaux du parcours génératif est encore valable, vu qu'au fond il est possible d'envisager un figuratif conditionnant tous les niveaux. Nous craignons que cette série de recherche puisse cacher une certaine confusion entre les définitions théoriques des niveaux métalinguistiques et le discours analytique que nous utilisons pour les manifester. Par exemple dans la construction d'un carré sémiotique nous employons une figure telle que le carré pour articuler les relations parmi des catégories abstraites. Cela ne signifie pas soutenir implicitement que cette figure particulière appartient (« naturellement ») à la forme d'organisation des catégories abstraites, mais nous employons une figure discursive analytique pour manifester les relations parmi des catégories abstraites. Le carré sémiotique en tant que figure du monde, n'est pas lié aux catégories qu'il articule, mais il appartient au niveau du discours qui manifeste l'articulation catégoriale. La confusion entre le discours sur les niveaux métalinguistiques et les mêmes niveaux métalinguistiques représente cette situation qui pousse le chercheur le moins adroit à repérer dans quelques zones du métalangage théorique, mis au point par la réflexion théorique, des caractéristiques pertinentes d'autres niveaux métalinguistiques, comme dans l'exemple donné concernant la recherche d'une dimension figurative du carré sémiotique. Par conséquent cette pratique maladroite permet d'« étaler » toutes les catégories du parcours génératif sur tous les niveaux du même parcours. C'est pourquoi que l'on met en place des analyses de niveau particulier

menées par les outils d'un autre niveau théorique. Un tel « exercice » est mené par Fontanille⁸⁴⁴ lorsqu'il analyse le niveau discursif moyennant la grammaire narrative, ou bien, comme Zilberberg⁸⁴⁵ qui envisage l'existence d'un niveau encore plus profond par rapport aux grammaires narratives ainsi que celui de la tensivité qui est défini au moyen de la même grammaire narrative. Le résultat de ces deux exemples, comme il est facile de supposer, est qu'on repérera de la sorte des actants partout : des proto-actants du niveau tensif, des actants du discours et ainsi de suite. Autrement dit, on assiste à des processus analytiques où la théorie perd de vue sa propre spécificité et celle de son objet en analyse et devient elle-même son champ d'application, dans un « loop » infini d'(auto) analyses presque stériles. Cette confusion en outre semblerait avoir la conséquence de réduire cet espace logique, la « bonne distance », qui devrait séparer le modèle théorique descriptif et ses applications sur les différents objets⁸⁴⁶. De fait nous croyons que les réflexions épistémologiques que nous venons de formuler et également toutes les propositions de multiplication, ré-articulation et hybridation sont conditionnées par une conception « naturaliste » implicite de la théorie sémiotique. Il s'agit de cette conception menant à identifier les différents niveaux théoriques qui constituent le parcours génératif avec les niveaux d'existence du sens. Ainsi on laisse tomber la proposition selon laquelle la sémiotique décrirait la signification au moyen de l'articulation sur différents niveaux théoriques et on consolide, par contre, une vision selon laquelle le sens est naturellement donné, ou ontologiquement si l'on veut, par les niveaux de la théorie dans une de leurs déclinaisons « génétique » que les chercheurs se bornent à découvrir. Il s'agit d'une attitude qui de fait pousse à chercher les articulations du sens dans la même théorie et donc à en complexifier sans cesse la forme, dans ce « loop » sans fin⁸⁴⁷. Il s'agirait, autrement dit, d'une certaine forme de subsistance du structuralisme ontologique

⁸⁴⁴ Cf. J. Fontanille, 1999, chap. 3.

⁸⁴⁵ Cf. C. Zilberberg, 1988 ; 1992 ; 2006. Voir aussi A. J. Greimas ; J. Courtés, 1986, page 235, entrée « Tension ».

⁸⁴⁶ Il nous semble que cette attitude est implicite aussi dans les travaux les plus récents de la sémiotique, par exemple lorsque Fontanille (2015, p. 31) affirme que des modèles théoriques déterminés comme ceux de Landowski, de Latour ou de Descola ne comportent pas des *sémiosis* qui leur seraient propres, mais constitueraient seulement des « conditions de possibilité » pour une *sémiosis*. Au contraire, la proposition théorique de l'auteur se constituerait en tant que « sémiotique objet », en révélant dans un certain sens la séparation manquée entre modèle théorique et objet analytique.

⁸⁴⁷ À part quelques exceptions, de nombreuses recherches sémiotiques des dernières décennies, se situent dans ce courant. Il suffit de rappeler toutes les sémiotiques « objectales » qui de fait ont avancé des propositions d'ensembles théoriques à partir des spécificités empiriques des objets en analyse outre que l'obsession d'un parcours génératif de l'expression qu'il nous semble, sur la base des propositions théoriques de Greimas, Floch et de Marsciani, n'avoir aucune raison d'exister.

dont Umberto Eco avait déjà dénoncé les limites épistémologiques⁸⁴⁸ auquel s'oppose un structuralisme méthodologique voué à distinguer l'existence des phénomènes et l'existence de la théorie qui les analyse.

En conclusion et pour revenir au parcours génératif, après cette longue digression, notre proposition est de le laisser dans les mains des analystes, tout en gardant sa vocation « descriptive », en tant que simple outil qui par ses métalangages stratifiés par densité diverse, permet de décrire l'articulation de la forme immanente de la signification.

XIV.10. La culture et le sens : la « cage » analytique.

Le parcours génératif que nous venons de décrire, à partir de sa constitution dans la théorie « standard », nous semble la tentative de Greimas de résoudre un problème « lévi-straussien », c'est à dire de rassembler principalement deux approches analytiques : celle de la grammaire narrative de Propp (élaborée à partir de la révision de Lévi-Strauss) et celle du semi-symbolique des sémiotiques plastiques et figuratives qui renvoie implicitement à l'analyse mythique de l'anthropologue. Cela nous devrait suffire pour continuer de soutenir notre thèse rapprochant la sémiotique de l'anthropologie. En outre, à partir de ces dernières considérations, et moyennant le travail de Greimas, Courtés, Floch, Marsciani, (et non seulement), on laisse tomber cette vision parfois obsessionnelle qui a pénétré la recherche au cours des derniers décennies, envisageant le parcours génératif comme un parcours du contenu, qui par conséquence aurait besoin d'un parcours « parallèle » de l'ordre de l'expression.⁸⁴⁹ Cette vulgate qui quand même s'enracine dans les mots de Greimas⁸⁵⁰, a conduit en ce cas aussi à une conception absolutiste ou « réaliste » des termes « expression » et « contenu » par rapport aux objets à analyser. De cette façon l'expression est aujourd'hui envisagée comme l'aspect phénoménologique juste des différents objets en analyse en trahissant totalement la dictée hjelmslevienne selon laquelle :

« La tâche principale de la linguistique est donc de construire une science de l'expression et une science du contenu sur des bases internes et fonctionnelles, sans admettre des données phonétiques ou phénoménologiques dans la science de l'expression ni de données ontologiques ou phénoménologiques dans la science du contenu [...]. Il se constituerait ainsi,

⁸⁴⁸ À ce sujet voir la distinction proposée par Eco quant au structuralisme ontologique et méthodologique dont nous avons amplement discuté dans le chapitre concernant le structuralisme de Lévi-Strauss. Cf. par X.10-X.11-X.12.

⁸⁴⁹ L'un des travaux le plus important qui résume les résultats de cette direction de recherche est celui de J. Fontanille, 2008.

⁸⁵⁰ Cf. A. J. Greimas, « Conversation », en *Versus, quaderni di studi semiotici*, n° 43, Bologna, Bompiani, 1986.

en réaction contre la linguistique traditionnelle, une linguistique dont la science de l'expression ne serait pas une phonétique et dont la science du contenu ne serait pas une sémantique ». (L. T. Hjelmlsev, 1943, p. 101).

Par nos propositions nous espérons avoir maintenu la moindre cohérence par rapport à ce projet à la base linguistique où la sémiotique a toujours fondé son existence. « Notre » parcours génératif, qui en fait rassemble les hypothèses structurale et générative, plus qu'un parcours de l'expression et du contenu, pour les différentes raisons déjà énoncées, semble davantage un parcours génératif de la « signification », c'est à dire, nous le répétons : un ensemble de métalangages installés aux niveaux différents d'abstraction qui nous permettent de décrire « méthodologiquement », la signification, c'est à dire l'aspect culturel des textes/culture indépendamment de la substance qui les manifeste.

Continuer d'envisager le parcours génératif comme l'articulation stratifiée de métalangages, cela signifie croire que chacun d'entre eux est en mesure de restituer un « niveau » de signification culturelle du texte en examen, et que ce même niveau est à son tour « connectable » avec d'autres niveaux métalinguistiques. En définitive si la seule manière possible que nous connaissons pour décrire le sens d'un objet de la culture est celui de le traduire (dans une langue, un métalangage ou des métalangages différents), le parcours génératif, dans cette déclinaison « laïque », offre une architecture de métalangages qui ont l'avantage d'être étroitement liés entre eux en construisant cette sorte de « cage » qui pendant quelques instants nous permet d'arrêter cette entité fuyante que nous appelons « sens » et que pour cette thèse est représentée par la « culture ».

Conclusions

Des conclusions pour un projet à réaliser.

Dans ce travail, nous avons essayé de vérifier cette hypothèse de Lévi-Strauss où l'anthropologie et la sémiotique coïncident. Le chantier reste ouvert. Les modes académiques vont enfin rétablir le dialogue qui semblait oublié entre anthropologie et sémiotique.

À la fin de ce long parcours, il ne reste que faire le point sur les nombreux croisements disciplinaires parsemés sur les différents niveaux théoriques qui ont marqué le cours de la discussion. Bien sûr, une équivalence parfaite entre deux visions théoriques reste une utopie qui d'ailleurs tuerait la valeur du dialogue interdisciplinaire.

L'intention initiale était de vérifier les possibilités d'existence d'une sémiotique de la culture. Par contre, en sondant les profondeurs théoriques de cette conception, pour essayer d'en résoudre les problèmes concernant sa mise en perspective « objectale », on s'est rendu compte que le dialogue entre anthropologie et sémiotique ne demande pas la création d'une « nouvelle sémiotique », mais qu'il est à « redécouvrir » au moyen d'une « parentogénèse » des idées communes.

Nous avons choisi presque arbitrairement la pensée de beaucoup de courants anthropologiques qui, à notre étonnement, font des recherches sur des problèmes implicitement sémiotiques. Entre autres, l'idée d'un monde naturellement signifiant qui se manifeste dans des substances différentes (textes), et la possibilité d'en rendre compte moyennant une description la plus objective possible. À partir de Boas, en effet, nous avons constaté que la constante réélaboration de la conception empirique de culture s'arrête. On assiste à la tentative de redéfinir la culture sous un seul et plus général point de vue : celui de rendre compte de la manière où les êtres humains construisent et transmettent le sens du monde commun à un certain tissu social perméable. La proposition disciplinaire de Lévi-Strauss définissant la culture en tant que communication s'insère dans cette vision. Il s'agit d'une intuition qui nous permet d'envisager tout élément signifiant en tant que culture et, pourquoi pas, de l'analyser en tant que texte dans son acception sémiotique. Par conséquent, on peut aisément imaginer la thèse selon laquelle: les textes sont la culture, et la culture est, de façon spéculaire, un ensemble indéfini et hétérogène. En ce sens, nous tenons à le préciser, nous sommes parvenus à la conclusion que les textes ne seraient pas une représentation du monde culturel, mais ils seraient le monde même de la culture. En outre, ces assertions confirment finalement l'idée, à la base de tout le travail, selon laquelle, la sémiotique,

puisqu'elle s'occupe des systèmes et des processus de significations textuelles, s'occupe implicitement de culture.

Paradoxalement la sémiotique de ces derniers temps semble avoir oublié l'exemple de l'anthropologie malgré leur lien déclaré depuis toujours. De fait, on assiste à un élargissement constant des objets à analyser en oubliant qu'indépendamment de leur typologie manifestante ils devraient être compris à partir d'un seul point de vue théorique-analytique. On a l'impression que la sémiotique contemporaine doit se comporter comme l'anthropologie de Lévi-Strauss qui face à la multiplicité des objets culturels trouve la façon de les comprendre au travers d'une proposition théorique-analytique unique.

Plus précisément, les idées de Lévi-Strauss, concernant la possibilité, déclarée par lui-même de souder l'union entre anthropologie et sémiotique, ont été le guide de notre parcours. Dans ce sens, l'anthropologue nous dit que la pensée symbolique organise le monde de la culture textuelle comme un grand système structural différentiel et donc sous-jacent à toutes les différentes manifestations signifiantes. Cela nous a conduit à envisager l'analyse structurale comme propre à l'aspect « culturel » dans les textes en analyse. Autrement dit, nous avons vu les deux idées de culture et de sens se rapprocher sur la base de l'hypothèse selon laquelle la culture ne serait qu'une organisation signifiante du monde, « significativement sensée » pour un groupe social qui la partage et la transmet sans cesse. L'ordre du symbolique n'est que cette hypothèse selon laquelle le sens et la culture s'organisent, sont transmis, ou mieux « fonctionnent », au moyen d'une logique différentielle. À ce propos, nous avons voulu plusieurs fois éclaircir que l'existence du système ou de la structure n'appartient pas « réellement » aux objets/textes en analyse, mais à l'assomption de cette hypothèse établissant des pertinences analytiques. Dans ce cas, le structuralisme se configure comme simple hypothèse interprétative assurant une augmentation de scientificité de ses analyses. À la sémiotique revient la charge, déjà en partie accomplie, de formaliser activement ce modèle théorique-analytique en construisant un métalangage partagé pour garantir la force scientifique du projet.

Dans la rencontre entre linguistique et anthropologie sous l'égide structurale, nous avons vu naître la sémiotique. Le courant proprement sémiotique, Saussure – Hjelmslev – Greimas, apporte déjà le problème de la culture qui surgit sans être attendu dans beaucoup de travaux de ces « pères fondateurs ». Culture et sens continuent de cohabiter même dans ces pages, parfois sous l'apparence du débat entre les noms et les choses. En outre, nous avons

vérifié l'hypothèse, pas toujours explicitée dans les cercles académiques, selon laquelle le plan du contenu chez Hjelmslev est pertinent à la culture.

Le choix « textualiste » de Greimas, à la fin de ce parcours, constitue la proposition la meilleure possible pour une sémiotique de la culture, en continuité cohérente avec l'hypothèse structurale, avec la dictée hjelmslevienne et en remarquant l'influence, pour le meilleur ou pour le pire, de l'anthropologie de Lévi-Strauss.

Enfin, en plus de réviser quelques idées qui ne sont plus soutenables concernant la force du parcours génératif du sens, nous nous sommes concentrés à vérifier comment, ce dernier, constitue la tentative de mettre en perspective l'ensemble des métalangages descriptifs. Nous avons « enquêté » de manière pas toujours orthodoxe sur des zones différentes parmi lesquelles : l'idée de générativité, le problème « culturel » de la grammaire narrative et enfin l'aspect « culturel » des « figures » du monde.

Les impasses se sont multipliées au cours des nombreuses lectures. Ainsi, tout le travail n'a pas sa propre forme précise et organique mais il montre sans honte son statut de « work in progress » et, il va sans dire, nous n'avons pu tout dire sur un sujet. Par conséquent la recherche paye le prix de choix précis et de coupures nécessaires. On peut reprocher, par exemple, d'avoir totalement écarté du débat le rôle actif de l'être humain et de toute dimension phénoménale. Cela est vrai, mais l'inclusion de sujets phénoménaux, parfois « ingrats », aurait influencé la structure théorique et notamment la logique symbolique et l'existence des structures que nous avons voulu assumer comme des hypothèses et outils de description qui n'existent « réellement » pas dans le monde.

Il reste le regret d'idées jamais développées, comme, par exemple, le problème du relativisme culturel des passions, une question bien connue et jamais résolue. Nous aurions aussi voulu traiter le statut de la culture à l'intérieur de la grammaire narrative. Nous l'aurions entendue comme forme particulière de destinataire qui « fait croire », manipulant les sujets à accepter un univers déterminé (idéologique) leur permettant de reconnaître l'importance de la valeur intrinsèque à l'objet, en déterminant la volonté de se joindre avec lui.

Cette hypothèse aurait pu entrer dans le thème de la « véridiction » greimasienne. Pourquoi peut-on l'envisager comme vrai un texte ? Si nous pensons la culture comme un « faire croire » - et les textes sont des formes de manipulation qui « font croire », en décrivant un monde et un univers de valeurs - notre hypothèse, selon laquelle les textes sont la culture, est donc confirmée. En outre, dans cette direction, nous trouverions une confirmation

ultérieure à nos thèses ; si l'on considère l'analyse sémiotique comme une sorte d'« évaluation » du « contrat de véridiction », c'est à dire « comment » un texte cherche à manipuler (faire croire) ses interprètes, à ce point il est naturel d'imaginer que l'analyse est pertinente à la manière où le texte, en tant que culture, « fait » culture.

En conclusion, il ne nous reste qu'à doubler la mise et souhaiter qu'un jour on pourra vérifier ces hypothèses intentées, et de pouvoir sonder toute la littérature écartée mais qui continue de nous parler de sémiotique de la culture. Pour l'instant nous nous arrêtons ici, sans la prétention d'avoir apporté de grands avancements à un modèle théorique qui, bien qu'il soit encore à mettre au point, a besoin d'un travail de révision en mesure d'évaluer attentivement la fécondité et surtout la cohérence de sa proposition théorique.



Références bibliographiques

AA.VV.

1966 « L'analyse structurale du récit », *Communication* n° 8, Paris, Seuil.

ADLER, Alfred

2004 « Totémisme : le mot et les choses », en M. Izard (sous la direction de), 2004.

BARNOUW, Victor

1963 *Culture and Personality*, Homewood, Dorsey Press.

BARTHES, Roland

1964 « Eléments de Sémiologie » en *Communications* 4, Paris, Seuil.

1964b « Présentation », en *Communications* 4, Paris, Seuil.

1967 *Système de la mode*, Paris, Seuil.

1985 *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil.

BASSO, Pierluigi

2002 *Il dominio dell'arte*, Roma, Meltemi.

2004 « Protonarrativité e lettura figurativa dell'enunciazione plastica », en *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n°98-99, Milano, Bompiani.

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology*, Chicago, University Of Chicago Press (tr. fr. *Vers une écologie de l'esprit I et II*, Seuil, Paris, 1977 ; 1980)

1979 *Mind and Nature : A Necessary Unity*, New York, E. P. Dutton (tr. fr. *La nature et la pensée*, Seuil, Paris, 1984).

BELMONT, Nicole

2008 « Le laboratoire d'anthropologie sociale », en *La lettre du Collège de France*, Hors série Claude Lévi-Strauss centième anniversaire, pp. 62-64.

BENEDICT, Ruth

1934 *Pattern of Culture*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company (trad. it. *Modelli di Cultura*, Milano, Feltrinelli, 1960).



BENVENISTE, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.

1974 *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard.

BERTETTI, Paolo

2004 *Lo schermo dell'apparire, Figuratività, Mondo naturale, referente nella semiotica generativa*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Siena.

2006 « Segni e figure. Alcune considerazioni sulla teoria della figuratività », en *Carte Semiotiche*, n° 9-10, Firenze, Le Monnier.

BERTRAND, Denis

1985 *L'espace et le sens*, Paris, Hadès-Benjamins.

1996 « Figurativité: l'avant-scène du sens », en *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n°73-74, Milano, Bompiani.

2000 *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan.

BERTRAND, Pulman

2002 *Anthropologie et Psychanalyse : Malinowski contre Freud*, Paris, Puf.

BERTHOLET, Denis

2003 *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon.

BOAS, Franz

1887a « The Study of Geography », dans F. Boas, 1948, pp. 639-647.

1887b « Museum of Ethnology and Their Classification », en *Science*, IX, pp. 587-589.

1888 « The Central Eskimo », en *Report of the Bureau of Ethnology 1884-1885*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 399-669.

1896 « The limitations of Comparative Method of Anthropology », en F. Boas, 1948, pp. 271-304.

1896b « The Growth of Indian Mythologies », en F. Boas, 1948, pp. 425-436.

1899 « Review of Frobenius' Die Weltanschauung der Naturvölker », en *American Anthropologist*, I, p. 775.

1902 « Rudolph Virchow's Anthropological Work », en *Science*, XVI, pp. 441-445.

1910 « Ethnological Problems in Canada », en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XIII, pp. 529-539.

1911 *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York (trad. it. *L'uomo primitivo*, Bari-Roma, Laterza, 1979).

- 1911b *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Washington. Smithsonian Institution.
- 1920 « The Methods of Ethnology », en F. Boas, 1948, pp. 281-289.
- 1930 « Some Problems of Methodology in the Social Sciences », en F. Boas, 1948, pp. 260-269.
- 1932 « The Aims of Anthropological Research », en F. Boas, 1948, pp. 243-259.
- 1938 *General Anthropology*, New York, Heath.
- 1948 (éd.or., 1936) *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.

BONTE, Pierre ; IZARD, Michel (sous la direction de)

- 1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

BORDRON, Jean-François

- 2011 *L'iconicité et ses images*, Paris, Puf.

BOROFKY, Robert (edited by)

- 1994 *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill (trad. it. *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000).
- 1997 « Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins », en *Current Anthropology*, Vol. 38, n. 2, Chicago, The University of Chicago Press.

BOUDON, Raymond

- 1968 *A quoi sert la notion de « Structure » ?*, Paris, Gallimard.

BOURDIEU, Pierre

- 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil.

BUTTITA, Antonino

- 1979 *Semiotica e antropologia*, Palermo, Sellerio.
- 1996 *Dei segni e dei miti : una introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo, Sellerio.

CALABRESE, Omar

- 1987 *L'età neobarocca*, Bari, Laterza.
- 1991 *Mille di questi anni*, Bari, Laterza.
- 1993 *Serio ludere*, Palermo, Flaccovio.
- 1999 *Lezioni di semi simbolico*, Siena, Protagon editori toscani.



2006 « La forma dell'acqua. Ovvero : come si “liquida” la rappresentazione nell'arte contemporanea », en *Carte Semiotiche*, 9-10, Firenze, Le Monnier.

2006a *L'Art de l'autoportrait*, Paris, Citadelles et Mazenod.

2010 *L'art du trompe l'œil*, Paris, Citadelles & Mazenod.

CAPUTO, Cosimo

2010 *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci.

CASSIRER, Ernst

1923-1929 *Philosophie des symbolischen Formen*, 3 voll., Berlin & Oxford, Bruno Cassirer, (tr. fr. *La philosophie des formes symboliques I-II-III*, Paris, Minuit, 1972).

CAVICCHIOLI, Sandra (a cura di)

1997 *Le sirene. Analisi semiotiche intorno ad un racconto di Tommasi di Lampedusa*, Bologna, Clueb.

CERIANI, Giulia ; LANDOWSKI, Eric (a cura di)

2010 *Impertinenze*, Milano, et al./ edizioni.

CLÉMENT, Catherine

2002 *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Puf.

COQUET, Jean-Claude

1982 *Sémiotique : L'école de Paris*, Paris, Hachette.

1997 *La quête du sens*, Paris, Puf.

CUCHE, Denys

1996 *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.

COURTÉS, Joseph

1973 *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Paris, Mame.

1986 *Le Conte populaire : Poétique et Mythologie*, Paris. Puf.

1991 *Analyse Sémiotique du Discours*, Paris, Hachette.

1993 *Sémiotique Narrative et Discursive*, Paris, Hachette.

DARWIN, Charles



1859(éd. or.) *Origin of Species*, New York, New American Library, 1958 (trad. fr. *L'origine des espèces*, Paris, Reinwald, 1876).

DARRAULT-HARRIS, Ivan

2009 « La rencontre Greimas/Lévi-Strauss : une convergence éphémère ? », en *Actes Sémiotique* [en ligne], n° 112, 2009.

DASTON, Lorraine ; GALISON, Peter

2007 *Objectivity*, New York, Urzone Inc. (tr. fr. *Objectivité*, Dijon, Les presses du réel, 2012)

DEL NINNO, Maurizio

1985 « Intorno all'etnosemiotica. Problemi di analisi del discorso rituale », en O. Calabrese et al., *Semiotica. Attualità e promesse della ricerca. Atti di un seminario di studi diretto da Paolo Fabbri, Jacques Geninasca e Jean Petitot*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1985.

2010 « Claude Lévi-Strauss : tra antropologia e semiotica », en ligne à la page www.etnosemiotica.it

DEL NINNO, Maurizio (a cura di)

2007 *Etnosemiotica*, Roma, Meltemi.

DERRIDA, Jacques

1967 *De la grammatologie*, Paris, Minuit.

DESCOLA, Philippe

1986 *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, publication par la Fondation Singer-Polignac, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

2001 « Leçon inaugurale au Collège de France, pour la Chaire d'anthropologie de la nature », Paris, Collège de France, 29 mars 2001.

2004 « Les deux natures de Lévi-Strauss », en M. Izard (sous la direction de), 2004.

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

2010 *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard, collection.

2011 *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Éditions Quae.

DIANTEILL, Erwan (sous la direction de)

2012 *La culture et les sciences de l'homme ; un dialogue avec Marshall Sahlins*, Archives Karéline, Paris.



DI CATERINO, Angelo

2015 « Quando due persone conoscono un segreto, allora non è più un segreto : segreti (e menzogne) di Stato negli anni della strategia della tensione », en M. Serra y O. Gómez (eds.), *Transparencia y Secreto*, Madrid, Visor Libros, 2015.

DOROSZEWSKI, Wiltold

1933 « Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique : Durkheim et F. de Saussure », en *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, XXX.

DURAND, Gilbert

1960 *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Grenoble, Allier.

DURANTI, Alessandro

1997 *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, (trad. it. *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi, 2000).

DURANTI, Alessandro (a cura di)

2002 *Culture e discorso*, Roma, Meltemi.

DURKHEIM, Émile

1893 *De la division du travail social*, Paris, Alcan.

1895 *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.

1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Puf.

ECO, Umberto

1962 *Opera aperta*, Milano, Bompiani, (trad. fr. *L'Œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965).

1968 *La struttura assente*, Milano, Bompiani.

1971 *Le forme del contenuto*, Milano, Bompiani.

1972 *La Structure absente, introduction à la recherche sémiotique*, Paris, Mercure de France (édition révisée de *La Struttura assente*, 1968).

1975 *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, (trad. fr. *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Puf, 1988).

FACCANI, Remo; ECO, Umberto (a cura di)

1969 *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, Milano, Bompiani.

FABBRI, Paolo

- 1973 « Le comunicazioni di massa in Italia : sguardo semiotico e malocchio della sociologia », en *Versus, quaderni di studi semiotici*, n. 5, Milano, Fabbri Editori.
- 1987 « A passion veduta: il vaglio semiotico », en *Versus. Quaderni di studi semiotici*, n° 47- 48, Milano, Bompiani.
- 1988 « Nous sommes tous des agents doubles », en *Le genre humain*, n°16-17, Paris, Seuil.
- 1998 *La svolta semiotica*, Bari, Laterza, (trad. fr. *Le tournant sémiotique*, Paris, Lavoiser, 2008).
- 2001 *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- 2002 « Semiotica : se manca la voce », en A. Duranti (a cura di), 2002.
- 2010 « Turbolenze. Determinazione e imprevedibilità. », en T. Migliore (a cura di), 2000.
- 2012 « Natura, naturalismo, ontologia : in che senso ? Conversazione con Gianfranco Marrone. », en G. Marrone (a cura di), *Semiotica della natura (Natura della semiotica)*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012.

FABBRI, Paolo ; MARRONE Gianfranco (a cura di)

- 2000 *Semiotica in nuce*, Roma, Meltemi.
- 2001 *Semiotica in nuce II*, Roma, Meltemi.

FLOCH, Jean Marie

- 1978 « Quelques position pour une sémiotique visuelle », en *Actes Sémiotiques - Bulletin*, 4-5, Paris, EHSS – CNRS.
- 1985 *Petites Mythologies de l'œil et de l'esprit*, Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamin.
- 1990 *Sémiotique, marketig et communication*, Paris, Puf.
- 1995 *Identités visuelles*, Paris, Puf.
- 1997 *Une lecture de Tintin au Tibet*, Paris, Puf.

FONTANILLE, Jacques

- 1993 « Le schéma pathémique canonique », en *Protée*, « Schémas », 21, 1, Chicoutimi.
- 1999 *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim.
- 2004 *Soma et séma, Figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- 2004a « Textes, objets, situations et formes de vie ; les niveaux de pertinence de la sémiotique des cultures. », en *E/C*, rivista dell'associazione italiana di studi semiotici on-line.
- 2008 *Pratiques Sémiotiques*, Paris, Puf.
- 2015 *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège.



FONTANILLE, Jacques ; ZILBERBERG, Claude

1998 *Tension et signification*, Sprimont, Mardaga.

FOUCAULT, Michel

1966 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

1969 *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

FREUD, Sigmund

1912-1913 « Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, dans *Gesammelte Schriften* », Wien, *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, 12 voll.

FROBENIUS, Ferdinand G.

1898 *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, E. Faber.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, (trad. fr. partielle *Bali. Interpretation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1984).

1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Puf, 1986).

GENNINASCA, Jacques

1997 *La parole littéraire*, Paris, Puf.

GOLDSHMIDT, Walter

1985 « The Cultural Paradigm in the Post-War-World », en J. Helm, (edited by), *Social Context of American Ethnology*, pp.164-176, Washington, American Ethnological Society.

GOODMAN, Nelson

1968 *Languages of Art*, London, Bobbs Merrill.

1978 *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, (tr. fr. *Manières de faire des mondes*, Paris, Gallimard, 2006).

GREIMAS, Algirdas Julien

1956 « L'actualité du saussurisme. » en *Le français moderne*, n. 3, Paris, Editions d'Artrey, maintenant en A. J. Greimas, *La mode en 1830*, Paris, Puf, 2000, pp. 371-382.

- 1966 *Sémantique Structurale*, Paris, Larousse.
- 1970 *Du Sens*, Paris, Seuil.
- 1972 *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse.
- 1976 *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.
- 1976a *Maupassant, La sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Seuil.
- 1983 *Du Sens 2*, Paris, Seuil.
- 1984 « Sémiotique figurative et sémiotique plastique », *Actes sémiotiques – Documents*, n°60, Paris, EHSS – CNRS.
- 1985 *Des dieux et des hommes : Étude de mythologie lithuanienne*, Paris, Puf.
- 1987 *De l'imperfection*, Périgueux, Édition Pierre Fanlac.
- 1995 *Miti e Figure*, a cura di F. Marsciani, Bologna, Esculapio.

GREIMAS, Algirdas Julien ; COURTÉS, Joseph

- 1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- 1986 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette.

GREIMAS, Algirdas Julien ; FONTANILLE, Jacques

- 1991 *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil.

GREIMAS, Algirdas Julien ; LANDOWSKI, Eric (sous la direction de)

- 1979 *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette.

HAMON, Philippe

- 1981 *Introduction à l'analyse du descriptif*, Paris, Hachette.
- 1993 *Du Descriptif*, Paris, Hachette.
- 2003 *Fra Parigi e Urbino*, en U. M. Olivieri (a cura di), *Le immagini della critica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

HANNERZ, Ulf

- 1996 *Transnational Connection. Culture, People, Places*, New York-London, Routledge.

HARRIS, Marvin

- 1968 *The rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell.
- 1976 « Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972 », en *L'Homme XVI* (2-3).



HARTOG, François

1980 *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard.

HÉNAULT, Anne

1983 *Narratologie, sémiotique générale*, Paris, Puf.

1992 *Histoire de la Sémiotique*, Paris, Puf.

HJELMSLEV, Louis Trolle

1928 *Principes de grammaire générale*, Copenhague, Host & Søn.

1935 « La catégorie des cas. Etude de grammaire générale I », en *Acta Jutlandica* VII, I.

1937 « Accent, intonation, quantité », en *Studi Baltici*, 6, pp. 1-57.

1939 « La structure morphologique », *Vme Congrès international des linguistes, Rapports ; maintenant en L. T. Hjelmslev, 1971.*

1939a « Forme et substance linguistiques », en *Bulletin du Cercle Linguistique de Copenhague*, IV, 1939 ; maintenant en L. T. Hjelmslev, 1985.

1941 « A Causerie on linguistic Theory », en *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague*, XIV, 1973 ; maintenant avec le titre « Entretien sur la théorie du langage », en L. T. Hjelmslev 1985.

1943 *Omkring Sprogteoriens Grundlaeggelse*, KØbenhavn (trad.fr. *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968).

1943b « Langue et Parole », en *Cahiers F. de Saussure* 2 ; maintenant en L. T. Hjelmslev, 1971.

1948 « L'analyse structurale du langage », en *Studia Linguistica*, I, pp. 69-78 ; maintenant en L. T. Hjelmslev, 1971.

1954 « La stratification du langage », en *Word*, n°10, 1954 ; maintenant en L. T. Hjelmslev, 1971.

1957 « Pour une sémantique structurale », en *Proceedings of the VIII International Congress on Linguistics*, Oslo, 1958, pp. 636-654, avec le titre « Dans quelle mesure les significations des mots peuvent-elles être considérées comme formant une structure ? », maintenant en L. T. Hjelmslev, 1971.

1971 *Essais Linguistiques*, Paris, Minuit.

1985 *Nouveaux essais*, Paris, Puf.

IZARD, Michel (sous la direction de)

2004 « Claude Lévi-Strauss », *Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne.

IZARD, Michel ; SMITH Pierre (sous la direction de)

1979 *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.



JACOVIELLO, Stefano

- 2007 *Suoni oltre il confine. Verso una semiotica strutturale del discorso musicale*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Siena, 2007.
- 2012 *La rivincita di Orfeo. Esperienza estetica e semiotica del discorso musicale*, Milano, Mimesis.

JACOVIELLO, Stefano ; SBRICCOLI, Tommaso (edited by)

- 2012 *Shifting Borders. New European perspectives on Creolisation*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholar Publisher.

JAKOBSON, Roman

- 1952 « Result on the Conference of Anthropologists and Linguists », en *Anthropology and Linguistics, Memoir*, VIII, Indiana University Publication ; maintenant en R. Jakobson, 1963.
- 1963 *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit.
- 1976 *Six leçon sur le son et le sens*, Paris, Minuit.

KALTENBACHER, Wolfgang (a cura di)

- 2013 *Simposio Lévi-Strauss*, Milano, Il saggiatore.

KARDINER, Abram

- 1939 *The individual and his society*, New York, Columbia University Press (trad. fr. *L'individu dans sa société*, Paris, Gallimard, 1969).

KHON, Eduardo

- 2013 *How Forests Think*, Berkely-Los Angeles-London, University of California Press.

KLINKENBERG, Jean-Marie

- 1996 *Précis de sémiotique générale*, De Boeck Université.

KROEBER, Alfred

- 1915 « The Eighteen Professions », en *American Anthropologist*, XVII, pp. 283-289.
- 1917 « The superorganic », en *American Anthropologist*, XIX, pp. 163-213 (trad. it. « Il superorganico », dans A. Kroeber, *Antropologia dei Modelli Culturali*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 25-84).
- 1918 « The Possibility of a Social Psychology » en *The American Journal of Sociology*, vol.23, pp. 633-650, Chicago, The University of Chicago Press.



- 1919 « On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion », en *American Anthropologist*, XXI, pp. 253-263 (trad. it. partielle, « L'ordine dei mutamenti nella moda », en A. Kroeber, 1952, pp. 619-627).
- 1920 « Totem and Taboo : an Ethnologic Psychoanalysis », en *American Anthropologist*, XXII (trad. it. « Totem e Tabù : una psicoanalisi etnologica », en A. Kroeber, 1952, pp. 561-570).
- 1925 *Handbook of the Indians of California, Bureau of American Ethnology*, n°78, Washington.
- 1931 « Historical Reconstruction of Culture Growths and Organic Evolution », en *American Anthropologist*, XXXIII, pp. 149-156.
- 1935 « History and Science in Anthropology », en *American Anthropologist*, XXXVII, pp. 539-569 (tr. it. partielle, « Storia e Scienza in Antropologia », en A. Kroeber, 1952, pp. 105-111).
- 1939 « Cultural and Natural Areas of Native North America », en *American Archaeology and Ethnology*, n°38, Berkley, University of California Publication, (tr.it. partielle, « Tipi areali della cultura degli indiani d'America e loro sviluppo », en A. Kroeber, 1952, pp. 461-484).
- 1940 « Stimulus Diffusion », en *American Anthropologist*, XLII, pp. 1-20. (trad. it. « La diffusione per stimolo », en A. Kroeber, 1952, pp. 641-668).
- 1943 « Structure Function and Pattern in Biology and Anthropology », en *Scientific Monthly*, LVI, pp. 105-113 (trad. it. « Struttura, funzione e modelli in biologia e in antropologia », en A. Kroeber, 1952, pp. 147-166).
- 1944 *Configuration of Culture Growth*, Berkley, University of California Press.
- 1948 « The concept of culture in Science », en *Journal of General Education*, III, pp. 181-196 (trad. it. « Il concetto di cultura nella scienza », en A. Kroeber, 1952, pp. 201-234).
- 1948b « White's View of Culture », en *American Anthropologist*, L, pp. 405-415 (trad. it. « La cultura secondo White », en A. Kroeber, 1952, pp. 185-200).
- 1948c *Anthropology*, Harcourt Brace, New York.
- 1952 *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, (trad. it. *La natura della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1974).

KUPER, Adam

- 1994 « I futuri dell'antropologia », en R. Borofsky, (edited by), 1994, pp. 149-154 éd.it.

KROEBER, Alfred ; KLUCKHOHN, Clyde

- 1952 *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Random House.

KROEBER, Alfred ; RICHARDSON, Jane

- 1940 « Three Centuries of Women's Dress Fashions : a quantitative Analysis », en *University of California Anthropological Records*, V, pp. 111-154.



LANCIONI, Tarcisio

- 2001 *Il senso e la forma*, Bologna, Esculapio.
- 2008 « Tra semi-simbolico e ratio difficilis. Dalla semiotica dei codici alle architetture testuali », *E/C, rivista dell'associazione italiana di studi semiotici on-line*.
- 2009 *Immagini narrate*, Milano, Mondadori.
- 2012 « Tra passione e narrazione », en *E/C, rivista dell'associazione italiana di studi semiotici on-line*.
- 2014 « "L'acqua verde". Sensibilità e figurazione in un racconto di Beppe Fenoglio », en *E/C, rivista dell'associazione italiana di studi semiotici on-line*.
- 2015 « Appareils de capture. Pour une sémiotique de la culture », *ACTES SÉMIOTIQUES* [En ligne]. 2015, n° 118.

LANCIONI, Tarcisio ; MARSCIANI, Francesco

- 2007 « La pratica come testo : per una etnosemiotica del mondo quotidiano », en G. Marrone, N. Dusi, G. Lo Feudo, (a cura di), *Narrazione ed esperienza : intorno a una semiotica della vita quotidiana*, Milano, Meltemi, 2007.

LANDOWSKI, Eric

- 1989 *La société réfléchie : essais de socio-sémiotiques*, Paris, Seuil.
- 1997 *Présence de l'autre : essais de socio-sémiotiques 2*, Paris, Puf.

LASSÈGUE, Jean

- 2016 *Cassirer, du transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin.

LATOUR, Bruno

- 1991 *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La découverte.
- 2005 *Un monde pluriel mais commun*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- 2009 « Perspectivism : Type or Bomb », en *Anthropology Today*, vol. 25, n. 2.
- 2012 *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La découverte

LEACH, Edmund

- 1961 *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press of University of London. (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, Paris, Puf, 1968).

- 1964 « Anthropological Aspects of Language : Animal Categories and Verbal Abuse », en E. H. Lenneberg, *New directions in the Study of Language*, Cambridge, MIT Press, 1964.
- 1970 *Lévi-Strauss*, Fontana Modern Masters.
- 1970a *Claude Lévi-Strauss*, New York, Viking Press.
- 1976 *Culture and Communication : The logic by wich Simbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Antropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1980 *L'unité de l'homme*, Paris, Gallimard.

LEONE, Massimo

- 2015 *Signatim : profili di semiotica della cultura*, Roma, Aracne.

LEPSCHY, Giulio

- 1966 *La linguistica strutturale*, Torino, Einaudi. (trad. fr. *La linguistique structurale*, Paris, Payot, 1968).

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Puf.
- 1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », en M. Mauss, 1950.
- 1952 *Race et Histoire*, Paris, Unesco.
- 1953 « Structure sociale », en *Bulletin de Psychologie*, t. VIII, Paris.
- 1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- 1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- 1960 « La structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », en *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, série M, n°7 ; Maintenant en C. Lévi-Strauss, 1973.
- 1960a « Le champ de l'anthropologie », Leçon inaugurale au Collège de France 5 janvier 1960, en *L'annuaire du Collège de France*, n° 31 ; maintenant en C. Lévi-Strauss, 1973.
- 1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Puf.
- 1962b *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- 1962c (en collaboration avec Roman Jakobson) « Les Chats de Charles Baudelaire », en *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 2 (1), pp. 5-21.
- 1964 *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- 1967 *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon.

- 1968 *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*, Paris, Plon.
- 1971 *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris, Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.
- 1975 *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. by E. Leach, London, Tavistock Publications Ltd.
- 1983 *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude ; ÉRIBON, Didier

- 1988 *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.

LINTON, Ralph

- 1936 *The Study of Man*, New York, Appleton-Century (tr. fr. *De l'homme*, Paris, Éditions de Minuit, 1967).
- 1938 « Culture, Society and the Individual », en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXXIII, pp. 425-436.
- 1945 *The Cultural Background of Personality*, New York, Appleton-Century-Crofts (tr. fr. *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Édition Dunod, 1959).

LOCKE, John

- 1690(éd.or.) *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1894 (trad. fr. *Essai sur l'entendement humain*).

LORUSSO, Anna Maria

- 2010 *Semiotica della cultura*, Bari-Roma, Laterza.

LOTMAN, Jurij M.

- 1993 *Kul'tura i vzryv, Moskva, Gnosis* (trad. fr. *L'explosion et la culture*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2004).
- 1999 *La Sémiosphère*, Limoges, Presses universitaires de Limoges.

LOTMAN, Jurij M. ; USPENSKIJ, Boris A.

- 1971 « O semioticeskom mekhanizmekul'tury », en *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, V.

LÖWIE, Robert

- 1917 *Culture and Ethnology*, New York, Douglas C. McMurtrie.

- 1920 *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, (trad. fr. *Traité de sociologie primitive*, Paris, Union générale d'Édition, 1936).
- 1934 *An introduction to Cultural Anthropology*, New York, Rinehart & Company, (trad. fr. *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1936).
- 1936 « Lewis H. Morgan in Historical Perspective », en *Essays in Anthropology Presented to A. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, pp. 169-181.
- 1937 *History of Ethnological Theory*, New York, Farrar and Rinehart, (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Payot, 1971).
- 1940 *An introduction to Cultural Anthropology, a New and Enlarged Edition*, New York, Rinehart & Company.
- 1948 *Social Organization*, New York, Rinehart.
- 1956 « Reminiscences of Anthropological Currents in America Half a Century Ago », en *American Anthropologist*, LVIII, pp. 995-1015.
- 1960 *Lowie's Selected Papers in Anthropology*, edited by Cora Du Bois, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge and Kegan Paul, (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963).
- 1923 « Psycho-analysis and Anthropology », en *Psyche*, IV, pp. 293-332.
- 1927 *Sex and Repression in Savage Society*, London, Routledge & Kegan Paul, (trad. fr. *La sexualité et sa répression dans les Sociétés Primitives*, Paris, Payot, 1969)
- 1931 « Culture », en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol IV, New York, Macmillan Co. (trad. it. en P. Rossi, a cura di, 1970, pp. 133-192).
- 1935 *Coral Gardens and their Magic*, London, Allen and Unwin.
- 1939 « The group and the Individual in Functional Analysis », en *American Journal of Sociology*, vol. XLIV, N° 6, The University of Chicago Press, pp. 938-964.
- 1944 *A scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, (trad. fr. *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, F. Maspero, Paris, 1968).

MARIN, Louis

- 1972 « Présentation », en A. Radcliffe-Brown, 1952, pp. 5-47 de la trad. fr.

1973 « Dégénérescence utopique : Disneyland », en L. Marin, *Utopiques, jeux d'espaces*, Paris, Minuit, 1973.

MARRONE, Gianfranco

2001 *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.

2010 *L'invenzione del testo*, Bari-Roma, Laterza.

2011 *Addio alla natura*, Torino, Einaudi.

MARRONE, Gianfranco (a cura di)

1995 *Sensi e discorso. L'estetica nella semiotica*, Bologna, Esculapio.

2012 *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Milano, Mimesis.

MARSCIANI, Francesco

2007 *Tracciati di Etnosemiotica*, Milano, Franco Angeli.

2012 « Introdução à etnosemiótica », *Centro de pesquisas Sociossemióticas*, São Paulo.

2012a *Ricerche Semiotiche I, il tema trascendentale*, Bologna, Esculapio.

2012b *Ricerche Semiotiche II, in fondo al semiotico*, Bologna, Esculapio.

2014 « À propos de quelques questions inactuelles en théorie de la signification », *ACTES SÉMIOTIQUES* [En ligne]. 2014, n° 117.

MARTINET, André

1960 *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin.

1965 *La linguistique synchronique*, Paris, Puf.

MAUSS, Marcel

1924 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », en *L'année sociologique*, nouvelle série I (1923-24), pp. 30-186 ; maintenant en M. Mauss, 1950.

1950 *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf.

MEAD, Margaret

1928 *Coming of Age in Samoa*, Marrow, New York (trad. fr. en *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963).

- 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Morrow, New York (trad. fr. en *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963).
- 1953 *The Study of Culture ad a Distance*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1959 *An Anthropologist at Work : Writings of Ruth Benedict*, Boston, Houghton Mifflin.
- 1963 *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.
- 1964 *Anthropology, a Human Science: Selected Papers, 1939-1960*, Princenton, D. Van Nostrand Company (trad. fr. *L'anthropologie comme science humaine*, Paris, Payot, 1971).

MENGONI, Angela

- 2003 *La ferita come metafora somatica nelle rappresentazioni della natura umana, nell'arte e nei media contemporanei*, Tesi di Dottorato, Università di Siena.

MERLEAU-PONTY, Maurice

- 1945 *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MICELI, Silvana

- 1982 *Il nome del segno*, Palermo, Sellerio.

MIGLIORE, Tiziana (a cura di)

- 2000 *Incidenti ed esplosioni*, Roma, Aracne.

MORGAN, Lewis H.

- 1870 *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution.
- 1877 *Ancient Society*, New York, World Publishing.

NADER, Laura

- 1994 « La coscienza comparativa », en R. Borofsky (a cura di), 1994, pp. 116-126.

NATTIEZ, Jean-Jacques

- 2008 *Lévi-Strauss musicien*, Arles, Actes sud.



OBEYESEKERE, Gananath

1992 *The Apotheosis of Captain Cook : European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.

OPLER, Morris

1964 « Cause, Process, and Dynamics in the Evolution of E.B. Tylor », en *Southwestern Journal of Anthropology*, XX, pp. 123-145.

PAOLUCCI, Claudio

2010 *Strutturalismo e interpretazione*, Milano, Bompiani.

PARRET, Herman ; RUPRECHT, Hans-George

1985 *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueil d'hommages pour Algirdas J. Greimas*, Amsterdam, Benjamins.

PERRY, William J.

1923 *The Children of the Sun*, London, Methuen.

PETITOT, Jean

1985 *Morphogenèse du sens*, Paris, Puf.

PIKE, Kenneth L.

1954 *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glendale, Summer Institute of Linguistic, Vol. I

POLACCI, Francesca

2004 *Analisi testuali e dispositivi sincretici nelle tavole parolibere futuriste : per una semiotica verbo-visiva*, Tesi di Dottorato, Università di Siena.

2006 « Figuratività e tavole parolibere futuriste. Per una riflessione sulla dimensione figurale del discorso », en *Carte semiotiche*, n°9-10, Firenze, Le Monnier.

PROPP, Vladimir J.

1928 *Morfologija skazki*, Pietroburgo, Accademia, (trad. fr. *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1969).



RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.

- 1949 « Functionalism : A Protest », en *American Anthropologist*, LI.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*, London, Oxford University Press (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968 [1972]).
1958 *Method in Social Anthropology*, Chicago, Chicago University Press.

RASTIER, François

- 2001 « Les valeurs et l'évolution des classes lexicales », en *Versus, quaderni di studi semiotici*, n. 88-89, pp. 113-135.
2001 *Arts et sciences du texte*, Paris, Puf.
2002 « Valeur saussurienne et valeur monétaire », en *L'information grammaticale*, volume 95, pp. 46-49.
2003 « Deniers et Veau d'or : des fétiches à l'idole », en *Carte Semiotiche*, nuova serie, n.5, Siena, Protagon. pp. 35-64.

RATZEL, Friedrich

- 1882 *Anthropogeographie*, Engelhon, Stuttgart (trad. it. *Geografia dell'uomo*, Torino, Bocca, 1914).

RICŒUR, Paul

- 1969 *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
1980 « La grammaire narrative de Greimas », en *Actes Sémiotiques – Documents*, n° 15, Paris, EHSS et CNRS.
1990 « Entre herméneutique et sémiotique », en *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n°7, Limoges, Pulim.

RICŒUR, Paul ; GREIMAS, Algirdas Julien

- 2000 *Tra semiotica ed ermeneutica*, a cura di F. Marsciani, Roma, Meltemi.

RIVERS, William H.R.

- 1911 « The Ethnological Analyses of Culture », en *Report of the British Association for the Advancement of Science*, LXXXI, pp.190-210.

ROSSI, Pietro (a cura di)

1970 *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi.

SAHLINS, Marshall

1976a *Culture and Pratical Reason*, Chicago, University of Chigago Press. (trad. fr. *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980).

1976b *The use and abuse of biology : an anthropological critique of sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press (trad. fr. *Critique de la sociobiologie*, Paris, Gallimard, 1980).

1995 *How « natives » thinks : about Captain Cook, for example*, Chigago, The University of Chicago.

2000 *Culture in Practice: Selected Essays*, New York, Zone Books, (trad. fr. *La découverte du vrai Sauvage*, Paris, Gallimard, 2007).

2008 *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press (trad. fr. *La nature humaine : une illusion occidentale*, Paris, éditions de l'éclat, 2009).

2011 *La lanterna dell'antropologo*, Milano, Medusa.

2013 *What Kinship Is – And is Not*, Chicago, University of Chigago Press.

SALMON, Gildas

2013 *Les structures de l'esprit*, Paris, Puf.

SAPIR, Edward

1921 *Language. An introduction to the Study of Speech*, New York, Harcourt, Brace & World, (trad. fr. *Le Langage*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1921).

1932 « Cultural Anthropology and Psychiatry », en *Journal of Abnormal and Social Psycology*, XXVII, pp. 229-242.

1937 « The contribution of Psychiatry to an Understanding of Behavior in Society », en *American Journal of Sociology*, XLII, pp. 862-870.

1949 « Review of W. H. Rivers' *Insinct and the Unconscious : a contribution to a Biological Theory of Psycho-Neuronis* », en D. G. Mandelbaum, *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, Univesity of California Press.

SAUSSURE, Ferdinand de

1916 *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot.

2002 *Ecrits de linguistique général*, Paris, Gallimard.

SCHLEICHER, August

1861 *Compendium der vergleichenden Grammtik der indogermanischen Sprachen*, Weimar.

SCHMIDT, Johannes

1872 *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*, Weimar, H. Böhlau.

SEDDA, Franciscu

2003 *Tradurre la tradizione*, Roma, Meltemi.

SHAIRI, Hamid-Réza

2007 « Réexamen du parcours narratif: place et types de la sanction “comment peut-on être persan?” », en *Protée*, Volume 35, numéro 3, hiver 2007, p. 89-101.

SILVERSTEIN, Michael

1996 *Natural histories of discourse*, Chicago, University Chigago Press.

2002 « Funzioni / Functions », en A. Duranti (a cura di), 2002, pp. 116-121.

2004 « Cultural » Concepts and the Language - Culture Nexus. » en *Current Anthropology*, 45(5), 2004.

SPENCER, Herbert

1850 (éd.or.) *Social Statics*, New York, D. Appleton, 1883.

1876 (éd.or.) *Principles of Sociology*, New York, D. Appleton, 1896.

SMITH, Grafton E.

1928 *In the Beginning: The Origin of Civilization*, New York, Morrow.

SPERBER, Dan

1968 *Le structuralisme en Anthropologie*, Paris, Seuil.

1974 *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.

1979 « La pensée symbolique est-elle pre-rationnelle ? », en M. Izard ; P. Smith, 1979, pp. 17-41.



STEWART, Julian

1955 *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press.

THÜRLEMAN, Felix

1982 *Paul Klee. Analyse sémiotique de trois peintures*, Lausanne, L'Age d'Homme.

TODOROV, Tzvetan

1977 *Théories du symbole*, Paris, Edition du Seuil.

TROUBETZKOÏ, Nikolai Sergueïevitch

1933 « La phonologie actuelle », en *Psychologie du langage*, Paris.

1939 *Grundzüge der Phonologie*, TCLP VII, Prague (trad. fr. *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck, 1949).

TYLOR, Edward B.

1865 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London, J. Murray.

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, J. Murrey, (trad. fr. *La Civilisation Primitive I*).

1889 « On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent », en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XVIII, pp. 245-269.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », en *Mana*, n° 2 (2), (trad. fr. « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », en E. Alliez [sous la direction de], *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998).

2009 *Métaphysiques Cannibales*, Paris, Puf.

2012 *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Chicago, Hau Books.



VOLOSINOV, Valentin Nikolaevic

1929 *Marksizm i filosofija jazyka*, Leningrad, Priboj, (trad. fr. *Marxisme et Philosophie du Langage*, Limoges, Lambert – Lucas, 2010).

WAGNER, Moritz

1889 *Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung*, Gesammelte Aufsätze. Basel, Benno Schwabe.

WHITE, Leslie

1925 « Personality and Culture », en *The Open Court*, XXXIX, pp. 145-149.

1942 *The Pueblo of Santa Ana, New Mexico*, American Anthropology Association, n.60.

WILCKEN, Patrick

2011 *Claude Lévi-Strauss : the poet in the laboratory*, Bloomsbury, Paperback.

WISSELER, Clark

1926 *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, New York, Oxford Press University.

WAGNER, Roy

1975 *The invention of culture*, Chicago, University of Chicago Press.

WHORF, Benjamin

1956 *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, by Benjamin Whorf, edited by John Carroll. MIT Press.

1971 *Linguistique et Anthropologie : les origines de la sémiologie*, Denoël Gonthier, Paris.

ZILBERBERG, Claude

1988 *Raison et poétique du sens*, Paris, Puf.

1992 « Présence de Wölfflin », *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 23-24, Limoges, Pulim

2006 *Eléments de grammaire tensive*, Limoges, Pulim.

2011 *Des formes de vie aux valeurs*, Paris, Puf.



Table des matières

Droits d'auteurs	4
Sommaire	5
Introduction	10
Remerciements	14
Chapitre I. La « culture » : évolutionnisme et comparativisme.....	15
I.1. Définir la Culture.....	15
I.2. Antidater la naissance de l'anthropologie ?.....	15
I.3. Le projet de l'anthropologie culturelle.....	16
I.4. L'évolutionnisme en anthropologie.....	17
I.5. Définir la « culture ».....	18
I.6. La culture comme processus évolutif.....	18
I.7. La méthode de l'analyse comparative.....	19
I.8. Les outils de l'analyse comparative.....	20
I.9. Limites de l'approche comparative-évolutionniste.....	21
I.10. Les mérites des pères de l'anthropologie culturelle.....	24
I.11. Invariants culturels comme « fonctions évolutionnistes »?.....	26
I.12. Une critique « formaliste » à la « méthode évolutionniste ».....	26
Chapitre II. Une idée « dynamique » de culture.....	29
II.1. Le « diffusionnisme ».....	29
II.2. Le diffusionnisme aux Etats-Unis : un plan culturel.....	30
II.3. Les premières limites de la méthode diffusionniste.....	31
II.4. Le diffusionnisme en Europe.....	31
II.5. Diffusionnistes contre évolutionnistes.....	32
II.6. Des traces pour une culture « dynamique ».....	33
II.7. De la Culture aux Cultures (dynamiques et dialogiques).....	34
Chapitre III. L'École anthropologique de Boas.....	36
III.1. Franz Boas.....	36
III.2. Contre l'évolutionnisme : Le particularisme historique.....	36
III.3. Les limites de la méthode comparative.....	37
III.4. Du Particularisme Historique au Relativisme Culturel.....	39
III.5. Des cultures insaisissables ? Quelle méthode ?.....	40
III.6. Comment les cultures « fonctionnent » - elles ?.....	41
III.7. Le fonctionnement « sous-tendu » des cultures. La culture come quelque chose de produit, acquis, utilisé.....	42
III.8. Encore sur le refus du biologisme. L'importance du langage comme exemple clef de la culture.....	43
III.9. La culture en Boas : la base de la théorie structurale.....	44
Chapitre IV. La culture « superorganique ».....	47
IV.1. Alfred L. Kroeber.....	47
IV.2. Les « dix-huit professions » de Kroeber.....	47

IV.3. Une culture superorganique.....	48
IV.4. Le langage comme trait culturel des caractéristiques superorganiques.....	49
IV.5. L'acquisition de la culture : une dynamique sociale.	49
IV.6. Régularités culturelles : des manifestations (sociales) de superorganicité.....	51
IV.7. Le double déplacement de Kroeber : du culturel au social, de l'individuel au collectif.	52
IV.8. Est-ce Kroeber un particulariste historique ? Questions de méthode.....	53
IV.9. Pour une analyse des « modèles culturels ».....	54
IV.10. Synchronie et Diachronie dans les études de Kroeber. L'influence de la linguistique.	55
IV.11. Les critiques et la faillite des analyses de Kroeber.....	56
IV.11.1. L'absence d'une méthode scientifique.....	59
IV.12. Que prendre et que laisser du superorganique ? Des réflexions sur la culture kroeberienne.....	59
IV.13. L'antipsychologisme obstiné de Kroeber. Le refus d'une culture ontologique.....	61
IV.14. Des traces sémiotiques.....	62
Chapitre V. L'aspect « culturel » des cultures chez Löwie.....	65
V.1. Robert H. Löwie.....	65
V.2. À la recherche du caractère scientifique.....	66
V.3. Les survivances de l'évolutionnisme.....	69
V.4. La culture selon Löwie.....	72
V.5. Culture, langage, et psychologie.....	73
V.6. Le culturel, le social chez Löwie.....	75
V.7. La portée du travail de Löwie.....	76
V.8. Pour conclure en direction de la « culturalité » des cultures.....	82
Chapitre VI. Culture et activité psychique.....	84
VI.1. Culture comme activité inconsciente.....	84
VI.2. L'école de « culture et personnalité », le travail de pionnier de Ruth Benedict.....	86
VI.3. La culture selon Ruth Benedict.....	87
VI.4. Culture et langage : la confirmation d'hypothèses proto-structurales ?.....	89
VI.5. La proposition psychologique de Ruth Benedict.....	91
VI.6. Des analyses selon des « types psychologiques ».....	92
VI.7. L'inconsistance de <i>Pattern of Culture</i>	94
VI.8. Anthropologie individualiste ? Benedict et Kroeber.....	94
Chapitre VII. Margaret Mead.....	97
VII.1. Le « configurationnisme » chez Margaret Mead.....	97
VII.2. L'évolution des méthodes de recherche. Les informateurs.....	99
VII.3. Que faire de la donnée des informateurs ?.....	100
VII.4. Le refus des interprétations subjectives : la sémiotique comme méthodologie.....	102
Chapitre VIII. La proposition théorique d'Abram Kardiner.....	105
VIII.1. Culture et personnalité : du refus à l'intégration de la pensée de Freud.....	105
VIII.2. Une théorie psychoculturelle : le travail de Abram Kardiner.....	107
VIII.3. La culture selon Kardiner.....	109

VIII.4. La méthode psychoculturelle de Kardiner.....	111
VIII.5. Les résultats et les critiques au travail de Kardiner.....	112
VIII.6. La culture en tant que processus mentaux?.....	116
VIII.7. Culturel, culture et structure.....	117
Chapitre IX. Le fonctionnalisme structural britannique.....	121
IX.1. La fonction de la culture chez Malinowski.....	122
IX.2. Le langage et la culture comme univers symbolique.....	128
IX.3. Critique au symbolisme (non culturel) de Malinowski.....	132
IX.4. Fonctionnalistes (malinowskiens) et Structuralistes (lévistraussiens) : critiques et perspectives communes.....	135
IX.5. Les fonctions de Radcliffe-Brown.....	137
IX.6. Et la culture?.....	139
IX.7. L'objet empirique de l'anthropologie sociale.....	141
IX.8. La méthodologie de Radcliffe-Brown.....	144
IX.9. Langage et systèmes sociaux.....	145
IX.10. La primauté de la structure sociale.....	147
IX.11. Le naturalisme totémique de Radcliffe-Brown.....	148
IX.12. Pour résumer les deux structuralismes.....	151
Chapitre X. L'hypothèse structurale en Anthropologie.....	154
X.1. Claude Lévi-Strauss.....	154
X.2. L'apport de l'école de Prague.....	155
X.3. Bases d'analyse structurale.....	158
X.3.1. Du conscient aux structures inconscientes universelles.....	159
X.3.2. Les relations parmi les termes, la notion de système et de structure.....	162
X.4. Les structures de la parenté.....	164
X.5. La culture pour Lévi-Strauss.....	167
X.6. Au de là du relativisme culturel.....	168
X.7. Quels objets pour la culture « structurale » ?.....	168
X.8. L'analyse des produits culturels.....	171
X.9. La culture comme communication.....	172
X.10. La structure est-elle absente? La critique d'Umberto Eco.....	174
X.11. Première oscillation : Objet ou Modèle?.....	175
X.12. Deuxième oscillation de la structure : réalité ontologique ou modèle opératif?.....	176
X.13. Ricœur : La recherche structurale comme outil d'interprétation.....	179
X.14. Interprétation d'interprétations: le travail de Geertz.....	181
X.15. Par-delà Nature et Culture.....	185
X.16. Du tort à Lévi-Strauss.....	187
X.17. En deçà de Nature et Culture.....	190
X.18. Considérations finales.....	192
Chapitre XI. La linguistique « structurale » de Saussure.....	195
XI.1. Le contexte pour un projet scientifique.....	195
XI.2. Le <i>Cours</i> de Saussure : la rencontre entre linguistique, anthropologie et sémiotique.....	196

XI.3. Sémiotique : entre théorie linguistique et vocation anthropologique.....	198
XI.4. <i>Langue, Parole</i> et culture.....	199
XI.5. La Langue et le « Fait Social » de Durkheim.....	203
XI.6. La <i>Langue</i> comme système (culturel) de signes.....	203
XI.7. Du système de signes de la linguistique à ceux de la sémiotique.....	205
XI.8. Les composants du signe linguistique : signifiants et signifiés.....	206
XI.9. Le caractère arbitraire (culturel) du signe linguistique.....	207
XI.10. Synchronie et Diachronie.....	210
XI.11. Des réflexions entre Langue et Culture.....	213
Chapitre XII. Le contenu « culturel » de Hjelmslev.....	216
XII.1. Se repositionner au milieu.....	216
XII.2. Hjelmslev : la redéfinition de Langue et Parole.....	219
XII.3. L'usage et « l'appréciation collective ».....	223
XII.4. De l'Usage à la Norme (sémiotique).....	223
XII.5. Les fondements anthropologiques Hjelmslev.....	226
XII.6. De la forme aux formes et substances.....	227
XII.7. Les formes du contenu.....	230
XII.8. Anthropologie, glossématique et sémiotique (de la culture).....	233
Chapitre XIII. Le regard de la culture sur l'hypothèse textuelle et narrative.....	237
XIII.1. De la sémantique structurale à la sémiotique textuelle.....	237
XIII.2. Sémantique structurale et sémiotique de la culture.....	238
XIII.3. Pour une sémiotique du texte culturel.....	239
XIII.4. Le tournant textuel.....	240
XIII.5. Narrativité et cultures.....	242
XIII.6. La sanction à l'intérieur du schéma narratif.....	242
XIII.7. Le Maître forgeron et son Apprenti.....	243
XIII.8. Une analyse alternative.....	245
XIII.9. L'imposition culturelle de la théorie.....	250
XIII.10. La disparition de la scientificité.....	251
XIII.11. Les interprétations culturelles des textes.....	252
XIII.12. Schéma narratif canonique et praxis énonciative.....	253
XIII.13. La dimension culturelle des figures du conte.....	258
Chapitre XIV. Pour une figurativité « culturelle ».....	261
XIV.1. Des considérations préliminaires sur le figuratif.....	261
XIV.2. Les figures et le figuratif.....	262
XIV.3. Problèmes d'héritages linguistiques.....	263
XIV.4. Des doutes au sujet des macro-sémiotiques.....	265
XIV.5. L'autonomie du niveau figuratif.....	269
XIV.6. Sémiotiques figuratives et sémiotiques plastiques.....	273
XIV.7. Le semi-symbolique.....	276
XIV.7.1. Semi-symbolique et théorie lévistraussienne.....	278
XIV.7.2. L'universalité du modèle semi-symbolique.....	281
XIV.7.3. La relecture de Marsciani.....	283

XIV.7.4. Hjelmslev et Greimas : hypothèse structurale-générative et semi-symbolique.	284
XIV.8. Retour à une sémiotique figurative.	288
XIV.9. Des considérations sur le figuratif et sur le parcours génératif.	290
XIV.10. La culture et le sens : la « cage » analytique.	295
Conclusions	297
Références bibliographiques.	301
Table des matières	325



La culture et le sens : la rencontre entre Anthropologie et Sémiotique.

Y a-t-il un point de rencontre entre l'anthropologie et la sémiotique ? C'est la question à laquelle cette thèse essaye de répondre, à la recherche notamment du dialogue entre les disciplines en question et en interrogeant leurs objets de recherche : la culture et le sens. La découverte d'un « ancêtre commun » des idées, fondant leurs domaines théoriques, ouvre à la possibilité d'une vision commune qui est celle d'une science de la signification à vocation scientifique. Le problème de la culture en sémiotique et celui du sens en anthropologie ne sont pas résolus par de nouveaux paradigmes théoriques à étiqueter selon les modes académiques, mais ils constituent l'occasion pour réfléchir sur les fondements théoriques et sur le statut épistémologique de l'ancienne sémiotique structurale et de l'hypothèse générative. Cette sémiotique archaïque et oubliée, à côté de la réflexion anthropologique, peut-elle dire encore quelque chose de sensé sur le sens ?

Mots-clés : Sémiotique, Anthropologie, Signification, Sens, Culture, Langage, Symbolique.

Culture and Sense : a Meeting of Anthropology and Semiotics.

Does it exist an interaction point between anthropology and semiotics? This is the question this thesis tries to answer to and it tries to do it by looking for a way of communication between these two disciplines and their main subjects of research: culture and sense. Discovering a common ancestor for the fundamental ideas of these two theoretical areas allows the possibility of a common vision that is the cornerstone of a discipline of meaning with a scientific vocation. The problem of semiotics culture and the one of sense for anthropology don't need new theoretical paradigms, maybe following academic trends, but they are themselves the chance to think about the fundamental theoretical principles and the epistemological statute of the ancient structural semiotics and of the generative hypothesis. Does this forgotten archaic semiotics, maybe together with the anthropological thought, still say something reasonable about sense and culture?

Keywords : Semiotics, Anthropology, Meaning, Sense, Culture, Language, Symbolic.

