

A propos de la formule canonique, du mythe, et du rite

Lucien Scubla

Citer ce document / Cite this document :

Scubla Lucien. A propos de la formule canonique, du mythe, et du rite. In: L'Homme, 1995, tome 35 n°135. La formule canonique des mythes. pp. 51-60;

doi : <https://doi.org/10.3406/hom.1995.369950>

https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1995_num_35_135_369950

Fichier pdf généré le 10/05/2018

À propos de la formule canonique, du mythe, et du rite

A première vue, la formule canonique du mythe se situe à la périphérie du structuralisme. Elle occupe une place infime dans les écrits de Lévi-Strauss, sa structure et sa fonction n'ont jamais été éclaircies, et les rares applications qui en ont été faites sont si peu probantes que la plupart des chercheurs sont tentés de l'ignorer.

Dans cette courte note, nous voudrions pourtant montrer (ou, du moins, soutenir et suggérer) : (i) que loin d'être insignifiante ou marginale, la formule canonique — entendue comme « le modèle génétique du mythe (c'est-à-dire celui qui l'engendre en lui donnant simultanément sa structure) » (Lévi-Strauss 1958 : 265) — pointe en direction d'un structuralisme morphogénétique, qui est virtuellement présent chez Lévi-Strauss, et dont le développement est capital pour l'avenir de l'anthropologie ; (ii) que la genèse et la structure littérale de la formule peuvent être considérablement clarifiées et presque entièrement explicitées ; (iii) que la formule peut être corroborée par des données empiriques, dont elle contribue, en retour, à accroître l'intelligibilité.

I

Comme Jean Petitot — à qui nous laisserons le soin de présenter les choses du point de vue du mathématicien — nous pensons que, loin d'occuper une position périphérique, la formule canonique du mythe représente « un des plus hauts lieux du structuralisme théorique » (Petitot 1988 : 26). Mais, selon nous, c'est en puissance plutôt qu'en acte que la formule recèle cette éminente qualité : en ce sens qu'elle se rattache à une composante morphodynamique qui existe seulement à titre de dimension virtuelle dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, et qui, pour cette raison, passe souvent inaperçue, au risque de donner de l'entreprise structurale tout entière une présentation affadie.

En effet, comme l'a bien montré Marie-Claude Dupré, à propos des *Struc-*



tures élémentaires de la parenté — mais la leçon peut être étendue à l'ensemble des travaux de l'auteur —, Lévi-Strauss tend à décrire comme secondaire et pathologique « une contradiction perpétuellement agissante et jamais résolue » (Dupré 1981 : 36) qu'il rencontre sans cesse à l'œuvre dans la réalité anthropologique, mais dont il reconnaît seulement à regret le « caractère typique » (*ibid.* : 29).

D'où la préférence qu'il semble donner à une vision irénique et statique de la vie sociale et des formes symboliques qui l'organisent ou la représentent. Vision harmonieuse où la prohibition ne serait que l'envers de règles positives, où la réciprocité gouvernerait tous les échanges et où toutes les oppositions seraient, en dernière instance, de type logique ou phonologique. Vision encore renforcée par un formalisme mathématique qui donne des structures d'alliance une présentation purement classificatoire dans laquelle l'échange restreint ne serait qu'une forme particulière de l'échange généralisé d'ordre n , pour lequel $n = 2$.

Mais, à bien regarder les choses, la réalité que décrit Lévi-Strauss est tout autre. Loin d'être réductibles l'un à l'autre, ou même de constituer deux formes différentes et juxtaposées, échange restreint et échange généralisé sont deux attracteurs antagonistes entre lesquels sont tiraillées toutes les sociétés. De plus, aucune de ces deux formes ne constitue un système équilibré, car chacune d'elles est « contaminée » par l'autre : l'échange restreint étant contaminé de l'extérieur par l'échange généralisé, l'échange généralisé, de l'intérieur, par l'échange restreint¹ (Lévi-Strauss 1967 : 532, cité in Dupré 1981 : 28). De sorte qu'au lieu d'un système figé, c'est « une structure essentiellement dynamique, en état de perpétuel déséquilibre » (*ibid.* : 29) que Lévi-Strauss nous présente dans son maître-ouvrage. Avec néanmoins ce paradoxe que « tout l'élan [de son] livre tend vers la découverte d'un invariant immuable, statique, à travers des formes » qui lui semblent dès lors « imparfaites, contaminées, assiégées, souillées, impures » (*ibid.*). Comme si, au bout du compte, l'auteur répugnait à s'engager dans la voie du structuralisme morphogénétique où l'appelaient pourtant ses propres découvertes.

Or, à bien des égards, loin de s'atténuer avec le temps, cette attitude de retrait s'est encore accentuée lorsque Lévi-Strauss a quitté le domaine de la parenté pour celui du mythe. La chose est particulièrement visible dans les textes qui datent du début des années soixante. Dans *La pensée sauvage*, il se fait grief à lui-même d'avoir voulu chercher la genèse de l'échange matrimonial (1962 : 333) : abandonnant les infrastructures au marxisme, et préparant la route au cognitivisme, il réduit l'anthropologie à l'étude de superstructures mentales (*ibid.* : 173-174), dont on ne sait pas trop si elles ont une réalité propre ou si elles sont seulement le reflet de mécanismes communs aux cellules du cortex cérébral (*ibid.* : 328) et aux machines à traiter l'information (*ibid.* :

1. On remarquera que, dans cette description, l'échange restreint et l'échange généralisé offrent l'un par rapport à l'autre, comme les variantes placées aux deux extrémités d'une série de transformations mythiques, « une structure symétrique mais inversée » (LÉVI-STRAUSS 1958 : 248).

passim). Dans sa célèbre recension de Propp, il cherche à montrer que « l'ordre de succession chronologique » des fonctions, auquel s'en tient le folkloriste, pourrait se résorber dans une « structure matricielle intemporelle » qui ressemblerait à une algèbre de Boole, et dans laquelle les « déplacements de fonctions » ne seraient plus qu'un de leurs « modes de substitution » (1973 : 163-165). Et dès le premier volume des *Mythologiques*, il est clair que Lévi-Strauss, quant à lui, s'intéresse beaucoup moins à la structure des récits mythiques eux-mêmes qu'aux constantes de la pensée mythique dont ils sont les témoins, et à travers elles, aux structures intemporelles de l'esprit humain qu'elles permettent d'entrevoir.

Mais ici encore la réalité est plus complexe qu'il ne semble, et ce en raison de l'action souterraine de la formule canonique, ou plus exactement de la « relation déséquilibrée » que cette formule vise à mettre en évidence (Lévi-Strauss 1984 : 13) et dont on pourrait dire qu'elle est omniprésente dans les *Mythologiques*, même si la formule elle-même n'y apparaît qu'une seule fois (1966 : 212).

En effet, une lecture attentive de la tétralogie lévi-straussienne rencontre à tout moment, mais sous un jeu très varié d'images fortement expressives, l'incessante mobilité et la capacité générative virtuellement infinie de la pensée mythique que la formule canonique s'efforce de transcrire, et qui se manifeste par l'impossibilité d'atteindre le dernier terme d'une série de transformations sans amorcer par là même une nouvelle série, incapable à son tour de trouver jamais un équilibre stable et définitif (Lévi-Strauss 1964 : 346-347 ; 1966 : 211-212 ; 1971 : 581, etc.). Comme si, en dépit de sa rigidité parménidienne, la matrice intemporelle des invariants structuraux de la pensée mythique était parcourue par un flux héraclitéen de transformations permanentes.

La chose surprendra moins si l'on remarque que dès 1955, Lévi-Strauss établissait un lien explicite entre le processus morphogénétique que la formule canonique se proposait de saisir, et la relation déséquilibrée de type « pecking order » qu'il avait déjà rencontrée dans les systèmes d'échange généralisé, et qui exigeaient donc, disait-il, « une interprétation théorique de portée plus générale » (1958 : 252) que celle dont pouvaient s'accommoder l'un ou l'autre de ces phénomènes pris isolément.

Ce n'est pas tout. Tandis que dans ses premiers écrits, Lévi-Strauss se réclame souvent de Hocart et célèbre volontiers son génie, il se sépare du grand théoricien du rituel², dès qu'il aborde l'étude du mythe (1984 : 255-257) d'abord en détachant le mythe du rite, alors que Hocart les tenait pour indissociables, ensuite en les opposant du tout au tout (1962 : 294-302 ; 1971 : 596-611), jusqu'au point de voir dans le rituel — pourtant matrice de toute la

2. Rappelons que HOCART (1927, 1954) a montré que les rites constituent l'infrastructure des sociétés humaines et la matrice de tous les phénomènes culturels ; qu'il a établi l'unité de tous les rites et plus précisément la possibilité de déduire l'ensemble des rituels d'un rituel prototypique dont le personnage central serait un être mort, et dont le rite d'installation du roi serait le témoin le plus proche.

culture selon Hocart — « un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » (1971 : 603).

Mais chose remarquable, alors que la formule canonique ne modélise, en principe, que des transformations entre mythes de peuples voisins (Lévi-Strauss 1985, 1991), dans les applications les plus anciennes, mythes et rites jouent des rôles interchangeable ; bien mieux, Lévi-Strauss applique sa formule aux différentes phases ou aux variantes d'un seul et même rite ou groupe de rites (1958 : 258-263 ; 1984 : 145-146, 236). Comme si la formule conduisait d'elle-même son auteur à redresser les déclarations aventureuses qui avaient prétendu dissocier et opposer mythe et rite. Correction d'autant plus significative qu'elle est spontanée, et d'autant plus opportune que l'anthropologie aurait tout à gagner, selon nous, à éclairer l'une par l'autre la genèse des mythes et la genèse des rites et, plus généralement, à réhabiliter le programme scientifique de Hocart qui visait à dériver toutes les grandes formes culturelles des grands rituels qui ponctuent et fondent la vie sociale.

Bref, réconciliant Lévi-Strauss avec Hocart, jetant un pont entre *Les Structures élémentaires de la parenté* et les *Mythologiques*, alliant le mobilisme héraclitéen aux aspects parménidiens du structuralisme, située à l'intersection de tous les grands courants d'une œuvre dont elle révèle le centre organisateur, la formule canonique du mythe contient vraisemblablement en germe les développements les plus prometteurs de l'anthropologie structurale.

II

Pour être recevable, une interprétation de la formule canonique du mythe doit satisfaire plusieurs conditions :

- (i) Elle doit considérer celle-ci comme « loi génétique du mythe », et donc en faire le modèle d'un processus morphodynamique.
- (ii) Elle doit expliciter la manière dont Lévi-Strauss décrit la genèse et la structure de la formule, en montrant comment se combinent les divers formalismes qui interviennent dans sa construction : analogie et relations d'ordre, groupes de permutations et « pecking order » (1958 : 248-253).
- (iii) Elle doit concilier deux propositions fondamentales sur le mythe, qui, chez Lévi-Strauss, ont l'une et l'autre valeur de définition, mais qui peuvent paraître incompatibles (et expliquer, du même coup, que la formule puisse s'appliquer aux rites comme aux mythes, en dépit des traits contradictoires qui leur sont attribués) :

a) le mythe est « un modèle logique pour résoudre une contradiction » (1958 : 254 ; cf. aussi 1971 : 562, 589-590) : il opère un processus de médiation qui, partant de deux termes diamétralement opposés, consiste à leur substituer récursivement des termes de plus en plus proches (1958 : 247-251).

b) le mythe est générateur de différences : il opère et décrit le passage du continu au discontinu, et cherche à établir des écarts différentiels maximaux (Lévi-Strauss 1962 : 36-37 ; 1964 : 58-63 ; 1971 : 607).

(iv) Elle doit s'accorder avec la définition du mythe comme ensemble de ses variantes transformationnelles.

Toutes ces conditions peuvent être satisfaites si l'on prend comme fil conducteur le travail pionnier d'Elli Köngäs et Pierre Maranda (1971), qui a établi l'existence d'un lien précis entre la fonction médiatisante du mythe et la structure littérale de la formule. Les deux premières composantes $F_x(a)$, $F_y(b)$ représentent un écart différentiel (A/B) doublement marqué, au niveau des fonctions (x/y) et au niveau des termes (a/b) : deux valeurs s'y opposent, incarnées chacune par un représentant prototypique ; la troisième composante représente le moment de la médiation (M), opérée par le terme b, qui se trouve en effet associé à la fonction x après avoir été associé à la fonction y ; et la quatrième composante achève le processus de médiation par un retournement (X) qui rappelle le renversement des images en optique que Lévi-Strauss (1973 : 223) associe explicitement au bouclage canonique.

On a donc, au bout du compte, le processus cyclique suivant : position d'un écart différentiel (A/B) \rightarrow processus de médiation-indifférenciation (M) \rightarrow inversion du processus de médiation (X) \rightarrow position d'un nouvel écart différentiel (A'/B').

En effet, la structure analogique de la formule canonique (à savoir la relation $A : B :: M : X$) implique que X s'oppose à M comme B s'oppose à A ; et puisque M est un opérateur d'indifférenciation, X est un opérateur de différenciation.

Et dès lors tout se tient. Comme le veut la condition (i), la formule représente un processus morphodynamique, qu'on pourrait d'ailleurs écrire $F_x(a) < F_y(b) < F_x(b) < F_a^{-1}(y)$, pour expliciter le symbolisme des relations d'ordre qui intervient dans les premières étapes de sa construction. Elle réunit les aspects diachronique et synchronique de la pensée mythique, en soumettant ce processus à des invariants structuraux que définit la relation analogique, et en le refermant sur lui-même pour lui donner la structure d'un « groupe de transformations ». De plus, cette structure cyclique est toujours affectée d'un déséquilibre que traduit le saut « catastrophique » qui permet de passer de X à A'/B', et dont le « pecking order » donne une image affaiblie.

Enfin, si l'on fait l'hypothèse que chaque récit mythique tend à décrire un segment structurellement stable de ce processus cyclique, on comprend que l'ensemble de ces récits puisse apparaître comme constitué par les variantes d'un seul et même mythe ; et que ces variantes, à leur tour, puissent être ordonnées, comme le dit Lévi-Strauss, dans un usage peu orthodoxe mais clair du vocabulaire mathématique, « en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée » (1958 : 248).

La structure littérale de la dernière composante suggère alors de distinguer trois temps au cours de cette opération de renversement. $F_y(a)$, ou extension du processus de médiation-indifférenciation au terme a ; $F_a(y)$, ou point d'acmé

mais aussi point de rebroussement du processus d'indifférenciation, marqué par la confusion et/ou l'échange des rôles entre terme et fonction ; $Fa^{-1}(y)$, ou inversion de a en a^{-1} , que les Maranda (1971 : 27) interprètent comme la mise à l'écart ou la destruction de a qui rend possible le retour de la valeur y , opposée à x , et qu'on peut relier à l'« élimination radicale » d'un fragment du continu (Lévi-Strauss 1964 : 60) qu'exigent, selon la théorie structuraliste, l'émergence et la mise en place d'un système de différences stables.

III

Une brève étude de Bernard Mezzadri, qui a paru dans *L'Homme* en 1988, permet de corroborer cette interprétation de la formule canonique et de la préciser quelque peu.

L'auteur rappelle que Jean-Pierre Vernant (1960) a proposé de reconstruire le mythe hésiodique des races, en croisant, de la manière suivante, les trois fonctions de Dumézil avec l'opposition *dikè/hubris* :

	<i>Dikè</i>	<i>Hubris</i>
ROYAUTÉ	Or (1)	Argent (2)
GUERRE	Héros (4)	Bronze (3)
PRODUCTION	Fer actuel (5a)	Vieux fer (5b)

Et il montre que la formule canonique contribue à éclaircir le point litigieux de cette reconstruction : le dédoublement de la période occupée par la race de fer, qu'elle conduit à décomposer en une première phase au cours de laquelle l'*hubris* des producteurs est encore tempérée par la *dikè*, et une seconde phase au cours de laquelle l'*hubris* (i) devient générale, et surtout (ii) de causée devient causante, de sorte qu'après avoir été engendrée par les rois, les guerriers et les producteurs, elle devient elle-même génératrice d'anti-rois.

En effet, l'analyse de Vernant revient à attribuer au mythe la structure suivante :

Dikè/hubris ; hubris/dikè ; dikè (hubris + dikè) / hubris (pure).

Mais si l'on admet, avec l'historien, que le mythe des races présente un cycle complet de transformations, et plus précisément qu'il « revient à son point de départ en se mordant la queue » (Mezzadri 1988 : 54), on est tout naturellement conduit à le réécrire à la manière de Lévi-Strauss pour expliciter le lien « canonique » qu'on suppose exister entre son premier et son dernier terme :

$D(\text{rois}) : H(\text{rois}) :: H(\text{guerriers}) : D(\text{guerriers}) :: D+H(\text{prod.}) : \text{Rois}^{-1}(H)$
(d'après Mezzadri, *ibid.* : 54, avec $D = \textit{dikè}$ et $H = \textit{hubris}$).

De toute évidence, cet emploi de la formule n'est pas orthodoxe, puisque le mythe des races comprend six moments successifs, alors que la relation canonique comprend seulement quatre places distinctes. Mais on peut établir une

meilleure concordance entre la formule et le mythe, si l'on remarque que l'*hubris* se déchaîne à chaque fois que la lance, symbole du guerrier, n'est plus soumise au sceptre (soit que le roi néglige ses devoirs de sacrificateur et de médiateur rituel, qui sont source de paix, soit que les guerriers choisissent de se vouer entièrement à la lance, en rejetant l'autorité du roi) ; et que la *dikè* exerce ses prérogatives à chaque fois que le sceptre l'emporte sur la lance et que la force est subordonnée au droit.

On a donc l'équivalence suivante :

$D : H \equiv [(sceptre > lance) : (lance > sceptre)] \equiv [rois : guerriers]$
qui permet de simplifier l'équation canonique de Mezzadri et d'écrire :

$$D(\text{rois}) : H(\text{guerriers}) : : D + H(\text{prod.}) : \text{Rois}^{-1}(H)$$

où l'on reconnaît aisément la forme réduite de la relation canonique que nous venons d'établir, à savoir la structure $D : H : : M : X$, ou encore $D/H \rightarrow M \rightarrow X$.

Mais si importante que soit cette possibilité de réduction (pour montrer que le mythe d'Hésiode et la formule canonique ont une même structure quadripartite), elle ne doit pas dissimuler que le principal intérêt de ce mythe est de déployer une version enrichie de la structure de base $D : H : : M : X$. En effet, sous sa forme développée, la structure du mythe (qui demeure quadripartite) est la suivante : $(D/H) : (H/D) : : M : X$, ou encore $(D/H) \rightarrow (H/D) \rightarrow M \rightarrow X$, dans laquelle (D/H) représente une opposition, (H/D) le renversement de cette opposition, M l'effacement de cette opposition, et X , le renversement de cet effacement, c'est-à-dire la genèse de l'opposition. Le point essentiel étant la distinction qui est ici faite entre l'opération $(D/H) \rightarrow (H/D)$ et l'opération $(D/H) \rightarrow M$, c'est-à-dire entre le renversement des oppositions, où l'on peut voir une opération rituelle de type carnaval, c'est-à-dire une opération interne à la culture, et l'effacement des oppositions, qui correspond à la perte de la culture et l'effondrement du lien social.

Deux conjectures que nous avons faites en interprétant le modèle des Maranda se trouvent ainsi vérifiées : le moment de la médiation est bien celui de l'indifférenciation destructrice de la culture, et c'est bien le passage à la limite de ce processus d'indifférenciation (la généralisation de l'*hubris* aux représentants des trois fonctions) qui finit par provoquer l'inversion rendant possible le retour des écarts différentiels. Mais nous apprenons, au surplus, que le bouclage du mythe, c'est-à-dire le retour de la *dikè* royale, s'opère par le truchement d'un nouvel actant, le roi⁻¹ ou anti-roi, qui n'est ni le bon roi de l'âge d'or, ni le mauvais roi de la race d'argent.

Le mythe hésiodique ne fait pas la moindre allusion à l'anti-roi, mais ce personnage existe dans la société grecque de cette époque, comme le montre un article de Vernant (1970), intitulé « Ambiguïté et renversement », dans lequel l'auteur étudie un couple de termes qui a exactement la même structure que le couple roi/anti-roi de Mezzadri, celui du *turannos* et du *pharmakos*, c'est-à-dire du roi et du bouc émissaire. Le *pharmakos* est un « double du roi, mais à l'envers, semblable à ces souverains de carnaval qu'on couronne le temps

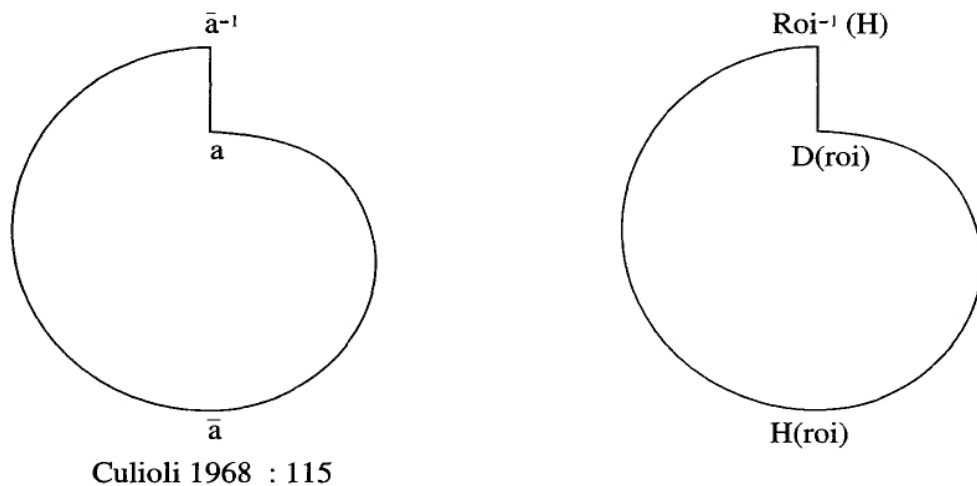
d'une fête, quand l'ordre est mis sens dessus dessous, les hiérarchies sociales inversées [...]. Mais, la fête terminée, le contre-roi est expulsé ou mis à mort entraînant avec lui tout le désordre qu'il incarne et dont il purge du même coup la communauté » (*ibid.* : 1271-1272). Comme on le voit, Vernant décrit un rite au cours duquel la présence simultanée d'une *hubris* généralisée et d'un anti-roi permet au roi véritable de reprendre sa place : autrement dit, le type même de processus bouclé que le mythe d'Hésiode est censé relater.

Or, de nombreuses monarchies sacrées sont bâties sur ce scénario. Le roi possède un double rituel qui est un avatar du *pharmakos*, ou il est lui-même un personnage ambigu qui est symboliquement mis à mort avant d'accéder au trône. C'est ainsi que dans l'ancien royaume du Dahomey, le souverain était « dévoré » par une panthère avant de devenir lui-même le grand prédateur de son peuple (*cf.* Le Hérisse 1911 : 7, 10).

Et, d'autre part, il est remarquable qu'un Walter Burkert (1979 : 10-14), qui se montre pourtant très réservé à l'égard de la relation canonique, ne puisse s'empêcher de relever qu'au prix d'un léger remaniement elle lui semble particulièrement bien adaptée au rituel du bouc émissaire (*ibid.* : 67).

À la fin de son article, Mezzadri suggère qu'on pourrait améliorer la modélisation du mythe des races en inscrivant son déploiement cyclique sur un ruban de Möbius. À tort, selon nous, car le fameux ruban ne présente pas les discontinuités inhérentes au processus morphodynamique que la formule de Lévi-Strauss s'efforce de ressaisir.

En revanche, les « structures en came », qu'avait utilisées Antoine Culioli (1968) pour décrire certains systèmes linguistiques, conviennent beaucoup mieux au bouclage « catastrophique » qu'implique la relation canonique. Et elles sont d'autant plus adaptées au mythe d'Hésiode qu'elles comportent trois singularités, qui correspondent fort bien aux trois places qu'occupent respectivement le roi de justice, le mauvais roi et l'anti-roi.



Structure en came

De plus, la structure en came est homologue de ce que Thom appelle « le lacet de la prédation », c'est-à-dire un chemin fermé autour du centre organisateur du « cusp » (cf. Petitot 1992 : 309) où l'on peut voir, entre autres choses, un modèle mathématique de la relation prédateur-proie : autrement dit la description d'un processus cyclique, doté d'un renversement « catastrophique », au cours duquel le prédateur devient sa proie. Ce qui, à une différence de signe près, correspond assez bien au rituel d'intronisation que nous venons de mentionner, et au cours duquel un être qui est d'abord la proie de son peuple devient son prédateur³.

Le lecteur de *L'Homme* trouvera dans un article de Marc Gaborieau (1982 : 25) une belle représentation du calendrier hindou que l'auteur se borne à décrire sans l'interpréter, mais dont la forme rappelle à s'y méprendre le lacet de la prédation. Or ce calendrier n'est évidemment rien d'autre que le déploiement temporel du cycle de base du rituel.

Outre qu'elle intègre toutes les composantes de la théorie structuraliste de la mythologie et qu'elle permet de recoller le mythe sur le rite, l'interprétation de la formule canonique que nous venons d'esquisser a encore l'avantage d'être compatible avec celle que propose Jean Petitot. En effet, la géométrie du « cusp », qui est sous-jacente à notre modèle, est strictement incluse dans celle du « double cusp » qu'exige, d'après notre collègue, la formule de Lévi-Strauss (Petitot 1988, 1992 : 394-405). Et cet accord est d'autant plus significatif que, par des voies différentes, nous cherchons l'un et l'autre à donner au structuralisme le complément morphogénétique dont il a besoin pour prendre un nouveau départ.

Reste que du cusp au double cusp, il y a un saut en complexité. De sorte que si Petitot a raison, c'est appauvrir la formule canonique que de la réduire à un parcours cyclique analogue au parcours narratif du « carré sémiotique » (Petitot 1992 : 330-385).

Mais on doit faire également l'hypothèse inverse et regarder si le mathématicien n'aurait pas taillé, pour la formule de Lévi-Strauss, un vêtement beaucoup trop large ; et, si ce n'est pas le cas, ajouter aux arguments formels de Petitot, des raisons proprement anthropologiques d'accepter le modèle qu'il nous propose. Tâche à laquelle nous nous employons dans une « histoire de la formule canonique et de ses modélisations » dont cet article ne peut donner qu'un aperçu⁴.

3. On pourrait encore dire, dans le vocabulaire de Louis Dumont, qu'après avoir été « englobé », le roi devient « englobant ». Nous pensons, en effet, que les opérations de « changement de niveau » qu'on rencontre dans maints rituels (cf. TCHERKÉZOFF 1983, 1986) relèvent du type même de processus morphodynamique que la formule canonique s'efforce de capturer.
4. Ajoutons seulement que c'est le travail de Petitot qui a attiré notre attention sur l'intérêt spéculatif de la relation canonique. L'idée d'expliquer la formule de Lévi-Strauss, et donc l'ensemble des structures mythiques, par le couplage de deux oppositions binaires, nous a paru d'autant plus séduisante que (i) nous postulons, avec Hocart, l'isomorphisme du mythe et du rite ; et que (ii) nous nous proposons de construire une théorie générale des structures rituelles à partir de deux oppositions binaires fondamentales, d'où nous déduisons, entre autres choses, les trois fonctions de Dumézil.

Quoi qu'il en soit, il y a deux voies possibles pour les héritiers de Lévi-Strauss. Ou bien la voie du mentalisme, teintée de « matérialisme cérébral », que suggère *La pensée sauvage*, et qu'empruntent de nos jours certains adeptes des « sciences cognitives », mais dont on peut craindre que les promesses ne soient spécieuses et la philosophie trop réductrice. Ou bien la voie du structuralisme morphogénétique, qu'explorent depuis une vingtaine d'années René Thom et ses disciples, mais qui n'a pas encore obtenu des anthropologues toute l'attention qu'elle méritait. Or, c'est vers elle que nous dirige la formule canonique, et c'est elle, croyons-nous, qui devrait permettre de bâtir une anthropologie théorique digne de ce nom, et d'insérer, de façon non réductrice, les sciences de l'homme dans les sciences de la nature (cf. Petitot 1992).

CREA, École polytechnique
1, rue Descartes, 75005 Paris