

LE SYMBOLIQUE CHEZ LÉVI-STRAUSS ET CHEZ LACAN

Lucien Scubla

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2011/1 n° 37 | pages 253 à 269

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707168917

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-1-page-253.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan

Lucien Scubla

Note liminaire

Ce texte est tiré d'un article intitulé « Le symbolique et le religieux : analyse comparée de la formule canonique de Lévi-Strauss et du schéma L de Lacan », qui a paru dans *Diacritica* [Scubla, 2009]. Nous remercions Cristina Alvarez de nous autoriser à en reprendre ici une version légèrement retouchée.

La version originale avait un double objectif. Celui de compléter l'ouvrage que nous avons consacré, en 1998, à la « formule canonique du mythe » pour tenir compte, d'une part, d'un nouveau modèle mathématique de cette formule, proposé depuis par Jack Morava, et d'autre part, des échanges intellectuels réguliers que Lévi-Strauss avait entretenus avec Lacan, à l'époque où il élaborait sa formule, et dont nous n'avons pas pris auparavant toute la mesure. Celui d'apporter ainsi de nouveaux arguments en faveur de l'idée que la formule canonique représente, dans l'œuvre de Lévi-Strauss, une reconnaissance involontaire et implicite de la thèse maîtresse de l'École de sociologie française, celle de la primauté du religieux – thèse que l'anthropologie structurale a toujours écartée, mais dont la formule constituerait le retour du refoulé.

Les structures élémentaires de la parenté sont, en effet, une machine de guerre dirigée contre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. En soutenant que le tabou de l'inceste est seulement

l'envers d'une règle positive d'échange et que le principe de réciprocité, sous-jacent aux échanges, suffit à constituer des sociétés stables, Lévi-Strauss veut montrer que le religieux, que Durkheim plaçait au fondement du social, est en réalité superflu. Il n'a pas plus de réalité que le phlogistique de la vieille physique. Il faut donc éliminer le sacré cher à Durkheim comme il faut éliminer le *hau*, son avatar maori, auquel Mauss a lui aussi inutilement recours, parce qu'il morcelle l'échange, principe opérant la synthèse immédiate de moi et d'autrui, en trois obligations qui apparaissent alors faussement comme indépendantes. En détachant le mythe du rite, en présentant les opérations rituelles et sacrificielles comme une tentative désespérée pour détricoter les classifications et les distinctions soigneuses de la pensée totémique et mythique, qui rendent les sociétés cohérentes et le monde intelligible, *La pensée sauvage* et les *Mythologiques* poursuivent le même but. Loin d'être un principe générateur de l'ordre social et symbolique, le religieux constitue un travail régressif secondaire, heureusement voué à l'échec.

C'est sur cette toile de fond que la formule canonique révèle son intérêt : la reconnaissance voilée mais bien réelle que le structuralisme échoue, au bout du compte, à dénier l'irréductibilité et la transcendance du religieux. En effet, c'est paradoxalement à des rites de chasse aux têtes et de royauté sacrée, et non à des mythes, que, dans ses cours au Collège de France, Lévi-Strauss lui-même applique pour la première fois sa formule canonique. Par ailleurs, la structure même de la formule montre la nécessité de recourir à une instance qui, loin de se dissoudre dans les structures d'échange et de réciprocité, les surplombe et les englobe.

Le texte ci-dessous est un petit élément du dossier. Il montre que Lacan, tout en cherchant, comme Lévi-Strauss, à remplacer le religieux par le symbolique, est plus lucide que lui. Il subodore que cette substitution constitue probablement une opération blanche. Peut-être parce que le psychanalyste, malgré son athéisme, n'a jamais renié sa culture chrétienne, alors que l'anthropologue n'a jamais surmonté son allergie à la culture religieuse juive.

*

Lévi-Strauss [...] craint que sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. [...] Il ne veut pas que le symbole, même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque [Lacan, 1978, p. 48].

Pendant deux décennies environ, Lévi-Strauss et Lacan semblent avoir eu des relations amicales et intellectuelles très suivies¹. Mais, leurs échanges paraissent avoir été à sens unique, le psychanalyste ayant, de toute évidence, beaucoup emprunté à l'anthropologue, sans exercer en retour une influence notable sur lui.

Lacan doit en effet à Lévi-Strauss plusieurs concepts ou thèses désormais associés à son nom. La notion de « mythe individuel du névrosé » et l'idée que l'inconscient serait « structuré comme un langage » viennent en droite ligne d'un article de 1949 sur « l'efficacité symbolique »², l'antériorité de principe du signifiant sur le signifié, de l'introduction à l'œuvre de Mauss³. Son goût pour la formalisation a pu être stimulé, voire éveillé, par les *Structures élémentaires de la parenté*, et la structure quadripartite de son

1. Lévi-Strauss a rencontré Lacan, par l'intermédiaire d'Alexandre Koyré, peu après son retour des États-Unis [Lévi-Strauss/Éribon, 1988, p. 80 ; voir aussi p. 107-108]. Ils ont entretenu, pendant de nombreuses années, des relations intellectuelles privées et parfois même publiques : fin 1954, Lacan a consacré une séance entière de son séminaire à commenter, avec son auditoire, l'exposé que Lévi-Strauss leur avait fait la veille [Lacan 1978, p. 39-53]. C'est la mort de Lucien Sebag, jeune et brillant disciple de Lévi-Strauss, en analyse avec Lacan, au début de 1965, qui semble avoir mis un terme à leurs relations.

2. Lévi-Strauss, 1949 [repris dans Lévi-Strauss, 1958, ch. X]. Dans cet article [p. 220-225], Lévi-Strauss oppose le « mythe individuel », construit par le patient du psychanalyste, au « mythe social », utilisé par le chamane pour guérir ses propres malades. En outre, il assimile l'inconscient à la « fonction symbolique » qui, dit-il, « chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois » et « se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois ». Purement formel, l'inconscient est, en ce sens, « toujours vide ». « Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs » [*ibidem*, p. 224]. Lévi-Strauss ne donne cependant aucun exemple de lois structurales. Il évoque seulement les lois de la phonologie [*ibid.*, p. 225], et ailleurs celles de la « communication » [Lévi-Strauss, 1950, *passim*].

3. « [L]es symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié » [1950, p. xxxii].

schéma L, qui entend réformer le triangle œdipien⁴, a pu être inspiré par les formes quaternaires qui abondent chez Lévi-Strauss. Sa dette est indéniable et d'ailleurs expressément reconnue par lui. Mais il n'est jamais un imitateur servile. Puisant à de multiples sources, il se nourrit de la pensée des autres en se la réappropriant de façon originale⁵. Il se pourrait donc que cet esprit inventif ait, à son tour, contribué au développement de la pensée de Lévi-Strauss ou, en tout cas, que ses propres spéculations puissent éclairer celles de Lévi-Strauss, les unes et les autres étant, pour une bonne part, issues d'un terreau commun.

Si cette conjecture est plausible, elle n'a cependant pas le sceau de l'évidence. Car, autant Lacan se montre accueillant à l'égard de l'anthropologie, autant Lévi-Strauss paraît réservé à l'égard de la psychanalyse. Même si, dans une page célèbre des *Tristes tropiques*, il la présente comme une de ses « trois maîtresses » [Lévi-Strauss, 1955a, p. 49], le seul fait de l'associer à la géologie et au marxisme montre le caractère tout académique de la reconnaissance qu'il lui témoigne. Son intellectualisme foncier s'oppose radicalement à une pensée qui tend à subordonner l'intellect aux affects. Aussi est-il très significatif que, du début à la fin de sa carrière, qu'il traite de la parenté, du totémisme ou du mythe, Lévi-Strauss s'en prenne à trois reprises, et sans ménagement, à l'auteur de *Totem et tabou* [1967, p. 562-564 ; 1962a, p. 100-101 ; 1985, p. 243-259]. La psychanalyse n'est pas pour lui une forme de savoir, mais plutôt de mythologie. Elle peut, tout au plus, être elle-même un objet de science. L'anthropologie doit tenir compte des « commentaires de Freud sur le mythe d'Œdipe », mais ceux-ci font « partie intégrante » du mythe, dont ils constituent seulement une nouvelle variante transformationnelle, soumise aux mêmes lois structurales que les autres [1958, p. 242]. Il est fructueux de comparer la cure analytique

4. Sur la nécessité de substituer un « système quaternaire » au « schème de l'Œdipe », voir Lacan [2007, p. 43-48]. Ce texte est la version écrite, établie en 1978 par J.-A. Miller, d'une conférence prononcée en 1952 (ou, selon d'autres sources, en mars 1953). Une version non corrigée par Lacan a circulé dès 1953. Ni l'une ni l'autre ne contient encore explicitement le schéma L, mais celui-ci s'y trouve manifestement en germe.

5. Cette façon qu'avait Lacan d'utiliser librement les travaux des autres, comme simples matériaux pour bâtir une œuvre originale, a suscité des malentendus. On l'a accusé, par exemple, de n'avoir pas compris ou d'avoir déformé la pensée de Saussure [cf. Mounin, 1968, p. 13].

à la cure chamanique. Mais, dans ce cas encore, la relation est inégale. Le chamanisme aide à mieux comprendre la psychanalyse, mais la psychanalyse n'éclaire pas vraiment le chamanisme [*idem*, p. 201-202 et 217-226]. Quant à Lacan lui-même, Lévi-Strauss ne le cite qu'une seule fois [1950, p. xx], au début de leur relation, et « surtout par amitié », précisera-t-il, près de quarante ans plus tard [Lévi-Strauss/Éribon, 1988, p. 108].

Dans ces conditions, on est quelque peu surpris de voir le même Lévi-Strauss s'appuyer en dernier ressort sur un aspect technique de la théorie freudienne – la théorie du double traumatisme⁶ – pour accréditer sa « formule canonique du mythe », c'est-à-dire pour nous faire accéder au saint des saints de la théorie structurale de la mythologie. Rappelons le contexte. L'anthropologue cherche une formule pouvant donner, pour tout mythe, la loi qui détermine l'ensemble de ses variantes. Par un cheminement dont les dernières étapes sont difficiles (voire impossibles) à suivre ou à reconstituer, il en arrive à une expression littérale qui, pour tout lecteur attentif, donne l'impression de tomber du ciel ou de surgir du chapeau d'un magicien⁷. Or, pas plus qu'il n'a daigné en expliquer la genèse, il n'en montre l'utilisation. Il ne donne aucun exemple. Notant que la

6. La théorie du double traumatisme est présentée avec un exemple très éclairant par Freud dans *La Naissance de la psychanalyse* [1956, p. 364-365].

7. La formule canonique s'écrit comme suit : $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa^{-1}(y)$. Pour se familiariser avec elle et en saisir la portée, remarquons tout d'abord qu'elle a la forme d'une analogie classique, de type $A : B :: C : D$, ou, ce qui revient au même, d'une proportion, de type $A/B = C/D$. Elle établit donc une équivalence entre deux relations, une égalité entre deux rapports. Observons ensuite qu'elle est constituée de deux fonctions de base, Fx et Fy , et de deux arguments possibles pour chacune d'elles, a et b . On a donc quatre valeurs possibles pour ces fonctions : $Fx(a)$, $Fx(b)$, $Fy(a)$ et $Fy(b)$. Cela posé, il est possible de reconstruire la formule en deux temps. Sa structure de base est la suivante : $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fy(a)$, ou encore $Fx(a)/Fy(b) = Fx(b)/Fy(a)$, et elle ne présente aucun mystère. En passant du côté gauche au côté droit de la formule, les deux fonctions de base ont échangé leurs arguments, et la formule exprime le fait que cet échange laisse leur relation elle-même inchangée. C'est ce qui se passe, par exemple, lorsque deux moitiés exogamiques (x et y) échangent des femmes (a et b). Nous reconnaissons ici « l'échange restreint » de Lévi-Strauss, forme par excellence du principe de réciprocité. Mais une seconde opération est nécessaire pour aboutir à la formule canonique elle-même. C'est la « double torsion », qui consiste à remplacer $Fy(a)$ par $Fa^{-1}(y)$, d'une part, en permutant valeur d'argument (a) et valeur de fonction (y), d'autre part, en substituant à a son inverse a^{-1} . On voit que cette opération nous fait sortir de la pure réciprocité ou du moins intègre celle-ci dans une structure plus complexe.

formule établit une relation d'équivalence entre deux situations, il ajoute seulement le commentaire suivant : « La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. » [1958, p. 253] Comprenne qui peut⁸.

Indépendamment de son ton oraculaire, ce qui frappe, dans ce passage, ce n'est pas seulement la référence savante à un trait méconnu de la pensée freudienne. C'est son couplage avec une allusion probable à la conférence de Lacan sur le mythe individuel du névrosé, qui ébauche un modèle quadripartite des troubles psychiques et, plus généralement, du sujet humain, d'où sortira le futur schéma L. L'hypothèse d'une référence discrète à Lacan, dont la conférence était déjà célèbre dans les cercles intellectuels parisiens, pourrait d'ailleurs expliquer, au moins en partie, le caractère elliptique du propos lévi-straussien⁹. L'anthropologue affirmant sans ciller qu'un détour par la psychanalyse « parviendrait sans doute à donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse » [1958, p. 253], on comprendrait aussi que, ayant puisé à la même source, le schéma L et la formule canonique soient apparus presque simultanément en 1955¹⁰. Les deux modèles représenteraient le versant psychique et le versant culturel d'une même structure, la face individuelle et la face collective d'une

8. Interrogé sur cette phrase sibylline par un élève de l'École polytechnique qui travaillait sous notre direction au début des années 1990, Lévi-Strauss avait écarté d'un revers de main sa demande de clarification, comme si elle était sans intérêt. Nous en avons conclu qu'il était vain de poursuivre. C'est grâce à Juan Pablo Lucchelli, qui tentait de relire la conférence de Lacan à la lumière de la formule canonique [cf. Scubla, 2001], que nous avons repris l'enquête.

9. Le fait que Lévi-Strauss ne cite pas Lacan, et que son texte est destiné à une revue américaine, ne saurait infirmer cette hypothèse. Dans le même article, il définit le mythe comme un « objet absolu » [Lévi-Strauss, 1958, p. 231], sans dire qu'il emprunte cette notion à un ouvrage de Pierre Auger datant de 1952 [voir sur ce point Scubla, 1996, p. 475 et 490, note 416] et sans, non plus, la définir. En revanche, son refus de commenter son allusion à la psychanalyse, au cours de l'entretien évoqué dans la note précédente, irait plutôt dans le sens de notre conjecture, attestant seulement son souci de minimiser, comme dans ses entretiens avec Didier Éribon, une ancienne collaboration, jadis bien réelle avec Lacan, mais depuis longtemps révolue.

10. Le schéma L apparaît pour la première fois dans la séance du 25 mai 1955 du séminaire de Lacan [Lacan, 1978, p. 284] ; la formule canonique dans la livraison du dernier trimestre de 1955 d'une revue américaine [Lévi-Strauss, 1955b].

même réalité. Leur publication simultanée ne serait pas une pure coïncidence, mais le résultat de travaux menés en parallèle, et peut-être aussi d'une rivalité sourde entre les deux modèles.

Il serait toutefois impossible d'en avoir le cœur net au seul vu des écrits de Lévi-Strauss et de Lacan. Fort heureusement, le compte rendu de la séance du 26 mai 1956 de la Société française de philosophie permet d'accréditer sérieusement notre hypothèse, voire d'écarter les derniers doutes. Lévi-Strauss fait ce jour-là un exposé « sur les rapports entre la mythologie et le rituel » devant un très beau parterre de philosophes et d'anthropologues, auquel s'est joint le docteur Lacan. Il présente l'essentiel des idées qu'il publiera lui-même, peu de temps après, dans un hommage à Jakobson, et reprendra deux ans plus tard dans *Anthropologie structurale* [1958, p. 257-266]. Au cours de la discussion, Lacan fait une longue intervention¹¹. Il trouve Lévi-Strauss « en retrait » par rapport à son article de 1955, et s'étonne qu'il n'ait pas employé « les formules de transformation » très élaborées qui s'y trouvent, et que lui-même, soutient-il, avait « presque tout de suite » appliquées, « avec un plein succès, au cas de l'homme aux rats », dans sa conférence sur le mythe individuel du névrosé¹². Même si la description de la formule qu'il dit avoir utilisée ne correspond pas tout à fait à la formule standard, il ne fait aucun doute qu'elle en possède les traits essentiels. « J'ai été, dit-il, jusqu'à pouvoir strictement formaliser le cas selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un *a* d'abord associé à un *b*, pendant qu'un *c* est associé à un *d*, se trouve à la seconde génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négation d'un des quatre termes, qui s'impose comme corrélatrice à la transformation du groupe »¹³. À la différence de notations près, on retrouve bien ici l'échange de variables et la « double torsion » qui caractérisent la formule canonique.

11. Compte rendu de la séance du 26 mai 1955, p. 113-118 [Lacan 2007, p. 101-111].

12. Dans son séminaire du 1^{er} décembre 1954, Lacan déplorait déjà que Lévi-Strauss, « par un mouvement fréquent chez des gens qui introduisent des idées nouvelles », ait manifesté « une espèce d'hésitation à en maintenir tout le tranchant » au cours de l'exposé sur les systèmes de parenté qu'il avait fait la veille devant son auditoire [Lacan, 1978, p. 43].

13. Compte rendu de la séance du 26 mai 1955, p. 115 [Lacan 2007, p. 105].

Cette déclaration est surprenante car elle laisse entendre que Lacan aurait été le premier à faire usage de la formule canonique ou de sa première ébauche. Elle est paradoxale puisque sa conférence datant, selon les sources, de 1953 ou même de 1952, est de deux ou trois ans antérieure à la parution officielle de la formule elle-même. Pourtant Lévi-Strauss ne la conteste pas. Pas plus qu'il ne conteste la possibilité d'un traitement formel explicite des matériaux ethnographiques qu'il vient de présenter. Il dit seulement avoir dû y renoncer, faute de pouvoir le faire en bonne et due forme dans le temps qui lui avait été imparti¹⁴. Dans ces conditions, tout donne à penser que, dès le début de son cours sur la mythologie à l'École pratique des hautes études, qui a commencé en 1951-1952, Lévi-Strauss avait tracé les premiers linéaments de sa formule canonique, et que Lacan suivait ses travaux. La chose est d'autant plus vraisemblable que, selon une historienne de la psychanalyse, nos deux structuralistes, ainsi qu'Émile Benveniste, avaient pris l'habitude de se réunir régulièrement, à partir de la même année 1951, avec le mathématicien Georges Guilbaud, fondateur du Centre de mathématique sociale de l'École pratique des hautes études, pour une collaboration sur des problèmes de formalisation [Roudinesco, 1993, p. 469]. Bien que Lévi-Strauss et Lacan soient restés, l'un et l'autre, très discrets sur leur collaboration avec Guilbaud, elle a pourtant duré, pour le premier au moins jusqu'au milieu des années 1960, et, pour le second jusque, semble-t-il, la fin de sa vie. Dès lors, le doute n'est plus de mise. La formule canonique et le schéma L sont bien issus d'un même fonds intellectuel et d'un réseau d'interactions et d'influences mutuelles, qu'il serait bien difficile, et peut-être oiseux, de démêler. Mais à côté de leurs caractères communs, chacun des deux modèles a des traits originaux invitant à une comparaison à la fois facile et fructueuse.

L'enjeu de cette affaire est le statut de ce que Lévi-Strauss nomme le *symbolisme* et Lacan le *symbolique*, terme que, pour sa

14. Cette réponse de bon sens est habile et plausible, mais pourtant suspecte. Dans ce qui semble bien être la version écrite de sa conférence, Lévi-Strauss, comme s'il voulait honorer sa réponse à Lacan, ajoute l'esquisse d'une application de sa formule canonique au principal mythe dont il avait parlé, celui du garçon enceint [Lévi-Strauss 1958, p. 265], mais de façon très maladroite et obscure [Scubla 1998, p. 44-45]. Le texte est publié en hommage à Jakobson, mais ne souffle mot de Lacan.

part, l'anthropologue évite d'employer substantivement¹⁵. Nous voudrions montrer que cette légère différence de vocabulaire correspond en fait à une énorme différence de sens, qu'il importe de bien repérer pour éviter tout malentendu.

Lévi-Strauss commence par un coup de force intellectuel. On appelle généralement « fonction symbolique » le pouvoir d'utiliser des symboles ou des signes, c'est-à-dire des choses permettant de désigner d'autres choses en l'absence même de ces choses. Cette définition, qui convient notamment au langage, est déjà beaucoup plus riche qu'il n'y paraît, mais Lévi-Strauss ne s'en contente pas. Au motif que le langage n'est jamais un medium neutre mais contribue à forger l'image des choses qu'il permet de décrire, l'anthropologue définit la fonction symbolique comme le pouvoir qu'aurait l'esprit humain d'imposer des lois structurales, le plus souvent inconscientes, à un matériau informe, et en particulier aux contenus affectifs et pulsionnels de la vie psychique. Le langage étant commun aux hommes, il s'ensuit aussitôt une nouvelle définition de l'inconscient, « terme médiateur entre moi et autrui » [1950, p. xxxi], que recueillera Lacan. Tout cela est bien connu, mais, – la plupart des commentateurs feignent de l'ignorer – extrêmement vague. Car Lévi-Strauss, toujours avare d'exemples dans ses grands textes théoriques, ne présente aucune « loi structurale » dans son article de 1949 sur « l'efficacité symbolique ». Tout au plus y évoque-t-il des lois qui seraient analogues à celles de la phonologie. Il faudra attendre le milieu des années 1960 pour avoir le seul exemple précis

15. C'est seulement dans des textes relativement tardifs, c'est-à-dire postérieurs à sa rupture avec Lacan, qu'il arrive à Lévi-Strauss d'utiliser substantivement le mot « symbolique », notamment dans un passage du troisième volume des *Mythologiques* où, étonnement, il associe lui aussi ce terme à ceux de « réel » et d'« imaginaire ». Les mythes qu'il vient d'étudier, soutient-il, se réduisent à un seul message, mais différemment transformé par projection sur deux axes, l'un stylistique, l'autre lexicologique. « Les uns s'expriment au propre, les autres au figuré. Et le vocabulaire qu'ils utilisent renvoie à trois ordres séparés : le réel, le symbolique et l'imaginaire ». Les exemples qui suivent montrent toutefois que ces trois derniers termes, qui font inmanquablement songer à la triade RSI du Docteur, sont ici en quelque sorte « laïcisés » et rendus à leur usage ordinaire : « Car c'est un fait d'expérience qu'il y a des femmes collantes et des hommes coureurs, tandis que les involucres à crochets et les pénis serpentins sont des symboles, et que le mariage d'un homme avec une grenouille ou un ver de terre relève de la seule imagination » [Lévi-Strauss, 1968, p. 68].

que nous connaissions, celui du « triangle culinaire », construit par analogie avec le triangle vocalique [1965].

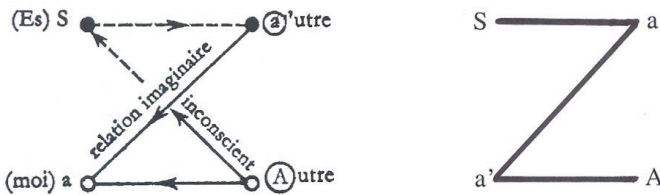
Ce n'est pas tout. Lorsque, dans la période de bouillonnement intellectuel qui nous intéresse, Lévi-Strauss tente de préciser sa conception du symbolisme, et en particulier dans son introduction aux œuvres de Mauss, il commence par rabattre la fonction symbolique sur le langage, puis réduit celui-ci à la communication¹⁶, et ramène finalement cette dernière à l'échange et la réciprocité, comme si les lois structurales se ramenaient toutes à celles des systèmes de parenté et d'alliance. Bref, « fonction symbolique » et « principe de réciprocité » seraient, au bout du compte, deux noms pour une seule et même chose. Certes, lorsqu'il analyse les organisations dualistes, il semble d'abord reconnaître l'existence d'un axe vertical, de nature religieuse, bien distinct de l'axe horizontal des échanges, et bien attesté par l'ethnographie. Mais tous ses efforts tendent ensuite à interpréter celui-là comme une sorte d'émanation secondaire de celui-ci [1958, chapitre VIII].

Chez Lacan, malgré son style gongorique, les choses sont beaucoup plus claires¹⁷. Comme le montre le schéma L, dont nous reproduisons ci-dessous la forme développée et la variante simplifiée, en forme de Z, le symbolique, loin de se confondre avec la réciprocité, s'oppose à lui. On retrouve, en effet, dans ce schéma, les deux axes

16. « Le problème ethnologique est donc, en dernière analyse, un problème de communication » [Lévi-Strauss, 1950, p. xxxii]. Avec beaucoup de ses contemporains, Lévi-Strauss partage l'espoir naïf de voir se constituer « une vaste science de la communication », englobant la linguistique et l'ethnologie, à partir notamment des théorèmes de Shannon [*Idem*, p. xxxvi-xxxvii] dont, comme la plupart des praticiens des sciences sociales sans culture mathématique (et certains commentateurs qui, même aujourd'hui, lui emboîtent le pas), il méconnaît et surestime la portée. Il avait même écrit, en 1952, un article intitulé « Toward a General Theory of Communication », *L'Arc*, n° 26, 1965, p. 82.

17. Le schéma L est censé décrire la structure du sujet telle qu'elle se manifeste dans la relation analytique, qui n'est pas une relation duelle mais une relation quaternaire comparable à une partie de bridge [Lacan, 1966, p. 589]. Voici comment l'auteur présente lui-même la version simplifiée de son schéma L que nous reproduisons ci-après. « [L]a condition du sujet S (névrose ou psychose) dépend de ce qui se déroule en l'Autre A. Ce qui s'y déroule est articulé comme un discours (l'inconscient est le discours de l'Autre) [...] À ce discours comment le sujet serait-il intéressé s'il n'était pas partie prenante ? Il l'est, en effet, en tant que tiré aux quatre coins du schéma : à savoir S, son ineffable et stupide existence, *a*, ses objets, *a'*, son moi, à savoir ce qui se reflète de sa forme dans ses objets, et A le lieu d'où peut se poser à lui la question de son existence » [Lacan, 1966, p. 549].

orthogonaux que nous distinguons à l'instant. L'axe $a-a'$ est celui de la relation que Lacan nomme « imaginaire » parce que chacun de ses termes est l'image en miroir de l'autre. Cette relation est une relation de doubles symétriques : celle de la communication, de l'échange et de la réciprocité. L'axe $A-S$ est celui du symbolique. Il traverse le précédent, le gouverne et l'encadre. Sur la figure détaillée du schéma L, cette transcendance du symbolique est marquée par le fait que A , représentant le « grand Autre », est le seul terme du quatuor d'où partent deux flèches et où, par suite, aucune n'arrive. Sur le graphe simplifié, par le fait que l'axe $a-a'$ est situé sur la barre oblique du Z, l'imaginaire est d'emblée englobé par le symbolique. Par ailleurs, il est intéressant de noter que, sur ce même graphe, les symboles a et a' ont commuté, comme pour mieux montrer que les termes désignés par eux sont interchangeables.



FORME NORMALE (À GAUCHE) ET FORME SIMPLIFIÉE
(À DROITE) DU SCHÉMA L DE LACAN

Au total, chez Lacan, le principe de réciprocité, loin d'être l'alpha et l'oméga des relations humaines, se trouve subordonné à quelque chose de plus puissant¹⁸. Son schéma L révèle et assume la nécessité de réintroduire l'axe vertical de la transcendance qui, chez Lévi-Strauss, est parfois implicite, mais jamais reconnue,

18. Jacques-Alain Miller commente ainsi le schéma L : « La symétrie ou réciprocité appartient au registre imaginaire, et la position du Tiers implique celle du quatrième, qui reçoit, selon les niveaux de l'analyse, le nom de sujet barré, ou celui de mort. » (Table commentée des représentations graphiques, in Lacan [1966, p. 904]) Ce bref résumé de la structure quaternaire ne se borne pas à réintroduire explicitement le sacré, sous les espèces du Tiers transcendant et du mort. Il rassemble aussi tous les éléments impliqués par la théorie girardienne du sacré : les rivaux mimétiques a et a' , générateurs de la crise sacrificielle, les figures complémentaires du mort (S) et du dieu (A), issues de sa résolution violente. Seul manque le mécanisme victimaire pour lier le tout d'un point de vue dynamique.

quand elle n'est pas déniée. Tout se passe comme si le psychanalyste, tout en prenant appui sur l'anthropologie structurale, en décelait les insuffisances, et amorçait, sans sortir de son terrain propre, une sorte d'insertion ou de réinsertion des « structures élémentaires de la parenté » dans les « formes élémentaires de la vie religieuse », de réhabilitation d'une thèse cardinale de Durkheim et de Mauss dont Lévi-Strauss avait cru pouvoir se défaire. En effet, Lacan aborde les choses à partir de l'individu mais son analyse structurale de la psyché individuelle ébauche une description du social plus riche, et sans doute aussi plus complète et plus juste, que celle de Lévi-Strauss.

Il est vrai que, dans ses détails, le schéma lacanien présente bien des obscurités, souvent aggravées, plutôt qu'éclaircies, par les commentaires de son auteur et de ses disciples. Faute d'exemple probant, nous l'avons longtemps pris, comme la formule canonique elle-même, pour une sorte de monument baroque, de témoin caractéristique d'une forme de préciosité fort à la mode, au milieu du siècle dernier, dans certains milieux intellectuels parisiens. C'est seulement en étudiant Rousseau que nous avons découvert la première illustration convaincante du schéma L, montrant qu'il ne s'agissait pas d'une construction gratuite mais de la représentation plausible d'une structure réellement à l'œuvre dans la vie des hommes. Le cas de Rousseau est d'autant plus intéressant pour notre propos qu'il fut lui-même théoricien du social et penseur politique autant qu'analyste des ressorts les plus intimes de la vie humaine. Il peut donc contribuer à rendre plus vivantes les considérations abstraites qui précèdent, et à les corroborer, sinon à les valider.

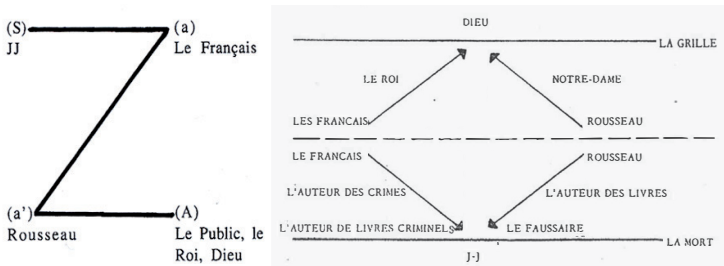
On sait que, après avoir dû renoncer à poursuivre la lecture publique de ses *Confessions*, Rousseau a entrepris la rédaction d'un autre ouvrage destiné à le disculper des accusations réelles ou supposées dont il était ou se croyait l'objet. Abandonnant le récit à la première personne, la description de Jean-Jacques par lui-même, il compose alors trois dialogues, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dans lesquels deux personnages, Rousseau et Le Français, confrontent leurs images respectives de Jean-Jacques. Œuvre folle ou écrite par un fou ? Assurément pas. Même s'il leur arrive de mêler le réel et l'imaginaire dans le récit des persécutions

imputées aux ennemis de Jean-Jacques, les *Dialogues*, loin d'être un ouvrage délirant, sont essentiels pour comprendre les principes fondamentaux de la pensée politique de Rousseau aussi bien que la nature même du lien social [Scubla, 1992, p. 117 et 124].

Bornons-nous ici à l'architecture générale de l'œuvre. L'autobiographie n'est jamais un rapport simple de soi à soi, puisqu'elle suppose la médiation de l'écriture et du public à qui elle s'adresse. Mais les *Dialogues* reposent sur une forme de médiation plus complexe que celle des *Confessions*. Rousseau juge de Jean-Jacques, ce n'est évidemment pas Jean-Jacques juge de Jean-Jacques, ni Rousseau juge de Rousseau, ce pas non plus l'écrivain juge de l'homme, puisque Rousseau n'apparaît pas ici comme l'auteur mais comme un des personnages du livre. Dans le texte, c'est Jean-Jacques qui est « l'Auteur des livres », opposé à « l'Auteur des crimes » que ses détracteurs croient voir en lui. Les *Dialogues* se distinguent des *Confessions* sur un autre point encore. Celles-ci se situaient en quelque sorte en deçà de la publication, Rousseau ayant cru préférable d'en faire lui-même la lecture dans l'espoir de toucher ainsi, dans tous les sens du terme, plus directement son public. Ceux-là, tirant la leçon de l'échec de cette tentative malheureuse, se situent, pour ainsi dire, au-delà de la publication, en ce sens qu'elles s'adressent non plus aux hommes mais à Dieu. On connaît l'anecdote, racontée par l'intéressé lui-même. Désespérant de pouvoir jamais présenter à ses semblables le véritable portrait de Jean-Jacques, Rousseau en appelle au jugement divin. Il décide d'aller déposer le manuscrit de son texte sur le maître-autel de Notre-Dame de Paris, dans l'espoir, au moins, que celui-ci puisse parvenir jusque sous les yeux de son lieutenant terrestre, le Roi. Malheureusement, le jour prévu pour ce dépôt solennel, il s'aperçoit qu'une grille, qu'il n'avait jamais remarquée auparavant, lui interdit l'accès au chœur, comme si Dieu lui-même lui signifiait ainsi son refus de l'entendre ou son invincible transcendance.

Or, nous avons là, au total, quatre termes dont les relations correspondent parfaitement à la configuration du schéma L de Lacan. Il est très facile, en effet, de disposer, sur le graphe en forme de Z, la structure de base des *Dialogues*. Rousseau et Le Français, dont les propos forment le contenu du livre, communiquent le long de l'axe imaginaire $a-a'$, dont ils occupent les pôles

opposés. Jean-Jacques, le sujet du livre, est en S, et Dieu, son destinataire, en A. On voit encore mieux le caractère religieux de l'axe symbolique S-A sur le schéma proposé par Michel Foucault dans son excellente introduction à *Rousseau juge de Jean-Jacques*. L'armature de son schéma peut s'obtenir par une rotation vers la gauche de celui de Lacan¹⁹, qui met la relation imaginaire en position horizontale, et par suite la relation symbolique en position verticale. Cette disposition fait alors apparaître une double symétrie. Celle des deux termes de la relation imaginaire que sont les interlocuteurs des *Dialogues*, et celle des deux termes structurant de la relation symbolique que sont Dieu, situé au-delà de la grille, et Jean-Jacques, tel qu'en lui-même enfin la mort l'aura changé. On ne saurait mieux souligner le caractère religieux de la relation symbolique.



LES *DIALOGUES* DE ROUSSEAU SELON LE SCHÉMA L DE LACAN (À GAUCHE)
ET SELON L'ANALYSE DE FOUCAULT (À DROITE)

Bien entendu, il ne faudrait pas exagérer la portée de ces exercices formels comparatifs. S'ils aident à mieux saisir la pensée des deux parangons du structuralisme, leurs propriétés ne déterminent évidemment pas la nature des choses. Il n'est toutefois pas anodin de voir le structuralisme se heurter à des difficultés de taille pour remplacer le religieux par le symbolique. Si deux esprits aussi puissants n'ont pas réussi pareille entreprise, c'est peut-être que celle-ci est sans espoir.

19. Nous ne savons pas si Foucault, dont le texte date de 1962, s'est ou non inspiré du schéma lacanien, ou si, comme il est vraisemblable, il a spontanément retrouvé la même configuration dans l'œuvre de Rousseau.

Une chose est sûre. Lacan s'est rendu compte que le « symbolisme » de Lévi-Strauss était incapable de remplacer le religieux. Ce qu'il nomme, quant à lui, le « symbolique », n'est pas une variante du symbolisme lévi-straussien, il lui est, à proprement parler, orthogonal. Par là même, il est sans doute plus apte à remplir la fonction recherchée par Lévi-Strauss. Mais cette supériorité indéniable du psychanalyste sur l'anthropologue ne règle pas la question. Car on peut se demander si le symbolique, plutôt qu'une instance qui rendrait le religieux tout aussi obsolète dans les sciences sociales que le phlogistique dans les sciences de la nature, ne serait pas seulement un nouvel avatar du sacré ; s'il ne se réduirait pas à une manière scientifiquement correcte de réintroduire le sacré en catimini, sans se donner la peine d'en retravailler le concept. Aussi, on ne saurait mieux conclure que par une invitation à méditer la conclusion d'un ancien article de Vincent Descombes :

« Il est très vrai de dire que le symbole est l'origine de l'homme. Mais quelle est l'origine du symbolique ? En échangeant le *sacré*, notion assurément inquiétante, contre le *symbolique*, concept apparemment purifié de tout mystère, la sociologie française a cru progresser dans l'intelligence de son objet. Mais elle demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre. Il faudrait qu'il soit à la fois du côté de l'algèbre, c'est-à-dire de la manipulation des symboles, et du côté de l'« efficacité symbolique », comme dit Lévi-Strauss, c'est-à-dire du côté des sacrements. Les sacrifices et les sacrements ont pour effet la production du corps social, d'où surgissent les algébristes : on se prend à rêver d'une autoproduction, d'une algèbre qui permettrait de manipuler le corps social. Aussi la théorie du symbolique est-elle toujours assise entre deux chaises, mi-algèbre algébrique et mi-algèbre religieuse.

Il est donc indispensable de renoncer à ce prestigieux « symbolique » pour pouvoir envisager à nouveau, par-delà le structuralisme, la réalité énigmatique du sacré » [Descombes, 1980, p. 94].

Cet appel à reprendre la question du sacré aura bientôt trente ans. Il n'a guère, semble-t-il, été entendu. Comme nous l'avons montré dans notre livre sur la formule canonique, et ici même, plus discrètement, il est pourtant possible d'y répondre et de faire dans cette voie quelques pas prometteurs.

Références bibliographiques

- DESCOMBES V., 1980, « L'équivoque du symbolique », *Cahiers Confrontation*, n° 3, Aubier, p. 77-95.
- DURKHEIM É., 1968 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- FREUD S., 1956, *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, Paris.
- GIRARD R., 1972, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- LACAN J., 2007 (1953), *Le Mythe individuel du névrosé*, Seuil, Paris.
- 1978 (1954-1955), *Le Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris.
- 1966, *Écrits*, Seuil, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C., 1985, *La Potière jalouse*, Plon, Paris.
- 1984, *Paroles données*, Plon, Paris.
- 1968, *Mythologiques***, L'origine des manières de table*, Plon, Paris.
- 1967 (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris/La Haye.
- 1965, « Le triangle culinaire », *l'Arc*, n° 25, p. 19-29.
- 1962a, *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris.
- 1962b, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris.
- 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- 1955a, *Tristes tropiques*, Plon, Paris.
- 1955b, "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270.
- 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- 1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1.
- LÉVI-STRAUSS C. et ÉRIBON D., 1988, *De près et de loin*, Plon, Paris.
- MOUNIN G., 1968, *Clefs pour la linguistique*, Seghers, Paris.
- MORAVA J., 2004, « Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss », *Cahiers de l'Herne*, « Claude Lévi-Strauss », n° 82, p. 216-218.
- ROUDINESCO É., 1993, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris.
- ROUSSEAU J.-J., 1962 (1772-1774), *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Introduction de M. FOUCAULT, Armand Colin, Paris.

- SCUBLA L., 2009, « Le symbolique et le religieux : analyse comparée de la formule canonique de Lévi-Strauss et du schéma L de Lacan », *Diacritica*, n° 23/2, p. 27-55.
- 2001, « Il mito individual revisitado. Respuesta a J. P. Lucchelli », *El caldero de la escuela*, 84, p. 83-85.
- 1998, *Lire Lévi-Strauss, Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris.
- 1996, « Histoire de la formule canonique du mythe et de ses modélisations », thèse de l'EHESS, Paris.
- 1992, « Est-il possible de mettre la loi au-dessus de l'homme ? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau », in DUPUY J.-P. (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, Paris, p. 105-143.
- SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, 1956, *Bulletin de la Société française de philosophie*, « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel », t. XLVIII, p. 99-125.