

Questions
vives

Questions Vives

Recherches en éducation

N° 28 | 2017

De l'indifférenciation à la différenciation

La question du symbolique et la querelle du sacré

Entretien avec Camille Tarot

Camille Tarot, Marie-Louise Martinez et Amandine Denimal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsvives/2899>

DOI : 10.4000/questionsvives.2899

ISSN : 1775-433X

Éditeur

Université Aix-Marseille (AMU)

Édition imprimée

Date de publication : 29 décembre 2017

ISBN : 978-2-912643-52-0

ISSN : 1635-4079

Référence électronique

Camille Tarot, Marie-Louise Martinez et Amandine Denimal, « La question du symbolique et la querelle du sacré », *Questions Vives* [En ligne], N° 28 | 2017, mis en ligne le 15 novembre 2018, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsvives/2899> ; DOI : 10.4000/questionsvives.2899

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.



Questions Vives est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

La question du symbolique et la querelle du sacré

Entretien avec Camille Tarot

Camille Tarot, Marie-Louise Martinez et Amandine Denimal

NOTE DE L'ÉDITEUR

Cet entretien s'est fait le 15 mai 2016, chez Camille Tarot. L'envoi préalable de questions posées par Amandine Denimal et Marie-Louise Martinez a suscité l'exposé de l'anthropologue. On trouvera ici quelques questions et remarques qui ont rythmé et accompagné l'exposé. L'échange est filmé et enregistré par Tommy Terraz. Le texte de l'entretien a été transcrit, écrit, il a été relu par l'auteur.

- 1 Nous avons souhaité une intervention de l'anthropologue Camille Tarot lors du colloque sur la thématique *De la confusion des savoirs et des valeurs vers la différenciation des domaines du symbolique et des textes ; Enjeux pour l'enseignement, l'éducation, et la formation* des 19, 20 et 21 mai 2016 à l'ESPE de Rouen. Ce spécialiste de l'anthropologie du religieux, par sa connaissance fine d'auteurs comme Émile Durkheim, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss et René Girard, et des querelles épistémologiques de la discipline anthropologique qui ont traversé le siècle, parvient à éclairer les enjeux pour hier comme pour aujourd'hui. À travers ses ouvrages, particulièrement ceux de 1999¹ et 2008², il a apporté une lumière indispensable sur ces thématiques. C'est à partir de Durkheim et de Mauss qu'apparaît la notion du symbolique comme création collective culturelle, et comme ensemble de domaines spécifiques de la pensée, domaines diversifiés, distincts et cependant réunis, selon un système et une genèse. Camille Tarot, par son regard perspicace sur l'anthropologie du sacré, peut nous aider à élucider une notion difficile à comprendre, celle d'indifférenciation, et sa place déterminante dans la réflexion sur la violence et le sacré.
- 2 Que sont les domaines du symbolique ? Pourquoi et comment sont-ils différenciés ou indifférenciés ? D'où vient l'indifférenciation ou la différenciation ? Quels processus les

provoquent et quelles en sont les conséquences dans la vie sociale et culturelle ? Pourquoi et comment Lévi-Strauss avait-il occulté la question du sacré et de l'indifférenciation au risque d'évacuer une bonne partie de l'héritage durkheimien ? Enfin, comment René Girard, sur les pas de Durkheim mais par des chemins très différents, était-il parvenu à restituer une place majeure à son intuition ? Voilà quelques-unes des questions parmi d'autres, auxquelles Camille Tarot nous aide à répondre.

- 3 **CT** : J'avais annoncé une intervention à votre colloque qui aurait peut-être pu servir d'introduction pour proposer un cadre ou quelques éléments de référence, puisque votre colloque est consacré aux problèmes du symbolique. Je voulais montrer comment cette question du symbolique émerge dans le contexte de l'anthropologie française au XX^e siècle et comment elle va se trouver intimement liée à ce que j'appelle la « querelle du sacré ». Quelque chose d'un peu moins connu, car on ne fait pas toujours le rapprochement entre les problèmes du symbolique et ceux du sacré, alors que pour moi, c'est évidemment deux séries de problèmes distincts, mais qui sont quand même souvent reliées. On peut les distinguer et c'est probablement là un des traits des sociétés « sécularisées ». Dans les sociétés qui sont, au contraire, « religieuses », comme on le dit vaguement, on ne peut pas aussi facilement distinguer le symbolique et le sacré. Le phénomène culturel et le phénomène social, voire le phénomène politique et le phénomène religieux, sont beaucoup plus mêlés et il faut se demander pourquoi il en est ainsi.
- 4 Les distinguer correspond à un progrès des connaissances, progrès analytique et de la division du travail social, mais aujourd'hui tous les gens qui travaillent dans le symbolique en général ne se soucient plus du tout de religion. Néanmoins, le symbolique et le sacré dans la plupart des sociétés sont intimement mêlés, et chez nous d'ailleurs le restent plus qu'on ne le croit ou ne le pense habituellement. On le voit bien chaque fois qu'il y a une crise grave et on l'a bien vu encore avec les attentats, tout le monde a eu le sentiment qu'on a voulu détruire des symboles fondamentaux, qu'on avait franchi des lignes qui n'auraient pas dû être franchies, que tout d'un coup dans l'espace social apparemment pacifié était apparue une violence dont on ne comprend pas immédiatement pourquoi elle est là. Et donc en fait il ne faut pas croire qu'on puisse trop vite sortir de ces problèmes qui sont probablement communs à notre pauvre humanité.
- 5 Après un rapide détour historique où je vais d'abord reposer les questions du symbole et du symbolique, on passera à ce que j'appelle la « querelle du sacré ». Vous m'interrompez quand vous voulez, je suis là pour répondre à vos questions et à vos demandes d'éclaircissement.

La notion du symbolique

- 6 Les caractéristiques du symbole, sa fonction, l'émergence de la question du symbolique, les controverses qui l'ont accompagné.

La notion de symbole et sa polysémie

- 7 La notion de symbole vient des Grecs. Le mot veut dire rapprocher deux éléments : *syn*. « avec », et il est issu d'une pratique sociale liée à l'hospitalité. Lorsque des gens se sont accordés l'hospitalité, les deux hôtes sont dans une relation de dépendance mutuelle, de

réciprocité, celui qui est reçu devra rendre. Donc, on brise une pièce d'argile, comme un morceau d'un vieux vase et une fois brisé on en donne à chacun une partie. L'un et l'autre hôte les gardent dans leurs familles et éventuellement une ou plusieurs générations après, un descendant de l'un peut se présenter chez les descendants de l'autre et dire voilà il y a eu une relation jadis entre votre père ou votre grand-père et mon ancêtre. On sort les deux morceaux et on voit s'ils s'ajustent. Et dans ce cas, il n'y avait pas de hasard. Si la fracture pouvait s'emboîter exactement c'était la preuve qu'il y avait eu une relation d'hospitalité.

- 8 Cet exemple est particulièrement intéressant, lorsqu'on parle de « l'arbitraire du signe ». Pour le coup, le signe n'est que modérément arbitraire puisque précisément il prouve par son emboîtement même une intention. J'ai connu, dans mon enfance, un phénomène analogue. Je me rappelle très bien que mon père avait fait un échange de terre avec un voisin pour des raisons de commodité. Il avait fallu procéder à un bornage et montrer que la pierre qu'on mettait là était une borne intentionnelle, qu'elle marquait une limite dont on ne dispose pas. Quelque chose de sacré, au moins au sens où on ne la déplace pas impunément, qu'elle n'était pas là par hasard, transportée par la rivière ou sortie du sol pour des raisons purement géologiques. Je me rappelle très bien, on creusait un trou et on avait la pierre qui était là à côté du trou, on prenait une tuile, une tuile rouge ordinaire et on la brisait sur la pierre, on jetait tous les morceaux dans le fond du trou. On mettait la pierre au-dessus et la terre autour. Et les gens comprenaient que si on creusait, on verrait les morceaux de tuile, qu'on pourrait la reconstituer et donc qu'ils avaient été mis là intentionnellement pour dire que cette pierre était elle-même intentionnelle, la marque d'un contrat, et donc qu'on ne pouvait pas y toucher, elle marquait un lien social, un accord. La proximité avec le *symbolon* des Grecs est saisissante. Chez des paysans normands des années 1950, on savait encore ce que c'était qu'un *symbolon*. On ne faisait pas de théorie du symbole, mais on la pratiquait. J'ai fait le rapprochement après. Il y a quelque chose là qui parle et qui est indépendant de l'écriture, des analphabètes peuvent tout à fait manipuler ce genre de symboles et ils ont les idées de contrat, d'accord, de lien, voire de sacré qui sont opérantes. Ils ne vont pas les théoriser comme nous le faisons, mais elles vont être là, présentes dans les pratiques sociales.
- 9 Alors, pour revenir à notre exemple des Grecs, plus ou moins arbitraire comme tout signe, un symbole est ici un signe par où passe le lien social et alors, il n'est plus arbitraire. En effet, le lien social ne se voit pas, ce qui pose un problème pour le monde humain. Dès que les relations sociales deviennent un peu plus compliquées et abstraites, elles ne sont plus régulièrement visibles. Alors un des grands problèmes des sociétés humaines c'est de rendre le lien social visible, de l'objectiver. On met un uniforme aux gendarmes on met une couronne au roi et on met une alliance aux gens mariés pour assurer la visibilité du social.

L'hospitalité sacrée et le symbolique

- 10 D'autre part, il s'agit de garantir les contrats. Chez les Grecs, le lien d'hospitalité avait un caractère sacré, l'hôte qui recevait était obligé de garantir la vie et la sécurité de celui qui était reçu. L'hospitalité était une relation de sauvegarde, pas seulement une relation qui consiste à donner un verre d'eau ou un morceau de pain, le gîte et le couvert comme on dit, qui fait bien partie de l'hospitalité, mais c'était plus fondamentalement une relation de protection contre la violence, car l'étranger est un homme isolé, c'est celui qui n'a plus

avec lui son groupe pour le défendre. Cette relation de sauvegarde et de protection de la vie de l'autre est encore très vivante dans certains pays où l'État est faible ou inexistant, où on n'a pas confiance dans la police. Dans la culture arabe par exemple, l'hospitalité a gardé beaucoup de son caractère sacré et il y a plein d'histoires où le meurtrier d'un membre du clan, par erreur va demander l'hospitalité à un membre du clan de celui qu'il a assassiné et où le membre du clan de la victime accueille le meurtrier, n'y touche pas, lui donne l'hospitalité comme il se doit. Une fois qu'il est sorti de la maison, qu'il a franchi la limite, là il n'est plus sous sa protection et son sang devient *halal*, c'est-à-dire il est autorisé, alors qu'avant il était *haram*, sacré au sens d'interdit, protégé.

- 11 Là on voit bien l'imbrication du symbolique et du sacré. Dans la relation d'hospitalité, on voit bien que la fonction du symbole, c'est de créer un lien et de marquer des limites, car s'il n'y a pas de limites, il n'y a pas de lien. Vous ne pouvez lier que ce qui est distingué, donc limité. Pour lier les Français et les Allemands, il faut d'abord les distinguer. Il y a une relation mutuelle entre le lien et la limite, et c'est évident. Si je suis tout et n'importe quoi je n'ai besoin de personne. C'est pareil dans un couple, s'ils ont un lien privilégié, celui-ci ne peut se maintenir que s'il y a certaines limites dans leur comportement, ils ne peuvent plus avoir la même liberté sexuelle par exemple que s'ils n'étaient pas mariés.

Du signe au lien social

- 12 Alors après cela, on peut épiloguer beaucoup sur la nature du symbole. Est-ce que le symbole implique la ressemblance, alors que le signe linguistique est marqué par l'arbitraire, comme Saussure y a insisté ? Le mot qui dit le signifié « cheval » en français se dit « *horse* » en anglais ou « *Pferd* » en allemand. Ces mots n'ont rien à voir et sont arbitraires par rapport à ce qu'ils désignent. Cela dit, une fois qu'ils sont rentrés dans l'usage, passés dans la langue, on ne peut plus les changer. Il y a quand même une fixité de l'usage qui limite l'arbitraire du signe.
- 13 En français, le mot symbole évoque un certain rapport et une certaine relation de ressemblance avec ce qu'il désigne par métaphore, analogie, ou métonymie : l'épée ou la balance de la justice, la couronne pour dire l'État monarchique, la croix pour dire le christianisme, le bonnet phrygien, bonnet des esclaves affranchis pour dire la République.
- 14 À la base du symbole au sens étymologique du grec, il y a en fait un raisonnement par analogie. La relation du morceau de terre cuite A est au morceau de terre B ce que la relation du sujet C est au sujet D, une relation intentionnelle d'emboîtement, d'accord ou d'alliance. C'est une espèce de raisonnement par analogie qui renvoie à l'invisible la relation, pour la rendre visible par une ressemblance, comme le ferait une figure de rhétorique – quand je dis la couronne par métonymie pour dire la royauté et l'État royal. C'est une façon de signifier voire de figurer par des qualités sensibles qui peuvent être très différentes un complexe d'idées, de relations, d'obligations, une institution.

Du signe au texte

- 15 On a ça encore dans des usages un peu plus élaborés du mot symbole. Par exemple dans la tradition chrétienne, on parle du Symbole de Nicée. Or c'est un texte. Pourquoi appeler un texte un symbole ? Ce texte contient une liste des dogmes principaux du christianisme parce que le christianisme est une religion assez intellectuelle, pour autant qu'il est le fait de gens qui se sont convertis individuellement et qui adhèrent à un certain nombre de ce

que les Anglais appellent *tenets*, des énoncés de croyance, des énoncés de foi. Le Symbole de Nicée c'est donc le fameux credo. Mais ce credo est plus que la liste des énoncés, le symbole d'une communion, d'un accord au moins au sein de chaque Église, donc d'un lien social qu'il objective par un objet commun, son texte justement. On retrouve l'idée de médiation, et là le symbole se rapproche du sacré, parce que le symbolisme opère la rencontre des consciences dans une communion religieuse autour et par des mystères. Un simple hymne national n'est pas qu'une chanson mais un symbole, parce qu'il signifie l'unité d'une nation.

- 16 Dans le langage chrétien, le mot qui traduit le plus fortement le mot symbole au sens grec primitif, c'est le mot *sacrement*, qui a donné en français vulgaire du Moyen Âge *serment*, un mot chargé de connotations religieuses. Le sacrement, c'est un signe sensible qui crée une communion autour de quelque chose de sacré. De ce point de vue là, on pourrait dire : le symbole de l'hospitalité chez les Grecs avait quelque chose de sacramentel et pour un chrétien, ce ne sera peut-être pas sacramentel au sens des sept sacrements, mais au sens d'un sacramental, c'est-à-dire quelque chose qui opère une certaine médiation entre les consciences.
- 17 En même temps, dans le christianisme, comme dans bien d'autres religions, l'islam ou le bouddhisme, vous avez un grand usage des notions du symbole autour de l'exégèse, de l'interprétation des textes sacrés ou traditionnels. Le texte est lui-même de structure symbolique, parce qu'il est fait de plusieurs niveaux de sens. C'est-à-dire qu'il a au moins une apparence visible, matérielle, littérale. La matérialité du texte, comme celle du bout d'argile, est la matérialité du symbole, mais il ne faut pas s'y arrêter. Il faut la traverser pour percevoir son sens caché symbolique, au-delà du sens littéral le plus apparent. Le sens symbolique est le sens invisible capable d'éclairer la vie des hommes, de rentrer dans la vie des croyants, d'éclairer leur histoire. Dans l'exégèse médiévale, c'était les quatre sens de l'Écriture : moral, spirituel, sens d'annonce du Christ et celui d'annonce de la fin des temps. Cela répond aux questions fondamentales de Kant : « Qu'est-ce que je dois faire ? Qu'est-ce que je peux espérer ? » L'Écriture est symbolique parce qu'elle répond au-delà de sa lettre matériellement visible, sensible. Même dans la littérature, ces notions-là ont été opérantes, parce que quand une École de poètes se dit symboliste, c'est parce qu'ils sont en train de réagir contre une École réaliste ou naturaliste qui leur semble opprimer un peu trop les capacités de leur génie poétique, qui ne peuvent pas se développer sans une dimension plus verticale.

Durkheim fondateur d'une anthropologie du symbolisme

- 18 Maintenant, voyons comment la question du symbole est arrivée dans l'anthropologie que je vais plutôt appeler la socio-anthropologie, parce que c'est venu par des sociologues, qui l'ont posée à partir de faits sociaux précis. Ils ont vu, en tirant sur le fil du symbole, que c'était un domaine vaste et ramifié et que finalement ça finissait par englober toute la culture. Par là, ils sont arrivés à l'idée qu'on était devant un phénomène humain fondamental. On peut donc parler de socio-anthropologie pour mettre les symboles parmi les autres faits sociaux, comme un phénomène qui a une matérialité évidente. Il est de la nature du signe d'avoir cette double nature : d'avoir un côté matériel et un autre côté abstrait, spirituel, intellectuel et invisible. Et tous les médiateurs, qui sont des hyper-symboles si l'on peut dire, ont une double nature. Dans le christianisme, le médiateur par excellence, c'est Jésus Christ : il est Dieu et homme, donc il a une double

nature. Le Coran lui-même dans l'islam tient lieu de médiation suprême, c'est une parole divine dans un livre écrit en arabe, même si la divinité du livre absorbe son humanité.

La sociologie comme science de la fonction sociale des symboles

- 19 Dans cette question de la fonction sociale des symboles, le rôle de Durkheim et de son École, particulièrement de Marcel Mauss, est tout à fait fondamental. Il a voulu inscrire sa sociologie dans un projet scientifique, car il a compris une différence essentielle qui sépare une science d'une philosophie ou d'une œuvre littéraire ou picturale ou poétique. C'est que la science n'est jamais l'œuvre d'un seul homme, elle est toujours une œuvre collective et Durkheim voulait fonder un mouvement, une école. L'œuvre d'un philosophe peut se suffire à elle-même et c'est pour ça d'ailleurs qu'elle est indépassable. C'est un monde en soi qui se suffit. Une grande œuvre se boucle sur elle-même. L'œuvre d'un seul homme qui y met toute sa vie qui écrit une bibliothèque ou seulement un livre génial, on ne peut pas la continuer.
- 20 Au contraire et par définition, aucun homme ne peut achever une science à lui tout seul. Et je crois que Durkheim avait compris, en fondant une École de sociologie, que la sociologie serait une œuvre collective, à laquelle il contribuait sans prétendre l'achever. Soljenitsyne a écrit une œuvre considérable en étant sous un régime totalitaire, alors que, pour faire une science, il faut une liberté collective de la recherche, de discussion, d'association, de publication. Les régimes totalitaires finissent toujours par tuer la science, alors qu'ils ne peuvent pas tuer la pensée, au contraire, souvent ils l'aiguisent. Ils ne peuvent pas empêcher des témoins, des héros, des grands hommes de dire on a vu ça, on a vécu ça et ils produisent des Soljenitsyne, mais par contre, ils tuent la science comme avec l'affaire Lyssenko. Hitler a vidé l'Europe centrale de tous les savants, juifs ou non, pour les donner aux États-Unis. C'est une des raisons pour lesquelles les sciences sont inégalement réparties, ne se portent pas aussi bien partout. Dans un tas des sociétés il n'y a pas de place pour les sciences, parce qu'il n'y a pas de place pour une expression contradictoire de la pensée, pour une œuvre collective et pour la continuité qu'elle exige. J'étais en Algérie il y a six mois, on parlait de la sociologie et de ses origines. Quelqu'un a dit, « Ibn Khaldoun a fondé la sociologie ». J'ai répondu : « Non, Ibn Khaldoun a fait une œuvre géniale, tout le monde en convient, mais précisément, c'est une œuvre, c'est un écrivain mais il n'a rien fondé, parce que son œuvre n'a pas été continuée, reprise, discutée, elle a été oubliée. C'est une œuvre qui contient tous les éléments pour fonder une sociologie, c'est évident, mais elle n'est pas venue faute d'être reprise, discutée, amendée, corrigée. Il n'a pas fait une science, parce qu'il n'a pas eu de successeurs dans une tradition critique. » Un équilibre entre la rupture comme liberté de tout remettre en cause et la continuité est inhérent à la pensée scientifique, avec les grandes crises. Quand on a mis en cause l'héliocentrisme, le fixisme, on a fait, en même temps, un travail de continuité pour approfondir et ne pas lâcher les questions non résolues.
- 21 Donc Durkheim, dans son grand ouvrage de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, va introduire la notion de symbolisme dans sa sociologie. Il réfléchit sur les religions et veut trouver les formes élémentaires de la vie religieuse, c'est-à-dire les concepts de base qui ont généré les formes religieuses plus complexes. Durkheim comme héritier de Kant veut faire une analyse des structures profondes de l'esprit humain, saisies à travers ses catégories les plus universelles. Il y a les catégories d'Aristote : la causalité, la finalité, la substance, l'accident auxquelles on a ajouté le sujet et puis les grandes catégories de la

morale : la liberté, la responsabilité, etc. Des catégories qui servent à construire tous les problèmes. Les juristes, les philosophes, les écrivains s'en servent pour résoudre des problèmes techniques, etc. On voit bien que certaines catégories conditionnent les autres, mais comment sont-elles apparues ? Durkheim a l'intuition qu'elles apparaissent dans la religion. Il n'avait l'expérience que de deux grandes religions traditionnelles qui sont le catholicisme dans lequel il a vécu, dans une société fondamentalement de culture catholique, et le judaïsme puisque juif lui-même, il avait reçu une formation rabbinique dans les premières années de sa vie.

- 22 **MLM** : On a dit que sept rabbins le précédaient, Durkheim est le huitième d'une lignée de sept rabbins, c'est lourd à porter comme attente familiale et comme destin professionnel. [Rire]
- 23 **CT** : Oui, c'est ça ! Il a coupé le cordon ombilical – et par cela, il a produit à mon avis quelque chose de très précieux et de très utile.
- 24 Au début de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim procède de façon tout à fait scientifique en disant qu'il faut une définition provisoire. Provisoire, car si vous n'êtes pas capable de remettre en cause l'idée que vous en avez, vous n'apprendrez rien. Il faut partir avec une définition provisoire de la religion, même si elle inclura forcément, comme il le dit, des prénotions, donc des risques de préjugés. Il faut être prêt, au terme de la recherche, à la remettre radicalement en cause au profit d'une solution définitive, si elle vient. Parce que, comme le dit très bien Durkheim, si on avait la définition définitive, la science serait faite. Si on savait ce qu'est l'homme, son histoire serait probablement arrêtée, donc on ne le saura que quand il en aura fini. La définition provisoire d'une religion est un système de mythes et de rites, relatif à des choses sacrées, qui crée une communauté morale.
- 25 Des mythes, donc des paroles qui véhiculent des croyances transmises, habituelles, auxquelles on croit plus ou moins, plus ou moins dogmatiques et obligatoires. Dans de nombreuses sociétés, on ne peut pas changer facilement de religion ni même complètement changer la religion. Si un chrétien dit qu'il y a quatre personnes dans la Sainte Trinité, il va avoir des contradicteurs. Quant aux rites, ce sont des pratiques collectives diverses : rites sacrificiels, rites de passage, qui accompagnent la naissance, la mort, la puberté, les rites d'initiation dans les sociétés africaines, la circoncision qui peut avoir lieu à la naissance comme dans le judaïsme ou à la puberté comme dans l'islam, etc. ; les rites mortuaires, funéraires, qui tiennent une place considérable dans presque toutes les sociétés et qui sont en général la partie la plus conservatrice des rites. Un des signes qu'une société bouge c'est qu'elle change les rites funéraires, les archéologues montrent les continuités prodigieuses de ces pratiques depuis la préhistoire.
- 26 **Les « primitifs » à égalité avec les « évolués »**
- 27 Durkheim a une idée extrêmement importante qui est une sorte de révolution intellectuelle sur laquelle Lévi-Strauss ne le contredira pas. Il opère une rupture avec ses contemporains évolutionnistes. Il rompt avec une philosophie de l'histoire dominée par l'idée de progrès, où il faut juger de l'évolution culturelle par ses produits les plus accomplis, où c'est l'homme qui donne la clé de l'évolution, où ce sont les sociétés supérieures, avec au sommet la société occidentale, la plus évoluée, qui donnent la clé des sociétés inférieures, comme l'adulte explique l'enfant. Durkheim, par une démarche inverse, d'ailleurs très proche de celle de Freud, veut essayer de comprendre l'adulte par l'enfant. Et, donc, il initie ce que j'appelle une démarche archéologique, on fouille vers les

couches les plus primitives, et on leur prête la même attention, le même respect, qu'à celles du dessus.

- 28 En 1912, ça ne va pas de soi. Beaucoup de gens ont dit que Durkheim avait une intention antireligieuse, qu'il voulait dénigrer les religions en les expliquant par les religions inférieures, sinon il aurait pris des religions « supérieures », comme on n'hésitait pas à le dire à l'époque, le catholicisme, le judaïsme, l'islam. Pourquoi aller chercher des religions de sauvages qui se promènent tout nus dans le désert et oser les mettre sur le même pied ? Il y a là un vrai saut, l'amorce d'une révolution et même parmi les ethnologues. Si vous lisez Frazer (1854-1941), qui à l'époque domine l'anthropologie anglaise et qui a écrit *Le rameau d'or*, un très grand livre, quand on lui disait : « Vous avez passé toute votre vie à étudier les sauvages et les religions des sauvages, mais est-ce que vous y êtes allé voir ? », il s'exclamait : « Dieu m'en garde ! » [Rire] Cela montre bien ce que ce très respectueux sujet de la reine d'Angleterre pensait des sauvages ! Ce n'est pas l'attitude de Durkheim.

Totémisme et symbolisme

- 29 C'est fondamental qu'il accorde cette importance à ces Australiens qui ne représentent que quelques tribus connues à l'époque, les Aranda en particulier, qui avaient été étudiés par quelques ethnologues, dont Grey (1841-1911), par lequel il découvre le totémisme. L'idée du totémisme, c'est que certains groupes sont associés à des animaux, ou plus rarement à des plantes, quelquefois à des objets matériels, mais c'est plus rare encore, et qu'ils ont une relation privilégiée avec ce totem. Ces relations sont très souvent marquées par des tabous, en particulier des tabous alimentaires. On n'a pas le droit de chasser son totem, on n'a pas le droit de le consommer. En revanche, le groupe d'à côté qui n'a pas la même espèce pour totem peut tuer votre totem. On venait de découvrir ce phénomène en Australie, mais on l'avait déjà découvert au XVIII^e siècle en Amérique du Nord. Le mot « totem » vient des Ojibwa, qui sont une population du nord du Canada.
- 30 Durkheim dans, *Les Formes élémentaires*, a deux idées-forces qui ont prêté et prêtent toujours à contestation. La première est que le totémisme est la forme élémentaire de la vie religieuse, la plus ancienne forme de culte. Par conséquent, si on analyse le totémisme, on va y trouver les germes de toutes les idées importantes à la base des religions, en particulier dans le domaine des rituels. L'autre idée c'est que la religion a représenté la première institution dans le monde social. Toutes les autres institutions : le mariage, la famille, les institutions politiques, la royauté se sont construites à partir d'un noyau qui comporte des idées religieuses, et en particulier des idées sur le sacré, sur le sang, le pur, l'impur et donc des tabous. Ce sont des idées religieuses qu'on retrouve diffusées dans la parenté, dans la cuisine, dans la politique, etc.
- 31 C'est dans ce contexte de réflexion sur le totémisme que Durkheim découvre l'importance du symbolisme. Il se rend compte que les croyances religieuses ne sont pas seulement des croyances en l'air ou dans l'âme des fidèles. Les idées sont en quelque sorte matérialisées, parce qu'elles sont associées à un symbole, et par là associées entre elles. Cela permet de garder la mémoire de ces idées, de les inscrire dans le groupe. C'est pour cela que les religions sont aussi liées à l'art. Durkheim arrive en plein milieu de son livre à l'idée qu'il n'y aurait pas de société humaine, dit-il, « sans un vaste symbolisme³ », c'est-à-dire un réseau de représentations associées à des réalités matérielles et que les totems sont des formes primitives des symboles.

Le symbolisme comme projection de l'effervescence collective

- 32 Alors, il arrive dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* à une troisième idée importante selon laquelle la symbolisation institutionnelle est un phénomène collectif et que ce qui se garde dans les institutions, ce n'est pas une expérience individuelle, mais une expérience collective. Les grands symboles sont des symboles collectifs, parce qu'ils gardent ce qui fait l'unité du groupe à un moment, ce par quoi le groupe se symbolise pour exister comme groupe. Bien sûr, l'individu symbolise avec le groupe sur un objet, mais c'est le groupe qui se symbolise à travers le symbole collectif.
- 33 Durkheim le montre à partir d'exemples qui accompagnent constamment sa pensée tout au long de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, lorsqu'il parle de société en état « d'effervescence ». L'effervescence, c'est le moment où le groupe se porte à une sorte d'état second, exceptionnel par l'intensité des interactions et où il éprouve le besoin de se projeter sur des réalités qui vont devenir pour lui ses symboles. Ces états d'effervescence, Durkheim les trouve dans deux exemples majeurs.
- 34 L'un est constitué par les rituels des *jamborees*, grands rassemblements australiens qui regroupent des tribus dispersées en temps normal sur de vastes espaces souvent très désertiques et qui n'ont pas beaucoup de voisins, parce qu'il y a quatre ou cinq habitants pour mille kilomètres carrés. Elles se retrouvent et passent plusieurs semaines ou plusieurs mois ensemble, accumulent ce qu'elles peuvent de nourriture, etc., font la fête et rendent des cultes. Dans ces moments, il y a une intensité de la vie collective qui est telle que le groupe recharge ses symboles avec une énergie nouvelle qui vient de lui.
- 35 C'est pourquoi on dit quelques fois de la théorie de Durkheim qu'elle est « dynamogénique ». Il voit une sociogenèse des symboles. Un groupe va se symboliser, un peu comme lorsqu'un orateur chauffe une salle autour des idées de son parti politique, pour obtenir une symbolisation collective autour du parti ou de sa personne. Un peu comme dans les cultes, dans les églises, les temples, dans une armée ou une manifestation politique où des gens défilent derrière un drapeau. Durkheim fait un rapport entre le totem et le drapeau, il nous laisse constamment entendre que le drapeau, c'est le totem des sociétés contemporaines.
- 36 L'autre expérience où il trouve le groupe effervescent en actes, c'est les grandes heures de la Révolution française. Pour Durkheim, la Révolution française est une révolution religieuse avant d'être une révolution politique. Elle a supprimé la symbolique royale, elle a même cherché à supprimer la symbolique chrétienne, mais elle s'est retrouvée devant un vide social avec la tâche impossible de reconstituer une symbolique collective en quelques années. Il a fallu fournir la base de la symbolique républicaine, cette nouvelle symbolique s'est constituée autour des moments d'effervescence comme le 14-Juillet, la Fête de la Fédération, etc.
- 37 C'est toujours des moments d'effervescence qu'on garde la mémoire collective. Alors, qu'est-ce que Mauss a ajouté à tout cela ?

Les apports de Mauss

- 38 Il faut dire un mot de Mauss, parce que l'anthropologie française du XX^e siècle est dominée par les durkheimiens et leurs conflits, que l'on retrouve en partie dans les controverses entre Lévi-Strauss et Girard. Or, Lévi-Strauss, d'une façon très habile, dans

sa critique de Durkheim, a joué le neveu Mauss contre l'oncle Durkheim. Au nom du neveu, il actualise le meurtre de l'oncle dont le neveu avait peut-être inconsciemment rêvé. Mais il a peut-être poussé un peu le bouchon là, parce que Mauss est resté un sociologue durkheimien toute sa vie ! Mais avant cela, voyons comment Mauss rentre dans le symbole. Il y entre par la magie, une voie qui lui est propre. Si vous voulez connaître la pensée de Mauss sur le symbole, il faut lire le texte génial qu'est *L'essai sur la magie*⁴ écrit avec Hubert.

L'essai sur la magie et le symbolisme

- 39 Dans ce texte il montre que la magie consiste à rapprocher des objets pour voir s'il n'y aurait pas une relation entre eux et comment l'un est capable d'agir sur l'autre. La magie est une exploration du monde qui *a priori* n'est pas irrationnelle. Elle est même, comme le dit Mauss, pleine de rationalisme et souvent trop confiante en ses moyens intellectuels. Elle doute rarement.
- 40 Mauss développe les intuitions de Frazer qui fait une vraie découverte, en voyant que le magicien manipule des objets à la recherche d'une efficacité et que, par-là, il est l'ancêtre du technicien. Dans nos sociétés, c'est la technique qui tient lieu de magie. Quand un Africain traditionnel arrivait en Europe, il voyait très bien que nos magiciens, ce sont nos médecins, nos techniciens, nos mécaniciens et il se demandait quel était le secret de leur efficacité. Le magicien cherche à agir sur les choses et sur les personnes par le biais des choses, il n'agit pas n'importe comment. Il procède par des associations d'idées dont Frazer avait montré qu'elles suivent deux lignes d'association, soit par ressemblance (l'analogie et la métaphore), soit par métonymie.
- 41 D'abord la ressemblance : dans le monde des magiciens, tout est « comme »... Le monde extérieur et le macrocosme sont comme le microcosme, l'homme est comme un macrocosme et un microcosme associés. D'un côté, le grand homme, l'univers est fait sur le plan d'un homme et d'un autre côté, tout l'univers et toutes les substances de l'univers se retrouvent dans le corps de l'homme. Il établit donc des correspondances, des affinités et des répulsions par analogie entre les choses. C'est la pensée par analogie. Le poète, le magicien, n'a pas prévu la théorie atomique, mais il a pensé par analogie que l'atome pouvait être comme un petit système solaire qui lui-même est comme un atome avec un noyau avec des planètes qui tournent autour.
- 42 L'autre mode d'association, c'est la métonymie. Le magicien espère agir sur la personne, parce qu'il a demandé ou chipé un morceau d'habit, une mèche de cheveux, des coupures d'ongle ou du sang de cette personne, et cela en vertu d'un raisonnement métonymique selon lequel la partie vaut le tout.
- 43 Frazer avait illustré de façon pléthorique la récurrence de ces modes de pensée dans la pensée magique. Mauss continue et décrypte très bien ces procédés, un peu comme Freud décrypte les rêves. Il montre aussi que le raisonnement magique est un raisonnement *a priori*. Le magicien doté de tout cet appareillage d'associations appliquerait ses catégories à l'expérience, un peu comme un kantien qui applique des formes *a priori*. Quand les Amérindiens attendaient la pluie et voyaient que le ciel ne se couvrait pas de nuages, inquiets comme le seraient tous les paysans pour leur récolte, ils allumaient un feu, pour provoquer de la pluie. « S'il n'y a pas de fumée sans feu, il n'y a pas de pluie sans nuage. Et donc si on fait un nuage, on va avoir de la pluie. » Mauss décrypte ce genre de

raisonnement, il montre que le raisonnement magique et les symboles magiques marchent en grappe, qu'un symbole magique renvoie à un autre symbole.

- 44 Pour Mauss, le symbolique et les symboles c'est aussi l'idée de signes différentiels. Le drapeau tricolore français est le même que le drapeau hollandais, mais pas dans le même ordre des couleurs, ce qui fait la différence. On peut donc classer structurellement, différenciellement, les drapeaux du monde que la planche du *Petit Larousse* offre classés par ordre alphabétique.

L'Essai sur le don, du symbole à l'échange

- 45 Dans l'*Essai sur le don*⁵, Mauss découvre que le don est en lui-même un phénomène symbolique, et c'est pourquoi le don va devenir le symbole maussien du symbole. Le fait d'offrir des étrennes, un cadeau, un repas, une fête, dans certaines sociétés de donner une femme en mariage à un autre groupe, opère comme un symbole, comme un symbole de l'hospitalité, ou crée un lien de parenté et crée de toute façon une obligation du retour, donc des réseaux de solidarité en ce sens. Mauss part du constat que de nombreux cadeaux apparemment libres ou spontanés sont en fait obligatoires, qu'il y a l'obligation de donner, de recevoir et de rendre. Le don est pris dans une structure qui est l'échange. Certains symboles comme le totem, le drapeau, sont plus que des signes distinctifs, ils structurent l'échange. Ils font circuler de l'information, de la valeur, de la vie, de la mort, du pouvoir, de la richesse, du prestige. Autrement dit, le symbole est aussi un opérateur d'échange. C'est cela que Mauss appelle le « phénomène social total » dont il faut dire un mot.

Le « phénomène social total » chez Mauss

- 46 Le « phénomène social total » chez Mauss a deux sens. C'est d'abord un phénomène qui peut mobiliser toute une société, quand toute une société est prise par un phénomène, une fête, par exemple. Dans les petites sociétés, un petit village, une tribu, c'est très fréquent. Par exemple, les fêtes sont un « phénomène social total », puisque tout le monde est invité à la fête et y prend part. Nous avons encore quelques phénomènes sociaux comme cela, comme certaines formes d'élection. Si on fait un référendum, c'est un « phénomène social total », toute la nation est convoquée et des mois auparavant, on va avoir un débat public, on va essayer de mobiliser le plus possible d'électeurs, parce que ça concerne toute la société. C'est un phénomène social total au sens quantitatif.
- 47 Mais un « phénomène social total » chez Mauss, c'est aussi un phénomène social qui met en œuvre la totalité des niveaux du social, toutes les fonctions du social. Ce n'est plus seulement un phénomène quantitatif, impliquant tout le monde, c'est un phénomène qualitatif qui donne un modèle de compréhension. On peut prendre, à la suite de Mauss, l'exemple de l'argent. Le billet de banque c'est d'abord un signe porteur d'une signification, il vaut 100 francs ou 100 dollars. C'est écrit dessus avec des signes en lettres et en chiffres, c'est sa valeur nominale, écrite sur lui et qu'on ne peut pas changer. Mais c'est une réalité financière, déterminée par l'échange et le change. La valeur financière du billet change avec la demande, la confiance, l'inflation, etc., comme le montre la traduction de la valeur nominale dans les monnaies étrangères et comme le savent les changeurs et les banquiers qui spéculent sur ces transformations de la valeur. Un billet de 100 euros vaut à un certain moment tant de dollars et puis à un autre moment, il en vaut

plus ou moins. Cette valeur c'est quelque chose d'axiologique, c'est aussi quelque chose d'idéologique, qui fluctue par exemple avec la confiance. Le billet c'est aussi de l'argent, c'est-à-dire l'équivalent universel, un moyen de paiement, un pouvoir économique, qui sert à obtenir des biens non financiers dont la disposition passe par le commerce et la division sociale du travail. Le billet est une réalité économique et cette réalité économique n'est possible jusqu'à ce jour que parce qu'il y a une réalité politique. Nos billets sont émis au nom d'une institution, une banque centrale qui renvoie à un État. Et même si la Banque européenne est indépendante de la commission, c'est une institution européenne. Elle est politiquement instituée, c'est le pouvoir politique qui autorise une banque à émettre. Le billet a donc une dimension politique, mais c'est aussi une affiche culturelle, car on y représente des grands hommes ou des symboles du génie créateur. Dans le même billet, vous avez donc toutes les strates ou presque de la complexité sociale. Ensuite il y a les investissements personnels. Ce billet a pu être donné par le grand-père, pour en faire un cadeau, et là on est dans une relation de parenté, d'affection, d'amitié, etc. Ensuite le petit-fils va acheter des bonbons ou un mécano et là, il rentre dans un contrat marchand. Finalement, le billet c'est à la fois une réalité juridique, économique, politique, symbolique, et si vous l'analysez en profondeur, vous avez là toute l'épaisseur de la réalité sociale. Ce que montre Mauss, c'est que le « phénomène social total », c'est l'échange. Il dit que les sociétés se construisent, parce que quelque chose circule en elles et entre elles.

Mauss et les problèmes du sacrifice

- 48 Cependant, Mauss ne va pas jusqu'au bout de cette idée dont Lévi-Strauss tirera toutes les conséquences. Il ne va pas jusqu'au bout de l'idée que c'est l'échange qui fait la société, car il réserve une place, qu'il n'a pas théorisée, à un autre problème, qui est dans l'*Essai sur le sacrifice*. Peu de temps après l'essai sur la magie, il a écrit un essai sur le sacrifice avec le même Hubert⁶. Il montre que le sacrifice est une étrange conduite. Pour Mauss, le sacrifice consiste avec un grand luxe de précautions, à entrer en contact avec des choses sacrées par le moyen d'une victime. Il pense qu'il y a une sorte d'antériorité du sacrifice animal sur le sacrifice végétal et que, dans le sacrifice animal, on tue la victime. Il ne se prononce pas sur le sacrifice humain.
- 49 Il démontre que les rôles sacrificiels sont définis en système. Pour qu'il y ait un sacrifice, il ne faut pas seulement qu'il y ait une *victime*, ou un technicien du sacrifice, le *sacrificateur*, qui n'existe pas toujours, comme dans l'islam où c'est le père de famille qui tue le mouton. Il y a aussi un ou des *destinataires du sacrifice* qui sont en général des forces invisibles, divinités, esprits ou démons. Mais il y a toujours une catégorie qu'il appelle le *sacrifiant*. Le sacrifiant, c'est la personnalité individuelle ou collective qui offre le sacrifice, dans son intérêt. Celui-ci peut être le roi, le chef de maison, un simple fidèle qui offre une messe en la demandant à un prêtre.
- 50 Mauss montre aussi que le sacrifice se déroule comme un drame, parce qu'il encadre un meurtre, qui se fait en trois temps. Il y a toujours une période de préparation pour le sacrifiant comme pour le sacrificateur, parfois pour la victime aussi, qui doivent se purifier, se séparer des activités profanes. Cette préparation consiste toujours en des rites de séparation. Il s'agit de se séparer du monde profane et de se préparer à entrer en contact avec le monde sacré et le moment dangereux de la mise à mort. La partie centrale du sacrifice, la partie majeure, passe pour la victime par le fait d'être occise, il s'agit d'une

sorte de meurtre légal et obligatoire. La victime est entièrement détruite ou brûlée comme dans les holocaustes, soit une partie est offerte aux dieux et une autre mangée par les hommes comme dans les sacrifices de communion. Et après, troisième temps, il y a un retour du monde sacré au monde profane. On se désacralise pour revenir à la vie ordinaire.

Symboles, classifications et structures

- 51 Ce que Mauss découvre dans ces pratiques réglées, ce sont des sortes de structures. À la même époque d'ailleurs, un autre anthropologue de grande valeur, Arnold van Gennep (1873-1957) a analysé les rites de passage de façon préstructuraliste peut-on dire. Malheureusement, il y avait mésentente entre lui et les durkheimiens. Les rites de passage accompagnent de la naissance à la mort, et quelques fois depuis la procréation jusqu'à la mort et dans l'au-delà pour faire des morts des ancêtres au statut enviable. Les individus passent par des périodes de transformation où il y a rupture, élaboration, métamorphose et, après la séparation et l'acquisition d'une nouvelle identité, réagrégation à un nouveau groupe identitaire. Dans les rites de passage, on retrouve le même rythme ternaire, on est dans des structures symboliques fondamentales, transculturelles.
- 52 Il y a chez Mauss et chez Durkheim, d'ailleurs, des analyses que l'on peut dire de type « préstructural ». Un texte écrit en commun par les deux sociologues va tout à fait dans ce sens : c'est *De quelques formes primitives de classifications*, qui date de 1904, où Durkheim et Mauss partent d'exemples pris chez des Indiens d'Amérique ou chez les Australiens qui mettent en correspondance les points cardinaux, l'espace, avec les tribus, les parties du corps, les couleurs. Dans ce texte qui est le plus structuraliste avant la lettre qu'aient écrit les sociologues, pointe déjà l'idée que la culture est un système de classements, fondés sur des différences souvent binaires et donc un « système symbolique », capable de classer, avec les mêmes outils, des personnes, des couleurs, des qualités sensibles, des substances. L'idée latente dans le texte de Mauss et de Durkheim est que c'est de ces classements structurés que sont faites les grandes sections de la culture : la cuisine, la parenté, la religion, etc.
- Les apports de Lévi-Strauss à cela vont être faits à la fois d'extension et de réduction.

Lévi-Strauss, l'extension du symbolique et l'exclusion du sacré

- 53 Lévi-Strauss va étendre le symbolique pour en faire une théorie de la culture.

Choisir le neveu contre l'oncle

- 54 Pour lui, il y a une théorie générale de la culture et de l'échange, fondée exclusivement sur le symbolique, qu'il trouve dans la pensée de Mauss plus encore que dans celle de Durkheim. Il n'emploie pas le mot « symbolique », il parle de « symbolisme », de « fonction symbolique ». Tous les symbolismes sont le produit d'une même fonction qui, pour lui, est l'inconscient, producteur des structures profondes de l'esprit humain. Un opérateur de codage et de classifications, à partir des qualités sensibles, comme le chaud, le froid, le cuit, le cru, le haut, le bas, le blanc et le noir, va mettre en place la base des

représentations et des jugements de valeur. Lévi-Strauss arrive à une théorie générale et unifiée de la culture, très séduisante, faite de structures à base d'oppositions binaires.

- 55 Mais s'il reprend chez Mauss, plus encore que chez Durkheim, tout ce qui concerne le symbolique, il évacue ce qui concerne le sacré qui est un archaïsme selon lui. Et c'est là l'exclusion opérée par rapport aux durkheimiens. C'est ce qu'il dit dans un certain nombre de textes, dont un texte de 1947 qui d'ailleurs n'a jamais été republié qui est une contribution à un ouvrage collectif de Gurvitch. C'est l'époque où Gurvitch et Lévi-Strauss, après la guerre ou de retour d'exil des États-Unis, veulent relancer la sociologie française. Gurvitch fait appel aux sociologues qu'il a sous la main pour faire un bilan de sociologie française et essayer de repartir. Or c'est la période la plus créatrice de la pensée de Lévi-Strauss, il est en train d'écrire *Les structures de la parenté* et il met en place ce qui sera le structuralisme en anthropologie. Pour lui, le sacré chez Durkheim est un archaïsme, Durkheim serait un sociologue « vieux jeu » et prisonnier de son ethnocentrisme. Le sacré est une notion vague qu'il faudrait laisser aux « phénoménologues » de la religion, comme Eliade⁷. Il souhaite au contraire ressaisir ce qu'il y a de neuf dans les intuitions de Durkheim et surtout de Mauss et tout reconstruire sur les symboles, le symbolisme et la fonction symbolique, garder les classifications et concevoir la culture comme un système qui sépare, qui distingue, simplement parce que séparation et distinction sont la condition de l'échange. Vous ne pouvez garder ou échanger les femmes que si vous les classez dans la parenté, la mère, la fille, la sœur, les cousines parallèles ou croisées, sinon on serait dans un rapport de force ou d'indistinction, et plus d'échange. Ce qui est important chez Lévi-Strauss, c'est l'idée d'échange et de la fonction symbolique qui relie en distinguant, en opposant, et permet l'échange. Toute culture est un ensemble d'échanges au moins de trois ordres, des informations par le langage, des personnes et d'abord des femmes par la parenté, des biens par l'économie. La fonction symbolique, c'est l'opérateur de différenciation des phonèmes, des personnes, des biens. C'est une activité inconsciente qui s'est éveillée, dans l'esprit humain, avec le langage. Elle est la même dans toutes les cultures, seuls les codes qu'elle emploie varient d'une culture à l'autre.
- 56 **MLM** : On ne peut s'empêcher de penser à Ernst Cassirer qui a écrit toute son œuvre, entre 1925 et 1945, sur la culture comme ensemble de systèmes symboliques. Lévi-Strauss a apparemment connu cette œuvre, quel lien fait-il avec ce philosophe ?
- 57 **CT** : Probablement l'a-t-il connue, je n'ai pas vu de références à cette œuvre, mais peut-être cela m'a échappé dans les *Structures élémentaires de la parenté* ou dans les petits articles très importants, où sa pensée se structure, par contre, je sais que Mauss a lu *Les formes symboliques* de Cassirer, au moins le premier tome⁸, car il en a donné une petite recension, reprise dans ses *Œuvres* aux Éditions de Minuit. Je n'ai pas vu d'allusion à Cassirer chez Lévi-Strauss qui réfléchit surtout dans la perspective de la sociologie française, à sa lecture très personnelle de Durkheim et Mauss qu'il connaît parfaitement. Et, à l'époque, il est surtout dans son dossier ethnographique, ce qui l'intéresse, c'est la parenté.

Autour de l'interdit de l'inceste, l'expulsion du sacré

- 58 La classification et l'échange des femmes donnent la parenté et l'institution matrimoniale. Le système de parenté, c'est le système de classement premier des relations sociales, celui qui permet l'échange des femmes, donc le mariage et par

conséquent la reproduction de la société de génération en génération. Le système de parenté est un système synchronique : père, mère, cousin, etc., qui règle et soumet la diachronie par le biais du mariage et de ses règles.

- 59 Or, l'échange matrimonial est commandé par l'interdit de l'inceste, et c'est là qu'intervient le point qui chez Lévi-Strauss va amener à l'expulsion du sacré. Pour lui, l'interdit que comporte l'inceste est moins une prescription négative que le revers d'une disposition positive qui est l'obligation de renoncer à certaines femmes pour pouvoir les donner et donc les faire entrer dans un système d'échange par don et contre-don. Pour Durkheim, le problème de l'inceste est lié à des croyances relatives au sang, et par conséquent à l'idée que certains sangs peuvent se mélanger et que d'autres ne doivent pas se mélanger sous peine de catastrophe (sécheresses, orages, épidémies, fléaux, etc.), sauf pour des personnages spéciaux comme le roi dans certaines tribus africaines. Il y a un problème du tabou de l'inceste, mais pourquoi ?
- 60 Lévi-Strauss nous dit : « Pas du tout ! Durkheim s'est laissé tromper par la mythologie du commun et il a pris une explication idéologique, des imaginations pour une raison objective. » Si les hommes commettent l'inceste, ça ne va pas faire tomber le ciel sur la terre, par conséquent, c'est une raison idéologique, une imagination. Selon lui, le tabou de l'inceste formulé comme un interdit est simplement la condition d'un acte positif, c'est-à-dire d'une obligation d'échanger. La symbolique du sang disparaît dans l'interdit de l'inceste comme acte positif. Celui-ci trouve son sens à un autre niveau que son niveau d'énonciation, ici, c'est la ressemblance avec le phonème. Un phonème ne veut rien dire en lui-même, mais mis en relation avec les autres, par différenciation, il permet l'élaboration d'un signifiant. Il est signifiant à un autre niveau hiérarchique que le niveau phonème. C'est très subtil et séduisant.
- 61 Mais malgré son intérêt, vous voyez que cette explication vide l'interdit de sa fonction d'interdit, d'interdit du conflit, du conflit autour des femmes. Chez Lévi-Strauss, les femmes ne sont pas des objets-sujets de rivalité et de convoitise particuliers, comme si une fois qu'elles étaient différenciées elles n'étaient plus objets de désir et de conflits, comme si l'acte de langage et donc de culture qui permet de les classer, de les différencier suffisait à faire la paix sociale autour d'elles et avec elles. Il y a là une réduction intellectualiste de la société, des relations concrètes, du fonctionnement social à la culture et de la culture au fonctionnement du langage. Cette confiance dans le logos, dans le structuralisme comme rationalisme classique, permet de faire l'économie du sacré et de son lien avec les interdits.

Problèmes de la différence et de la différenciation

- 62 **MLM** : La différence seule compte, est-ce que ce n'est pas parce que finalement, chez Lévi-Strauss, la question durkheimienne de l'indifférenciation est évacuée ? Lévi-Strauss ne voit pas l'indifférenciation avec le chaos et la violence qu'elle engendre. Il voit tout de suite la différenciation.
- 63 **CT** : C'est bien là tout le problème, vous avez raison de poser la question, et c'est justement ce que Girard lui reprochera. Girard voit bien que Lévi-Strauss ne pense pas qu'il peut y avoir des états dangereux d'indifférenciation, parce qu'une fois que la fonction symbolique s'est éveillée, que le langage fonctionne, l'homme est dans le langage, donc dans une activité permanente de différenciation.

- 64 Je vais vous en donner la preuve. Elle est dans son texte de 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, son dernier règlement de comptes avec Durkheim, où il ne fait qu'explicitement ses convictions car cette position est déjà prise depuis plus de quinze ans. Il dit que Durkheim s'est trompé sur le totémisme où il n'y a rien de religieux, que ce n'est pas l'interdit qui compte, ce n'est pas le culte au totem, etc., ce qui compte, c'est le classement, la différenciation. Le totémisme n'est pas une forme de religion, c'est uniquement une forme de pensée, c'est un acte intellectuel. Et c'est un acte intellectuel qui jaillit de la fonction symbolique qui va classer les groupes humains par analogie avec des réalités sensibles du monde matériel. Cette différenciation procède par une immense analogie. Le totémisme consiste simplement à dire, par exemple, nous sommes des aigles et vous des corbeaux. Lévi-Strauss prend soin de dire avec raison qu'il ne faut pas tomber dans une explication qui accuse la pensée sauvage d'être prélogique sans le principe de non contradiction où les hommes s'identifient à des animaux, les uns à des corbeaux, et les autres à des aigles. C'est un raisonnement par analogie qui consiste à dire : « Notre groupe est à votre groupe comme ce que l'aigle est au corbeau. » On retrouve à la base de cette vision un certain nombre d'oppositions binaires. L'aigle s'oppose au corbeau comme le grand chasseur rapace à un petit chasseur, comme un oiseau qui occupe le haut du ciel, à un oiseau qui est presque tout le temps sur terre pour regarder autour de lui ce qui se passe et qui ne vole pas très haut, comme un chasseur de proies vivantes à un chasseur de proies mortes, etc.
- 65 Vous voyez le bénéfice du structuralisme, qui, par son principe de fermeture, oblige à aller chercher, par une analyse interne, dans les systèmes produits par la pensée indigène les ressources qu'elle a mises en œuvre et ça a produit un chef d'œuvre qui est son livre sur les mythologies, fameux livre en quatre tomes qui est un des grands livres de la pensée humaine au XX^e siècle et qui reste intact. Mais il faut voir que c'est au prix d'une élimination, c'est au prix d'une élimination du religieux et des questions qui sont derrière le religieux, c'est-à-dire que, pour Lévi-Strauss il n'y a pas d'indifférenciation et d'états sociaux d'indifférenciation.
- 66 Dans le même ouvrage sur le totémisme, il adresse une critique importante à Durkheim, d'avoir pris l'effet pour la cause. Durkheim prétend que les rassemblements sont l'occasion d'une effervescence qui est la cause de la religion. Pour Lévi-Strauss, c'est au contraire parce que les gens ont une religion, des rites, qu'ils se rassemblent. Quand ils se rassemblent dans un cadre rituel, ils entrent en effervescence, mais le rite étant différencié, ils sont dans la différenciation.
- 67 Lévi-Strauss accuse les rites de confusion d'une façon générale et c'est pourquoi il a négligé leur analyse au profit quasi exclusif des mythes qui eux sont différenciateurs donc vont dans le sens de la culture. Malgré cela, le rite reste forcément différencié, même quand il produit de l'effervescence ou de la transgression. Ça n'a pas lieu n'importe quel jour, ça n'a pas lieu dans n'importe quel endroit, ça n'a pas lieu avec n'importe qui. Un rite suppose une ou plusieurs structures, c'est évident. Si vous célébrez le 14-Juillet, c'est qu'il y a une structure. Si vous n'avez pas de calendrier, vous ne pourrez pas fêter le 14-Juillet. Donc, le rite suppose la structure et donc l'effervescence sera l'effet de la structure et non pas ce qui donne naissance à la structure, donc la structure vient de la fonction symbolique, elle vient de l'intellect. Lévi-Strauss n'a pas tout à fait tort, parce que la structure vient bien de l'intellect, il y a un acte intellectuel.
- 68 **MLM** : Vous voulez dire que le rite c'est la commémoration cérémonielle de l'indifférenciation, et pas l'indifférenciation première ?

- 69 **CT** : En effet, le 14-Juillet est le souvenir d'un acte de transgression et d'indifférenciation qui ouvre la Révolution française, et qui va jusqu'à la guillotine qui est un effort pour refaire de la différenciation. Il y a des bonnes têtes et des mauvaises têtes et il faut que les mauvaises tombent. Mais Lévi-Strauss sacrifie la mémoire à l'intellect. Pour Lévi-Strauss c'est un codage permanent et atemporel. Donc, c'est vrai, Lévi-Strauss fait une théorie de la culture géniale et on comprend le succès qu'elle a eu. Sa pensée a été reçue parce qu'elle est venue au moment où on était dans l'optimisme technocratique, scientifique et économique de l'échange des biens et de l'information. Tout le monde a baigné dans cette atmosphère pendant les années de reconstruction et d'expansion après-guerre.
- 70 **CT** : De plus, Lévi-Strauss et le structuralisme tel qu'il l'élaborait liquidaient la question religieuse que Durkheim voulait reposer. En liquidant la question religieuse, sa pensée pouvait jouer le rôle de la parfaite idéologie pour une société dans une phase optimiste de sécularisation, où la sécularisation apparaît comme une libération d'interdits qui n'ont plus de raison d'être, et qui n'en ont peut-être jamais eu. Cela correspond parfaitement aux années 1960. Mais à partir du milieu des années 1970, il y a des événements qui ont marqué la fin de cela, la crise du communisme, la Révolution iranienne et bien d'autres. Et justement, il y a la réaction de Girard dès 1973. Voyez, ça marche presque par générations, Durkheim 1912, Mauss, *l'Essai sur le don*, 1925, Lévi-Strauss 1950, et Girard en 1973.
- 71 **MLM** : La théorie du symbolique pour liquider le problème religieux. C'est la période optimiste de la prétendument postmodernité, jusqu'à la crise du néolibéralisme !
- 72 **CT** : D'ailleurs, avant de quitter Lévi-Strauss, je voudrais attirer votre attention sur un texte qui montre bien comment Lévi-Strauss a complètement renversé le durkheimisme. C'est un petit texte de 1950, l'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, qui est le texte charnière, où Lévi-Strauss étend sa théorie du symbolique et liquide définitivement le problème religieux.
- 73 Durkheim avait essayé dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de montrer que la religion a été la première des institutions et Lévi-Strauss en fait la dernière. Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques, donc des productions de l'inconscient, de la fonction symbolique. Au premier rang desquelles se place, dit-il, le langage. C'est une théorie rationaliste où il n'y a pas de place pour le problème religieux car l'homme est redéfini par le logos pur, même s'il en met les racines dans un inconscient. Donc en premier se place le langage, puis viennent les règles matrimoniales, c'est la deuxième institution, avec le tabou de l'inceste amoindri. Puis viennent les rapports économiques, chez Marx ils sont au premier rang mais là, ils sont décalés de deux rangs. Puis vient l'art. L'art est très important pour Lévi-Strauss, parce qu'il est lui-même un grand artiste. Je pense qu'il l'est, d'abord, comme un écrivain fabuleux, mais aussi parce que toute sa vie il a réfléchi à la peinture, et sa théorie de la culture est une théorie artistique. Le signifiant flottant, c'est une pensée d'artiste qui voit le monde et qui essaie d'organiser un monde et de créer un monde à partir de l'expérience. Puis vient la science et enfin la religion comme la dernière roue du carrosse, l'ordre des mots ici est important, il est pesé. Ce texte est programmatique et il inverse Durkheim.

Girard et le désir mimétique

- 74 C'est là qu'intervient la réaction de Girard, qui reconnaît que Lévi-Strauss est un très grand auteur dont le seul tort est d'avoir exclu le religieux. Il trouve que le XX^e siècle est

un grand siècle d'anthropologie, si bien qu'il va lui-même se risquer sur ce terrain qui au départ n'est pas le sien, car Girard est d'abord un historien et un professeur de littérature. Surtout il est un immense lecteur, avec une pratique de la lecture tout à fait remarquable. Il est convaincu que la littérature parle de quelque chose, qu'elle véhicule des enjeux socio-anthropologiques, ce qui n'est pas un avis fréquent. À une époque de nominalisme généralisé où l'on croit que tout le monde est un peu comme les hommes politiques ou les journalistes qui parlent pour occuper l'antenne, Girard pense au contraire que la littérature est faite pour traiter des vrais problèmes. Shakespeare, mais aussi Sophocle, les grands tragiques grecs puis les grands romanciers depuis Cervantès jusqu'à Proust, en passant par Dostoïevski, jusqu'à ceux du XX^e siècle, sont ses sources. Pour lui ces gens-là posent des vrais problèmes qu'ils essaient de résoudre. Et le premier de ces problèmes, c'est la nature du désir, par lequel il arrive au premier volet de sa théorie qui est la théorie mimétique. Pour Girard, le désir humain est mimétique. Que l'homme soit mimétique, personne n'en doute puisque tout l'apprentissage se fait par le mimétisme. Si un enfant apprend une langue, c'est parce qu'il lit cette langue sur les lèvres de sa mère et le petit commence par faire des lallations, et c'est encore du mimétisme. Girard va plus loin en ressortant une vieille théorie qui est déjà chez Saint Augustin d'une certaine façon : on désire quelque chose, parce que l'autre le désire. Cela c'est la théorie du désir mimétique.

- 75 Alors, en poussant la réflexion, cela aboutit à des analyses de la rivalité amoureuse, mais aussi du snobisme, tout Proust est une véritable veine pour Girard, il lui offre une dentelle écrite et tissée sur le thème du snobisme. Si Mme Verdurin reçoit les Untels dans son salon, les autres brûlent d'avoir un salon pour y recevoir des gens encore plus importants. Le snobisme de la mondanité est la caricature du mimétisme ordinaire. Peut-être qu'il faudrait reconnaître en tout cela, plus profondément, de la jalousie. Parce qu'il est un grand girardien, Jean-Pierre Dupuis précise dans un livre récent⁹ que le cœur du désir mimétique, c'est vraisemblablement la jalousie, ce qui explique quand même beaucoup la rivalité, la compétition, l'ingratitude à l'égard des modèles, etc. Les sociétés traditionnelles sont extrêmement prudentes devant l'expression de la jalousie qui joue un rôle considérable dans les affaires de sorcellerie. Elles masquent, elles refoulent la jalousie, et c'est peut-être là la grande différence avec la nôtre. Il n'y a guère que la nôtre, sous le thème de la concurrence, qui autorise la jalousie et qui utilise cette rivalité perpétuelle comme un moteur de production généralisée. Or, le désir mimétique est infini, il n'a pas de limites. On n'en a jamais assez, jamais trop. Dès lors que l'on est dans la jalousie, il n'y a pas de limites à la vengeance, à la possession, à la jouissance, et cela c'est une forme d'indifférenciation par illimitation. C'est là que résiderait pour Girard la modernité, dans cette espèce de *quitus* donné à la jalousie et à la rivalité, alors que dans les sociétés traditionnelles, il y a un effort énorme pour refouler une jalousie trop présente. Ils y réussissent en partie, dans les sociétés très hiérarchiques et bloquées, comme l'Inde avec les castes. Chacun est tellement enfermé dans sa caste, qu'il n'a pas idée d'envier ce qu'a celui de la caste d'à côté.
- 76 **MLM** : C'est là qu'intervenaient les interdits.
- 77 **CT** : Les interdits, c'est un pare-feu extraordinaire contre la révolution. Dans l'acte révolutionnaire, il y a une jalousie initiale : « Eux, ils ont ça, pourquoi pas nous ? » Et un mimétisme de vengeance : « On vous fera ce que vous nous avez fait », d'où la peur. Il y a une rivalité, une jalousie initiale autour des privilèges dont on exige la démocratisation.

Le mimétisme est le premier thème de Girard. Le deuxième thème de Girard, c'est le sacrifice.

Crise sacrificielle et indifférenciation

- 78 Et à travers le thème sacrificiel, Girard revient à la grande thèse de Durkheim, selon laquelle la religion est la première des institutions. Girard pense qu'il y a des crises mimétiques d'indifférenciation, qu'au bout du processus rivalitaire, on voit toutes les différences sociales sauter, ce qu'il appelle la « crise sacrificielle ». C'est une notion importante dans sa pensée, parce qu'elle est analogue à ce que les économistes appellent une « crise économique ». Dans une crise économique, le système économique s'emballe ou se bloque. Il s'emballe, il y a une inflation colossale ou bien il y a une spéculation qui fait sauter la Bourse, et ça bloque évidemment le système, ça le détruit. Ou une crise politique qui emporte le système politique.
- 79 Pour forger cette notion de « crise sacrificielle », il prend ses exemples dans le théâtre. Il voit dans la tragédie grecque des situations où la tension monte entre deux individus, en particulier dans l'insulte. Toutes les accusations se retournent sans cesse, on ne peut plus stabiliser le discours. Le discours est alors emporté par la rivalité et les distinctions, par exemple celles du système de parenté qui normalement stabilise les relations, sont elles-mêmes emportées. Si c'est le père qui insulte et qui se fâche, le fils ne respecte plus le père, enfin il se fait l'égal du père, le père s'abaisse, personne n'a plus l'autorité du père parce qu'il s'abaisse en même temps que le fils se lève comme s'il était le père. Donc, il y a annulation des différences. Et donc, dit Girard, les barrières entre le roi et le peuple, le gouverneur et le gouverné, le fils et le père, etc. sautent. La crise sacrificielle, pour Girard, c'est précisément la désagrégation des distinctions et des hiérarchies qui avaient été mises en place dans une société pour arrêter la violence mimétique. C'est le retour au point du départ, c'est le retour vers une indifférenciation sociale originelle.

La sortie de la crise sacrificielle par le bouc émissaire

- 80 Girard défend la thèse sacrificielle selon laquelle on sort de la crise indifférenciée en trouvant un bouc émissaire. Il le lit dans les mythes. Il y a toujours un moment où la violence monte dans le groupe, où il est question de chaos, de violence de tous contre tous, d'indifférenciation. Il est dit qu'on peut s'en sortir quand le groupe désigne le responsable qui serait la cause du mal, un bouc émissaire. L'expression « bouc émissaire » a deux sens : elle désigne un phénomène spontané et un phénomène rituel. À l'origine du sacrifice, il y a le lynchage humain, qui s'origine dans un phénomène de foule qui se décharge d'une fureur collective sur un individu dont elle pense qu'il est la cause son mal. À partir de là, le mythe est construit sur un processus d'accusation, qui est, pour Girard, à la base de l'idéologie. L'accusation consiste toujours à déclarer qu'un individu ou un groupe est la cause du mal dont souffre un autre individu ou un autre groupe. Et du coup, le processus qui va libérer le groupe est l'expulsion ou la mise à mort du bouc émissaire qui passe pour un processus cathartique. Il se reproduit ensuite à un niveau beaucoup plus intellectualisé dans le théâtre comme dans le rituel. En expulsant le bouc émissaire, le groupe se décharge de sa violence interne et refait son unité. Il remet en place un processus de différenciation, de distinction interne selon une logique élémentaire du tous

contre un ou plus, sur le dos du bouc émissaire expulsé. Voilà le scénario du mécanisme brut, mais comment passe-t-on de ce mécanisme à la religion ?

Du bouc émissaire à la religion

- 81 On passe à la religion par le rituel et le deuil. Le bouc émissaire apparaît toujours comme un monstre. Il est odieux, vilain, estropié, pestiféré, il est couvert de boutons, il est fourbe, il fait ses coups par en dessous, il est incestueux, il est étranger, il a tous les défauts. Mais une fois qu'il est expulsé, qu'il a permis la synthèse du groupe, qu'il a refait l'unité du groupe qui se mobilise contre lui, il est idéalisé et il commence à se recouvrir de traits positifs. Pour Girard, une fois que le bouc émissaire est expulsé, qu'on s'est déchargé de toutes les accusations contre lui, il est idéalisé. L'idéalisation succède à l'accusation dans le mythe. Il devient bienfaisant, il redonne la santé au groupe et il redevient une figure positive. Il va donner naissance aux démons et aux dieux, et d'ailleurs, beaucoup de dieux gardent une trace de leur première condition d'estropié et de bouc émissaire.
- 82 **MLM** : On pourrait reconnaître là l'institution du *pharmakos* grec, avec ses deux visages, le poison et le remède ?
- 83 **CT** : Voilà, le bouc émissaire est un *pharmakos*, à la fois le poison et le remède, c'est là le fond de l'idée de Girard. Une fois que les hommes ont trouvé ce processus-là, ils l'ont ritualisé et grâce à ce rituel, ils ont pris le contrôle de leur violence collective, car le but des institutions, c'est d'abord de prendre le contrôle de la violence collective interne au groupe, quel que soit le standard de cette violence collective qui est évidemment très variable.
- 84 J'appelle « pharmac/kologie », écrit avec un « c » comme la pharmacologie des pharmaciens et avec un « k » comme le *pharmakos* grec, toutes les pratiques et les croyances qui nous disent : attention, il y a du poison là-dedans, dans cette substance ou dans cet homme, mais on peut peut-être le transformer en remède. Dans cette perspective, la religion est une pharmac/kologie de la violence interne, elle interdit celle qui est poison et utilise celle qui est remède, le sacrifice par exemple. La cuisine est un domaine pharmac/kologique immense. La cuisson est une préparation pour séparer le poison du non-empoisonné. La pharmac/kologie est à la base du pouvoir politique, surtout des monarchies sacrées qui ont commencé en gardant en vie un bouc émissaire. Le phénomène du bouc émissaire continue de jouer un rôle dans les phénomènes de foule et dans les phénomènes collectifs. L'approche « pharmac/kologique » nous aide à comprendre les moyens modestes avec lesquels l'homme s'est civilisé, relativement : le sacrifice, la cuisine, la politique, etc.
- 85 **MLM** : Alors chez Girard, comme chez Durkheim, la genèse de la culture commencerait par le mythe comme première forme symbolique, issue de rites et ensuite, le religieux, et du religieux vont apparaître par sécularisation tous les autres systèmes symboliques ?
- 86 **CT** : D'accord pour la succession, mais avec une précision, l'homme a commencé par des rites et les mythes sont des constructions secondaires. Pour les analystes que nous sommes, c'est souvent plus facile de passer par l'étude des mythes, mais ça a commencé par des pratiques. Et une pratique comme le bouc émissaire, elle est tout à fait possible déjà dans une bande quasiment animale.
- 87 **MLM** : D'accord, au commencement vient le rite.

- 88 **CT** : Et donc le rite est sans doute la matrice rituelle.
- 89 **MLM** : Le sacrifice comme rite.
- 90 **CT** : Oui, le sacrifice à la base des rites collectifs.
- 91 **MLM** : « La mère de tous les rites » pour Mauss.
- 92 **CT** : Voilà. La mère de tous les rites collectifs, institués. Absolument !
- 93 **MLM** : Et il y a une hypothèse de René Girard, selon laquelle, justement, le symbole serait la victime sacrificielle, parce que c'est la première différenciation.

Le signifiant flottant et le signifiant transcendantal

- 94 **CT** : Vous avez raison, et c'est là qu'on voit son débat avec Lévi-Strauss, parce que pour Lévi-Strauss, le premier « symbole » c'est le signifiant flottant. Ce que Lévi-Strauss appelle le signifiant flottant, c'est des mots comme « truc » et « machin » qui veulent dire tout et rien. C'est le fait qu'à partir du moment où s'éveille le langage dans le cerveau humain – alors ça, c'est aux biologistes de nous le dire – la fonction symbolique envahit l'horizon de la conscience qui perçoit tout comme des signes, mais des signes incomplets. Des signifiants dont on ne connaît pas les signifiés. Le monde lui-même devient un signifiant, mais flottant parce qu'on se demande toujours ce qu'il veut dire. Le monde est un gros machin. À partir du moment où vous avez une capacité de codage, l'homme perçoit le monde comme signifiant, c'est évident. Or le monde signifiant ne signifie encore rien. C'est la tâche de l'art et de la science d'accrocher les signifiés aux signifiants. C'est toute l'histoire de la culture de combler ce *gap*. Et c'est notre expérience du monde, d'ailleurs, de nous demander, qu'est-ce que cela veut dire ? Donc, vous avez un signifiant flottant. Le signifiant flottant fait que l'on a plus de signifiant que de signifié, comme une monnaie flottante est une monnaie dont la valeur n'est pas fixée, elle doit avoir une valeur, mais on ne sait pas laquelle tant qu'elle n'est pas déterminée. Donc, le signifiant flottant est une idée très forte, mais c'est aussi une idée d'artiste, parce qu'un artiste c'est quelqu'un qui interroge le monde en se disant : « Cela veut dire quelque chose, mais je ne le sais pas. Je vais construire une œuvre et là, ça va prendre un sens. » Alors que pour Girard...
- 95 **MLM** : Lui il est réaliste, il est vraiment réaliste.
- 96 **CT** : Ah oui, il est réaliste, Girard parle du signifiant transcendantal. C'est le cadavre du bouc émissaire autour duquel est réuni le groupe après l'avoir tué ou lors des rituels. Il ne sait pas plus ce qu'il signifie, sauf qu'il le rassemble. Lévi-Strauss est rationaliste mais ce rationalisme aboutit toujours à un nominalisme, pas chez lui, mais chez ses successeurs et dans le poststructuralisme. La postmodernité, c'est une vague de nominalisme, de dévaluation du discours, la fin annoncée des grands discours. Plus rien ne veut plus rien dire, tout est équivalent et tout peut tout signifier. Alors que Girard revient à un réalisme implacable en disant qu'il y a des contraintes sociales. La première contrainte c'est qu'une société ne peut survivre que si elle règle le problème de sa violence interne, car la violence externe d'une société est d'abord une conséquence de sa violence interne. Si l'Allemagne a attaqué tous ses voisins, c'est parce qu'elle était en conflit avec elle-même, c'est évident. Si l'islam aujourd'hui explose, c'est que les musulmans sont dans un état de guerre civile. Il y a des contraintes collectives qui sont incontournables.

- 97 Chez Lévi-Strauss, les structures mentales sont antérieures aux structures sociales, tandis que chez Girard, il y a des structures sociales qui se mettent en place, sans doute à des niveaux très élémentaires de vie mentale, qui peuvent être très puissantes, et capter l'imaginaire. De ce point de vue là, Girard est beaucoup plus proche de Lacan qui garde l'imaginaire derrière le symbolique. Je n'ai pas parlé de Lacan, mais j'avais écrit avec un ami et collègue, Fabrice Liégard, qui est psychanalyste, un petit article sur le symbolique dans le *Dictionnaire des faits religieux* dirigé par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, publié aux Presses universitaires de France en 2010. Nous avons situé par rapport à Lévi-Strauss Lacan qui n'évacue pas le sacré mais fait sa place à l'imaginaire.
- 98 **MLM** : Oui, mais alors ce sacré ne devient-il pas mythique ? Mythologique comme chez Freud, dans *Totem et tabou*, le religieux du sacrifice n'est-il pas devenu le mythe de la mort du père archaïque ?

La place de Freud

- 99 **CT** : C'est quand même Freud qui a lancé l'idée reprise par Girard, que le meurtre pourrait être à l'origine des sociétés humaines en tant qu'humaines, institutionnelles. Chez Freud, il y a un meurtre qui n'est pas seulement symbolique mais réel, l'idée que la société est construite sur un meurtre réel, ça, c'est quand même l'idée forte qui est déjà chez Freud. Mais c'est un meurtre unique qui agit une fois pour toutes à l'échelle de toute l'humanité. Girard nous dit au contraire que le meurtre fondateur est susceptible de se répéter autant de fois que nécessaire, à chaque crise sacrificielle. Par une économie incroyable, Freud confond le meurtre du père et le meurtre fondateur. Solution trop économique qui permet de résoudre plusieurs problèmes en même temps. *Totem et tabou* gêne Lévi-Strauss qui s'en débarrasse et le traite comme le livre mythique par excellence, l'erreur à ne pas faire.

Indifférenciation et différenciation, un double travail constant dans les sociétés

- 100 **AD** : On s'interroge dans le cadre de ce colloque sur les différentes formes d'indifférenciation qui touchent les domaines du symbolique et les différents domaines du savoir. Il me semble que Girard s'attache surtout à décrire des formes d'indifférenciation qui peuvent toucher les individus dans une société ou des groupes d'individus avec les phénomènes de violence que ça entraîne. Mais est-ce que cette anthropologie du sacré et du symbolique peut nous permettre de réfléchir sur l'indifférenciation qui serait davantage du domaine de la culture et des différents domaines de la culture ?
- 101 **CT** : Je crois que c'est le cas. Je pense que ce que j'ai dit sur cette histoire de l'anthropologie française au XX^e siècle met le doigt sur des problèmes fondamentaux dans lesquels nous sommes encore plus que jamais plongés au début du XXI^e siècle. Ce débat sur le symbolique et le sacré est d'une actualité plus grande que jamais, ce qui serait quand même une confirmation que, quand on veut réfléchir à l'actualité, on a intérêt à faire des détours. Mais là je rends hommage encore une fois au génie de Durkheim disant « si vous voulez réfléchir sur la religion et sur la révolution, passez par les Australiens ». Voyez, des petits détours peuvent être utiles.

- 102 Cependant, je crois qu'il ne faut pas tenir un discours trop abstrait, trop général sur l'indifférenciation, car si des sociétés sont soumises à des processus drastiques et graves d'indifférenciation, c'est parce qu'elles sont aussi soumises à des processus très forts de différenciation. Sinon, d'ailleurs, nos sociétés auraient éclaté depuis longtemps. Et je pense que ce qui permet à nos sociétés de tenir, c'est un processus de différenciation extraordinaire et constant qui affecte la structure sociale elle-même. Ce qui est aussi une idée durkheimienne. On ne peut que renvoyer à ce qu'il en dit dans sa thèse, dans son premier ouvrage de 1893 qui est *La division du travail social*¹⁰ : nos sociétés sont soumises à un processus de spécialisation constant des activités collectives par différenciation.
- 103 Prenez un métier comme la médecine. Quand vous pensez qu'un *medecineman* australien ou amérindien c'est une espèce de sorcier, de prophète, de médecin, de prêtre, etc., il exerce toutes ces fonctions-là en même temps, il guérit toutes les maladies et s'attaque à tous les maux. Et voyez dans nos sociétés ce qu'est devenue la médecine, comparez la médecine d'aujourd'hui à la médecine de vos grands-parents. Au début du siècle, le médecin, c'était le généraliste. Aujourd'hui, la spécialisation est partout. Elle est en médecine, elle est en technologie et, bien sûr, dans le domaine de l'éducation aussi. Ce phénomène de spécialisation qu'on retrouve partout est un fait social de différenciation. Durkheim avait montré que nos sociétés obéissent à un processus de division du travail social qui est à la fois créateur de différenciation et de solidarité.
- 104 **MLM** : Dans *De la division du travail social*, si je me souviens bien, on voyait la grande dérégulation du marché qu'il fallait compenser par la différenciation complémentaire du travail social et tout un système de régulations et de limitations. Mais est-ce que justement aujourd'hui, avec l'hyper-libéralisme, on ne serait pas dans ce que Durkheim voyait déjà, une indifférenciation dérégulée, et peut-être aussi dans ce que Mauss voyait très bien, l'argent comme phénomène total avec une domination marchande et financière qui recouvre et indifférencie tous les autres domaines symboliques ?
- 105 **CT** : Alors là vous anticipez sur mon deuxième point, je pense que nous vivons une révolution véritablement considérable, ne serait-ce que pour des raisons technologiques dont on mesure encore mal les conséquences. C'est évident que cette révolution de l'informatisation, par exemple, va avoir des effets de décomposition, donc d'indifférenciation et de recombinaison donc de redifférenciation à l'échelle mondiale que personne ne mesure encore aujourd'hui. Elle s'inscrit dans une division du travail social qui créait de la distinction et de la complémentarité, mais qu'elle met à mal, rend obsolète. Les révolutions, technologiques et pas seulement les révolutions politiques, créent de l'indifférenciation.
- 106 Et dans notre société, le lieu où se crée l'indifférenciation, paradoxalement, aujourd'hui, c'est l'économie. Je crois que ça tient au rapport de l'argent et des valeurs. Le problème de l'indifférenciation n'est pas l'indifférenciation des métiers, des savoirs (même s'il circule beaucoup de complotisme et de fausses nouvelles), ou des fonctions sociales. Ils sont même souvent mieux définis que dans d'autres époques et avec beaucoup plus de rigueur, avec des statuts juridiques. Mais ce qui favorise, me semble-t-il, l'indifférenciation des valeurs, c'est la marchandisation, parce que la marchandisation est une conséquence du fait que la monnaie n'est pas seulement un système d'échange, ou un système de mesure, on mesure la richesse en milliards de dollars, ou un système pour évaluer les biens. Elle est ce que les économistes appellent « l'équivalent universel », dans la mesure où vous pouvez traduire toutes les valeurs en marchandises vous aboutissez forcément à une indifférenciation des valeurs, selon le principe que l'argent n'a pas d'odeur. La réduction

des valeurs à la valeur d'échange, à la seule valeur marchande. Or, première chose, les valeurs ne peuvent pas être fondées seulement sur une appréciation économique. Et deuxième chose, toujours sur le problème des valeurs, on ne peut plus croire que la science va nous tirer d'affaire. Car elle a un rapport extrêmement paradoxal aux valeurs, la science est fondée sur la distinction des jugements de valeur et des jugements de fait. Un énoncé scientifique ne contient pas de jugements de valeur, ou alors il contient encore de l'idéologie. Néanmoins, le problème n'est pas résolu pour autant, parce que, si la science ne repose pas sur des jugements de valeur, l'activité scientifique des savants suppose des jugements de valeur, par exemple l'honnêteté intellectuelle, l'acceptation de la liberté de penser des autres, l'esprit critique. Ça, c'est des jugements de valeur. Donc, l'activité des savants suppose des jugements de valeur et d'abord que ça vaut le coup, que ça vaut la peine de faire de la science. La conviction qu'il vaut la peine de faire de la science n'est pas scientifique. C'est une évaluation. Or, aujourd'hui qu'il y a une crise de vocations scientifiques, il n'y a plus cette conviction que la science peut ouvrir un avenir radieux. Cette utopie est refroidie. Autre contradiction, on continue de demander à la science de trancher des questions de valeur. C'est contradictoire, en effet, car vous ne pouvez pas demander à une démarche de pensée qui est fondée sur l'exclusion des jugements de valeur de fonder des jugements de valeur. Ce paradoxe éclate au plus haut point dans la médecine. Si vous allez voir le médecin, c'est parce que vous portez des jugements de valeur sur votre santé ; c'est parce que vous pensez que c'est mieux de vivre sans souffrir plutôt que de vivre en souffrant et que vous avez confiance en lui, donc jugement de valeur. Mais vous attendez de votre médecin qu'il porte un regard scientifique, exact et efficace sur la cause de vos maux, non qu'il vous fasse une homélie.

- 107 Nous sommes au cœur de ces ambiguïtés. Avec l'exemple inverse, de la politique dont on voudrait nous faire une science alors que l'on sait que c'est au contraire une activité qui passe constamment par l'évaluation. Donc, là encore il y a des risques d'indifférenciation. Ceci nous montre que les plus grands changements historiques que l'on peut appeler des révolutions, des révolutions au sens moderne du mot, c'est-à-dire la production de quelque chose d'inédit, de neuf, peuvent s'accompagner de régression. Des révolutions technologiques comme des révolutions politiques peuvent provoquer des avancées d'un côté, et instaurer de la confusion, et même restaurer de la barbarie et de la terreur de l'autre.
- 108 **MLM** : Et chez Durkheim, qu'en est-il de la valeur ? La valeur n'est pas simplement individuelle, elle est toujours fondée symboliquement par du collectif *sui generis*. Les valeurs ne sont pas immuables, elles ont une certaine relativité mais on ne peut pas inventer les valeurs comme ça, c'est un phénomène collectif.
- 109 **CT** : Oui, absolument. C'est un phénomène collectif, pour Durkheim les valeurs sont un phénomène collectif mais pas à la manière dont le pensent les libéraux. Pour les libéraux, si le dollar monte à la Bourse, c'est que tout le monde demande du dollar, si les individus ne demandent plus de dollars, le dollar baisse. Ils appellent cela un phénomène collectif. C'est-à-dire une agrégation de décisions individuelles, comme des grains de sable par un effet d'accumulation font pencher le plateau d'une balance. Le collectif n'est souvent qu'un agrégat de décisions individuelles. Mais il y a du collectif *sui generis*, celui dont parle Durkheim. Là, le tout s'impose à la partie individuelle : le montant de l'impôt n'est pas fixé par l'addition des sommes que les contribuables désirent payer. Il est l'effet d'une imposition collective. Ainsi agissent certaines coutumes ou la tradition dans les sociétés, particulièrement celles sans écriture.

- 110 Les phénomènes collectifs font entrer en jeu des phénomènes de mémoire collective, très sélective. Et surtout, dans un phénomène collectif, on retrouve le rituel. Par exemple dans le vote. Une partie de l'opinion va l'emporter sur les autres, va gagner le droit de commander, donc d'imposer. Il y a toujours une partie de la collectivité qui va s'imposer à l'autre, et là se pose le problème de sa légitimité que seuls la loi ou le rituel garantissent. Il y a toujours un moment où j'admets un principe de légitimité de la décision collective, même si pendant quatre ou cinq ans je subis le gouvernement qui n'est pas de ma couleur, parce que ce n'est pas seulement une attitude individuelle.
- 111 Dans cette théorie de la religion, si tout ce qui est social n'est pas religieux, ce qui est religieux est d'abord social. C'est dire que les valeurs fondamentales du groupe sont de type holiste d'abord, qu'elles s'imposent à l'individu, jusqu'à ce qu'on lui reconnaisse le droit de libre examen, la liberté de conscience. Mais peut-être qu'un individualisme absolu aboutirait à une dissolution complète des valeurs.
- 112 Je ne suis pas sûr de ce que cela peut vouloir dire d'accepter des valeurs strictement individuelles. Parce que quand quelqu'un est porteur d'une valeur, en général ce qu'il demande aux autres, c'est que les autres le reconnaissent. Il n'est pas facile aux partisans de la liberté de conscience, dont je suis, d'admettre que certains s'en fichent. On voit qu'il y a un problème de la reconnaissance, dirait Hegel, c'est-à-dire un problème dialectique, tandis que Girard parlera de processus mimétique.
- 113 **MLM** : Et quand quelqu'un comme l'économiste André Orléan¹¹ dit qu'il faut refonder l'économie comme une science sociale sur les valeurs, mieux, sur une théorie durkheimienne des valeurs, parce que finalement, la valeur marchande, c'est une valeur comme une autre, qu'en dites-vous ?
- 114 **CT** : Oui, ce n'est qu'une valeur parmi d'autres, mais grâce à la monnaie elle a le privilège et l'avantage de la quantification qui rend des services immenses mais constitue un piège terrible. On peut additionner les libertés, on ne les quantifie pas.
- 115 **MLM** : Et qui est produite par la désirabilité, et non pas par la rareté comme le pensent les économistes classiques.
- 116 **CT** : Oui.
- 117 **MLM** : C'est important parce qu'il y a, presque une révolution de l'économie à travers cela.
- 118 **CT** : Ah oui, sûrement, mais elle n'est pas pour demain.
- 119 **MLM** : Il ne fait pas partie des économistes orthodoxes !
- 120 **CT** : Non, non, ce ne sont pas des économistes orthodoxes, pas des libéraux classiques enfermés dans leur individualisme pour qui il n'y a que le marché, comme une table de billard sur laquelle se rencontrent des boules de billard que sont les individus, mus par leur passion du gain.
- 121 **MLM** : Et quand Durkheim dit que la valeur a deux facettes, la désirabilité et la contrainte, ne peut-on pas y retrouver les deux faces du système sacrificiel, le rite et l'interdit ?
- 122 **CT** : Ah oui, parce qu'à partir du moment où on reconnaît la dimension collective d'une valeur, on introduit un élément de contrainte. C'est comme dans le contrat. Si vous passez un contrat avec autrui, vous êtes forcément contraint par votre contrat, parce qu'il est devenu collectif. Donc, c'est autrui qui vous le rappellera, soit un notaire soit un juge, soit un gendarme. Donc vous retrouvez la dimension obligatoire. Je ne crois pas qu'on puisse

imaginer une société seulement comme le mouvement des grains de sable dans une poignée qu'on lâche, qui se rencontrent comme ça et qui, une fois qu'ils se sont heurtés, se séparent immédiatement. Ce qui est l'image du marché. Tous les jours, sur les marchés, se rencontrent des gens qui offrent et des gens qui demandent et puis ils paient le prix et ils se séparent après, ne se devant plus rien. Le lendemain, on recommence, c'est un autre jeu, c'est une autre partie. Alors, ça marche peut-être pour l'économie, mais c'est parce que les autres institutions tiennent. Si l'État s'effondrait après une séance de la Bourse, vous n'ouvriez pas la Bourse le lendemain.

Le choc de la mondialisation

- 123 **MLM** : Et penser une différenciation évaluative dans les cultures et comprendre comment certaines cultures, à un certain moment, par leur indifférenciation, produisent de la violence, c'est notamment l'objet du dernier ouvrage de Cassirer. Avant de mourir, il a écrit *Le mythe de l'État*¹², publié en 1946 par ses collègues de Yale, où il montre que le nazisme est un retour au mythico-magique et à ses catégories comme le bouc émissaire, l'indifférenciation, etc. Durkheim lui-même ne parle-t-il pas de pathologies culturelles ? Ne serait-il pas temps actuellement de nous préoccuper de notre propre culture ?
- 124 **CT** : Je n'ai pas lu cet ouvrage de Cassirer. Mais cela se produit même sous d'autres auspices, heureusement, que le nazisme. Il est vrai qu'on est passé d'une époque où l'espoir d'une transformation sociale passait par la révolution politique qui était quand même la grande référence depuis le siècle des Lumières, la Révolution française, et jusqu'à la Révolution russe et le communisme, etc., à un processus, aujourd'hui, par lequel la transformation sociale passe par l'économie, le marché d'une part et d'autre part la technologie. Le changement social est actuellement « piloté » par l'économie qui n'a pas de pilote dans son cockpit. L'utopie qui était politique est devenue technologique et économique. C'est une révolution, qui s'accompagne de cette invention de l'informatique que d'aucuns comparent à la révolution néolithique. Mais celle-ci s'est faite une petite dizaine de fois et a demandé des milliers d'années pour porter ses fruits. La révolution informatique est un changement unique en quelques décennies dont les conséquences porteront sur des siècles et nous échappent complètement.
- 125 J'avais eu l'intuition du choc de la mondialisation et de son accélération, alors qu'on ne parlait pas encore d'Internet. Cela m'avait frappé. J'étais en Inde et on se promenait dans un petit bout de forêt, une espèce de jungle comme il y en a là-bas, pour aller à un temple. Et en arrivant au temple, on entendait des bruits de radio et en effet, il y avait un superbe sâdhu (les sâdhus sont les moines errants de l'Inde) avec son chignon de çivaïte, vêtu de son pagne, assis sur les marches du Temple, il avait son petit pot en cuivre pour ses ablutions et puis un transistor et il écoutait avec son transistor la retransmission d'un match de cricket entre l'Inde et l'Australie. Bon il faut être anglais ou indien pour comprendre le cricket. Mais le cricket plus le transistor, c'est la mondialisation en acte au bord de la jungle indienne.
- 126 Or le transistor avait été inventé tout juste vingt ans auparavant, alors que trois mille ans après le début de l'écriture, l'alphabétisation n'avait toujours pas atteint certains villages indiens. Donc la vitesse de diffusion des inventions technologiques aujourd'hui est prodigieuse, alors que les structures mentales sont beaucoup plus lentes. Cette vitesse est inouïe, ça ne s'est jamais produit comme ça dans l'histoire humaine. Ça explique aussi beaucoup de difficultés d'adaptation, parce qu'on s'engoue pour des choses, mais on ne

sait pas ce qu'on fait. On ne sait pas ce qu'on fait, on ne sait pas les conséquences. On ne peut même pas les anticiper.

- 127 Alors, ce que je veux dire, c'est que je reste convaincu que toute grande révolution s'accompagne de risques de régression. Et c'est faute d'avoir pensé cela qu'on a dévalué l'idée de révolution aussi, parce qu'on n'a pas pensé en même temps la progression et la régression possible. Réfléchir à une articulation, comme celle du symbolique et du sacré, aide à comprendre comment d'authentiques avancées politiques ou technologiques peuvent s'accompagner de régressions épouvantables comme on les a vues au XX^e siècle, comme on le voit aujourd'hui avec les inégalités et les risques de violence.
- 128 **MLM** : Surtout dans le cas de la violence sacrée.
- 129 **CT** : Presque toutes les révolutions ont eu leur phase de terreur, ça veut dire quelque chose, donc il y a quand même quelque chose quand Durkheim parle d'*effervescence*, quand Girard parle de la violence que cache l'ambiguïté du sacré, il met le doigt sur le fait que l'homme adore la violence qui lui sert, alors qu'il ne voudrait pas la subir. Le un pour cent le plus riche du monde aujourd'hui semble abandonner le monde à sa perte, le laisser filer.

Les deux faces du sacré

- 130 L'ambiguïté du sacré n'est probablement pas dépassée. C'est que, d'un côté, vous pouvez appeler le sacré la limite, et c'est bien ce qui se passe, ce qui est sacré, c'est la règle, la loi et donc la limite, parce qu'elle protège. C'est la face d'un sacré protecteur.
- 131 Et en même temps, Girard nous explique pourquoi le sacré fascinant est redoutable, parce qu'il est une hypostase de la violence. L'ambiguïté du sacré, elle est là puisqu'il peut désigner tantôt l'arme offensive et tantôt l'arme défensive, tantôt l'épée et tantôt le bouclier.

La violence symbolique

- 132 **AD** : Mais j'ai quand même encore une question, en vous écoutant, je me demande aussi dans la continuité des hypothèses de Girard, si la différenciation, pour bénéfique qu'elle soit, n'est pas toujours accompagnée d'une certaine violence qui est certes un moindre mal, une violence moindre que celle qui se déchaînerait dans la rivalité de tous contre tous, mais ce qui peut être inquiétant quand on dit qu'il faut restaurer les différences pour que ça ne soit pas le chaos. Est-ce que, finalement, on ne laisse pas de côté cette « violence nécessaire » entre guillemets ou violence légitime ?
- 133 **CT** : Oui, vous avez tout à fait raison de poser la question. La question est bourdieusienne, si l'on veut, parce que c'est Bourdieu qui a le plus dit qu'il y a de la violence symbolique par le fait même de la distinction. Il y a une violence de la distinction. Bourdieu n'a pas tort. Où est son erreur ? C'est que, avec un optimisme peut-être un peu naïf de l'ordre des Lumières, l'arbre lui a caché la forêt. Et c'est ce que vous venez de dire. Cette violence symbolique, c'est bien une violence et en tant que telle on peut la critiquer et même vous avez raison de le faire, il faut la critiquer, mais il faut aussi des fois dire que la violence symbolique peut être un moyen, un rempart contre les violences beaucoup plus redoutables et que moins la violence devient symbolique, plus elle devient réelle et c'est ça le problème. Il y a de l'utopie à vouloir supprimer la violence physique et la violence

symbolique, pareillement, uniquement sous prétexte qu'elles sont toutes les deux de la violence, car ce n'est quand même pas la même.

- 134 Mais il y a une réalité de la violence symbolique. Ça veut dire que la culture n'est pas une immaculée conception. Il y a une imposition culturelle qu'on ne peut pas rapporter à un art et surtout à un art de gouverner et quelle que soit la pédagogie qu'on y met. Lévi-Strauss imagine la création culturelle comme le processus artistique. Mais même dans l'art, il y a de la violence symbolique. Les batailles entre chapelles et même entre amis artistes en témoignent.
- 135 **MLM** : Est-ce qu'encore une fois Durkheim et Mauss, finalement, auraient raison quand ils nous disent que si la différenciation est la sortie de la violence de l'indifférenciation, il y a des différenciations ségrégatives et il y a de bonnes différences, qui sont des différences personnelles ? Oser toujours aller du côté de la personne, de la différenciation de chacun des individus comme personne ne serait-ce pas la voie indiquée ?

La personne

- 136 **CT** : Oui, la singularisation personnelle comme différenciation. Oui, je crois qu'il y a une actualité de la pensée de ces deux auteurs, si on veut bien les lire de façon non dogmatique, mais historique. Car bon, ils sont comme tout le monde, il faut les contextualiser. Ils ont leurs conditionnements et leurs limites, mais il y a une profondeur de pensée et une expérience humaine qui est quand même impressionnante.
- 137 **MLM** : Pour revenir à une autre question essentielle pour l'éducation qui est peut-être plus une question philosophique que sociologique, cette fois-ci, que Durkheim et Mauss permettent de renouveler, est-ce qu'on ne peut pas dire que le symbolique seul peut permettre la subjectivation puisque le sujet intériorise l'interdit comme limite ?
- 138 **CT** : Oui.
- 139 **MLM** : Avec quand même une certaine forme de violence nécessaire, la moindre violence dont parlait Amandine ? Mais est-ce qu'au-delà de devenir sujet, il ne faut pas aussi que l'on devienne des personnes ?
- 140 **CT** : Oui, surtout si vous définissez la personne par le fait d'être en relation, ce que le mot de sujet ne dit pas immédiatement.
- 141 **MLM** : Et la personne, c'est peut-être aussi l'intégration du tiers, celui qui était exclu et dont finalement l'intégration permet la personne dans la relation ?
- 142 **CT** : Oui, car il n'y a pas de relation à deux qui dure sans l'intervention d'un tiers, généralement absent, mais présent comme absent.

Le tiers symbolique et personnel

- 143 **MLM** : Le sujet est nécessaire, c'est le symbolique, mais la personne, c'est mieux.
- 144 **CT** : Le sujet est capable du langage et de la parole. Et il peut se dégager. La personne, elle est engagée. Elle répond ou est sommée de répondre. Elle n'est peut-être pas mieux, mais c'est plus large et plus exigeant. Je reste fondamentalement « personnaliste » quelque part, parce que je crois que nous oscillons entre l'individualisme utilitariste trop étroit et les pensées du sujet qui sont une voie sublime mais des fois trop sublime et trop idéaliste, alors que la personne remet l'individu dans un réseau, un tissu de relations et

d'interactions et, comme vous le dites, il y a du tiers et ça, c'est très important. La personne inclut du tiers, c'est-à-dire l'homme n'est pas qu'un sujet face à des objets et à d'autres sujets. La relation, ce n'est pas seulement moi, qui suis un sujet-objet pour l'autre, mais tour à tour, on est sujet et objet l'un pour l'autre. C'est évident, mais il y a du tiers. Et c'est très important. Parce que je crois qu'il n'y a pas de relation qui puisse se construire seulement dans un face-à-face duel, purement duel entre deux individus. L'éthique se décline à la première personne (liberté et responsabilité individuelles, devoir de se construire, « souci de soi » dit Foucault), à la deuxième personne (le souci de l'autre, privilégié, l'*alter* du latin, qui est l'autre à part de l'altérité) et à la troisième personne, le tiers, l'autre au sens d'*alius*, qu'on l'appelle le peuple, l'humanité ou Dieu ou les Ancêtres pour un Africain, ou encore une tradition, c'est une identité collective, ou un projet collectif, une utopie.

- 145 Et je pense que si aujourd'hui beaucoup des couples ne tiennent pas, c'est parce qu'ils n'arrivent pas pour des raisons que je ne juge pas, qu'il faut analyser chaque fois, parce que c'est chaque fois différent et que chacun a le droit à son histoire personnelle à inscrire leur histoire par rapport à un tiers. Dans les sociétés traditionnelles, c'est l'ancestralité, on s'appuie sur une lignée, alors ça peut être pesant, mais c'est aussi porteur de savoir. Dans d'autres sociétés, c'est un projet. Et dans le couple, c'est souvent l'enfant par exemple, c'est la figure même du tiers potentiel, mais ça reste aussi un des meilleurs tiers qu'on ait trouvé. S'il n'y a pas ça, alors, il faut que ce soit une cause, des causes. Il y a des couples de militants célèbres, ou des artistes célèbres qui sont dévoués à leur art ou à une cause politique. C'est le principe même de fécondité de la vie qui est inscrit là-dedans. S'il n'y a pas de tiers, s'il n'y a que le va et le vient entre toi et moi, ça ne peut pas s'inscrire dans la durée, avec le problème de la mort qui intervient nécessairement à un moment ou à un autre et donc, ça fait des relations peut-être aussi belles et transparentes que le cristal, mais qui se cassent facilement.

Le texte

- 146 **MLM** : Nous avons pensé aussi à une autre question qui n'est pas posée par ces auteurs, celle du texte, pas simplement « un texte », mais la textualité, les grands textes symboliques par exemple les textes religieux, les textes littéraires, les textes sociologiques, scientifiques, etc.
- 147 **CT** : Oui.
- 148 **MLM** : Cette question du texte, est-ce qu'elle pourrait permettre davantage de penser ces articulations du tiers dont vous parliez ?
- 149 **CT** : Oui, c'est ce que j'allais vous dire. Je pense que surtout pour nous qui sommes des gens de livres, le texte est important. Sans excès, car moi je suis un peu réticent sur la « sacralisation » du texte. Dieu sait s'il y a des textes sacrés dans les religions et d'autres domaines, mais aujourd'hui, chez les poststructuralistes et dans les facultés de lettres, vous avez des gens qui tombent à genoux avec les yeux au ciel, quand ils disent le « texte », comme si le texte était un Coran qui descendait d'un trône divin.
- 150 Alors, en revanche, là où je suis un homme du texte, c'est pour permettre l'accès aux textes. Il faut défendre le texte comme témoin d'un tiers, le témoin d'une tradition, d'un héritage qui vient souvent nous importuner, nous contredire et si utilement nous dépayser, nous déranger. Je me sens responsable de l'accès au texte pour un certain

nombre de gens et j'ai trouvé beaucoup de plaisir, dans mon métier d'enseignement, à aider les étudiants à lire des textes.

- 151 J'ai consacré du temps à écrire des textes sur des textes. Je pense qu'il y a une médiation du texte, en effet, et qui pointe vers les problèmes du tiers. Cela peut passer par autre chose mais c'est vrai que les textes contiennent là une richesse extraordinaire.
- 152 **MLM** : Et qu'il crée des identités collectives.
- 153 **CT** : Ah oui, absolument. Sans parler de la Bible pour les juifs et les chrétiens, du Coran pour les musulmans, de Virgile pour les Romains, ou du père Hugo pour l'école républicaine de mon enfance, le texte a le pouvoir de créer une identité collective. Et c'est une identité ouverte et plurielle, parce que le texte attend le lecteur, et il y a autant de lecteurs que d'individus. Donc il attend l'autre, il y a une attente de l'autre inscrite dans le texte qui en fait un autre pour chaque lecteur différent.
- 154 **MLM** : Merci monsieur Tarot pour tous vos propos vivants et lumineux sur ces notions et ces théories anthropologiques si complexes.

NOTES

1. Tarot, C. (1999). *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique ; sociologie et science des religions*. Paris : Éditions La Découverte/MAUSS.
2. Tarot, C. (2008). *Le symbolique et le sacré, Théories de la religion*. Paris : Éditions La Découverte/MAUSS.
3. « Ainsi, la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme », p. 405, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1991). Paris : Librairie générale française, coll. « Le livre de poche ».
4. Hubert, H & Mauss, M. (1896/1897-1924-1925). Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique*, 7, 1902-1903, 1-146.
5. Mauss, M. (2007). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925). Paris : PUF, coll. « Quadrige Grands textes ».
6. Hubert, H. & Mauss, M. (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique*, 2, 29-138. Texte reproduit dans M. Mauss, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré* (pp. 193 à 307). Paris : Les Éditions de Minuit, 1968, 634 pages, coll. : « Le sens commun ».
7. Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.
8. Cassirer, E. (1972). *La philosophie des formes symboliques, t. 1 : Le langage* (1923). Paris : Éditions de Minuit.
9. Dupuy, J.-P. (2016). *La jalousie. Une géométrie du désir*. Paris : Seuil.
10. Durkheim, É. (1991). *La division du travail social* (1893). Paris : Le livre de poche.
11. Orléan, A. (2011). *L'empire de la valeur ; refonder l'économie*. Paris : Seuil.
12. Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'État* (1946). Paris : Éditions Gallimard.

AUTEURS

CAMILLE TAROT

Professeur émérite d'anthropologie religieuse, Université de Caen

MARIE-LOUISE MARTINEZ

Professeure des Universités, Laboratoire CIVIIC, Université de Rouen

AMANDINE DENIMAL

Maître de conférences à l'université Paul Valéry – Montpellier 3, DIPRALANG EA739