

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

164 | octobre-décembre 2002
Histoire, littérature et ethnologie

Le structuralisme aujourd'hui*

Jean Pouillon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/14402>

DOI : 10.4000/lhomme.14402

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002

Pagination : 9-16

ISBN : 2-7132-1775-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean Pouillon, « Le structuralisme aujourd'hui* », *L'Homme* [En ligne], 164 | octobre-décembre 2002, mis en ligne le 27 mars 2008, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/14402> ; DOI : 10.4000/lhomme.14402

Le structuralisme aujourd'hui

Jean Pouillon

VOICI une quinzaine d'années, le président de la Fédération française de football déclara, paraît-il, qu'il convenait de réformer le structuralisme de l'équipe de France. Je ne sais ce qu'il voulait dire au juste en employant ce mot – sans doute montrer que l'air du temps ne lui était pas étranger. En tout cas, je ne crois pas qu'aujourd'hui lui, ou son successeur, parlerait de même, ce qui donne à penser que le structuralisme n'est plus ce qu'il était, tout au moins aux yeux du grand public. Mais je ne me trouve pas ici devant ce qu'on appelle le « grand public » ; aussi me faut-il pousser la réflexion un peu plus avant.

Le structuralisme aujourd'hui ? Était-il donc autre hier ou avant-hier ? Et si oui, qu'est-ce qui a évolué ou changé ? La théorie en elle-même ou sa réception au dehors ? Mais d'abord qu'est-ce que le structuralisme ? Je n'aurai pas la prétention de vous l'apprendre et je me bornerai pour commencer, à rappeler ce qui a fait sa nouveauté.

Le terme n'apparaît pas dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, ni dans les dictionnaires usuels, sauf dans les éditions les plus récentes du *Larousse* et du *Robert*, alors que, bien sûr, « structure » y figure. Le *Robert* date « structuralisme » de 1953 – sans d'ailleurs dire pourquoi – et le définit comme la « théorie selon laquelle l'étude d'une catégorie de faits doit envisager principalement les structures », celles-ci étant des « systèmes formés de phénomènes solidaires ». Autrement dit, la structure, c'est la manière dont les parties d'un tout sont agencées et l'on définira le structuralisme comme une méthode permettant de découvrir cet agencement. Malheureusement cela ne nous apprend pas grand chose : comme chacun admet qu'une réalité, quelle qu'elle soit, n'est jamais totalement informée et que pour la connaître il faut découvrir la façon dont ses éléments se combinent, il n'est personne qui en ce sens ne soit structuraliste, personne non plus qui le soit spécifiquement !

Cet article a initialement été publié dans la livraison consacrée aux « Connaissances et réalités actuelles » de la *Revue des Sciences morales et politiques*, 1983, 4 : 655-665.

Mais alors on ne voit pas pourquoi le structuralisme a soulevé tant de discussions... à moins justement qu'on ne le définisse autrement, en prenant le mot « structure » dans une acception différente de son acception courante ; celle-ci en fait un quasi-synonyme d'organisation, c'est-à-dire un ensemble d'éléments unis par des relations stables. C'est justement cette conception que le structuralisme rejette, ou, plus exactement, considère comme insuffisante et ambiguë.

Son premier principe – principe fort banal ou qui l'est devenu aujourd'hui, mais qui reste le point de départ obligé – est de ne reconnaître à ces éléments qu'un sens de position, dépendant des relations qui les unissent et les opposent. La notion d'élément est d'ailleurs relative ; relative au tout d'où on l'extrait selon un découpage qui seul rend significatives et la totalité et la partie. Un élément, ce peut être – pour m'en tenir à l'ethnologie – une conduite dans un système d'attitudes, un terme dans une nomenclature, une séquence dans un mythe... Souvent on a caractérisé et classé les mythes en fonction de motifs ou d'épisodes jugés frappants dont on admettait qu'ils portaient le même sens dans tous les récits où on les retrouvait et que pour cette raison ils servaient à ranger sous une même rubrique. Au contraire, du point de vue structuraliste, et je cite ici Marcel Detienne qui écrit dans son *Dyonisos mis à mort* : « La signification de ce qui semble se donner comme, par exemple, une conduite anthropophagique, relève chaque fois d'un contexte qui peut seul décider de son véritable sens » et non d'une « lecture thématique dont le champ s'étendrait à la série des mythes où apparaît, de façon plus ou moins épisodique, le motif de l'anthropophagie ». Sans doute trouve-t-on dans les *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss des groupes de mythes qu'à s'en tenir à leur désignation – laquelle est d'ailleurs le fait de l'analyste, non du conteur – un unique motif semble réunir : ainsi, dans *Le Cru et le cuit*, les mythes de l'origine du feu de cuisine. Mais il suffit de les parcourir pour se rendre compte que ce n'est pas le retour d'une même séquence qui fonde leur unité : les récits différent et peuvent même ne présenter aucun point commun, le thème du feu de cuisine n'étant pas une donnée narrative repérable à la simple lecture. Le mythe bororo, point de départ du voyage lévi-straussien dans l'univers mythique amérindien, est rangé dans ce groupe, et pourtant si on veut le désigner à partir de ce qu'il raconte, on le dira plutôt mythe de l'origine du vent et de la tempête. Bref, ce n'est pas en racontant la même histoire que plusieurs mythes disent la même chose. Mais alors comment sait-on qu'ils la disent ?

La réponse est fournie par le second principe, qui n'est en fait qu'une extension et une radicalisation du premier. Celui-ci déplace l'accent des termes à leurs relations, celui-là le déplace des relations à leurs corrélations. Pas plus que les termes, les relations ne peuvent être considérées isolément. Elles n'ont également qu'une valeur de position au sein d'un ensemble de corrélations, dont l'analyse structurale vise à mettre au jour les règles. Ces règles rendent compte non seulement de la configuration particulière à partir de laquelle on les a dégagées, mais aussi et surtout des diverses réalisations possibles de celle-ci. C'est pourquoi comparer deux ensembles, ce n'est pas tellement chercher s'ils se ressemblent, ou dans quelle mesure ils diffèrent, c'est se demander s'ils mettent en

jeu les mêmes règles, si l'un peut, ou non, être considéré comme une transformation de l'autre. Ainsi une même structure peut-elle se réaliser sous des formes différentes, tandis que la récurrence éventuelle d'éléments semblables ne garantit nullement une identité structurale.

Autrement dit, une structure, ce n'est pas tel ou tel agencement possible de ce qu'elle met en rapport, car il y aurait alors autant de structures que d'agencements, et l'on reviendrait ainsi à l'usage courant du mot. Elle est au contraire ce qu'il y a d'invariant derrière cette variabilité. Mais il ne faut pas voir là un avatar de la distinction entre réalité et apparence. Le repérage d'une même structure dans des ensembles différents implique qu'on reconnaisse leur réalité singulière et ne gomme pas leurs différences puisque ce sont précisément ces dernières qui permettent ce repérage. Il n'y a pas de réalisation privilégiée de la structure qui ferait apparaître les autres comme secondaires ; il n'y a pas de « bonne » version d'un mythe, ne serait-ce que parce que le structuralisme a pour but de résoudre le problème de la pluralité des versions, non de la supprimer. De même, en matière d'organisation sociale, la structure n'est pas un système typique, plus ou moins fidèlement « tiré », comme disent les photographes, à un certain nombre d'exemplaires ; ce n'est pas non plus le schéma que l'on pourrait abstraire de plusieurs organisations similaires. Chaque organisation consiste en un certain arrangement de termes et de relations ; un terme ou une relation, avons-nous dit, n'a de sens que de position, cela ne veut pas dire qu'il ne peut en occuper qu'une. Cette variabilité ne devient intelligible que si l'on montre que les divers arrangements reconnus soutiennent entre eux des rapports de transformation qui font de chacun une variante des autres, et de leur ensemble un groupe dont la structure est la loi de ces transformations. C'est pourquoi l'on ne peut dégager la structure d'une réalité prise isolément : le structuralisme consiste à voir dans toute réalité un cas dont il faut, comme en grammaire, découvrir la règle de « déclinaison ».

Cette présentation sommaire du structuralisme, j'aurais déjà pu la donner il y a vingt ans et plus ; je l'ai d'ailleurs fait. Est-ce à dire que des *Structures élémentaires de la parenté* au *Regard éloigné* paru cette année même, seules auraient changé, de façon contingente, les orientations de la recherche ? Ce serait fort peu... structuraliste, puisque ce sont les variations et la manière dont elles s'ordonnent qui permettent de comprendre la recherche elle-même. Certes, la méthode est pleinement à l'œuvre dès *Les Structures*, mais il fallait que varient ses applications pour que se révèlent ses implications.

On ne saurait mieux exprimer la visée du structuralisme que ne l'a fait Lévi-Strauss dans ces quelques phrases au terme de son analyse des structures élémentaires de la parenté :

« Les règles de la parenté et du mariage nous sont apparues comme épuisant dans la diversité de leurs modalités historiques et géographique, toutes les méthodes possibles pour assurer l'intégration des familles biologiques au sein du groupe social. Nous avons ainsi constaté que des règles, en apparence compliquées et arbitraires, pouvaient être ramenées à un petit nombre : il n'y a que trois structures élémentaires de parenté

possibles ; ces trois structures se construisent à l'aide de deux formes d'échange ; et ces deux formes d'échange dépendent elles-mêmes d'un seul caractère différentiel, à savoir le caractère harmonique ou dysharmonique du système considéré. Tout l'appareil imposant des prescriptions et des prohibitions pourrait être, à la limite, reconstruit a priori en fonction d'une question, et d'une seule : quel est, dans la société en cause, le rapport entre la règle de résidence et la règle de filiation ? »

De plus, ces structures de parenté reposent elles-mêmes sur des structures mentales, selon lui, universelles : l'exigence de la Règle comme Règle, la notion de réciprocité, le caractère synthétique du don. Toutefois, s'agissant ici de la parenté, une question restait en suspens, et Lévi-Strauss l'a d'ailleurs posée quinze ans plus tard au début du premier volume des *Mythologiques* : ces structures mentales sont-elles réellement premières, ou bien ne feraient-elles « que répercuter dans l'esprit des hommes certaines exigences de la vie sociale objectivées dans les institutions » ? S'agirait-il d'une logique, si l'on peut dire, externe ? Le but des *Mythologiques* est précisément de répondre... négativement, en montrant que dans la mythologie qui, à la différence de la parenté, « n'a pas de fonction pratique évidente, et n'est pas en prise directe sur une réalité différente », les opérations de l'esprit sont fondamentalement du même ordre. Que les systèmes soient effectivement vécus, d'une vie sociale, ou, tels les mythes, simplement pensés, de façon apparemment spontanée et arbitraire, ils ne s'en déploient pas moins au sein des mêmes « enceintes » – pour parler comme l'auteur – que l'on peut donc à bon droit qualifier de « mentales ». N'est-ce pas d'ailleurs ce que pressentait Marc Bloch quand il écrivait dans *Apologie pour l'histoire*, que les conditions sociales, dans leur nature profonde, sont mentales. À vrai dire, *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage* donnaient déjà la réponse, puisque cette pensée sauvage, à l'opposé de la « mentalité prélogique » de Lévy-Bruhl, loin d'être la pensée de ceux seulement qu'on nomme sauvages, est présente en chacun de nous, au soubassement de celle que domestiquent nos diverses cultures.

Le problème était d'importance. Il était en somme de savoir si la méthode structurale ne valait que pour les structures de parenté, et encore pas pour toutes, mais seulement pour celles qu'à la suite de Lévi-Strauss on appelle « élémentaires » et qui ne sont pas universelles, pas même caractéristiques des sociétés traditionnellement dites traditionnelles.

Le réexamen du totémisme a montré comment cette méthode s'appliquait aussi bien aux systèmes symboliques à l'aide desquels l'esprit humain impose une forme à ses représentations du monde. L'analyse des mythes a montré, d'autre part, qu'elle valait également pour des systèmes, non pas fermés comme le sont les systèmes de parenté, mais ouverts ou, du moins, dont la clôture n'est pas décelable initialement, et dont l'interprétation ne peut se développer qu'à la façon, écrit Lévi-Strauss, d'une « nébuleuse » sans pouvoir toujours dégager l'image d'une structure stable et bien déterminée. Ici, sans doute, le mot s'entend-il dans son sens empirique habituel. C'est justement ce qui est significatif : ce que montrent les *Mythologiques*, c'est que le structuralisme n'est pas lié, comme ses critiques l'ont souvent prétendu, à l'affirmation de la structure en tant qu'elle aurait

une réalité factuelle, qu'elle se réduirait à ce que Lévi-Strauss appelle parfois une « armature ». Aussi, soit dit en passant, si l'on peut, ainsi que je le suggérais au début parler de structure sans être structuraliste, on pourrait inversement, pour peu qu'on ait le goût du paradoxe, se dire structuraliste sans parler de structure.

De même, et surtout, revenant aux problèmes de parenté dans ses derniers cours au Collège de France, Lévi-Strauss s'est intéressé, non plus à ces systèmes de filiation unilinéaire à propos desquels il avait élaboré la théorie des structures élémentaires, mais aux sociétés dont l'unité de base pourrait être ce qu'il nomme la « maison », reprenant un terme employé par et pour le Moyen Âge européen. Il apportait ainsi la preuve que le structuralisme n'est nullement désarmé pour étudier « ces unités sociales hybrides [qui] rassemblent soit des cognats et des agnats, soit des cognats et des utérins, moins en fonction de modes de filiation différents que des rivalités opposant les maisons les unes aux autres ». Ces rivalités se manifestent à propos des mariages et ce sont les stratégies matrimoniales qui éclairent la structure sociale. La priorité de l'alliance sur la filiation se trouve donc affirmée au terme comme au début de la recherche. Cette priorité n'est pas simplement méthodologique, posée par l'observateur ; elle est aussi, plus ou moins consciente dans l'esprit des acteurs du jeu social, dont les mythes apparaissent souvent comme une réflexion sur la bonne façon de se marier : quelle est la meilleure alliance ? Faut-il se chercher une épouse proche ou lointaine ? Il n'y a évidemment pas eu que les « sauvages » pour se le demander : dans la conférence à la mémoire de Marc Bloch, prononcée il y a quelques mois, Lévi-Strauss a cherché ses exemples chez Blanche de Castille, chez Saint-Simon et dans le monde paysan, pour conclure qu'« entre les sociétés dites “complexes” et celles appelées à tort “primitives” ou “archaïques”, la distance est moins grande qu'on ne pourrait le croire. Pour la franchir, il convient aussi bien de remonter de celles-là à celles-ci que de descendre de celles-ci à celles-là ».

Cette conclusion a de quoi surprendre quand on se souvient de la critique souvent adressée aux anthropologues, surtout s'ils sont structuralistes, d'ignorer l'histoire et de considérer les sociétés qu'ils étudient comme si elles étaient immobiles, alors qu'elles sont comme les nôtres dans le temps, même si elles ne s'y situent peut-être pas de la même manière. C'est là un malentendu que Lévi-Strauss avait pourtant très tôt essayé de prévenir : qu'on se rapporte au chapitre des *Structures élémentaires* intitulé « L'illusion archaïque » ou à la Leçon inaugurale au Collège de France. Il me semble dû d'abord, et une fois de plus, à la conception empiriste traditionnelle qui fait de la structure quelque chose de rigide et de permanent, au regard de quoi les changements ne seraient qu'apparences. Mais, dans la perspective que j'ai tenté de définir, si une même loi structurelle se trouve au principe d'organisations différentes et/ou successives, il faut bien, pour qu'elle ait un sens, que ces différences et cette succession soient réelles. En outre, rien n'exige qu'une telle loi joue indéfiniment. À propos de populations de la région centrale du Tchad – si vous me permettez de me référer pour une fois à mes propres travaux – j'ai essayé de montrer comment elles ont pu dans le passé digé-

rer, si j'ose dire, les événements qui les affectèrent ; mais je ne prétends certes pas qu'elles puissent le faire aujourd'hui : ceux qu'elles ont subis au cours de ces dernières années ont, fort probablement hélas, été pour elles structurellement incontestables. Ainsi, l'opposition entre sociétés « froides » – celles qui choisissent d'ignorer leur dimension historique – et sociétés « chaudes » – celles qui au contraire la valorisent – met en cause non pas l'historicité des unes et des autres, mais leur attitude envers leurs passés respectifs.

Toute société présente une double face : structurelle, historique ; le privilège qu'elle peut accorder à l'une ne fait pas disparaître l'autre. À vrai dire, d'ailleurs, les sociétés « chaudes » ne peuvent dénier totalement leur « froideur » : l'histoire qu'elles valorisent doit être la leur, c'est-à-dire être fonction d'une certaine permanence qui garantisse leur identité. D'où l'apparent paradoxe que les gens les plus soucieux de leur historicité se voient eux-mêmes à travers des stéréotypes. Se reconnaître ou se vouloir une histoire n'empêche pas non plus de penser les autres, et spécialement ses voisins, sur le mode de la fixité. Que l'on songe aux représentations figées que se renvoient, par exemple, Français et Anglais !

Ce n'est pas l'histoire que met en doute le structuralisme, c'est l'idée qu'on s'en fait, assez souvent : l'idée que l'histoire pourrait seulement être celle du changement, parce que le changement toujours serait continu. Pourtant, si, paraît-il, la nature ne fait pas de sauts, l'histoire, elle, ne semble pas y répugner. On peut, certes, s'intéresser au moment du saut, moment qui, bien sûr, n'est pas ponctuel ; il ne faut pas prendre la métaphore à la lettre. On peut s'intéresser aussi à l'entre-deux, car, somme toute, l'histoire ne serait-elle pas, pour l'essentiel, faite d'entre-deux ? Autrement dit, le temps où se succèdent différents états de société est non moins discontinu que l'espace où se côtoient et souvent s'ignorent des sociétés également différentes mais contemporaines. Peu importe alors que l'éloignement – qui semble à l'ethnologue la condition de sa recherche, puisque c'est l'autre en tant que tel qui en est l'objet – peu importe, dis-je, que l'éloignement soit temporel ou spatial. Faut-il en conclure non seulement à un rapprochement, mais presque à une fusion des deux disciplines, de l'histoire et de l'anthropologie ? Des historiens ne prônent-ils pas aujourd'hui une « anthropologie historique » ? Remarquons au passage que cette expression n'a pas tout à fait le sens qu'aurait « histoire anthropologique » : elle semble présenter l'histoire comme une branche de l'anthropologie, tandis que l'autre façon de parler ferait simplement de l'anthropologie un des moyens de l'histoire. Mais peut-on croire à une si étrange modestie des historiens !

En fait, les deux disciplines restent bien distinctes, ne serait-ce – très banalement – que parce que pour appréhender le passé il faut des documents, lesquels manquent à l'observateur de sociétés contemporaines mais sans écriture ; même si celui-ci, dans certains cas favorables, peut, par des méthodes appropriées, remonter et jaloner un passé plus ou moins lointain, il ne s'agit jamais d'une reconstitution véritablement historique. Distinctes donc, l'anthropologie et l'histoire peuvent néanmoins collaborer ou plus précisément s'entraider, dès lors que l'historien, ne bornant pas son intérêt à la succession des règnes, des guerres, des

traités, et aux motivations conscientes des acteurs, étudie les mœurs, les croyances et tout ce que l'on range sous ce vocable vague de « mentalité » d'une société donnée à une époque donnée, dès lors aussi que l'anthropologue comprend que le passé des sociétés dites complexes permet d'augmenter, comme le disait Lévi-Strauss dans la conférence à laquelle j'ai déjà fait allusion, « le nombre des expériences sociales disponibles pour mieux connaître l'homme ».

Mieux connaître l'homme, cette dernière formule peut également surprendre, car si l'on a reproché au structuralisme d'ignorer l'histoire, on lui a aussi reproché d'ignorer l'homme, plus exactement l'homme en tant que sujet. Mais là aussi, c'est vite dit. On lit en effet dans l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, qui date de 1950 : « Toute société différente de la nôtre est objet, tout groupe de notre société, autre que celui dont nous relevons, est objet, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas, est objet. Mais cette série illimitée d'objets, qui constitue l'objet de l'ethnologue, [...] jamais la cicatrisation historique ou géographique ne saurait lui faire oublier qu'ils procèdent de lui, et que leur analyse, la plus objectivement conduite, ne saurait manquer de les réintégrer dans la subjectivité ». Et encore, dans le même texte : « Le problème ethnologique est, en dernière analyse, un problème de communication ». Communication entre sujets donc, entre « le Mélanésien de telle île », comme disait Mauss, et celui qui le regarde et l'écoute... et l'interprète. Ainsi le sujet n'est-il pas nié, mais – sauf à donner dans le solipsisme qui est bien évidemment la négation de l'ethnologie – il y a toujours une pluralité de sujets, sans quoi le problème de communication ne se poserait pas, et ce sont leurs relations qui importent et les déterminent. En cela, le structuralisme reste conséquent avec lui-même : ce sont les relations qui comptent, non les termes.

D'autre part, le côté kantien du structuralisme a été relevé, notamment par Paul Ricœur. Toutefois Lévi-Strauss a précisé que sa démarche était doublement inverse de celle de Kant. Tout d'abord, au lieu de faire l'hypothèse d'un sujet transcendantal, l'anthropologue entend dégager à partir de multiples systèmes concrets de représentations autant d'entendements collectifs. En second lieu, parmi ces systèmes, il choisit les plus divergents d'avec les nôtres. Kantisme sans sujet transcendantal donc, encore que l'espoir de découvrir ainsi, pour reprendre ses propres termes, « un réseau de contraintes fondamentales et communes », bref des invariants, paraisse tout de même en évoquer au moins l'ombre. C'est pourquoi je risquerai plutôt une référence à Husserl, mais, dans ce cas aussi, un Husserl inversé pour qui ce ne serait pas l'existence du monde qui serait mise entre parenthèse : l'*epochè* porterait cette fois sur la subjectivité, mais n'en serait pas la négation. Je ne peux, dans le cadre de cette communication, m'aventurer plus avant sur le terrain de la philosophie où, inévitablement, je serais amené à considérer l'opposition entre Sartre et Lévi-Strauss, ce qui, pour moi en tout cas, ne peut se faire en quelques mots. Il n'est que temps de conclure.

J'imagine qu'une objection – au moins – pourrait m'être adressée : je n'aurais pas traité le sujet, celui du moins que le titre de cet exposé aurait fait attendre. Je plaide coupable et en même temps je crois juste d'avoir procédé comme je l'ai

fait. L'histoire, par définition, se connaît après coup. Aujourd'hui, on parle d'hier ; c'est demain qu'on parlera d'aujourd'hui. Je ne pense d'ailleurs pas qu'il existe un structuralisme d'aujourd'hui, au sens où son état actuel différerait d'états antérieurs auxquels il aurait fallu le comparer. Ce que j'ai voulu, c'est présenter une esquisse de ce que le structuralisme a toujours été, au moins implicitement, mais tel qu'aujourd'hui on peut le saisir dans toute son ampleur. En revanche, ce qui a peut-être changé et qu'en tout cas on peut maintenant mieux apprécier, c'est la nature de son impact au dehors. Si je n'ai rien dit de ses utilisations extra-anthropologiques dans les années 60, c'est qu'elles reposaient trop souvent sur des malentendus ou des interprétations superficielles, sans parler des effets de mode. Ceux-ci ont passé et l'on voit alors ce que le structuralisme a modifié non pas tant pour ceux qui s'en réclament que pour ceux qui ne s'y rallient pas, quelles que soient leurs raisons. Il a changé le paysage intellectuel pour les premiers évidemment, mais aussi pour les seconds. Alors que le structuralisme se définit par lui-même, ils sont amenés à se définir en fonction de lui et sont en quelque sorte déterminés par lui ; en somme, le structuralisme a modifié les autres doctrines : on ne peut plus, par exemple, être fonctionnaliste ou évolutionniste comme avant. Bref, le structuralisme est aujourd'hui un point de passage qu'on ne peut éluder.

De là son importance : elle tient aux problèmes qu'il a posés à ceux-là mêmes qui repoussent ses réponses, plus qu'à une « école » qui diffuserait celles-ci. D'école à proprement parler, je ne crois d'ailleurs pas qu'il y en ait. C'est plutôt d'un langage commun qu'il s'agit, mais un même langage n'empêche pas qu'on parle diversement. Or, ce langage est celui de Lévi-Strauss, et c'est pourquoi, traitant du structuralisme, c'est à son œuvre que je me suis référé. J'aurais pu ne jamais citer son nom, mais c'eût été artificiel. Il y aura sans doute un structuralisme post-lévi-straussien, mais, Dieu merci, ce n'est pas pour aujourd'hui.