

L'ÉQUIVOQUE DU SYMBOLIQUE

[Vincent Descombes](#)

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

2009/2 n° 34 | pages 438 à 466

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707158758

DOI 10.3917/rdm.034.0438

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2009-2-page-438.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

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

L'équivoque du symbolique¹

Vincent Descombes

Tous ceux qui ont pratiqué les textes de l'anthropologie française d'après la guerre se souviendront d'avoir rencontré le mot « *symbolique* », tantôt en position d'adjectif (« l'ordre symbolique », « la fonction symbolique »), tantôt de substantif (« le symbolique », tel que Lacan le distingue de l'imaginaire et du réel). Il n'est pas besoin d'une longue analyse statistique du corpus pour s'apercevoir que le « symbolique » est une pièce maîtresse indispensable à la machinerie de ce discours savant sur l'homme. On s'attendrait, dans ces conditions, à ce que ce concept ait fait l'objet d'un important travail d'élucidation. Or j'imagine n'être pas le seul à n'avoir jamais trouvé, dans les textes canoniques sur la question du symbolique, une définition satisfaisante de ce mot. Aurais-je mal lu mes classiques ? La question n'est pas là, car une lecture même insuffisante montre bientôt qu'il y a non pas une, mais deux définitions du symbolique. Or, le point difficile n'est pas que symbolique ait plusieurs sens, car ces significations ne sont pas sans rapport et il est possible, comme on va le voir, de les ordonner. Le point difficile est que le discours structuraliste, qui ne cesse d'invoquer ce symbolique, fait appel à lui comme à un terme univoque – « Le Symbolique » –, sans se soucier de sa polysémie qui est pourtant un fait reconnu. Ce discours ne parvient donc pas à libérer les possibilités *ultra-structuralistes* dont il est porteur. On peut bien

1. Cet article a été publié une première fois, sous ce même titre, dans *Cahiers Confrontations*, éditions Aubier, n° 3, 1980, p. 77-95.

appeler, en effet, ultra-structuralistes les conséquences extrêmes des prémisses structuralistes en tant qu'elles nous entraînent décidément dans un certain *au-delà* de l'anthropologie structurale.

Le symbole

La duplicité du symbolique n'est pas irréductible. C'est ce qu'a bien montré Edmond Ortigues dans sa thèse *Discours et symbole*. Dans certains contextes, le symbole est un signe radicalement arbitraire : tels sont les symboles chimiques, algébriques et tous les cas de notations ou de conventions d'écriture. Dans d'autres contextes, le symbole est un signe plus motivé que les autres : tel est le symbolisme au sens rhétorique, qui recouvre tous les cas d'expression indirecte. Cette seconde acception, si elle est seule retenue, donne lieu à une philosophie romantique : pour dire les choses qui se dérobent à l'expression directe et prosaïque, il faut faire appel à des symboles qui ont le pouvoir d'évoquer l'indicible par une analogie qu'on lui trouve dans le dicible. Aux yeux du structuralisme, c'est la première acception qui est la plus propre à nous faire comprendre ce qu'est un symbolisme. Dans le symbolisme purement conventionnel, on retrouve en effet la fonction sociale qu'indique l'étymologie du mot « symbole » : marque de reconnaissance qui a été convenue, à l'occasion d'un contrat quelconque, entre plusieurs associés.

Le symbolique permet la reconnaissance, il faut le définir comme une *convention signifiante*, dans les deux sens où il est possible d'entendre cette expression de Lacan : convention qui est à l'origine de certains signes et signifiants de cette convention. En retour, la définition mathématique du symbole permet d'arracher les symboles rhétoriques ou religieux à l'interprétation romantique. Ces grands symboles qu'on retrouve inévitablement dans les traditions religieuses, les récits fabuleux et les littératures du monde entier, ne sont pas des « archétypes », c'est-à-dire des *images* qui auraient le pouvoir de nous transporter au-delà du langage. Ils sont les signifiants qui initient ceux qui les échangent à la communauté humaine. De même, comme l'écrit Ortigues, la langue française n'est pas seulement un système de signes qui me permettent de parler des choses, c'est aussi un système symbolique qui fait de

moi « un être-parlant-français, un membre de la communauté linguistique, devant être reconnu comme tel quoi que je dise¹ ». La convention, l'alliance entre les hommes, le contrat sont ainsi les derniers mots d'une interrogation sur le symbolisme en général. En ce point se rejoignent les deux sens du symbole. Ortigues formule ainsi cette conclusion :

« Le symbole n'existe efficacement que là où il introduit quelque chose de plus que la vie, quelque chose comme un serment, un pacte, une loi sacrée qui fait paraître la mort, la finitude et la conscience de la faute, non pas comme accidentelles, mais comme essentielles à la dignité ou à la singularité élective d'une destinée humaine. Alors que les symboles méthodologiques, comme l'algorithme, sont l'*effet* d'une convention préalable, les symboles traditionnels sont la *source* productrice des possibilités de toute convention, de toute liaison formatrice des sociétés proprement humaines dans la mesure où la fonction même de la parole oblige à intégrer la référence au mort (l'ancêtre, le dieu, l'absent) dans le pacte qui noue la relation entre les vivants². »

Notons pour y revenir plus loin deux affirmations énigmatiques dans ce texte : pourquoi le serment ou le pacte révèlent-ils une essentielle « conscience de la faute » ? Pourquoi le pacte supposé par toute parole implique-t-il une « référence au mort » ?

La théorie du symbolique – identité du symbolique et du social chez Lévi-Strauss, autonomie de l'ordre symbolique chez Lacan – est une doctrine du contrat social. C'est ici que les difficultés commencent.

Qu'il faille définir le symbole en référence à la convention résulte du privilège reconnu au symbole pris dans le sens d'une écriture conventionnelle facilitant le calcul. Par exemple, l'usage est en algèbre de réserver les symboles littéraux à la représentation des quantités, les premières lettres de l'alphabet désignant les quantités connues et les dernières les inconnues. Cette règle universellement respectée est née de la « convention signifiante » passée par Descartes avec son lecteur dans sa *Géométrie*. À l'origine de ces symboles a, b, c, d'une part et x, y, z, d'autre part, il y a le « je nomme x » de René Descartes. La convention donne effectivement naissance à la loi : règle d'écriture pour l'auteur qui promet de ne jamais symboliser une opération par une lettre, ni le connu par x

1. *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 65-66.

2. *Ibid.*

ou y, et règle de lecture pour le public qui promet de comprendre de cette façon les formules qui lui sont proposées.

On notera que les symboles qui sont des effets de la convention ne sont pas des signes de reconnaissance. Ils n'ont pas pour fonction de faire recevoir celui qui les utilise comme un affilié ou un associé, mais de dénoter les quantités et les opérations. Les symboles issus de la convention n'étant pas les symboles de cette convention, ne sont donc pas expressément des symboles, au sens étymologique que le structuraliste aime à mentionner. Le vrai symbole est en réalité le *mot de passe*. Voici comment le définissait Lacan, dans un propos où il comparait le langage à un champ que polariseraient le mot et la parole :

« Et pour nous acheminer du pôle du *mot* à celui de la *parole*, je définirai le premier comme le point de concours du matériel le plus vide de sens dans le signifiant avec l'effet le plus réel du symbolique, place que tient le mot de passe, sous la double face du non-sens où la coutume le réduit, et de la trêve qu'il apporte à l'inimitié de l'homme pour son semblable. Point-zéro, sans doute, de l'ordre des choses, puisque aucune chose n'y apparaît encore, mais qui déjà contient tout ce que l'homme peut attendre de sa vertu, puisque celui qui a le mot évite la mort³. »

Texte où s'énonce la doctrine la plus pure du symbolique : est symbolique ce qui sauve un homme de la mort violente. Le symbolique n'est jamais autant lui-même que là où le signifiant dont est forgé un mot de passe ne signifie rien encore (la chose n'apparaît donc pas), mais a la vertu de changer celui qui le prononce en « ami » ou « allié ». Le symbole produit donc la *société* de celui qui le réclame et de celui qui le donne.

Oui, mais le mot de passe est un mot convenu entre les membres de la confrérie pour cet usage. La société qui repose sur le mot de passe est la *conjuración* ou la *secte*. Un secret mortel réunit les affiliés : si vous n'avez pas le mot, vous n'avez pas le droit d'entrer ; si vous entrez et qu'on vous surprenne, vous risquez la mort, de même que l'initié qui révélerait le secret au profane. Nous trouvons ici les premières traces d'une référence à la mort dans le pacte social : le serment du conjuré, dans sa forme pure, est de ne pas trahir les desseins secrets de sa confrérie sous peine de mort.

3. « Actes du Congrès de Rome » dans *La Psychanalyse*, PUF t. I, 1956, p. 245 (ce texte n'est pas repris dans les *Écrits*).

Il reste que les mots de passe, bien qu'ils soient des symboles sociaux, productifs d'un lien social, ne sont pas encore les symboles qu'Ortigue appelle « traditionnels ». La conjuration n'existe que dans une communauté plus large. Ou, si l'on préfère, la société secrète, si vaste soit-elle, est nécessairement un petit groupe – « les nôtres », comme disent les « possédés » de Dostoïevski – au sein de la société qui, elle, ne peut plus être secrète. La *volonté* est à l'origine de la secte et de ses rites secrets. C'est justement parce que chacun des membres s'est librement soumis à la règle terrible du groupe qu'il ne peut se soustraire aux exigences de ses camarades sans trahir. Le contrat social, autrement dit le serment collectif qui change ses énonciateurs en membres d'une même société, produit la secte intolérante et non ce que nous appelons une société. La différence est évidemment que les symboles traditionnels ne sont pas, comme les mots de passe, produits par une convention préalable. Les cérémonies du rituel, les paroles sacrées du mythe fondateur n'ont pas été décidées, au cours d'une réunion plénière, par les premiers membres du groupe. Le structuralisme propose ici un renversement paradoxal : quand les symboles ne sont pas les effets de la convention, ils en sont la source. S'ils ne viennent pas après le lien social, c'est qu'ils viennent avant et le produisent. Tout se passe comme si un congrès de mathématiciens, loin de décider souverainement de ses symboles, était convoqué par eux.

L'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* que publie Lévi-Strauss en 1950 peut passer, à bien des égards, pour le manifeste du structuralisme français⁴. C'est dans ce texte qu'on lit cette déclaration décisive :

« [...] Mauss croit possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société » [p. XXII].

Toute l'*Introduction* est une variation sur ce dogme fondamental de la future école structuraliste, dogme qui affirme l'autonomie du symbolique, sa préséance sur la vie sociale dont il est la condition, et sur les sujets humains auprès desquels il a force de loi. Autonome

4. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, par Claude Lévi-Strauss, PUF 1950. (Toutes les références entre parenthèses renvoient désormais à cet ouvrage ; le texte de Lévi-Strauss est paginé en chiffres romains, et celui de Mauss en chiffres arabes.)

par rapport à l'expérience individuelle, le langage introduit bien la dimension d'un *au-delà de la vie* : d'où la référence à l'ancêtre mort dont parlait Ortigues, car la mort seule peut figurer, pour un vivant, la non-vie.

C'est donc ce texte qui nous donnera la position de l'anthropologie structurale sur le symbolique. Lévi-Strauss, dans ces pages, propose une interprétation en même temps qu'une réforme de la théorie de la magie exposée par Mauss en 1903. Mauss centrait son explication sur la notion de « mana », et Lévi-Strauss lui reproche justement de faire du « mana » l'expression de sentiments obscurs à l'égard de ce qui est éprouvé comme « force mystérieuse » et « puissance secrète ». Il faudrait y voir, selon Lévi-Strauss, non une notion antinomique défiant l'analyse, mais un « symbole à l'état pur » [p. L]. Si le symbole est donné à l'état pur dans le « mana », nous devons nous tourner vers lui pour répondre à notre question.

Qu'est-ce que le *mana* ? Il s'agit du pouvoir magique. Mauss indique qu'à cette notion polynésienne correspondraient assez bien, dans les textes des alchimistes grecs, la *phusis* et la *dunamis*. Nous traduisons ce dernier mot par *puissance*, ce qui nous met sans doute au cœur du sujet.

L'anthropologie évolutionniste attribuait des notions comme celle de « mana » à la mentalité arriérée des peuplades sauvages. Lévi-Strauss souligne que le recours à des notions du même genre peut être observé dans les métropoles industrielles à travers nombre d'expressions usuelles. Ce qui les rend comparables est le trait suivant : *toute la puissance de dénotation tient à l'indétermination de la connotation*. Lévi-Strauss donne en exemples, en français, les mots « machin » et « truc » : un « machin » est une chose innombrable, et un « truc » est un tour d'adresse incommunicable, ce qui n'est pas très éloigné du « pouvoir magique ». Or ces signifiants, bien qu'ils n'aient aucun sens fixe assignable, sont tenus dans la communauté pour des expressions bien formées. Il faut donc bien que, dans certains cas, *ne rien dire* soit la seule façon de *dire*. Tel serait justement « le symbole à l'état pur » : un jeu de mots, un calembour. La fonction du « mana » chez les Polynésiens, ou de notions comparables qu'on trouve chez les autres peuples, est d'intervenir à la façon du symbole algébrique x ou y qui désigne le terme inconnu d'une équation, à seule fin de « combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou plus exactement, de signaler le

fait que, dans telle circonstance, telle occasion ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre le signifiant et le signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure » [p. XLIV].

La magie – mais aussi le mythe, la religion, l'art et la poésie [p. XLIX] – s'expliquerait donc par le rapport de l'homme au langage. Puisqu'une langue est un système dans lequel la valeur des termes est différentielle, « le langage n'a pu naître que tout d'un coup » [p. XLVII]. Ferdinand de Saussure comparait la langue à une feuille de papier : « La pensée est le *recto* et le son le *verso* ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso⁵ ». Aussi le signifiant et le signifié sont-ils intégralement donnés dès la première apparition d'une opposition signifiante. Il en résulte que le premier homme – s'il est permis d'introduire ici un personnage aussi démodé –, à l'instant même où il a voulu prononcer la première phrase (en produisant la première opposition de deux phonèmes), s'est trouvé dans une situation embarrassante. Disposant du signifiant, il pouvait *tout dire* : car la définition d'une « langue naturelle » est qu'on peut y dire tout ce qu'on dit dans les autres langues. Mais n'ayant aucune expérience proprement humaine des choses, il n'avait *rien à dire*. D'où l'écart entre le signifiant et le signifié : celui-ci est bien donné au premier homme, mais reste inconnu. Or cette situation, mythique sans doute, se reproduit chaque fois qu'un locuteur affronte un état de choses qui lui est étranger et lui apparaît inouï, inimaginable, indicible. Cet homme brûle de raconter ce qui lui arrive et ne trouve pourtant rien à dire. Il se tire d'affaire grâce au « signifiant flottant » – ce qui veut dire non fixé encore à un signifié déterminé – qui lui permet de parler « pour ne rien dire ». Sa parole est pourtant loin d'être insignifiante puisqu'elle signale l'inconnu comme tel, soit l'inégalité du « signifié repéré » sur le « signifiant disponible » [p. XLIX]. En fin de compte, le « symbole à l'état pur » est le signifiant « flottant ». Il y a du signifiant qui « flotte » parce que notre connaissance est finie. Le jour où nous saurions tout, l'inadéquation du signifié connu au signifiant donné serait résorbée ; ce jour-là, la pensée purement symbolique disparaîtrait et nous deviendrions, grâce à notre science, les égaux de l'« entendement divin » [*ibid.*].

5. *Cours de linguistique générale*, Payot, 3^e éd., p. 157.

Ces pages justement célèbres ont fait l'objet de maints commentaires. Et pourtant, à ma connaissance, jamais n'a été soulignée l'étrangeté des prémisses de cette analyse du « mana ». On peut dire que toute l'importance de cette *Introduction* est de substituer le *symbolique* au *sacré* de l'École française de sociologie. Durkheim et Mauss identifiaient le social au sacré, Lévi-Strauss identifie le social au langage, c'est-à-dire à un système symbolique. De même qu'une langue règle la communication linguistique, l'échange des messages, de même les différentes institutions d'une société sont les règles du commerce social. De même que la langue doit précéder les expériences qu'elle permettra d'énoncer, de même les lois de la vie sociale doivent précéder les événements – naissances, mariages, morts, etc. – qu'elles ordonnent. D'où la présence inévitable d'un signifiant flottant, d'un symbolisme dans toute collectivité humaine.

Lévi-Strauss propose donc une réforme rationaliste de la doctrine de l'École. Le sacré, chez lui, ne renvoie plus du tout à une expérience – l'épreuve que fait l'homme de la puissance supérieure qui menace de le détruire –, *mais à un effet de langage*, à la présence dans notre discours de symboles *x*, *y* ou *z* qui trahissent l'inégalité de ce que nous *pouvons dire* de l'univers parce que nous le savons à ce que nous *pourrions en dire* si nous le savions. Ces *x* et ces *y* sont les marques de nos insuffisances présentes, ce sont aussi les signaux avant-coureurs de nos futures découvertes. Le sacré se réduit en fin de compte à n'être que l'indication de la distance qui nous sépare de l'omniscience.

Il est instructif de voir ce que Lévi-Strauss reproche à Durkheim et Mauss : d'avoir tenu sur le sacré un discours qui était lui-même sacré. Il écrit par exemple que la notion maussienne de « mana », si elle était confrontée aux recherches qui se sont faites depuis 1903, « en sortirait *profanée* » [p. XLII : c'est lui qui souligne]. L'accusation ne peut pas être plus nette : Mauss a donné une notion *mana* du *mana*. Le tort de Mauss serait de « chercher l'origine de la notion de *mana* dans un autre ordre de réalités que les relations qu'elle aide à construire : ordre de sentiments, volitions et croyances, qui sont, du point de vue de l'explication sociologique, soit des épiphénomènes, soit des mystères, en tout cas des objets extrinsèques au champ d'investigation » [p. XLV].

On ne saurait mieux dire que Mauss trouve dans le « mana » l'occasion d'une échappée hors de ce qu'une stricte sociologie positive définit comme son « champ d'investigation ». Hors de ce champ, il n'y a pour elle qu'« épiphénomènes » – des manifestations incontestables, des faits observables, mais insignifiants, simples rides à la surface de l'eau – ou « mystères », c'est-à-dire secret impénétrable, absence de phénomène, obscurité définitive. La faute de Mauss, si l'on en croit Lévi-Strauss, serait ainsi de trouver dans le fait des pratiques magiques l'indication de ce qu'il y a *autre chose* que la raison positiviste. Bien entendu, l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* n'est pas le concurrent du *Grand Albert*, c'est un livre de science et non d'alchimie. Pourtant la conception que se fait Mauss de la science ne lui *interdit* pas d'avance d'envisager l'objet qu'il s'est proposé dans ce qu'il peut offrir de mystérieux et de déroutant. Chez Lévi-Strauss, en revanche, une loi interdit à la science de rencontrer dans son champ d'investigation autre chose que ce qu'elle doit y rencontrer en vertu de ses principes et de sa méthode, à savoir du calculable. Car c'est manifestement une *obligation*, et non l'expérience, qui fonde Lévi-Strauss à ignorer « les mystères » s'il lui arrive de se heurter à eux. Pourquoi, se demande-t-il, Mauss n'a-t-il pas écrit le *Novum Organum* des sciences sociales qui aurait rendu possible leur « mathématisation progressive » [p. XXXVI-XXXVII] ? « Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ? » [p. XXXVIII]. Mauss s'est laissé enseigner la raison de la magie et du don par les sauvages au lieu de les *démystifier*. Il convient de citer la surprenante déclaration de Lévi-Strauss :

« En fin de compte, le *mana* ne serait que « l'expression de sentiments sociaux qui se sont formés tantôt fatalement, et universellement, tantôt fortuitement à l'égard de certaines choses, choisies pour la plupart d'une façon arbitraire... » (citation de Mauss). Mais les notions de sentiment, de fatalité, de fortuite et d'arbitraire ne sont pas des notions scientifiques. Elles n'éclairent pas les phénomènes qu'on s'est proposé d'expliquer, elles y participent. On voit que dans un cas au moins, la notion de *mana* présente les caractères de puissance secrète, de force mystérieuse, que Durkheim et Mauss lui ont attribués : tel est le rôle qu'elle joue dans leur propre système. Là vraiment, le *mana* est *mana* » [p. XLV].

Étrange critique, vraiment ! L'explication de Mauss n'est pas scientifique parce qu'elle donne à une idée, celle de « mana », la vertu mystérieuse de rendre possible le raisonnement magique et du même coup la croyance en la magie. Ainsi, à sa façon, *L'Esquisse* serait bien un livre de sorcellerie. « Là vraiment, le *mana* est *mana*. » Donc le *mana* n'est pas *mana* dans la pensée indigène, ce qui veut dire que la notion indigène n'a pas « les caractères de puissance secrète, de force mystérieuse que Durkheim et Mauss lui ont attribués ». Or c'est la pensée indigène qui est magique. Donc la théorie de Mauss n'est plus magique (au sens de la vraie magie) : il faut donc bien qu'elle soit de nouveau scientifique.

La contradiction où tombe ici Lévi-Strauss provient de ce qu'il accuse l'observateur Mauss de s'être laissé *contaminer* par l'objet de son observation, à savoir le sorcier. Cette accusation, comme tous les procès de sorcellerie, suppose une croyance en la magie. L'esprit de la science, selon Lévi-Strauss, est qu'il ne doit pas y avoir de mystères, au moins dans le champ d'investigation. Mais l'irrationnel que Lévi-Strauss refuse de prendre en considération dans ce champ, voici qu'il le trouve dans les explications de Mauss. Ce dernier, pour s'être laissé *mystifier* par les indigènes, prétend expliquer les données observables par des *mystères*. Ainsi, la magie et le mystère ne sont plus dans l'objet de la science (l'indigène), mais dans la science elle-même. Il n'y a de *mana* nulle part, sinon chez Durkheim et Mauss ! Mais comment l'observateur aurait-il succombé à la contagion du sacré si ce dernier n'était pas, effectivement, dangereux et épidémique ? Si l'explication de Mauss est irrationnelle en ce qu'elle se borne à refléter la théorie indigène au lieu de la raisonner, il faut bien que cette théorie indigène, elle aussi, soit déraisonnable. Tout se passe comme si la seule magie *observable* était celle de la théorie de Mauss. Or cette trace d'irrationalité aurait dû être invisible en vertu de son exclusion *a priori* hors du champ d'investigation.

Remarquable principe de *science* que cette volonté d'ignorer. Extraordinaire méthode *d'observation* que cette décision de principe de ne pas voir ce qui ferait allusion à un autre ordre de réalités que celles qui appartiennent au « champ » préalablement défini, autrement dit découpé et déterminé *avant* toute observation. Comment ne verrions-nous pas, à notre tour, dans cette précieuse leçon de méthode que donne Lévi-Strauss, la puissante volonté de

ne pas savoir qui soutient la science positive ? On se figure que le positiviste est un homme qui ne croit qu'au *fait* et à l'*observable*. Il n'en est rien : le positivisme est plutôt la métaphysique qui *pose* à l'avance ce qui sera tenu pour un fait ou une observation, et qui par là même *exclut* les faits incongrus qui ne satisfont pas cette prédétermination.

C'est pourquoi Lévi-Strauss est fidèle aux exigences de la science, sinon à celles de l'observation, lorsqu'il tire la conséquence : il n'y a pas de science du sacré, ni de la magie ou de la poésie. Comment y aurait-il une *science* du sacré, alors que c'est justement l'absence de la science qui fait qu'il y a « sacré », c'est-à-dire flottement dans le signifiant ? La science ne peut parler du sacré que pour le profaner, elle ne peut traiter de la poésie qu'en termes prosaïques. Si le *mana* n'est le *mana* que dans le système de Durkheim et Mauss, c'est qu'il n'est, aussi bien dans le discours de la science que dans la réalité indigène (distinguée de l'idée que les indigènes peuvent s'en faire) qu'une sorte de symbole algébrique.

La contradiction de la science anthropologique telle que la conçoit Lévi-Strauss reproduit la contradiction générale de l'*Aufklärung* mise en lumière par Hegel. L'*Aufklärer* pose que tout ce qui est réel est rationnel. Donc l'irrationnel n'existe pas, les miracles que raconte le prêtre et les prodiges dont se vante le magicien sont des mensonges. Oui, mais la religion et la magie sont réelles ou ne sont rien. Si elles sont réelles, elles sont aussi rationnelles, et l'homme des Lumières n'a plus rien à démystifier. La science sait d'avance que seul le rationnel peut être réel. Elle n'est donc pas tenue de prendre au sérieux les apparences discordantes qu'elle pourrait rencontrer, à l'occasion, sur le chemin de sa recherche. La *science de l'irrationnel* qu'est l'anthropologie ne peut donc jamais aborder son objet : ou bien l'irrationnel se présente sans fards, s'avoue *mana* mystérieux, sacré *fascinans-tremendum*, et alors tout se passe comme s'il ne s'était pas présenté puisque ce genre de donnée ne doit pas entrer dans le champ de la recherche ; ou bien il a réussi à passer la frontière, la fameuse « coupure épistémologique », mais il a dû admettre en franchissant la douane qu'il n'avait d'irrationnel que l'apparence, que sa véritable identité était *raison*.

Il y a évidemment le plus grand intérêt à se reporter aux textes de Mauss soumis à censure par Lévi-Strauss afin d'y repérer ce que

ce dernier a dû se résoudre à ignorer pour maintenir la pureté de son positivisme. Or il n'est pas difficile de voir ce que Lévi-Strauss s'interdit d'envisager. Les pratiques magiques ne visent pas à mettre un terme par des jeux de mots à un désarroi intellectuel. Le paysan qui s'adresse au sorcier ou l'alchimiste qui travaille au Grand Œuvre ne sont pas des poètes surréalistes préoccupés par des problèmes d'expression ou de disposition du signifiant. Ils veulent déchaîner à leur profit des puissances afin de dominer leurs adversaires. L'un estime qu'on a jeté un sort sur ses vaches et veut les protéger, l'autre désire remédier à telle défaillance malencontreuse de ses capacités amoureuses, le troisième demande une amulette contre les dangers de la route. Rien dans le texte de Lévi-Strauss ne laisse soupçonner le moindre rapport entre le « symbole à l'état pur » que serait le mot *mana* et un quelconque *désir de puissance*. Mauss écrivait au contraire : la magie est le « domaine du désir⁶ ». C'est tout un pan de l'*Esquisse* qui est ainsi occulté par le préjugé rationaliste.

De la même façon Lévi-Strauss reproche à Mauss d'être parti, dans son *Essai sur le don*, des trois obligations (il faut donner des cadeaux, il faut les accepter quand on vous en donne, il faut les rendre) pour reconstruire la forme archaïque de l'échange. Il fallait, dit-il, faire le trajet inverse, partir de l'échange complet et aboutir à la forme consciente sous laquelle il se présente dans la tête des indigènes, c'est-à-dire aux trois obligations. Peut-être, mais on observera que ce trajet structuraliste fait une victime. Si on part de l'obligation globale d'échanger (qui ne serait elle-même que la traduction sociale du concept de relation qui fait tout le contenu de la « pensée symbolique », celle-ci ne cessant de mettre en relation les réalités les plus disparates), on ne rencontrera nulle part la *rivalité* du donateur et du donataire, autrement dit l'élément agonistique qui est si frappant dans le *potlatch*.

Dans un cas comme dans l'autre, c'est la recherche d'une supériorité qui est effacée par l'anthropologie structurale. La magie est toujours, d'une façon ou d'une autre, un pacte avec le diable qui donne à un individu des pouvoirs surhumains. Réciproquement, l'individu à *part* du groupe est perçu comme inférieur ou supérieur : et même s'il est socialement peu considéré (berger ignare, bourreau selon Joseph de Maistre), le caractère exceptionnel de sa condition

6. Mauss, *op. cit.*, p. 120.

lui acquiert, dans l'opinion, une supériorité qui fait de lui, virtuellement, un sorcier. D'autre part, l'enjeu du *potlatch* ou de l'usage sacrificiel des richesses est le prestige ou l'honneur, « notions » dont Lévi-Strauss dirait sans doute qu'elles sont extérieures au « champ d'investigation ».

En un sens, la description que donne Mauss des incantations magiques prépare et justifie les analyses de Lévi-Strauss en termes de « signifiant flottant ». Pourtant, elle s'en sépare par une importante distinction. Mauss observe ce trait général : les incantations se font toujours dans une langue spéciale, qui passe pour être la langue sacrée ou langue des puissances divines ou démoniaques.

« La magie a parlé sanscrit dans l'Inde des pracrits, égyptien et hébreu dans le monde grec, grec dans le monde latin et latin chez nous. Partout elle recherche l'archaïsme, les termes étranges, incompréhensibles. Dès sa naissance, comme on le voit en Australie où nous y assistons peut-être, on la trouve marmonnant son *abracadabra* » [p. 50-51].

La langue des démons et des magiciens est toujours l'*autre* langue, celle qu'on ne comprend pas. Le livre de magie est écrit dans une langue inconnue, ses pages n'offrent au profane que des caractères incompréhensibles. Et puisque la formule magique n'est telle que si elle est obscure, il s'ensuit que tout énoncé hermétique tend vers le rituel magique. Mauss a décrit l'évolution des rites incantatoires vers leur forme pure :

« Les prières se réduisent aisément à la simple mention d'un nom divin ou démoniaque, ou d'un mot religieux presque vide, comme le *trisagion* ou le *qodesch*, etc. Les charmes mythiques finissent par se borner à la simple énonciation d'un nom propre ou d'un nom commun. Les noms eux-mêmes se décomposent ; on les remplace par des lettres : le *trisagion* par sa lettre initiale, les noms de plantes par les voyelles correspondantes ; on en arrive ainsi aux énigmes que sont les *Ephésia grammata* ou aux fausses formules algébriques, auxquelles ont abouti les résumés d'opérations alchimiques » [p. 49].

Réciproquement, l'homme qui sait le grec ou l'hébreu va courir le risque, en telle circonstance, de passer pour un sorcier aux yeux d'une foule ignorante. C'est lui qu'on ira trouver en cas de besoin, et c'est aussi lui qu'on ira brûler lorsque se produiront les malheurs attestant l'efficacité de ses maléfices. Comme l'écrit Mauss, c'est l'opinion publique qui crée le magicien et lui procure ses pouvoirs dès lors indéniables. On nous cite même, observe-t-il,

des magiciens malgré eux. Tel est précisément le *Médecin malgré lui* de Molière.

Sganarelle. – [...] Entendez-vous le latin ? Géronte. – Non.

Sganarelle, *se levant brusquement*. – Vous n'entendez point le latin ?

Géronte. – Non.

Sganarelle, avec enthousiasme. – Cabricias, arci thuram, catalamus, singulariter, nominativo, haec musa, la muse, bonus, bona, bonum. Deus sanctus, est-ne oratio latinas ? Etiam, oui. Quare ? Pourquoi ? Quia substantivo, et adjectivum, concordat in generi, numerum, et casus.

Géronte. – Ah ! Que n'ai-je étudié !

Dans son *Esquisse*, Mauss nous livre la recette de ce qui bout dans le chaudron de la sorcière. Les diverses opérations magiques sont toujours la mise en acte de formules rituelles dont nous suivons ici la préparation : par exemple, le nom de la chose ou de la personne qu'il s'agit d'atteindre subit un traitement qui le change en *fausse* formule algébrique.

Mais pour celui qui croit à la magie, bien sûr, la formule n'est pas fausse. Ainsi, la différence entre le symbolisme magique et le symbolisme algébrique *disparaît* si on croit dans l'efficacité du symbole, et elle *apparaît* si cette croyance est dissipée. D'où il suit que c'est Lévi-Strauss, et non Mauss, qui croit à la magie ! Car c'est lui qui assimile le *mana*, qualifié de « symbole à l'état pur », à une sorte de symbole algébrique [p. XLIV].

Il y a deux positions possibles en présence de l'énoncé ésotérique. Ou bien on est initié au savoir dont cet énoncé est porteur, ou bien on partage l'ignorance commune. L'ignorant est ainsi toujours en danger de voir dans la formule qu'il ne comprend pas une formule efficace, il est tenté de prêter une puissance à celui qui lui semble en détenir la clé. Quant à celui qui sait, que sait-il ? Inévitablement, ceci : qu'il y a encore d'autres formules qui lui sont impénétrables, d'autres secrets, d'autres degrés de la hiérarchie. Un livre écrit dans une langue inconnue offre un excellent exemple de la situation que décrit Lévi-Strauss : le signifiant est donné, le signifié l'est aussi, mais il reste inconnu. Tout livre savant fera le même effet sur le profane.

Soit la formule suivante :

$$\int \int \int \int \int \beta \beta ' da db dc da' db' dc' \\ \sqrt{(a - a')^2 + (b - b')^2 + (c - c')^2}$$

Elle n'a pour nous, bien entendu, aucun mystère, mais indique seulement la suite des opérations à accomplir pour calculer, par exemple, la valeur de l'attraction qui s'exerce entre deux points quelconques de la terre et du soleil (avec β et β' désignant les densités des deux masses, supposées parfaitement sphériques, du soleil et de la terre, et a, b, c, a', b', c' donnant respectivement les coordonnées de l'un et l'autre point). Et ces opérations d'intégration ou d'extraction de racine ne sont nullement magiques, bien qu'elles puissent avoir quelque chose de prestigieux aux yeux de quelqu'un qui ne les connaîtrait que de loin. Et pour le profane complet, une formule de ce genre aura peut-être le même scintillement de beauté qu'un vers de Mallarmé. C'est que, précisément, la poétique du vers *symboliste* obéit à la recette de la formule magique donnée par Mauss : substituer à la désignation prosaïque et utilitaire de la chose son évocation allusive, de façon à faire surgir les mystères. La poésie symboliste est le résultat d'un renversement de situation : il ne s'agit plus de prêter un sens magique au texte indéchiffrable venu d'une autre tradition ou de quelque société secrète, mais bien d'écrire ce texte inhumain, de produire le simulacre des « éternels parchemins » et des « grimoires » immémoriaux. Le poète est le premier à revendiquer cette volonté de parodie :

« Je dis qu'existe entre les vieux procédés et le sortilège, que restera la poésie, une parité secrète ; je l'énonce ici et peut-être personnellement me suis-je complu à le marquer, par des essais, dans une mesure qui a outrepassé l'aptitude à en jouir consentie par nos contemporains. Evoquer, dans une ombre exprès, l'objet tu, par des mots allusifs, jamais directs, se réduisant au silence égal, comporte tentative proche de créer [...] Le vers, trait incantatoire ! et, on ne dénierait pas au cercle que perpétuellement ferme, ouvre la rime une similitude avec les ronds, parmi l'herbe, de la fée ou du magicien » [Mallarmé, *Variations sur un sujet*, « Magie »].

La parodie est aussi efficace que le rituel authentique, si l'on en croit l'anecdote de l'admirateur félicitant Mallarmé d'avoir, dans un de ses poèmes, concentré les secrets les plus essentiels du cosmos, et qui se serait attiré cette réponse du Maître : « Pas du tout ! Ce que j'ai décrit là, c'est le buffet de la salle à manger ».

Pour Lévi-Strauss, le livre de magie est un texte qui parle de ce qui, dans l'univers, sera un jour quadrillé et exploré par la science. S'il ne mentionne aucune différence de principe entre le symbolisme magique et le symbolisme algébrique, il faut bien que ce soit parce

que, à ses yeux, la science accomplit l'aspiration de la magie à la puissance. Si c'était le cas, Lévi-Strauss ne ferait que partager l'espoir qui oriente la science moderne telle qu'elle prend conscience d'elle-même chez Descartes. Jean Beaufret, ayant rappelé l'épithaphe écrite pour Descartes par son ami Chanut, à savoir :

Et in otiiis hibernis Naturae mysteria componens cum legibus
Matheseos

Utriusque arcana eadem clavi reserari posse Ausus est sperare (« Et dans les loisirs de l'hiver rapprochant les mystères de la Nature et les lois de la Mathématique, il osa espérer ouvrir avec la même clé les arcanes de l'une et de l'autre »).

conclut très justement que la science moderne, au moment où elle voit le jour, se pose en *rivale* de la magie :

« C'est donc bien en climat de magie, c'est-à-dire de désir de puissance, que se produit en Occident l'avènement de la science comme projet mathématique de la nature. Même la science de Descartes ne cesse de rôder autour de la magie dont elle dénonce l'imposture, mais non pas l'ambition, dans la mesure où son but est de faire de l'"homme purement homme" le "maître et possesseur de la nature"⁷ »

Il n'est pas de rivalité sans concurrence en un même point, sans une identité de vue préalable à l'opposition. Il est très remarquable que l'indistinction du symbole algébrique et du symbole magique produise aussitôt dans le texte de Lévi-Strauss un effet : la régression de l'attitude considérée comme scientifique à l'attitude tenue pour religieuse. On assiste en effet dans ces pages à l'inversion suivante :

1) La langue, écrit-il, n'a pu naître que tout d'un coup. Raffinant peut-être sur la comparaison de la langue avec une feuille de papier, Lévi-Strauss assimile le progrès de la connaissance à une rectification du découpage de cette feuille. Il risque cette fable de la condition humaine :

« Tout s'est passé comme si l'humanité avait acquis d'un seul coup un immense domaine et son plan détaillé avec la notion de leur relation réciproque, mais avait passé des millénaires à apprendre quels symboles déterminés du plan représentaient les différents aspects du domaine » [p. XLVIII].

7. *Dialogue avec Heidegger*, Éd. de Minuit, 1974, III, p. 37.

Dans cette image, le plan figure le langage – le signifiant – tandis que le domaine figure l'univers, le signifié : l'homme a acquis, on ne sait trop comment ni de qui, à la fois le domaine et le plan, avec la « notion » que le plan était une carte et que c'était la carte du domaine, mais il lui reste à explorer, son plan à la main, les vastes étendues de sa propriété. On retrouve ici jusque dans le détail le propos cartésien : la nature est le *dominium* dont l'homme est le possesseur, son titre de propriété ne s'appelle plus « bon sens », « idées innées », mais plutôt « langage », « symbolique » ; ce titre n'en reste pas moins la puissance d'identifier les différents aspects du domaine, ou, si l'on préfère, la capacité d'écrire des équations mathématiques.

2) Or nous lisons aussi, dans le même passage :

« Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. [...] Autrement dit, au moment où l'Univers, d'un seul coup, est devenu *significatif*, il n'en a pas été pour autant mieux *connu* [...]. L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait [...] »

Tout à l'heure les symboles étaient inscrits sur le plan, et l'homme avait acquis, avec le plan, la « notion » d'une valeur symbolique des indications qu'il portait. Le plan *signifiait* le domaine. Voici que c'est maintenant l'univers qui est dit « significatif », ce sont les choses qui se mettent à « signifier » tout d'un coup, avant même qu'on soit capable de dire ce qu'elles signifient. L'univers n'est donc plus le signifié du discours, il est l'authentique *signifiant* dont le discours humain s'efforce de porter le *signifié*. Le signifiant flottant dans le discours des hommes correspond aux parties inconnues du monde : l'ombre de *terra incognita* sur la carte n'est que l'image d'un signifiant obscur dans le domaine. Ainsi, le monde est un langage qui nous est adressé, c'est une forêt de symboles ; pour interpréter ce langage, chaque culture fait appel à des systèmes d'interprétation, ici la magie et la religion, là la science mathématique. Il y a donc toujours plusieurs cartes du domaine, et l'humanité se reporte à la vieille carte pour s'y retrouver dans les zones non reconnues sur la nouvelle (négligeant le fait que les deux cartes, non seulement ne sont pas à la même échelle, mais ne suivent pas les mêmes règles de projection).

Bref, la nature est un livre écrit en caractères mathématiques. Celui qui ne sait pas la géométrie y voit un « grimoire » où il lit quelque chose comme *abracadabra*. Le progrès scientifique nous fait passer d'un magicien qui ne comprend pas ses propres formules symboliques à un magicien supérieur qui, lui, les domine.

La loi

L'équivoque du symbolique – de la référence à une signification supposée unique du symbole – permet le tour de passe-passe grâce auquel l'homme de science dissimule le *désir de puissance* investi dans le savoir et la *rivalité* qui en résulte entre les systèmes d'interprétation qui se font concurrence auprès du petit peuple ignorant.

Ce conflit n'est nulle part plus évident qu'aux frontières de la « science antique » et de la « science moderne », c'est-à-dire dans la psychanalyse. C'est Freud lui-même qui construit cette antithèse des deux sciences : les Anciens croyaient à une science des rêves et des conjonctions astrologiques, les modernes n'y croient plus ; la psychanalyse est précisément le retour de l'ancien dans le nouveau, elle est la réapparition d'un savoir portant sur les signes du destin, les présages, les oracles, les fatalités, etc. Pour la science moderne, le monde n'est pas un langage qui nous dirait le sens de notre destinée, c'est une « écriture mathématique », donc justement un symbolisme qui ne nous dit rien puisque, comme le notait Russell, on n'y sait pas de quoi on parle. Pour la psychanalyse, « ça parle », mais ce qui parle est l'inconscient et non plus le monde : retournement, comme le dit Freud, de la « métaphysique » en « métapsychologie ». Les mythes qui disent faux s'ils sont censés parler du monde, disent vrai quand on les entend comme l'expression des fantasmes où se représentent les désirs inconnus des hommes.

Lorsque la psychanalyse reprend ce terme de « symbolique » dont l'unité apparente dissimule le conflit du *savoir superstitieux* et du *savoir raisonnable*, elle atteint le comble de l'ambiguïté. Tantôt elle sera du côté moderne de la frontière, c'est-à-dire qu'elle s'empressera de raisonner la superstition, de démystifier le récit charmant, de démasquer partout l'illusion. Tantôt elle sera du côté antique et elle travaillera à mystifier la science, à inventer des rites et des prodiges. Cette ambiguïté est parfaitement sensible dans les

développements que Lacan consacre au thème de la Loi. Dans les formulations lacaniennes, la fiction d'un symbolique univoque se renforce. Lévi-Strauss parlait encore des « systèmes symboliques », au pluriel, il s'entourait de mille précautions au moment d'avancer le concept d'un « ordre des ordres⁸ ». Chez Lacan, il n'est plus question que « du symbolique » et de « la Loi », avec la majuscule révérentielle.

Mauss attribuait l'efficacité des opérations magiques à l'*opinion publique*. Oui, le *mana* et le *sacré* sont des phénomènes rhétoriques, mais à condition d'entendre par là des effets du *consensus*, de l'opinion générale plutôt que de simples figures de style ou de curieux « effets de langage ». Malheureusement, l'opinion a mauvaise presse dans les cercles savants : on n'en parle que pour en déplorer les émotions et la vulgarité, on y voit une sorte de dépotioir où s'accumuleraient les déchets de l'évolution entropique des idées, et nullement la force qui soudent les opérations spéculatives des penseurs les plus admirés.

D'après Mauss, la magie n'est pas une pratique individuelle qu'il faudrait expliquer par la crédulité, l'erreur ou la simulation. C'est un phénomène collectif : « Derrière Moïse qui tâte le rocher, il y a tout Israël et, si Moïse doute, Israël ne doute pas » [p. 124]. Ce qui nous plonge aussitôt au cœur du grand Autre lacanien. Lacan commente en effet d'une interprétation de *l'Exode* la célèbre sentence de Kant : *Le ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi* (encore une épitaphe de philosophe !). On notera que ce sont là les choses qui suscitent le *respect* et que le respect, selon Kant, est le sentiment qu'éprouve l'homme devant *das Heilige*, autrement dit le Saint ou le Sacré. Nous sommes bien ici au cœur du religieux, y compris dans « les limites de la simple raison ».

Le ciel étoilé, explique Lacan, a cessé d'inspirer l'effroi sacré depuis qu'il n'est plus qu'une « représentation » possible d'un système d'équations que nous savons résoudre. Reste la Loi morale. Il est bien connu que le « tu dois » kantien procède du Deutéronome biblique, en opposition à toute la sagesse païenne. Freud lui-même, dans l'avant-propos de *Totem et tabou*, dit son intention d'expliquer par ses origines l'« impératif catégorique » de Kant [G. W., IX, p. 4]. Sur quoi Lacan renchérit : la « voix de la conscience » dont

8. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 347-349 et p. 363-366.

parle le moraliste est exactement ce que nous, psychanalystes, qualifions de *Surmoi*, c'est-à-dire que c'est la *grosse voix*.

« [...] Le Surmoi en son intime impératif est la "voix de la conscience" en effet, c'est-à-dire une voix d'abord, et bien vocale, et sans plus d'autorité que d'être la grosse voix : la voix dont un texte au moins de la Bible nous dit qu'elle se fit entendre au peuple parqué autour du Sinaï, non sans que cet artifice y suggère qu'en son énonciation elle lui renvoyait sa propre rumeur, les Tables de la Loi n'en restant pas moins nécessaires à connaître son énoncé. Or sur ces tables, rien n'est écrit pour qui sait lire hormis les lois de la Parole elle-même⁹. »

Les Tables de la Loi seraient donc nées d'un phénomène acoustique, d'une particularité géographique. Moïse, arrivé au sommet du Sinaï, perçoit lui aussi cette « rumeur » dont le peuple juif, une fois au moins, a reçu l'écho. Dans ce bruit, Moïse reconnaît la volonté de son Dieu Yahvé. On remarquera au passage que Moïse lui-même n'avait pu obtenir de Yahvé qu'il lui révèle son identité (« je suis qui je suis ») : grâce au docteur Lacan, nous savons désormais que Yahvé n'est autre que le peuple hébreu. Moïse, une fois revenu parmi les siens, donne au peuple juif *l'énoncé des lois de renonciation*, les « lois de la Parole elle-même ». Tout l'épisode s'explique donc par la réflexion de la *vox populi* sur les flancs du Mont Sinaï, qui revient en écho à son émetteur « sous une forme inversée », comme aime à dire Lacan, c'est-à-dire changée en Grosse Voix ou *vox Dei*, le « je désire » devenant un « tu dois ». Dans cette opération, Moïse, tel un analyste, ne fait qu'entendre le signifiant de l'analysant (du sujet de renonciation) et mettre ce dernier en position de le déchiffrer à son tour.

Cette exégèse lacanienne est proprement ahurissante. En effet, le texte de *l'Exode* nous apprend ceci : le bruit que fait le peuple juif au pied du Mont Sinaï au sommet duquel se trouve Moïse qui grave le décalogue sur la pierre, ce bruit n'est autre que l'éclat sonore de la célébration du Veau d'or. Lacan suggère donc que toutes les religions, à travers les énoncés différents qu'elles soutiennent, disent la même chose, à savoir les lois de renonciation, la soumission de l'homme aux « lois de la Parole elle-même ». Les lois que reçoit Moïse de Yahvé en haut du Sinaï sont identiques aux lois que suivent les Hébreux retournés à l'idolâtrie en son absence, lois qui leur

9. *Écrits*, Seuil, 1966, p. 684.

commandent d'adorer le Veau d'or. On s'explique mal, dans ces conditions, la réaction bien peu « structuraliste » ou « analytique » de Moïse. Car *l'Exode* nous dit que Moïse s'installe à la porte du camp et ameuté ses partisans.

« Tous les fils de Lévi se groupèrent autour de lui. Il leur dit : “Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël : Ceignez chacun votre épée ! Circulez dans le camp, d'une porte à l'autre, et tuez qui son frère, qui son ami et qui son proche !” Les fils de Lévi exécutèrent la consigne de Moïse et, ce jour-là, environ trois mille hommes (ou bien 23 000 ?) perdirent la vie. Moïse dit : “Vous vous êtes aujourd'hui conféré l'investiture comme prêtres de Yahvé, qui au prix de son fils, qui au prix de son frère, de sorte qu'il vous donne aujourd'hui la bénédiction”. » (*Exode*, 32, 26-29.)

Jamais le concept de symbolique n'expliquera cette ignoble boucherie. Et il est malheureusement trop évident que les fils de Lévi ne doivent pas leur *consécration* aux « lois de la Parole » dont ils se feraient les porte-parole, mais à un bain de sang. Chacun d'eux devient un saint homme, « qui au prix de son fils, qui au prix de son frère ». Rien dans la paisible notion de « convention signifiante », ou dans le « principe de réciprocité » qui oblige l'être humain à tenir de l'autre ce qui lui revient en propre, ne permet de prévoir les tueries auxquelles vont se livrer les hommes, toujours « au nom de la loi sacrée » et pour la « sainte cause », drapeaux symboliques en tête et chantant *Gott mit uns*. Le symbolique devait être le *mot* qui sauve l'homme de la mort, qui met fin à l'inimitié de l'homme pour son semblable qui se déchaînait dans le rapport imaginaire ou « en miroir » : mais le *mot* peut être aussi bien le mot d'ordre qui mobilise ou le cri de ralliement des *nôtres* contre les *autres*.

Pourtant, Lacan, à la différence de Lévi-Strauss, n'est pas aveugle à ces effets catastrophiques de la Loi. Le même Surmoi dont il faisait ici la voix proférant les lois de renonciation est le plus souvent décrit par lui en termes beaucoup plus sinistres : la « figure obscène et féroce que l'analyse appelle le Surmoi », écrit-il, doit être comprise « comme la béance ouverte dans l'imaginaire par tout rejet (*Verwerfung*) des commandements de la parole¹⁰ ». Le Surmoi n'est plus du côté des lois de la parole, mais du côté du crime contre ces lois. Il faudrait donc comprendre que c'est la Loi en tant qu'elle fonctionne bien, qu'elle est correctement transmise aux

10. *Op. cit.*, p. 360.

hommes qui produit le social, c'est-à-dire l'amitié entre l'homme et son semblable ; mais que, dans le même temps, cette même Loi en tant qu'elle n'est pas comprise détruit le lien social et engage l'homme dans une guerre sainte contre les méchants.

Jean-Louis Tristani, dans une section de son *Stade du respir* qu'il intitule justement « La structure et le Sinai », proteste contre cette confusion d'un énoncé religieux particulier, par exemple le décalogue, avec une loi universelle de la parole. Il se fait ici un glissement indéfendable du religieux au philosophique. La thèse de Lacan revient à dire que des *énoncés de la loi* peuvent énoncer la *loi de leur énonciation* : « [cette thèse] donne à des énoncés comme la prohibition de l'inceste, les règles matrimoniales, les systèmes d'échange de biens et de messages, le statut de conditions logiques de possibilité, tout comme dans l'épopée hébraïque, la *Tora* se voit promue au rang de condition de possibilité du peuple "élu"¹¹. »

Or l'énoncé religieux, par définition, est une loi positive qu'il est toujours possible d'enfreindre. Sinon il n'y aurait jamais de guerre de religions. La loi positive implique la possibilité du crime. Bien entendu, le crime lui-même peut être interprété comme un acte que le criminel accomplit pour satisfaire à une autre loi, par exemple aux exigences du Surmoi « féroce et obscène ». On retrouve alors la thèse la plus décisive de l'École française de sociologie sur le *sacré* : la transgression de la loi sacrée n'est jamais une liberté que l'on prendrait avec la règle commune, la transgression n'est pas le fait de libertins insolents ou d'audacieux libres penseurs ; mais elle est transgression *rituelle*, acte *religieux*, crime *obligatoire*. C'est finalement la loi sacrée elle-même qui exige sa propre transgression lorsque vient le jour de la fête ou le temps de la guerre. Dans ces circonstances définies par le code religieux, le « tu ne tueras pas » se change en « ceignez chacun votre épée ! tuez qui son frère, qui son ami et qui son proche ! ». L'essence du sacrifice est la mise à mort de la plus sainte des victimes en même temps que la transgression de la plus sainte des lois. Et c'est justement cette ambivalence de la loi, cette double valeur du sacré que le concept de symbolique efface au profit d'une exigence purement logique. Car la loi de renonciation n'est pas une loi positive : il est possible de parler

11. *Le stade du respir*, Éd. de Minuit, 1978, p. 144.

contre les « lois de la Parole », celui qui le fera devra toutefois leur obéir pour émettre sa vaine déclamation.

Nous reconnaissons ce qui parle ici dans l'interprétation que donne Lacan du rôle de Moïse : c'est le *concept politique* du religieux. Sans doute le moment est-il venu de comprendre enfin la nécessité de préférer à ce concept politique du religieux un *concept religieux du politique* au sens où René Girard dit que « la société humaine ne commence pas avec la peur de l'“esclave” devant son “maître”, mais avec le religieux, comme l'a vu Durkheim¹² ». Ce qui rend possible la vie en commun n'est pas d'abord la « convention signifiante » par lequel le vainqueur de la dialectique du Maître et de l'Esclave laisse la vie sauve au vaincu qui, de son côté, consent à ne pas se laisser mourir. La condition de la vie sociale est religieuse : ce prisonnier de guerre que le vainqueur entraîne derrière lui dans son camp pourrait bien être destiné d'abord à quelque sacrifice rituel. Lacan aurait donc tort d'écrire :

« Il faut bien en fin de compte que le vaincu ne périsse pas pour qu'il fasse un esclave. Autrement dit, le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire [...]»¹³.

En reprenant ici la doctrine du contrat social, Lacan est au fond victime du mot « symbolique » qui lui fait interpréter les symboles sacrés comme des algorithmes, comme le jeu d'association et de substitution de quelques lettres. Entre le « symbolique » et la conception contractuelle de la société, le rapport n'est pas du tout fortuit. Aristote, dans sa *Politique*, repousse l'assimilation de la cité à une simple association. Il y a plus, dans la *polis*, qu'une alliance, qu'une *summachia*. Sinon, écrit-il : « Les Étrusques et les Carthaginois, et tous les peuples entre lesquels il y a des *sumbola* mutuels seraient comme les citoyens d'une même cité » [III, 1280 a 36-38].

Des *sumbola*, autrement dit des traités ou des contrats. Aristote écarte à l'avance l'hypothèse du structuralisme français : on aurait beau, dit-il, réunir les territoires de deux cités, par exemple Mégare et Corinthe, et les rapprocher si bien que les murailles de l'une toucheraient les murailles de l'autre, – et les habitants de cet unique

12. *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 426.

13. *Écrits*, p. 810.

territoire pourraient bien passer entre eux des alliances matrimoniales et des contrats commerciaux, diviser entre eux le travail et se donner un code de tous ces échanges –, on n'aurait toujours pas obtenu *une cité*. Le *symbolon* produit une association en vue du « vivre » alors que la *polis* est en vue du « vivre comme il faut » (*eu zèn*), c'est-à-dire de la liberté de vivre selon ses propres lois. Le symbolique peut donner naissance à une zone de libre-échange, à une association de boutiquiers, il est incapable d'engendrer ce que les Grecs appelaient « cité » et que nous nommons « peuple » ou « État », *le mot « société » devenant désormais impossible puisqu'il impose justement de réduire la communauté humaine à une association contractuelle*.

Lacan retombe dans l'ornière où s'était embourbé le *Contrat social* de Rousseau. Le grand Autre lacanien présente le même défaut que la Volonté Générale de Rousseau : tout repose sur lui, mais lui ne repose sur rien, en ce sens qu'il ne se trouve nulle part. Rousseau écrit : « De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours [...]. Voici d'où naît la nécessité d'un législateur » [*Contrat social*, II, chap. vi]. En d'autres termes, il fallait un Moïse aux Hébreux pour qu'ils entendent leur propre voix. Mais qui est ce Législateur ? L'énonciateur de la *vox populi* appartient-il à ce *populus* ? Ou bien est-il *Deus* ? Car le Législateur est trop beau pour être vrai. Ainsi que l'observe Rousseau, il doit connaître toutes les passions humaines, afin de les soumettre aux lois, mais il doit n'en éprouver aucune, afin de ne pas énoncer sa propre passion sous le nom de loi et de ne pas faire de son désir la loi de la cité (ce qui était la définition antique du *tyran*). « Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes » [II, ch. vii].

La conception politique du religieux assimile la parole sacrée du mythe et les rites qu'elle fonde à une ruse politique par laquelle se résout la contradiction du Législateur. Pour l'homme des Lumières, la religion est une pièce dans un dispositif qui en comporte trois : le peuple ignorant, le despote qui règne sur lui et entre les deux les prêtres qui mystifient le premier au profit du second. Notre concept de l'« intellectuel » et de sa « mission » ne fait que renverser ce schéma : le savant, au lieu de travailler pour le pouvoir en racontant des histoires aux populations crédules, doit mettre ses lumières au service du peuple. Il n'est pas inutile, peut-être, de

souligner l'immense appétit de pouvoir qui s'exprime aussi dans ce populisme, dans cette compassion de l'homme éclairé pour « le peuple toujours malheureux », comme on disait sous la Révolution française¹⁴. Mais il y a plus remarquable : Rousseau, cet adversaire prétendu de Voltaire, ne dit pas autre chose que l'*Aufklärung*. La seule différence est qu'il justifie l'imposture religieuse par la raison d'État. Car le Législateur qui veut donner de bonnes lois à l'État ne peut pas se faire entendre du peuple souverain. Si ce peuple était capable de comprendre la raison d'être des différents articles du Code qui lui est proposé, un Législateur ne serait plus nécessaire. Aussi le Législateur doit-il attribuer aux dieux l'énoncé de la loi qu'il vient d'inscrire sur sa table de pierre. Le sujet de renonciation est le grand Autre. Ce qui évidemment est faux puisque *personne* n'est le grand Autre.

« Voilà ce qui força de tous temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse [...] »

Le Législateur prendra donc soin de se livrer à différentes môme-ries afin d'impressionner la foule. Il faudra qu'il montre, sous une forme visible et palpable, le *message de l'Autre*. Rousseau énumère un certain nombre de recettes puisées chez les meilleurs auteurs : brandir les tables de pierre, dresser un oiseau à parler dans l'oreille qui sera censé transmettre les derniers commandements divins, payer un compère qui fera l'oracle, etc. Bref, comme l'écrit Lacan, « c'est en imposteur que se présente [...] le législateur¹⁵ ». Phrase à double entente, et qui montre bien comment le mystificateur va tomber dans son propre piège. Lacan veut dire, bien sûr, qu'est menteur quiconque se pose en auteur de la loi. Tel est, par exemple, le père du futur psychotique¹⁶. C'est en effet le symbole qui fait l'homme et non l'inverse. Par conséquent le Législateur va dire vrai au moment où il croira dire faux, il cessera de mentir quand il se prétendra porte-parole du grand Autre, messenger des dieux auprès des hommes. Le Législateur cesse d'être un imposteur pour Lacan au moment où il le devient pour Rousseau. Et réciproquement.

14. On lira sur ce point l'excellent chapitre II de l'*Essai sur la révolution (On Revolution, 1963)* de Hannah Arendt.

15. *Écrits*, p. 813.

16. *Op. cit.*, p. 579.

Il faut bien, dans cette affaire, que quelqu'un soit mystifié. Est-ce le peuple ou est-ce le législateur ? Le législateur est-il ou non l'envoyé du ciel ? Lui-même devrait le savoir, puisque, tel le sorcier imposteur dont nous parlent Mauss et Lévi-Strauss, il a préparé lui-même ses prestidigitations. Pourtant il n'en sait rien. Car Rousseau s'empresse de distinguer le vrai législateur du charlatan. Les tours de jongleur ne sont pas tout, ces acrobaties sont à la portée de tout un chacun.

« Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande âme du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. »

On ne saurait être plus clair : si ça marche, le Législateur était vraiment inspiré par les dieux, et ces derniers sont donc, en dernier ressort, les vrais législateurs.

Il est très vrai de dire que le symbole est l'origine de l'homme. Mais quelle est l'origine du symbolique ? En échangeant le *sacré*, notion assurément inquiétante, contre le *symbolique*, concept apparemment purifié de tout mystère, la sociologie française a cru progresser dans l'intelligence de son objet. Mais elle demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre. Il faudrait qu'il soit à la fois du côté de l'algèbre, c'est-à-dire de la manipulation des symboles, et du côté de l'« efficacité symbolique », comme dit Lévi-Strauss, c'est-à-dire du côté des sacrements¹⁷. Les sacrifices et les sacrements ont pour effet la production du corps social, d'où surgissent les algébristes : on en vient à rêver d'une autoproduction, d'une algèbre qui permettrait de manipuler le corps social¹⁸. Aussi la théorie du symbolique est-elle toujours assise entre deux chaises, mi-algèbre algébrique et mi-algèbre religieuse.

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

17. On sait que le Concile de Trente a défini l'efficacité des sacrements comme une *efficacia ex opere operato* et non pas seulement *ex opere operantis*.

18. François Roustang relève et critique ce mirage dans *Un destin si funeste*, Éd. de Minuit, 1976, p. 40.

2008 : Note sur « L'équivoque du symbolique »

Cet article a été écrit il y a plus de vingt-cinq ans, en un temps où il pouvait sembler très important à quelques philosophes – dont j'étais – de savoir ce que nous devons penser en fin de compte de la notion d'« ordre symbolique » telle qu'elle avait été utilisée par Claude Lévi-Strauss et ensuite par Jacques Lacan, dans des sens d'ailleurs différents. La première difficulté que nous rencontrions à l'époque – moi comme beaucoup d'autres lecteurs assidus de ces auteurs – était tout simplement de savoir si nous avions réussi à comprendre ce qu'il fallait entendre par là. D'un côté, la notion paraissait fondamentale, puisqu'elle était appelée à donner la clé de l'opposition entre la nature et la culture ou celle du complexe d'Œdipe. Mais, d'un autre côté, les explications disponibles étaient souvent impénétrables.

Il va de soi que je n'écrirais plus l'article de la même façon si je devais aujourd'hui me confronter à nouveau à cet écheveau de questions où se mêlent les fils du langage, de la « fonction symbolique » et du sacré.

Sur certains points, assurément, ma position est restée la même. Par exemple, je maintiens qu'il est impossible d'extraire une doctrine sémantique cohérente de l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, un texte fascinant et que nous lisons comme une sorte de manifeste de l'anthropologie structurale. A l'époque, intimidés, nous avions tendance à penser que les obscurités du texte n'étaient que l'ombre portée de nos propres insuffisances. Aujourd'hui encore, autant que je puisse en juger, ce texte de Lévi-Strauss est plus souvent cité ou invoqué que véritablement utilisé, tant il est difficile d'en extraire une doctrine définie. Par ailleurs, cette *Introduction* brasse une masse impressionnante d'idées et ne se réduit nullement à la théorie du « signifiant flottant ». En ce qui me concerne, j'ai eu depuis plusieurs fois l'occasion d'en discuter à nouveau certaines thèses¹⁹, c'est dire l'importance que je continue à lui reconnaître.

19. J'ai à nouveau discuté divers articles de la doctrine du signifiant dans un chapitre de *Grammaire d'objets en tous genres* (Minuit, 1983) ainsi que dans *La Denrée mentale* (Minuit, 1995). Par ailleurs, dans *Les Institutions du sens* (Minuit, 1996), j'ai contesté que Lévi-Strauss ait fait dans cette *Introduction* une critique décisive des idées de Mauss sur l'échange par don.

Sur d'autres points, je vois les choses de façon bien différente.

Dans mon article de 1980, je ne parvenais pas à une conclusion définie. Je me contentais au fond de prendre acte d'une concurrence entre deux manières de délimiter le domaine religieux : ou bien à l'aide de la polarité du sacré et du profane, comme chez Durkheim, ou bien à l'aide d'une théorie sémiotique du signe. Ma discussion ne parvenait pas à départager les deux thèses rivales : « origine sociale du symbolique », « origine symbolique du social ». Tout ce que je pouvais dire est que la doctrine du symbolique n'avait pas réussi à l'emporter sur la doctrine qui mettait l'accent sur l'ambivalence du sacré.

Aujourd'hui, je ne poserais plus du tout la question générale du religieux dans ces termes. J'ai en effet dû modifier mes vues principalement sur trois points grâce à différents auteurs.

D'abord, Evans-Pritchard me paraît avoir montré que nous ne pouvions pas nous satisfaire de la sociologie durkheimienne du religieux. Il fait remarquer en effet que cette sociologie est en contravention avec les principes les plus fondamentaux de la science sociale telle que Durkheim lui-même en avait fixé la théorie et la méthodologie²⁰. Durkheim propose une genèse psychologique des catégories religieuses. Ce qui veut dire qu'il fait ce qu'il a lui-même condamné : il se tourne vers la *psychologie des émotions* pour rendre compte de faits *sociaux*. Or il a lui-même montré que ce genre d'explication revenait à réduire le social à l'individuel. En ce sens, il y a certainement quelque chose à retenir de la critique par Lévi-Strauss de l'idée même d'une morphogenèse sociale du symbolique.

En second lieu, j'ai retenu la leçon de Louis Dumont sur l'idée même d'une histoire universelle des religions considérée comme une histoire du religieux²¹. Une telle idée suppose que nous puissions définir une bonne fois une catégorie *du religieux comme tel*. C'est bien ce que se proposent de faire les phénoménologues qui cherchent à dégager un type d'expérience dans lequel le religieux

20. E. E. Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, 1971.

21. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 379 ; « Politics and Society in the Individualistic Universe », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, Londres, 1971, p. 31-41.

se donne comme tel (par exemple, l'expérience d'un sentiment révérenciel dans lequel la catégorie du sacré serait donnée intuitivement à la conscience). Un sociologue ne peut pas procéder ainsi. Pour lui, le religieux renvoie à la manière dont la société globale se conçoit comme partie du monde. Ce qu'éprouve un individu – son *vécu* – ne peut être saisi par lui et ses interlocuteurs comme religieux que si son expérience est donnée dans le contexte approprié, un contexte qui permet de distinguer, pour parler comme Hegel, les *jours ouvrables* du *dimanche de la vie*. Mais si nous devons rapporter le religieux à la société globale, il apparaît nécessaire de différencier cette catégorie selon qu'elle fournit au groupe le moyen de concevoir son intégration dans un ordre universel (religion traditionnelle du groupe) ou bien qu'elle renonce à cette fonction d'exprimer l'identité collective d'un groupe ainsi qu'à tout paganisme pour n'exprimer rien d'autre que l'intériorité inviolable de la personne humaine (sociétés modernes, soumises au principe de laïcité).

En troisième lieu, j'ai appris en lisant Edmond Ortigues que la notion de sacré ne suffisait même pas à définir la religion romaine à laquelle pourtant le mot est emprunté. Notre religion, explique Cicéron, consiste certes dans les *sacra*, mais aussi dans les *auspicia*²². Non seulement dans les rites coutumiers venus des ancêtres, mais dans les signes divinatoires.

Pour toutes ces raisons, la confrontation des vues sociologiques et des vues psycholinguistiques (dans une version « structurale ») sur le religieux me semble en 2007 une affaire beaucoup plus complexe encore que je ne l'imaginai en 1980.

22. Voir Edmond Ortigues, *Religions du livre, religions de la coutume*, Le Sycomore (texte téléchargeable sur le site <http://classiques.uqac.ca/contemporains>).