

Testament de Lévi-Strauss?

Patrice Vermeren

Pourquoi célébrer Lévi-Strauss aujourd'hui ? Si on lit les anthropologues contemporains, de Marc Augé à Marc Abélès(1), l'héritage de Lévi-Strauss pourrait bien être un héritage sans testament. Il avait fait une anthropologie structurale de la différence sauvage et du lointain. Mais l'altérité comme objet de l'anthropologie semble s'être dissoute avec la mondialisation, et Lévi-Strauss reconnaît lui-même en 1998 que les peuples indigènes sont désormais partie prenante à une histoire devenue commune. De plus, à l'horizon des anthropologues aujourd'hui, devenus ethnologues du proche et du contemporain, et qui pratiquent l'ethnographie non plus auprès des sauvages, mais au sein des institutions européennes ou dans le métro parisien, il y aurait comme un retour de la praxis et de l'histoire.

La première idée régulatrice de ces rencontres « Lévi-Strauss dans la pensée contemporaine(2) » avait été d'interroger aujourd'hui ceux qui plaçaient dans leur jeunesse *Les structures élémentaires de la parenté* à l'égal du *Capital* de Marx et de la *Science des rêves* de Freud, et reconnaissaient dans Lévi-Strauss la même capacité à observer le divers comme autant de variations internes à partir d'un thème unique selon des règles explicites, sur cette manière de substituer un ordre intelligible à la confusion et au chaos de l'empirie. De quoi Lévi-Strauss est-il le nom ? Ce serait d'abord celui d'un anthropologue français qui a révolutionné sa discipline en allant chercher ses modèles dans la linguistique, et les recherches mathématiques et physiques portant sur les faits de communication, parce que toute société est fondée sur la communication. C'est ainsi qu'il sera conduit à travailler sur les structures élémentaires de la parenté. La prohibition de l'inceste est ce qui permet d'assurer la communication et l'échange des femmes, et ce qui marque la différence entre nature et culture. C'est aussi ce qui permet de saisir l'émergence de la pensée symbolique, autrement dit de l'institution humaine, et Lévi-Strauss définit la culture comme « un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion ». Il aborde ensuite les thèmes du totémisme (dont il révolutionne la connaissance), de la pensée sauvage (il rejette la notion de mentalité primitive et montre que les sociétés dites sauvages sont aussi complexes que les sociétés dites civilisées) et les mythes (dont il tente de dégager la structure et la signification).

Mais aussi bien cette interrogation sur Lévi-Strauss dans la pensée contemporaine déborde-t-elle le champ de l'anthropologie pour concerner l'ensemble de sciences humaines et sociales. On peut traiter l'héritage de Lévi-Strauss sur un mode ironique, comme Emilio de Ipola, auteur d'une thèse de doctorat célèbre sur Lévi-Strauss, l'a fait pour sa génération d'intellectuels révolutionnaires argentins et latino-américains, avec son pamphlet *Tristes Topiques*(3). Montrer comment Lévi-Strauss a permis de rompre avec l'existentialisme dominant, et aussi avec la

rumination heideggerienne des institutions académiques. Rechercher la préservation d'une expérience de lecture, d'une écriture qui construit un problème, contre toute forme d'actualisation. Le premier texte, signé du pseudonyme « Marx », montre que la science sociale latino-américaine a vécu de l'absence de son concept. Une mise en scène qui s'inspire d'une pièce de théâtre qui n'eut pas son heure de gloire après les années 68, ridiculisant les normaliens de la rue d'Ulm disciples de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser et Foucault qui éditèrent les *Cahiers pour l'analyse* et était due – Emilio de Ipola qui sait tout sur ce moment philosophique français le sait – à la plume de Clément Rosset(4). Mais derrière les prouesses de son style qui est une langue dans la langue du structuralisme, et la féroce et subtile ironie d'une plume qui semble écrire un palimpseste sur un palimpseste, Emilio de Ipola/Marx (il se prendra ensuite lui-même dans son livre pour bien d'autres penseurs de la modernité de la tradition) pose un redoutable question : celle du statut des discours des sciences sociales en Amérique Latine et ailleurs dans la seconde moitié du vingtième siècle. Un Emilio de Ipola qui se positionne dans une fidélité à Althusser, ou plutôt au second Althusser qui se cachait derrière le premier(5). On sait d'ailleurs qu'en 1966 Louis Althusser juge de la première importance la question de Lévi-Strauss et du structuralisme, même si celui-ci (LS) méconnaît Marx dans sa proposition de produire une théorie des idéologies(6). Une autre manière de traiter cet héritage de Lévi-Strauss serait de montrer comment il a été fécond en se déplaçant d'une discipline à l'autre, par exemple dans la psychanalyse. Lacan s'est ainsi emparé du programme de Lévi-Strauss de faire de l'inconscient une structure, une forme purement signifiante : « Si je voulais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis sur ce que j'appellerai la fonction du signifiant, au sens qu'a ce terme en linguistique, en tant que ce signifiant prévaut sur le signifié à quoi il les impose(7) ». Lévi-Strauss est donc aussi le nom d'une pensée qui produit des effets dans tout le champ des sciences humaines et sociales, et d'une manière durable. La méthode structurale de Lévi-Strauss a été en ligne de front dans le champ agonistique de tous les grands problèmes contemporains : la question de l'humanisme, la problématique de la diversité culturelle, la critique du racisme.

Une troisième entrée qu'il s'agissait d'explorer est celle du statut philosophique de l'œuvre de Lévi-Strauss. Les philosophes, et singulièrement du côté de la phénoménologie, la lisent d'abord comme susceptible de nourrir leur propre réflexion de son savoir positif, quitte à montrer les limites d'une anthropologie se dérochant à l'ontologie, et son incapacité à atteindre l'homme comme totalité intelligible, à la fois sujet et objet(8). La génération qui suit en fait un autre usage, se saisissant du paradigme structural pour repenser un sujet déplacé(9). L'attention se porte dès lors sur Lévi-Strauss, philosophe

malgré tout. Ce peut être, dans l'idée de Jacques Derrida de lui assigner le rôle d'être le dernier héritier de la métaphysique logocentrique et de la philosophie de la présence de Jean-Jacques Rousseau. Mais aussi, du côté d'Alain Badiou, d'être une philosophie qui choisit un matériau précis, un répertoire de nomenclatures de parenté et le système des récits mythiques, et qui reproduirait le geste spinoziste de voir partout le règne de la décision, de la promesse a priori, et donc de fonder une nouvelle philosophie de l'esprit⁽¹⁰⁾. Une autre manière de rendre compte du saisissement de Lévi-Strauss par la philosophie pourrait être, avec Horacio Gonzalez et son éthique picaresque, de célébrer en Quesalid (un indien de la tribu Kawakiti de Vancouver qui avait raconté sa vie à Franz Boas, et qui inspira un célèbre article à Lévi-Strauss sur la croyance, la maladie et le mensonge), le picaro de Lévi-Strauss⁽¹¹⁾. Lévi-Strauss ne cessera de répondre avec la plus grande verve polémique à tous ceux qui l'accusent d'être philosophe sans le savoir. Dans *Tristes Tropiques*, il dit le dégoût rapide qui l'éloigna de l'enseignement de la philosophie. Dégoût de la gymnastique des exercices scolaires et universitaires qui réduisent tout problème à être traité par la méthode unique et toujours semblable de la dissertation philosophique, desséchant l'esprit dans la contemplation esthétique de la conscience par elle-même, avec à la clef la perte du référent. Dégoût qui le saisit aussi à voir qu'il pourrait passer toute sa carrière à répéter le cours qu'il avait élaboré lors de sa première année d'enseignement⁽¹²⁾. Aux philosophes des *Cahiers pour l'analyse*, et à Jacques Derrida, à propos du numéro sur « Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle », il répond : « Mon but n'est pas d'édifier un système mais, faisant flèche de tout bois, de recourir à n'importe quel schème tombé dans le domaine public de la tradition philosophique s'il peut m'aider à faire percevoir à mes contemporains, dans un langage qui leur soit accessible, la saveur unique d'un style de vie, d'une institution, d'une croyance, d'un groupe de représentations ... Les considérations philosophiques ne sont que les socles improvisés sur lesquels, pour les mettre en valeur, je monte ces précieux objets »⁽¹³⁾. Au-delà de cet aveu, les dits et écrits de Lévi-Strauss répondant aux querelles que lui font les philosophes témoignent peut-être que son jeu avec la philosophie tient plus qu'il ne le croit à la philosophie⁽¹⁴⁾.

Comment les anthropologues du proche et du contemporain jugent-ils aujourd'hui l'anthropologie de la différence sauvage de Lévi-Strauss ? En quoi les paradigmes de l'anthropologie structurale ont-ils fécondés les sciences dites humaines et sociales, de la psychanalyse à la sociologie ? Lévi-Strauss est-il un philosophe du passé (Derrida) ; ou de l'avenir ? Le dernier des sociologues (Jacques Rancière)⁽¹⁵⁾ ; ou celui qui permet de découvrir les possibilités du monde lui-même qui se cherchent à travers nous, prônant la liberté objective, consistant à faire advenir les possibilités du monde, plutôt qu'à y réaliser ses idéaux, mais liberté finie, celle d'un déplacement d'une limitation du possible à une autre ? Faut-il faire apparaître l'anthropologie comme ce qu'elle n'aurait jamais cessé d'être, une science morale⁽¹⁶⁾ ? Au-delà du nom de l'anthropologue qui a révolutionné sa discipline, et de celui d'une pensée qui questionne encore aujourd'hui les sciences humaines

et sociales d'une rive à l'autre de l'Atlantique, le nom de Lévi-Strauss serait celui d'une éthique exigeante du savoir dont cette œuvre est porteuse, à l'heure où le projet même des sciences de la culture semble plus que jamais menacé par le retour de problématiques idéologiques, pour découvrir les possibilités du monde lui-même qui se cherchent à travers nous.

II

Marc Augé, anthropologue des non-lieux du monde contemporain : du Togo au métro⁽¹⁷⁾

Qu'est-ce qu'un anthropologue dans le monde d'aujourd'hui ? A cette question intempestive, Marc Augé apporte une réponse paradoxale. L'anthropologie, nous dit le dictionnaire Littré, était traditionnellement l'histoire naturelle de l'homme. Et lorsqu'elle se constitue comme science humaine et sociale, elle se divise en anthropologie physique (étude de l'homme en tant qu'être biologique) et anthropologie sociale et culturelle (qui traite des transformations des langues, des organisations et des institutions économiques, sociales, politiques et religieuses, et se nomme aussi ethnologie). Dans les années 1950, Claude Lévi-Strauss a donné au terme « anthropologie structurale » la dignité d'un concept et d'une discipline, venant invalider toute considération ethnocentrique sur les sociétés dites « primitives » et les classifications des races, ethnies ou sociétés à partir de critères de valeurs présupposant la suprématie de la civilisation occidentale.

La méthodologie sur laquelle repose l'anthropologie est l'ethnographie : étude du terrain, le terrain étant à la fois un lieu et un objet de recherche. Ainsi Franz Boas en 1886 part observer sur le terrain les Indiens de la côte ouest des Etats-Unis, et Bronislaw Malinowski les habitants des îles Tobriand au large de la nouvelle Guinée en 1914. De là l'image commune de l'ethnologue parti voyager dans les terres lointaines vivre au plus près des indigènes, pour mieux en observer et en enregistrer les mœurs et coutumes, en rapportant des monographies et des descriptions minutieuses des réalités culturelles locales, d'autant plus scientifiques qu'elles seraient éloignées des récits d'explorateurs, de voyageurs, de militaires et de missionnaires qui auraient été les sources des spéculations présocratiques et imaginaires des ethnologues du passé.

Marc Augé a d'abord suivi la carrière classique de l'anthropologue en partant sur le terrain observer les pratiques de sorcellerie, les prophètes guérisseurs et les fétiches en Afrique, principalement en Côte d'Ivoire et au Togo ; puis à partir du milieu des années 1980, il a diversifié ses champs d'observation, effectuant notamment plusieurs séjours en Amérique latine. Mais ensuite il inverse la distance entre le proche et le lointain, accompagnant ainsi les mouvements de l'anthropologie, pour se consacrer à l'observation et à l'étude des sociétés occidentales, et plus largement aux « mondes contemporains », singulièrement en tant qu'ils se représentent sous le vocable de la « mondialisation ». Trois concepts sont ici à définir en extension et en compréhension : ceux de monde contemporain, de non-lieu, et d'individu au point nodal de la *surmodernité*.

Le monde contemporain se définit par sa contemporanéité, c'est-à-dire le fait de vivre à la même époque et de partager des références communes. L'ethnologue du passé croyait voyager dans le temps en voyageant dans l'espace, parce que la société moderne serait aux antipodes des sociétés anciennes. Aujourd'hui le mythe selon lequel une société particulière pourrait être restée à l'écart du mouvement du monde n'est plus pensable. Quelques soient les modes de vie des hommes, ils partagent une culture mondiale commune. Décrire les comportements humains dans leur contexte historique et culturel, et les comparer avec d'autres formes dans le temps et dans l'espace, telle est la tâche de l'anthropologie contemporaine dont le projet intellectuel serait – par la confrontation de modèles, de normes, de schèmes culturels, d'horizons de pensée – d'envisager une condition humaine en perpétuelle redéfinition. Il n'y a pas que la pluralité des cultures, il y a aussi des références communes aux différentes cultures, et des différences internes à une même culture. C'est pourquoi il faut abandonner les notions d'acculturation ou d'hybridité, de même qu'il faut éviter dans les travers systémiques et culturalistes. Ce projet d'une anthropologie de la mondialisation, Marc Augé peut s'énoncer ainsi : « *il ne s'agit plus d'ethnographier des sociétés (ou des cultures) "pures", constituées en totalités closes et autonomes, mais d'étudier le phénomène même de la coexistence (interrelations, mixité ou "métissage", homogénéisation corrélative d'une quête de la différence à tout prix, etc.) entre des mondes différents (le même et l'autre, le local et le global.) au sein d'un même espace-temps, celui qui nous est contemporain et dont nous sommes à la fois acteurs et spectateurs.* »⁽¹⁸⁾

De là l'attention portée par Marc Augé, anthropologue du quotidien, aux non-lieux. Qu'est-ce qu'un non-lieu ? « Les non-lieux sont des espaces d'anonymat qui accueillent chaque jour des individus plus nombreux. Les non-lieux, ce sont aussi bien les installations nécessaires à la circulation accélérée des personnes et des biens (voies rapides, échangeurs, gares, aéroport) que les moyens de transport eux-mêmes (voitures, trains ou avions). Mais également les grandes chaînes hôtelières aux chambres interchangeables, les supermarchés ou encore, différemment, les camps de transit prolongé où sont parqués les réfugiés de la planète. Le non-lieu est donc tout le contraire d'une demeure, d'une résidence, d'un lieu au sens commun du terme. Seul, mais semblable aux autres, l'utilisateur du non-lieu entretient avec celui-ci une relation contractuelle symbolisée par le billet de train, la carte présentée au péage... Dans ces non-lieux, on ne conquiert son anonymat qu'en fournissant la preuve de son identité - passeport, carte de crédit - », écrit-il dans *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*⁽¹⁹⁾. On peut se croiser à un carrefour, alors que l'échangeur interdit toute rencontre. Si le voyageur flâne en chemin ou s'égare, le passager qui prend l'avion est déterminé par sa destination. Ce sur quoi l'ethnologue attire notre regard, c'est qu'aujourd'hui, les repères de l'identité et le statut de l'histoire changent à l'unisson de l'organisation de l'espace terrestre.

De là aussi que les analyses de Marc Augé sont vigoureusement centrées sur l'individu. Comme l'écrit Thierry Paquot dans la revue *Urbanisme* : « L'individu est bel et bien le thème des recherches de Marc Augé. Mais un individu mal circonscrit, toujours en attente de sa légitimité, toujours en retard d'un désir, toujours abstrait finalement et néanmoins exigeant, acteur, créateur... Il l'observe dans de nombreuses situations (visitant un appartement à louer, faisant ses courses dans un centre commercial, passager en partance pour le bout du monde, vacancier, citoyen solitaire...) et dans de nombreux lieux, y compris des "non-lieux" dans lesquels votre identité vous assure l'anonymat ! ». C'est ainsi qu'il faut comprendre le terme « Surmodernité » que Marc Augé substitue à celui de postmodernité : « Je crois, au risque d'attirer des commentaires scandalisés », dit Marc Augé, « que la modernité occidentale, sous certains de ses aspects, a une valeur universelle. Sous certains de ses aspects, cela veut dire essentiellement par la promotion de l'individu. Je suis persuadé que le seul progrès en fin de compte est l'épanouissement individuel. Je ne dis pas qu'il est réalisable, encore moins qu'il est réalisé, mais j'indique une tendance. Je ne vois pas en quoi le siècle dernier (entre les catastrophes épouvantables et les modèles intellectuels qui ont donné des réalisations sanglantes, qui ont connu des échecs) nous aurait fait atteindre l'idéal de modernité. D'ailleurs, je suis toujours scandalisé que dans le domaine de la modernité laïque on soit si sévère et que l'on veuille imputer à Rousseau les meurtres de Pol Pot, alors qu'avec l'Église on est toujours soucieux de distinguer la vraie religion de ses erreurs. On écarte l'Inquisition de l'histoire du christianisme, elle en fait pourtant partie. L'histoire est un mélange d'horreurs, d'erreurs et sans doute de progrès. Nous sommes dans une période qui relève de cette même analyse des erreurs, des horreurs et des éléments de progrès ou de vérité. Le monde s'est accéléré et la surmodernité est à rapprocher de la surdétermination dont parlaient Althusser ou Freud, c'est-à-dire que les facteurs qui pèsent sur la constitution des choses sont très nombreux et qu'il devient difficile de prendre simultanément la mesure de tous. Je crois que nous sommes toujours à l'âge moderne au sens où la modernité progresse »⁽²⁰⁾.

Anthropologie des mondes contemporains, non-lieux du quotidien (métro, supermarché, camp de transit), place de l'individu dans la surmodernité : le parcours d'Augé est une tentative de répondre à la question : « L'ethnologie peut-elle nous aider à comprendre ce qui nous est trop familier pour ne pas nous rester étranger et (...) à éclairer le paradoxe que résume notre trop vague et immédiate intuition : que rien n'est si individuel, si irrémédiablement subjectif qu'un parcours dans le métro (...) et que pourtant rien n'est si social qu'un tel parcours »⁽²¹⁾.

III

Gérard Althabe : Un anthropologue prolétaire⁽²²⁾

Comment devient-on anthropologue quand on est né prolétaire ? Gérard Althabe était-il un anthropologue comme les autres – parmi d'autres – ? En lisant à l'invitation de Valéria Hernandez son autobiographie inachevée⁽²³⁾, prise lors de sa publication posthume dans

une relation compliquée avec l'analyse institutionnelle, l'héritage de René Lourau et sa saisie par Rémi Hess, j'y entremêle d'autres mémoires. Celles des souvenirs de voyage au Brésil du ramoneur (puis ouvrier imprimeur) Claude Genoux en 1844 et de Claude Lévi Strauss un siècle plus tard commentés par Jacques Rancière⁽²⁴⁾, des textes publiés par ce dernier du menuisier philosophe et compagnon des saint-simoniens Gabriel Gauny⁽²⁵⁾, des propos évoqués par le peintre Maurice Matieu sur le philosophe Jean Borreil⁽²⁶⁾, et d'autres souvenirs écrits par mon arrière grand-père, gendarme colonial à Madagascar et au Vietnam à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècles⁽²⁷⁾.

Quel point commun il y a-t-il entre ces textes écrits à des périodes si éloignées dans le temps, par des singularités aux destins les plus différents ? Sans doute s'agit-il de récits de voyages, imaginaires ou réels, au pays des livres ou dans les contrées les plus lointaines, dans les ateliers ou les prisons de Paris ou sur l'île de Madagascar, ou à Brazzaville ou encore à Buenos Aires. Mais aussi et surtout de la recherche et de la rencontre d'un ailleurs qui signent l'échappée d'une condition sociale inférieure, vécue dans l'humiliation ou la révolte, entre la servitude volontaire et le désir d'émancipation. Pour autant, il n'y aura pas d'oubli de l'origine. Le peintre Maurice Matieu dit à propos de son ami philosophe Jean Borreil, qui n'était pas allé en justice malgré un plagiat manifeste, par un auteur maison, du manuscrit de son roman en lecture au Seuil : « Un bourgeois aurait fait un procès. Un fils du peuple subit toute une série d'humiliations qui en fin de compte passe. Tout est pour la bourgeoisie un droit. Alors que pour lui c'était un plus ». Gérard Althabe écrit de son côté que c'est seulement grâce à sa relation avec sa femme (qui appartenait à l'autre monde) qu'il a « cru sortir de ces tourments permanents liés à la culpabilité d'abandonner sa couche sociale, celle de ses parents, et à l'impossibilité d'accéder à l'autre couche avec l'interprétation de tous les signes de ce refus ». Un exorcisme des démons réussi, mais il ajoute immédiatement : du moins en apparence. Plus loin dans son autobiographie, Gérard Althabe dit son sentiment d'arriver en porte-à-faux à l'EHESS, pas directement à cause de son origine sociale (un aveu en forme de dénégation ?) — la plus grande partie de ses collègues appartiennent soit à la grande bourgeoisie, les Nora ou les Vidal-Naquet, soit surtout à la couche moyenne du professorat (p.118), mais par sa pratique intellectuelle. Qu'en est-il de celle-ci, comment s'est-elle formée à l'épreuve du terrain, et de sa première carrière de chercheur à l'ORSTOM ?

Gérard Althabe est fils de palefrenier, il est né dans le Béarn, il n'a pas de destin naturel hors de sa condition et de sa terre natale. Il se fait cependant l'incarnation de la volonté paternelle qui veut qu'il poursuive des études supérieures, il passe son bac et une licence de psychologie à Bordeaux. Il entre aussi dans le combat anticolonialiste à l'heure du passage de la guerre d'Indochine à la guerre d'Algérie, et mesure à cette occasion les ambiguïtés de Parti communiste français. Il se déplace non plus seulement verticalement, mais horizontalement, pour échapper définitivement à son destin : il part au Cameroun avec une bourse, choisit les

pygmées comme terrain d'étude parce que, dit-il, c'est la population hiérarchiquement la plus opposée aux blancs, et aussi au plus loin de l'originaire, radicalement détachée, au fond de la forêt, des bantous sédentaires. Et toute sa vie va désormais s'inscrire dans ce parcours singulier. Pour être mieux déplacé, il va se mettre hors place. Non pas changer de place pour une autre place, mais toujours questionner la place qui lui est assignée, par son statut institutionnel d'observateur comme par celui que lui assignent les observés. Non pas décrire l'univers symbolique des pygmées errant dans la forêt, mais dans leurs rapports avec les villageois sédentaires : soit un renversement de la position de la tradition ethnologique. En 1998, il confirme dans un entretien accordé à Thierry Paquot ce déplacement originel, qui va contre l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, visant à exhumers les invariants de la condition humaine - sans considération des situations du présent et de l'histoire - : « De formation, je suis anthropologue "africaniste", pour la simple raison que j'ai suivi l'enseignement de Georges Balandier qui travaillait sur ce continent. Grâce à lui et à son parti pris d'étudier la "dynamique", plutôt que les "structures" sociales, j'ai été encouragé à aller en ville et non pas, comme la majorité de mes collègues, vers les villages et les sociétés rurales et traditionnelles. Comme l'exode rural n'existe pas chez les Pygmées, c'est le rapport qu'ils établissaient avec les villageois bantous, un rapport de dépendance, à la fois économique et symbolique que j'ai dû expliciter. Ainsi, dès ma première recherche, j'essayais d'appréhender les conjonctures, et non pas les sens des sociétés ».

L'observation et la pratique de la recherche servent d'abord à contextualiser l'objet de l'anthropologue, en élaborer le sens tel qu'il se dégage dans le quotidien des situations locales, dit Althabe, pour mieux du même geste interroger le sujet observant par le détour du regard porté sur lui par l'observé. Le terme clef en est peut être la notion d'implication, jointe à la revendication proclamée de n'avoir rien lu — et donc de n'être pas prévenu — sur l'objet de la recherche avant de commencer l'enquête. L'implication est renvoyée par Althabe à sa position sociale originelle de non impliqué dans le monde des supérieurs, mais aussi bien elle est prise dans une recherche de reconnaissance par ceux qui le peuplent, dans un jeu d'appartenance/distanciation, entre « ceux d'en-bas » qui signent une origine et « ceux d'en-haut » — un lieu dont l'accès se produit sous condition d'effraction. Toujours une question de place et de déplacement. Un déplacement qui peut s'inverser dans la situation post-coloniale, où Althabe occupe la place de l'européen, de l'étranger, comme il le fera ensuite dans l'étude des villes. Après l'Afrique Centrale et Madagascar, il est interdit de terrain outre-mer par l'ORSTOM pour cause d'avoir occupé un lieu hors sa place d'anthropologue et de chercheur — celui d'une fascination pour le héros congolais de la décolonisation, Patrice Lumumba, et celui d'une complicité avec les mouvements insurrectionnels contre le régime pro-français de Tananarive qui le compromettrait avec la politique jusqu'à en faire un sujet supposé révolutionnaire —, mais il se dit condamné à la position d'observateur, malgré les prises de partie et les identifications imaginaires qui courent dans sa tête, à sa

place de spectateur au balcon regardant passer les acteurs réels de l'événement. Un sentiment de distance qu'il éprouve aussi au contact des maoïstes français de Vincennes après 68, parce qu'il postule que l'intervention politique ne peut se faire que sous condition de la reconnaissance de la situation historique des potentialités de révolte, et non sous l'autorité d'une avant-garde intellectuelle étrangère aux travailleurs immigrés en France comme aux indigènes du Congo ou de Madagascar.

Il entre finalement à l'EHESS. Il recentre ses recherches sur la société française au présent, la ville, les entreprises, les administrations. Il devient un enseignant-chercheur, dirigeant un séminaire dont les participants forgeront, au-delà des frontières de l'hexagone, sa légende d'avoir été le premier anthropologue de la ville. Une légende qu'il contribue à fonder, avec ce sentiment d'être en porte à faux, au-delà de son origine sociale, avec la pratique intellectuelle du lieu, tout en exerçant pour autant paradoxalement tous les pouvoirs institutionnels que confère la science. Telle est peut-être la force singulière de cet anthropologue. Il ne se contente pas de rejeter le post-lévi-straussisme et le post-marxisme : avec ce qu'il nomme la parodie de l'approche analogique : le transport dans la connaissance de l'ici de dispositifs spéculatifs – conceptuels ou descriptifs – élaborés pour penser l'ailleurs ; l'arrogance de l'anthropologie de l'insignifiance – prenant comme objet la banalité du quotidien ; le refuge dans les musées : la patrimonialisation de l'anthropologie. Il propose une inversion concrète de cette figure du chercheur parce que pour lui c'est d'abord dans la rencontre avec les gens que le savoir est produit. Et dans ce dernier déplacement qu'il effectue – des sociétés post-coloniales à la ville européenne ou latino-américaine à l'heure de la mondialisation, de la recherche-action à la recherche-formation – il ne perd rien de ses concepts régulateurs : historicisation double de l'objet, en le contextualisant et en tenant compte de la position de l'observateur et du statut que lui assignaient les observés. Ce dont témoigne Marc Augé, en ajoutant : « Il était devenu depuis de nombreuses années une référence indispensable à tous ceux que fascinait l'inéluctable urbanisation de la planète. En France, en Argentine, en Roumanie, il est resté en ce domaine jusqu'à la veille de sa mort un guide sûr et un témoin infatigable. »⁽²⁸⁾ Gérard Althabe avait conscience d'avoir ouvert une voie nouvelle pour l'anthropologie, contre Claude Lévi-Strauss, « pour qui la ville est le lieu de décomposition de son propre objet la "société traditionnelle", et l'anthropologie marxiste qui, paradoxalement, n'est marxiste que dans la mesure où elle travaille sur les sociétés rurales, c'est-à-dire que l'anthropologie économique marxiste s'est constituée uniquement par rapport à la ruralité précapitaliste ». Mais son combat pour changer le monde s'est déplacé du monde postcolonial dans les années 1970 et 1980 au monde dit global, et finalement au monde de l'anthropologie, de ses chercheurs et des institutions de production des savoirs anthropologiques, de l'IRD (ex-ORSTOM) à l'EHESS, auquel s'appliquerait plus que tout autre l'anthropophème de l'implication comme rendant compte de la production de soi-même dans l'espace-temps des autres⁽²⁹⁾. Pour autant, le dernier

voyage de l'anthropologue prolétarien échappe-t-il plus que celui de l'auteur de *Tristes tropiques* à l'alternative – posée par Jacques Rancière – du retour de la science ethnologique à la rêverie du bon sauvage rousseauiste ou de l'utopie de la science sociologique – une utopie au regard de la complicité de l'ethnologue avec la vision du monde des sauvages⁽³⁰⁾.

IV

La règle de la méthode de Marc Abélès

Vers une anthropologie philosophique du monde à l'heure de la survie⁽³¹⁾

J'ai connu à Paris dans ma jeunesse un Marc Abélès étudiant de philosophie à l'Ecole normale supérieure de Saint-Cloud, déjà proche de l'anthropologie et de Claude Lévi-Strauss, mais avec un regard critique sur le structuralisme, et qui écrivait sur les sociétés sauvages pour mieux comprendre les nôtres. Je lis aujourd'hui un livre du même auteur, mais qui porte sur nos propres sociétés, non pas en tant que nous serions devenus des sauvages, mais parce que les concepts qu'il a travaillés en extension et en compréhension, des concepts indissociablement philosophiques et anthropologiques, deviendraient opératoires pour penser le monde présent⁽³²⁾. Pour paraphraser Emilio de Ipola à propos d'Althusser : un Abélès ou deux ? Je voudrais simplement montrer que le second Abélès n'est pas l'autre, le double ou le singe de lui-même, mais qu'il est resté le même. Et pour cela j'utiliserai l'énoncé qu'il fait de la règle de sa méthode (comme dirait Joseph Jacotot : « on se prend pour Descartes et on a raison ») : « *J'ai pris pour règle de m'en tenir à ce que j'observe autour de moi-même, quitte à me montrer terre à terre dans mes analyses et mes jugements* »⁽³²⁾.

Nous avions tous deux 18 ans en mai 1968, et Marc Abélès marque bien que si nous n'avons pas changé le monde, le monde, lui, a changé. On est passé d'une promesse de progrès et d'une croyance aux lendemains qui chantent, et d'un discours dont les maîtres mots de son lexique étaient : engagement, révolte, utopie, à un monde dont les caractéristiques objectives sont la précarité et l'insécurité. Et donc dans ce monde présent il ne serait plus question de se projeter comme subjectivité agissante susceptible d'en modifier le projet, avec les armes du désir et de l'ironie, ce qui serait comme un écho du mot d'ordre soixante-huitard : changer la vie. Mais c'est le monde tel qu'il est qui nous imposerait ses contraintes objectives, et nous mettrait en condition de survivre plutôt que vivre : le contraire si l'on veut de la doctrine du Surhomme de Nietzsche : non plus affirmer la vie comme force active (« Eternelle affirmation de l'être, éternellement je suis ton affirmation », disait Zarathoustra), mais se tenir dans la force réactive, dans des systèmes de contrôle toujours plus performants pour éviter des risques catastrophiques que la vie du monde tel qu'il est, est susceptible d'engendrer.

En lisant le début du livre de Marc Abélès, je pensais aussi à une remarque profonde de Jacques Rancière, montrant que quand on met en scène de telle ou telle manière la mondialisation (par exemple en disant qu'elle

est la conjonction d'une globalisation des marchés et du déclin des Etats-Nations), on délimite un champ de réponses obligées qui est contenu dans la manière même de poser la question (et on retrouverait là, chez Rancière comme chez Abélès, une paternité refoulée, celle de Georges Canguilhem). Et justement, ce que Marc Abélès ne va cesser de faire dans son livre, à partir de l'application de sa méthode (« j'ai pris pour règle de m'en tenir à ce que j'observe, quitte à me montrer terre à terre dans mes analyses et mes jugements »), c'est bien les simplifications de la complexité du monde qu'il analyse en philosophe et en anthropologue au présent. Ou si l'on veut : le philosophe se fait anthropologue pour échapper aux généralités réductrices de la réalité, une réalité qui ne se donnerait que dans une observation à ras de terre : ne pas craindre de passer pour un observateur terre à terre dans ses analyses et ses jugements, pour ne pas manquer la spécificité du phénomène qu'il s'agit d'analyser et de juger. Ici c'est bien le disciple de Lévi-Strauss qui parle, un Lévi Strauss qui répondait à Derrida qu'il n'a pas eu la prétention de faire de la philosophie en philosophie, mais d'utiliser les concepts ou les paradigmes de la philosophie parmi d'autres, qui sont pêle-mêle dans sa boîte à outils. Pour l'heure, que s'agit-il de récuser comme généralisation ? Celle qui nous dirait qu'avec la montée en puissance des ONG (Organisations Non Gouvernementales), l'apparition de nouveaux lieux politiques transnationaux, ce serait la société civile qui accèderait à la décision politique, reléguant au second rang les Etats et les partis politiques. C'est me semble-t-il l'un des enjeux de son concept de global politique : Abélès prend bien soin de le distinguer de toute conception qui en ferait un pouvoir supranaturel, *au-dessus* des Etats, mais de le penser comme à *côté* de l'espace traditionnel des relations intellectuelles qui perdure dans ses effets diplomatiques, et même tiendrait dans sa dépendance le global politique. Ce qu'il s'agit de penser pour Abélès élève de Lévi-Strauss, mais aussi de Jean-Toussaint Desanti, directeur des études philosophiques de l'Ecole Normale Supérieure dont nous suivions avec assiduité les leçons épistémologiques, c'est le principe d'incertitude en tant qu'il commande la perspective du risque et de la précaution qui sont les horizons du global politique.

Abélès se fait ethnologue pour combattre les généralités philosophiques. Mais chaque chapitre de son livre est aussi une réfutation philosophique d'une interprétation erronée du monde. La première serait celle de Fukuyama, une position hégélienne dans le monde contemporain. Et ici l'on voit bien à l'œuvre la méthode d'Abélès : la réfutation ne porte pas proprement sur la thèse de la fin de l'histoire, mais elle en travaille la réception et l'intérêt qu'elle suscite. Pourquoi ce philosophème de la fin de l'histoire rencontre-t-il un écho dans un monde pénétré par l'idée d'un progrès par la science et la technique dans l'histoire de l'humanité, comment est-il destructeur de notre concept de modernité, et par conséquent de cet art de gouverner qui commande la politique moderne (Abélès réfère ici à Hume, Locke, et Rousseau, - sinon la trilogie Nietzsche-Marx-Freud revisitée par les contemporains - le panthéon de nos études philosophiques des années 68, pour les élèves d'Althusser comme pour ceux de Desanti). Et

comme depuis toujours, me semble-t-il, Marc Abélès est saisi par la question de l'historicité, qui fit il y a quarante ans la matière d'une controverse avec son directeur de thèse, Claude Lévi Strauss : comment dépasser une position purement structurale ? Et aujourd'hui la question serait celle de la manière dont on passe d'une structure temporelle statique caractérisée par la cyclicité de l'histoire, à une structure dynamique où règnent l'accélération et l'irréversibilité du temps, où l'avenir est synonyme d'inconnu. Du coup les politiques ne se tiennent plus dans une position eschatologique, ni dans l'anticipation du futur pour maîtriser le présent. Mais sur fond de l'horizon d'incertitude, dans l'ère du risque, on entrerait dans un nouveau type de temporalité, et agir dans un monde incertain, pour les politiques, c'est agir dans le présent d'un monde sans avenir. Tout se passe comme si le thème de la fin de l'histoire rejoignait celui du postmodernisme : une idéologie pour ne pas penser la mise en abyme du présent dans une figure du temps où le futur ne s'identifie plus au progrès.

Toutes les instances peuvent prendre place et sens désormais dans la structure : les ONG, l'économie de la survie, la manière dont l'autorité politique s'efface devant des types d'actions et de discours dont les enjeux apparaissent comme planétaires et nécessaires à notre survie. Marc Abélès nous décrit donc comment le global politique déplace les enjeux et les pratiques de la politique, et ses concepts : souveraineté, nation, etc... Ce n'est plus le désenchantement du monde de Max Weber ou de Marcel Gauchet, mais plutôt un retour du sacré, avec les pratiques caritatives des ONG ou la question de la survie. Un espace politique désormais sans dedans ni dehors. Je ne puis entrer dans la démonstration d'Abélès, mais elle me semble faire système sur chacun des chapitres, enchaînés selon une concaténation signifiante rigoureuse et vigoureusement centrée : 1) Un déficit d'avenir est au fondement des discours modernistes. 2) La conscience de la globalisation ne se limite pas à l'aperception d'une interdépendance toujours plus grande des économies, elle va de paire avec l'intériorisation de l'incertitude chez les citoyens. 3) Cela provoque un déplacement significatif du politique, qui ne peut plus se référer aux concepts périmés de souveraineté, ou de citoyenneté lié à la nationalité. Et encore une fois, ce qui est en question est la position que veut tenir Marc Abélès, qu'il dénomme celle de l'anthropologue. Aucune considération à tonalité moralisante ou psychologisante sur le désenchantement du monde, mais la mise en évidence, par un regard qui ne craint pas les analyses terre à terre, des dispositifs politiques qui ne cadrent pas avec les concepts philosophiques et politologiques de la tradition. 4) Le déplacement du politique est donné comme inséparable de la construction européenne. Et toujours revient sous la plume d'Abélès la référence à Lévi Strauss, l'intérêt communautaire étant donné comme un « signifiant flottant » - concept consacré du structuralisme. Abélès décrit des dispositifs qui produisent des effets massifs mais demeurent sans nomination, et indéfinis. Ce qui lui permet au passage de mettre en question, sinon au rancart, les concepts flous qui désignent cette absence de théorisation, comme celui de *gouvernance*. 5) Pour penser le déplacement du politique, il produit le concept

de *survivance*, substitutif de celui de *convivance*. J'évoquerai seulement au passage que toute cette analyse se formule en décalage, sinon en écart, avec la problématique du « commun », telle que l'on peut en appréhender les formulations dans Etienne Tassin : *Pour un monde commun* et Graciela Frigerio : *Educar : posiciones acerca de lo común*⁽³³⁾.

Il s'agit d'aller toujours plus loin que l'analyse en termes d'institutions ou d'acteurs, plus *profond*, pour montrer ce qui bouge en *profondeur*. « En profondeur, ce qui est en cause, c'est le sens même qu'on donne aujourd'hui à l'activité politique, c'est la représentation du politique qui est en train de radicalement se transformer ». Il ne s'agit pas de changement d'échelle, car avec la globalisation, nous dit Abélès, c'est le contenu des *armoires* qui a changé : les éléments nouveaux ne rentrent pas dans les vieilles armoires, qu'il faut remplacer : « Le déplacement du politique est déterminé par une redéfinition globale du sens et des objectifs de l'action politique ». Au passage, Abélès commente Foucault et l'idée séminale du biopolitique, pour lui rendre hommage, mais aussi en recadrer l'analyse, et aussi Jacques Rancière et Canetti, mais c'est pour mieux revenir sur son idée qu'avec l'incertitude, c'est la négativité qui constitue désormais la toile de fond de l'action publique.

Considérations anthropologiques empruntées à Lévi Strauss (mais on est passé de la boîte à outils à l'armoire), analyses philosophiques dont les paradigmes – incertitude, aperception, etc... – sont puisés chez les classiques (de Hume à Leibniz) relus par Desanti, Marc Abélès n'a pas changé. Son présent ouvrage, une œuvre indissociablement philosophique et anthropologique, est dans la stricte continuité de ses travaux de jeunesse avec Desanti et Lévi-Strauss, et des questions qu'il leur adressait. Mais alors on pourrait peut-être poser à Marc Abélès une autre question. On sait que Georges Canguilhem, dans un célèbre texte de 1951 : « Qu'est-ce que la psychologie ? »⁽³⁴⁾, écrivait que la psychologie pouvait choisir deux voies en sortant de la Sorbonne par la rue Saint Jacques : ou aller vers la droite où il y a le Panthéon, qui est le conservatoire de quelques grands hommes, ou vers la gauche, où il y a la Préfecture de police. Nous pourrions demander à Abélès : l'anthropologie, en sortant du Centre Franco-Argentin des Hautes Etudes de l'Université de Buenos Aires – où il fit naguères un séminaire – peut prendre la rue Ayacucho par la droite, en direction du cimetière de la Recoleta, et de la tombe de quelques éducateurs républicains et philosophes, tels Sarmiento et Amédée Jacques, et la faculté de droit, lieu de l'incalculable de la justice face au calculable du droit ; ou bien prendre par la gauche la direction de la Faculté des Sciences Sociales, où, à l'ombre d'un portrait de Che Guevara et sous une affiche proposant une nouvelle relecture de *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* de Friedrich Engels dans le cadre de la Catedra libre Léon Trotsky, s'élaborent aussi ces nouveaux savoirs visant moins à la production de solutions technocratiques, qu'à l'analyse des problèmes et la constitution d'un discours capable de décrire les crises, les grandes ruptures du tissu social et les lentes mutations qui les annoncent, et qui nourrissent

les projets étatiques de réforme et d'aménagement⁽³⁵⁾. A prendre pour règle de s'en tenir strictement à ce qu'il observe autour de lui, quitte à se montrer terre à terre dans ses analyses et ses jugements, l'anthropologue Abélès, dans sa fidélité à lui-même et à Lévi-Strauss, peut choisir entre la philosophie (Alain Badiou fait de Lévi-Strauss un philosophe de l'esprit, posant qu'il existe des lois inflexibles de la pensée et que « le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objective », axiomatique que ne désapprouverait pas Abélès) ; ou bien la vraie sociologie (dont Jacques Rancière prétend qu'elle meurt avec les Nambikwara, leçon dernière du voyage brésilien de *Tristes Tropiques*, si le projet de la sociologie est bien de fonder en une même structure la hiérarchie nécessaire à la vie du corps social et l'égalité revendiquée par l'homme démocratique, faisant de cette structure le principe d'une foi et d'un rituel à travers lesquels les membres d'une société manifestent plus ou moins consciemment sa cohésion sociale). A moins que Marc Abélès ne se tienne depuis longtemps hors de portée d'une telle alternative, s'étant acharné à brouiller les pistes, pour mieux tracer dans ses derniers travaux son chemin singulier, sans aucun doute éloigné de la sociologie, et qu'il ne se fasse philosophe que dans le sens où il ouvrirait la voie à une anthropologie politique comme langage d'émancipation, le terre à terre dissolvant les concepts en traçant l'effet de pensée qu'ils ont dans les pratiques qui les mobilisent, les contradictions ou les affects qui les articulent. On pourrait en conclure alors avec Marie Cuillera que ce serait précisément les pièges de la sociologie et de la politologie qu'il permettrait d'identifier en mobilisant non pas l'analyse d'un discours (au sens de Michel Foucault) par une archéologie, mais l'effet d'un discours par une palpation, une sorte de généalogie du présent si la chose était pensable, une horizontalité de la problématisation des pratiques et des discours du contemporain.

Patrice Vermeren,
Université Paris 8

Références:

- 1-Marc Abélès : « Avec le temps... », *Critique*, 620-621, janvier-février 1999.
- 2- La première version de ce texte était une conférence à la Bibliothèque Nationale, à Buenos Aires, faite le mardi 24 juin 2008, dans le cycle « Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporaneo » ; les autres conférenciers étaient Emilio de Ipola et Horacio Gonzalez, et le titre de la séance « Mitos y pensamiento en la obra de Claude Lévi-Strauss ».
- 3- Emilio de Ipola : *Tristes topicos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006.
- 4- Roger Crémant : *Les matinées structuralistes*, Paris, Laffont, 1976.
- 5- Emilio de Ipola : *Althusser, el infinito adios*, Buenos Aires, Siglo veintiuno, 2007. Voir Patrice Vermeren : « L'ironie post-socratique de Emilio de Ipola : une apocope apophatique ? », suivi de « Un Emilio de Ipola ou deux ? », *Annales Franco-Latino-Américaines de Philosophie*, 2009.

- 6-Louis Althusser : « Sur Lévi Strauss » (20 août 1966), *Ecrits philosophiques et politiques*, tome II, Paris, Stock/IMEC - Livre de poche 1995-1997.
- 7-Jacques Lacan : « Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss (Sur les rapports entre la mythologie et les rituels) », 21 mai 1956, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3, 1956, cité par Elisabeth Roudinesco : « De près et de loin : Claude Lévi Strauss et la psychanalyse », *Critique* op.cit.
- 8- Pierre Verstraeten : « Lévi-Strauss ou la tentation du Néant », *Les Temps Modernes*, 206-207-208, juillet-septembre 1963, voir infra.
- 9-Hélène Védrine : *Le sujet éclaté*, Paris, Le Livre de poche, 2000.
- 10-Alain Badiou: conférence sur Lévi Strauss faite à l'Ecole Normale Supérieure le 30 janvier 2004.
- 11-Horacio Gonzalez : *La Etica picaresca*, Buenos Aires, Altamira 1992.
- 12- Claude Lévi Strauss: *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- 13-Lettre de Claude Lévi Strauss au comité de rédaction des *Cahiers pour l'analyse*, n°8, 1966, voir infra.
- 14-Edouard Delruelle : *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Paris, Editions Universitaires, 1989 ; Frédéric Keck : *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2005.
- 15-Jacques Rancière : « Voyage au pays des derniers sociologues », *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005.
- 16-Pierre Maniglier : « La condition symbolique », *Philosophie*, éditions de Minuit, 98, été 2008.
- 17-Texte paru dans *Ñ*, supplément de *Clarín*, 184, 7 avril 2007.
- 18- Raphael Bessis : *Dialogue avec Marc Augé, Autour d'une anthropologie de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- 19- Marc Augé : *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992.
- 20-Marc Augé : Entretien avec Thierry Paquot, *Urbanisme* 337, juillet-août 2004.
- 21- Marc Augé : *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette 1986.
- 22- Une version de ce texte, écrit à la demande de Valeria Hernandez, a d'abord paru dans *Gerard Althabe : Entre varios mundos*, Valeria Hernandez y Maristella Svampa editoras, Buenos Aires Prometeo libros, 2008.
- 23- Rémi Hess : *Gérard Althabe : Une biographie entre ailleurs et ici*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- 24-Jacques Rancière : « Voyage au pays des derniers sociologues », *Chronique des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005, pages 49 sq.
- 25-Louis-Gabriel Gauny : *Le philosophe plébéien*, Paris, La découverte-Maspéro, 1983.
- 26-Maurice Matieu et Patrice Vermeren : préface à *Jean Borreil. La raison de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 1995 pages 5 sq.
- 27-Henri Vermeren : *Un gendarme aux colonies. Madagascar-Indochine 1895-1907*, Paris, Albin Michel 2003.
- 28- Marc Augé : « Gérard Althabe (1932-2004) », *L'Homme*, 2004, n°171-172.
- 29-Gérard Althabe y Valeria Hernandez : « Implicacion y reflexividad en antropologia », *Etnografias globalizadas*, Valeria Hernandez, Cecilia Hidalgo y Adriana Stagnaro (comps), Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropologia, 2005, page 86.
- 30-Jacques Rancière, op.cit. Voir aussi Emilio de Ipola : *Tristes topicos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006, op.cit.
- 31-Texte partiellement paru dans *Radar*, supplément de *Página 12*, sous le titre "el mundo roto", dimanche 22 juin 2008.
- 32- Marc Abélès : *Políticas de la Supervivencia*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.
- 33- Etienne Tassin : *Pour un monde commun* (Le Seuil, Paris, 2003) et Graciela Frigerio : *Educar : posiciones acerca e lo común* (Del estante editorial, Buenos Aires, 2008).
- 34-Georges Canguilhem : « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1958, repris dans les *Cahiers pour l'analyse*, 2, mars 1966, et dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- 35-voir Danielle et Jacques Rancière : « La légende des philosophes », *Les révoltes logiques*, numéro spécial, 1978, repris dans *Les scènes du peuple*, Lyon, Horlieu éditions, 2003.