

Christian Geffray : un anthropologue de parole

Patrick Leduc

« Je crois à la dissolution, disparition ou transmutation assez prochaines de ces grandes mythologies connues sous les noms de Philosophie et d'Histoire. « Mythologie », c'est-à-dire Création du Crédit, c'est-à-dire du Langage. C'est pourquoi Philosophie et Histoire seront plus ou moins remplacées par l'étude des valeurs de la parole – étude qui classera les œuvres de cette espèce entre le roman et les poésies –, sans oublier les Livres saints, la théologie, etc. – toute la bibliothèque de la Fiducia. »

Cette prophétie de Paul Valéry (citée dans *Le nom du maître*: 70-71 ; reprise à l'identique dans *Trésors*: 124) donne à l'entreprise de Christian Geffray son horizon et lui offre son fil conducteur : la parole en tant que sa circulation fait ou défait la foi et constitue toute valeur. Mais pour que cette prophétie, déjà inscrite à sa façon dans les premières enquêtes et les premiers travaux de Christian Geffray, puisse devenir un projet anthropologique consistant, encore aura-t-il fallu que s'ouvre le chemin d'une conceptualisation rigoureuse et cohérente. Le fait est là : que rien dans les sciences sociales ne sera entré sur ce point crucial en résonance avec sa propre réflexion anthropologique, et qu'il aura dû attendre que la théorie psychanalytique, dont il était familier depuis longtemps, lui ménage le point d'appui dont il avait besoin pour unifier en une idée forte des intuitions vives mais fragmentées. De cet événement, la rencontre entre l'anthropologue soucieux de déchiffrer son propre champ et le lecteur scrupuleux de Freud et Lacan, sont nés les deux derniers ouvrages publiés de Christian Geffray voués à la constitution d'une *anthropologie analytique*.

L'itinéraire qui, des premières enquêtes et des premières publications conduit à *Trésors* en passant par *Le nom du maître*, se meut tout entier dans un champ anthropologique pratiqué et bientôt reconnu comme *champ du langage où s'exerce la fonction de la parole*, interlocution réglée où se demande l'amour, se joue la foi et se précipite la valeur. C'est donc en explorant ce champ et en y reconnaissant la place centrale de la parole, cet « objet » qui commande tous les autres, qu'on peut espérer mieux comprendre la façon dont l'anthropologie analytique articule sciences sociales et psychanalyse pour au moins cerner sinon lever *quelques malentendus* qui, en oblitérant la lecture, gauchissent par avance les outils

que l'œuvre pourrait offrir et faussent d'emblée les controverses qu'on prétendrait conduire. À refaire le parcours en suivant ce fil conducteur de la parole on est reconduit à quelques questions cardinales qui permettent, par les réponses qu'elles autorisent aussi bien que par les interrogations qu'elles ouvrent, de ressaisir la cohérence théorique de l'anthropologie analytique dans la cohérence de l'itinéraire qui y conduit.

Dès les premières lignes de l'avant-propos du *Nom du maître*, Christian Geffray écrit dans la première partie du livre qui reprend des études faites à l'occasion d'enquêtes au Mozambique et au Brésil :

« La reprise de ces études vise simplement à suggérer comment le vocabulaire, ou certaines formes de raisonnement propres au discours freudien, se sont malgré tout imposés dans l'élaboration et l'exposé des faits sociaux observés sur le terrain. C'est précisément l'insistance, dans notre expérience, de l'entrée en résonance conceptuelle du discours de la psychanalyse avec des objets qui lui sont étrangers, qui a motivé la réflexion présentée par la suite, dans la seconde partie. »
(*Le nom...* : 19)

« Malgré tout ». Ne faut-il pas lire aussi bien : « malgré nous » ? Comment s'opère la « résonance » des catégories de la psychanalyse dans les travaux antérieurs de Christian Geffray (*Le nom du maître*) ou dans certains objets mémorables de l'anthropologie (*Trésors*) ? Christian Geffray ne parle pas de résonance au hasard. Il s'agit, en effet, que les paroles prononcées sur le terrain retentissent de certains rapports que les structures analytiques laissent attendre, et que la réflexion anthropologique exige, qu'elles puissent donner lieu à une relecture qui en *autorise* la réécriture.

D'anciens tableaux muets deviennent des portraits parlants : par exemple, la description de l'exigence de dignité dans *La cause des armes* résonne dans *Le nom du maître* comme une demande d'amour adressée à la cantonade. Ailleurs, il s'agit de retraduire pour réordonner et souligner : c'est le cas de la relecture de Malinowski dans le chapitre 2 de *Trésors*.

Mais il s'agit toujours de retrouver, en deçà des couches surajoutées, l'ordonnancement même de ce qu'ont dit effectivement les hommes dans le cadre de leur vie sociale. Le modèle d'interprétation est bien illustré par la citation de Clastres reprise par Christian Geffray avec insistance : « nous glisser dans l'œuf sans effraction » (*Trésors* : 14). Il n'y a guère à cette apparente quadrature du cercle qu'une solution : que l'opération de l'anthropologie analytique n'agisse pas sur son objet comme du dehors, mais comme du dedans et que la structure de la parole ainsi dégagée ne soit pas étrangère à cette parole elle-même.

Avant de réputer l'opération impossible, et de se convaincre trop vite que l'anthropologie analytique est un étage artificiellement surajouté aux travaux antérieurs comme la théorie psychanalytique elle-même serait artificiellement greffée sur l'anthropologie, il conviendrait, d'une part, de faire un peu confiance à un sens du terrain souvent vanté chez l'auteur dans ses études antérieures, en consentant à le suivre dans le détail de sa preuve, et, d'autre part, de se demander si le greffon psychanalytique, et en particulier lacanien, n'est justement pas la condition de possibilité de la réussite de l'opération. Or, une certaine idée de la psychanalyse et une certaine idée de la structure empêchent de mener cette interrogation et rendent opaques les références insistantes de Christian Geffray à une écoute et une clinique proprement anthropologiques.

Comment psychanalyse et anthropologie s'articulent-elles dans l'anthropologie analytique ? L'auteur du *Nom du maître* sait à quoi s'en tenir sur ce point et à quel aveuglement il s'expose :

« L'expérience de la cure ne nous « intéresse pas », mais encore faut-il savoir pourquoi. En tentant de répondre à cette question, une clôture s'effectuera touchant l'objet de la psychanalyse, pour autant que la réflexion sociologique parviendra, paradoxalement, à se fonder dans son discours. On verra alors que ce qui nous sépare des psychanalystes en séparant nos objets, renvoie à tout autre chose qu'à l'opposition entre « individu » et « société », ce paradigme du bon sens en sciences humaines, dont l'effet d'occultation affecte souvent les psychanalystes autant que les sociologues. On verra que si les uns et les autres ne parlent pas de la même chose, c'est peut-être qu'ils n'écoutent pas la même parole. »
(*Le nom...* : 21-22)

Qu'en est-il de cette parole qui ne peut être pleinement anthropologique qu'en allant chercher ailleurs, dans la psychanalyse, de quoi être rendue à elle-même ? Qu'en est-il de cette parole qui sera d'autant moins psychanalytique qu'elle sera fondée sur la psychanalyse ? Et qu'en est-il de l'anthropologie analytique elle-même si elle doit fonder son propre champ hors d'elle-même ? La topologie möbienne du *Nom du maître* est suggestive, mais reste problématique.

Une chose, au moins, est claire : que l'anthropologie analytique n'est pas une anthropologie psychanalytique. Cette distinction est le motif central de l'avant-propos du *Nom du maître*. Elle repose sur une distinction objective plus radicale : la scène psychanalytique et la scène anthropologique sont deux scènes différentes sur lesquelles résonnent des paroles différentes qui ne peuvent être entendues de la même oreille et qui constituent deux champs théoriques autonomes. C'est autour du lien qui, chez Freud, à la

fois conjoint et disjoint le meneur et le père que se scelle la distinction complexe de Geffray :

« Cette distinction [celle des deux scènes : la scène psychanalytique du père, la scène sociologique du meneur], de même que la reconnaissance de l'existence d'instances imaginaires et symboliques étrangères à l'expérience de la cure [...] comptent peut-être parmi les conditions préalables à la tenue d'un discours analytique sur la vie sociale. Un discours sociologique qui donnerait raison de son articulation conceptuelle avec ce que dit la psychanalyse, tout en restituant à son objet la plénitude de son autonomie ou de sa causalité propre. » (*Le nom...* : 21)

Il ne s'agit pas d'appliquer aux cas des meneurs et des chefs, aux rapports de domination proprement sociologiques la catégorie psychanalytique de la paternité. Il ne s'agit certainement pas de psychologiser, même au sens étendu que l'inconscient freudien exige, les rapports sociaux puisqu'il s'agit, au contraire, tout autant de fonder l'anthropologie analytique à partir de structures découvertes sur l'autre scène, celle de l'inconscient psychanalytique, que de refonder les incursions théoriques de la psychanalyse dans la vie sociale (Freud dans *Le nom du maître*, le Lacan du séminaire XVII dans *Trésors*) dans l'autre scène de l'anthropologie analytique, assurant ainsi la clôture concernant l'objet de la psychanalyse dont il était question dans notre citation de départ : clôture qui trace la frontière au sein même des structures psychanalytiques et des catégories qui en rendent compte entre le champ psychanalytique de l'inconscient et le champ anthropologique de la vie sociale. Clôture telle qu'elle conduit même l'auteur à inverser le rapport attendu entre psychanalyse et anthropologie effectué par ceux qui s'évertuent à le penser comme un emprunt à la psychanalyse, une application de la théorie psychanalytique, voire un usage de son langage. En effet, lorsqu'il s'agit de reprendre à son compte les mots de la psychanalyse pour rendre compte des mots entendus sur le terrain durant la guerre civile au Mozambique, Christian Geffray parle bien d'un usage analogique de ces termes mais du côté de Freud et non du sien :

« Rien de ce qui vient d'être évoqué [par ex. : « reconnaissance », « censure », « représentant », « dénégation », « compromis », « résistance », « défense », « identification »] n'a à voir avec l'activité clinique des thérapeutes, mais l'usage des mots de leur discours ne nous paraît pourtant pas métaphorique, ni même analogique : ils permettent de décrire sans détour ce qu'il y eut de plus profond, peut-être, dans la dynamique des événements, et de la façon la plus fidèle à la parole effectivement prononcée ou à ce qu'on pouvait y supposer de non-dit [...]. Ce sont les mots de Freud, mais nous pourrions nous demander, à les écrire ici, si nous

ne serions pas en mesure d'en revendiquer, à la limite, comme sociologues ou anthropologues, la primauté sociale, et d'en souligner du même coup le caractère analogique dans le discours de Freud... » (*Le nom...* : 29)

Depuis les premières lignes du *Nom du maître* jusqu'aux dernières de *Trésors*, paradoxes et inversions se multiplient au point de multiplier les embûches sur le chemin du lecteur. Qu'on parte de l'anthropologie ou qu'on parte de la psychanalyse on se retrouve à chaque fois devant la même difficulté générale, exemplairement illustrée par une formule comme celle-ci : « Notre démarche part de la pensée de Freud et elle y demeure, semble-t-il, jusque dans le dégagement de catégories nouvelles et étrangères au corpus conceptuel de son discours (*Le nom...* : 20) ». Mais, en sens inverse, c'est aussi bien l'expérience de terrain de l'anthropologue qui, sans sortir d'elle-même, est présentée comme reconduite à des catégories qui lui sont étrangères. D'une autre façon, il est sous la plume de Christian Geffray tout autant question de donner aux catégories et objets de la psychanalyse toute leur place dans les sciences sociales, que de façon plus surprenante de « faire prendre sa place, un jour, au discours des sciences sociales dans celui de la psychanalyse » (*ibid.* : 22, c'est moi qui souligne). Toute synthèse dialectique échoue ici à faire comprendre le rapport qui se noue entre les deux pôles, qu'il s'agisse d'ailleurs de louer ou de blâmer l'auteur pour la pensée qu'on lui prête. Au lecteur de bonne volonté, Christian Geffray propose un double amer pour le guider dans sa navigation périlleuse. Affrontant dans la deuxième partie du *Nom du maître* les apories rencontrées chez Freud lui-même, lorsqu'il s'agit de penser l'articulation de la scène du moi et de celle du nous, la scène psychologique et la scène sociologique, la scène anthropologique et la scène psychanalytique, Christian Geffray trouve dans le signifiant lacanien et la topologie möbienne qu'il induit le moyen d'échapper aux impasses auxquelles l'opposition entre individu et société conduit ordinairement. Rappelons qu'une bande de Möbius est une surface constructible dans l'espace ordinaire, mais dont les deux bords ne sont qu'un et dont les deux faces ne font qu'une. Parcourant une bande de Möbius, on passe donc continûment de l'autre côté et ce dans les deux sens. Le schéma en lui-même ne prouve rien, et pose plus de problèmes qu'il n'en résout, mais il laisse sur place « l'opposition entre "individu" et "société", ce paradigme du bon sens en sciences humaines, dont l'effet d'occultation affecte souvent les psychanalystes autant que les sociologues » (*ibid.* : 22). Et s'il nous met en face du *problème* de l'anthropologie analytique, au moins sommes-nous bien mis en face du problème de *l'anthropologie analytique* elle-même.

Comment concevoir alors la structure de cette parole ? Au « discours sans paroles¹ » de Lacan, que Christian Geffray reprend à son compte, il faudrait opposer ce que Geffray appelle le « langage sans parole » (*Trésors* : 80, note 1) de Lévi-Strauss. À une structure homologue à la langue, structure silencieuse sous la parole, il faudrait opposer le discours comme structure muette dans la parole. Mais si le discours est structuration de la parole, il est aussi bien parole structurée comme le confirme le fait que la structure ne se donne jamais que dans des « énoncés génériques » qui auraient presque pu être proférés par les intéressés eux-mêmes : « si tu n'es pas capable de donner/recevoir la Mort (renoncer à ton intérêt), *On ne croira pas en toi* » (*Trésors* : 121, souligné par Geffray), « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet » (*idem*). Il s'agit de commencer de suggérer que l'analyse structurale de Geffray échappe aux objections classiques qu'on adresse au structuralisme. Qu'on oppose du côté de l'objet structure et histoire ou structure et singularité, ou bien encore qu'on oppose du côté du sujet la fermeture structuraliste à l'ouverture empirique, on présuppose, dans tous les cas, une définition de la structure qui est celle, plus ou moins caricaturée, de l'anthropologie ou de la linguistique structurale. Il n'est même pas sûr que la structure ainsi conçue soit si facilement atteinte par les objections si tôt et si vite forgées à son propos. Mais il est encore moins sûr que la conception de la structure telle que Geffray la reprend à sa source dans la logique lacanienne du signifiant puisse être mise à mal par des arguments qui tendent précisément à passer à côté de cette variante très singulière du structuralisme. Variante si singulière du structuralisme qu'elle en est proprement l'achèvement, mot qu'on pourra entendre dans les deux sens à la fois². Puisque, dès *Le nom du maître*, Christian Geffray reprend explicitement à son compte la conception lacanienne du signifiant et de la structure, puisque *Trésors* est fondé tout aussi explicitement sur le concept lacanien de discours repris du séminaire XVII, il semble difficile de faire l'économie des lectures ainsi suggérées avec insistance par l'auteur lui-même, si l'on veut juger sur pièces le « structuralisme » de l'anthropologie analytique.

La question à se poser est celle-ci : que change au concept de structure le fait qu'il trouve sa racine dans la définition lacanienne du signifiant : « Le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant » ? Il faut suivre avec rigueur les conséquences en chaîne d'une telle proposition,

1. Jacques LACAN, *Le Séminaire : livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil (collection Champ freudien), 1991 : 11.

2. Voir sur ce point : Jean-Claude MILNER, *L'œuvre claire* (Paris, Seuil, collection L'ordre philosophique, 1995) et surtout *Le périple structural* (Paris, Seuil, collection La couleur des idées, 2002). Jean-Claude Milner et Moustapha Safouan sont des références constantes dans le travail de Christian Geffray.

comme Christian Geffray le fait après Lacan, pour mesurer à quel point on se trouve ainsi débarrassé de la façon la plus radicale des oppositions sur lesquelles on croit pouvoir s'appuyer pour critiquer ce qui dans une telle analyse structurale serait négation de l'historicité, de la singularité...

L'opposition structurale des deux discours de Geffray dans *Trésors* revient à ceci : que les hommes voués à la parole et à la mort occupent par la vertu du signifiant des places qui ne sont pas en nombre infini et qui n'offrent pas des possibilités infinies (*ibid.* : 124). L'humanité se trouve ainsi de façon universelle et anhistorique spécifiée par quelques éléments finis : la mort, la place qu'on peut occuper par rapport à elle... Mais de quoi s'agit-il, sinon de l'ouverture même de l'histoire comme histoire d'une humanité qui varie à l'infini et singularise à l'infini quelques traits d'autant moins indifférents qu'ils sont rares ? Et si même on raréfiait la structure à l'extrême pour ne retenir que le rapport constitutif d'un homme voué à une mort annoncée (puisque nommée), en quoi historicité, singularité, liberté seraient-elles niées d'être spécifiées ? L'anhistorique n'est pas antihistorique, l'universel ne nie pas le singulier, l'impossible ne nie pas la liberté.

Qu'en est-il des structures de cette parole ? Si la coïncidence du discours du maître et du discours de l'honneur ne semble soulever aucune difficulté particulière, le rapprochement du discours marchand et du discours de l'hystérique est une surprise qui manifestement embarrasse l'auteur lui-même. L'absence de référence au cinquième des quatre discours – le discours du capitaliste – étonne. Se trouve posé plus généralement le problème du rapport entre les quatre discours de Lacan et les deux discours de Geffray. La disjonction des champs psychanalytiques et anthropologiques acquise depuis *Le nom du maître* suffit-elle à lever la difficulté ? Les quatre discours lacaniens semblent pourtant avoir autant de droit à faire valoir s'il s'agit d'éclairer le lien social comme Geffray le reconnaît : « Lacan a présenté sa réflexion sur le discours en 1969, dans un séminaire publié plus tard sous le titre *L'envers de la psychanalyse*, qui constitue probablement la formalisation la plus achevée de son point de vue sur la vie sociale » (*Trésors* : 10). Entre le discours du maître et le discours de l'hystérique d'un côté, et le discours de l'honneur et le discours marchand de l'autre y a-t-il simple parallélisme ou les uns seraient-ils des modalités des autres ? Que deviennent les deux autres discours : discours de l'université, discours de l'analyste ?

Qu'en est-il des effets de la parole et du discours ? Ressaisir la vie sociale sous cet angle c'était, dans l'attente de l'auteur, réintroduire de façon rigoureuse les affres de l'affect dans le champ anthropologique : c'est

du signifiant que les hommes pâtissent. La promesse est-elle tenue? Amour, haine, désamour, désir, jouissance, etc., sont-ils replacés de façon convaincante au cœur de la vie sociale et de ses objets majeurs?

Servitude et domination avec leurs sortilèges relèvent-ils bien d'un « Parlez-moi d'amour ». Et les déclarations d'amour à l'adresse de la Loi ne seraient-elles encore qu'une forme déguisée d'amour du maître? Désamour et bientôt haine surgissent-ils au point où l'autre ne fait même plus mine de vous écouter? La valeur économique relève-t-elle bien d'une circulation de la parole qui s'ordonnerait autour du « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet », énoncé générique du discours marchand selon Christian Geffray (*Trésors*, chapitre 3). Et toutes les comptabilités humaines ne dressent-elles pas l'inventaire jaloux de la part qui revient à chacun des miettes de la jouissance? Comment prendre au sérieux à cet égard la proposition insistante faite à la science économique et à sa critique marxiste de redéfinir les catégories fondamentales de l'économie en termes de parts de jouissance?

Qu'en est-il des sujets de cette parole? Si l'identité des groupes sociaux résulte des mécanismes de l'identification, si ces mécanismes passent par les circuits de la parole et le jeu de places dans le discours qui les ordonne, ne faut-il pas reprendre, à nouveau, la question du sujet dans la vie sociale et historique des hommes? Quel sort ici faire à la division subjective, au « S barré » de la théorie lacanienne? Et déjà quelles conséquences peut-on tirer de l'insistance mise par Christian Geffray sur la division du « On » et du « Nous »? Et comment prendre la mesure de cette affirmation: « On le pressent peut-être, ces formulations ouvrent une voie pour la recherche et l'enquête, dont le tracé est, en apparence, assez simple: il n'est que d'apprendre à entendre ce que Nous y disent et s'interdisent d'y dire, puisque tout demeure dans la parole. (*Le nom...*: 181) » Mais comment entendre ou fixer ce qui par définition relève de la déliaison: la rumeur multiple du « On » appelé aussi « Opinion »? Et comment comprendre la place centrale qu'occupent les énoncés du « On » dans *Trésors*, puisque c'est toujours d'eux comme de l'Autre que nous viennent nos propres messages sous une forme inversée, le « je n'ai pas peur » du discours d'honneur répondant moins à la réalité – ils ont souvent peur comme chacun – qu'au « on croira que tu as peur »?

Si psychanalystes et anthropologues « n'écourent pas la même parole » (*Le nom...*: 22), que penser de cette écoute proprement anthropologique? Christian Geffray évoque « ce que les psychanalystes appelleraient peut-être notre “clinique” » (*Trésors*: 12). Mais que serait une clinique anthropologique? C'est peut-être une autre façon de reprendre le débat sur la

structure à partir de la place dans la structure de celui qui cherche à la saisir. Dans la *Naissance de la clinique*, Michel Foucault écrit :

« Le regard clinique a cette paradoxale propriété d'*entendre un langage* au moment où il *perçoit un spectacle*. Dans la clinique, ce qui se manifeste est originellement ce qui parle. L'opposition entre clinique et expérimentation recouvre exactement la différence entre le langage qu'on entend et, par conséquent, qu'on reconnaît, et la question qu'on pose, c'est-à-dire qu'on impose [...]»³.

On ne saurait mieux dire. Il ne s'agirait donc pas d'appliquer du général, donné dans un savoir, au particulier, mais d'entendre et de lire le général dans le particulier. On peut alors se demander si les deux discours de Lacan qui restent inemployés ne sont pas muettement présents du côté de la position et de la posture de l'anthropologue : car s'il n'y a pas de métalangage, ce dont Christian Geffray après Lacan est bien convaincu, il faut bien que celui qui cherche à comprendre les discours des autres ait lui-même sa place dans le discours. L'anthropologie n'est-elle pas analytique pour une raison tout à fait radicale : qu'il s'agirait pour l'anthropologue, être parlant au milieu d'êtres parlants, d'écouter une parole pour l'entendre déployer sa structure et non en position de surplomb illusoire pour exploiter son objet comme simple matière à savoir ? Ce qui reviendrait à situer l'anthropologue de l'anthropologie analytique du côté du discours de l'analyste et non du côté du discours de l'université. Un analyste qui ne serait pas un psychanalyste, mais qui en occuperait la place : celle de celui qui « est à la fin destiné à la perte, à l'élimination du processus⁴ ».

On mesure les conséquences déontologiques, éthiques et politiques d'un tel projet. Si l'anthropologue écoute la parole à l'œuvre dans la vie sociale pour permettre que s'en déploie et s'en dégage la structure, en s'effaçant de l'opération dont il n'aura été que le vecteur, il se voue donc à sa propre perte pour que soit rendu aux hommes ce qui leur appartient : leur propre parole. Serait-ce le premier et le dernier mot de l'anthropologue Christian Geffray ?

La parole – et ses structures – est à la fois ce qui fonde théoriquement le projet à l'œuvre dans les derniers ouvrages et ce qui fonde pratiquement la consistance anthropologique de ce projet, en l'ancrant dans les enquêtes de terrain qui lui ont donné naissance. La constellation théorique que dessinent *Le nom du maître* et *Trésors* ne fait que retracer les schémas à

3. Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France (collection Quadrige, 100), 1990 (2^e éd.) : 108 (souligné par Foucault).

4. Jacques LACAN, *op. cit.* : 41.

l'œuvre dans les travaux antérieurs et ces travaux eux-mêmes tels qu'ils se donnent exemplairement dans les *Chroniques de la servitude* et dans *La cause des armes* sont déjà une construction théorique de la Fiducia, pour reprendre le terme de Valéry. L'anthropologie analytique semble surajoutée si on la pense comme un essai d'interprétation théorique, inspiré de la psychanalyse, des travaux et enquêtes antérieurs sans s'aviser que l'« objet » théorique ainsi construit, la parole, est aussi bien ce avec quoi Christian Geffray travaille dès les premiers terrains, que le concept central de l'anthropologie analytique dans les dernières œuvres, que le milieu structuré à l'intérieur duquel l'entreprise elle-même doit se mouvoir et s'avérer. Car, pour l'anthropologue aussi, il s'agit de mettre en jeu sa propre parole dans un système de places et de termes où se décident la foi qu'on pourra prêter à ses propos, la fidélité du portrait qu'il fait de tel ou tel émouvant échantillon d'humanité, mais aussi la confiance dont il témoigne à l'égard de ces hommes eux-mêmes. Car, au dernier temps, la question se pose de savoir quelle parole tient ou ne tient pas à l'égard d'elle-même, pour une humanité devenue anthropologue d'elle-même. Les archives des instituts de recherche en sciences sociales ne contiennent-elles que les fiches d'identité de populations humaines vouées à la domination par les nouveaux maîtres, dont le Séminaire XVII de Lacan commence à dresser le portrait.

Je sais pour avoir été son ami que tel est bien le sens profondément humain et essentiellement politique de son entreprise. Christian Geffray rêvait d'une anthropologie qui fût à nouveau à la hauteur des grandes anthropologies libératrices de la philosophie des lumières. Mais je sais aussi que les ruses de l'histoire ont imposé des médiations théoriques inattendues à la réalisation de ce rêve, et qu'il faudra sans doute bien du temps avant que l'anthropologie analytique ne trouve les lecteurs qui pourraient en prolonger le parcours trop tôt interrompu.